

uno implica la desaparición del otro. En el caso de Rómulo y Remo, el asesinato de este último provocó un malestar que fue sentido especialmente durante las guerras civiles. Por reacción, se elaboró bajo Augusto una doctrina teológica que, no contenta con absolver al fundador de Roma, explica con razones religiosas la elección de Rómulo y la derrota de Remo.

CL. NICOLET, "*Consul togatus*": *Remarques sur le vocabulaire politique de Cicéron et de Tite-Live*, págs. 236-237. — Expresiones como *consul togatus*, *me consule togato*, etc., que con frecuencia se encuentran en la obra de Cicerón, reflejan un determinado clima político y se explican, en parte, por las relaciones entre Pompeyo y Cicerón durante los años 63 a 61. Estas expresiones se encuentran también en la primera *Década* de Tito Livio, en cuyo caso se trata, no de arcaísmos institucionales, sino de lo que podría llamarse 'simbolismo político'.

P. COURCELLE, *Le thème du regret: "sero te amavi, pulchritudo..."* págs. 264-295. — *Sero* es una de las palabras que los latinos han llenado preferencialmente de afectividad. El lamento por lo tardío es un tema que recurre en numerosos textos paganos y cristianos hasta cuando San Agustín lo renueva, y formula en términos inolvidables en sus *Confesiones* (Libro X): "*Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*".

JORGE PÁRAMO POMAREDA.

Instituto Caro y Cuervo.

LES LETTRES ROMANES. Université Catholique de Louvain.
Tomos X-XIII, 1956-1959.

Tomo X, 1956.

Núm. 1.

CHARLES DEDÉYAN, *Stendhal et Les Chroniques Italiennes*, págs. 3-26. — En este trabajo se propone el autor mostrar el interés que la Crónica italiana tuvo en la creación literaria de Stendhal. La primera parte del estudio está dedicada a *La vocation du chroniqueur* y está dividida en los siguientes capítulos: I, *Les Promenades dans Rome, la préparation des Chroniques, les années romaines* (*Les Promenades dans Rome, La première Chronique, Giulia Rinieri, Le consulat de Trieste, Le consulat de Civita-Vecchia, La Chronique contemporaine et la découverte des manuscrits*); II, *La préparation et la publication des oeuvres. Du genre des Chroniques dans la littérature française. Problèmes posés* (*L'intérêt des vieilles chroniques, le genre de la Chronique, Stendhal et Mérimée*). (A suivre).

L. M. J. DELAISSÉ, *Vues nouvelles sur l'Imitation de Jésus-Christ*, págs. 27-37. — Se refiere el autor a los manuscritos autógrafos de Tomás de Kempis, conservados en la Bibliothèque Royale de Bruxelles: 5855-61 y 4585-87. El segundo, fechado en 1456, contiene meditaciones, opúsculos ascéticos y oraciones; el primero, terminado en 1441, tiene entre otros opúsculos la llamada *Imitación de Cristo*. Muerto Kempis en 1471, el manuscrito de la *Imitación* quedó en la biblioteca del monasterio de Mont-Sainte-Agnès (Zwolle, Holanda), de cuyas ruinas fue retirado en el siglo xvi y pasó a poder de los jesuitas de Anvers, sirviendo en adelante de base para las ediciones de la *Imitación* y de las obras de Kempis. Las ediciones corrientes de la *Imitación* sólo han respetado teóricamente el texto autógrafo del canónigo de Mont-Sainte-Agnès, texto que por lo demás no es más que una copia del original, hecha por el mismo Kempis. Sin embargo, el manuscrito 5855-61 ha sido la fuente de la tradición literaria de la *Imitación*, al menos en los países de lengua alemana. Estas circunstancias han hecho del documento una fuente conocida y aceptada, pero nunca discutida en el terreno propiamente arqueológico. De los trabajos escritos en torno a la *Imitación* después del siglo xvii, sólo merece destacarse el de Pohl, publicado en los *Epilegomena* al volumen segundo de *Opera omnia* de Kempis (Friburgo de Brisgovia, 1918), trabajo que desgraciadamente peca por oscuridad y afán analítico en demasía. El autor cree indispensable hacer una nueva descripción del manuscrito, para ver la manera de reconstruir el trabajo espiritual que se impuso Kempis y que cristalizó felizmente en su texto. Por el camino del examen arqueológico del manuscrito y de la historia del texto logra el autor resultados fundamentales, que ofrece en su libro *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Imitation de Jésus-Christ* (1, *L'examen archéologique du manuscrit de Th. a K. et les problèmes de l'Imitation de J.-C.*; 2, *Edition diplomatique du ms. autogr. de Th. a K.*), volumen segundo de las *Publications de Scriptorium* (Anvers, Standaard-Boekhandel), que todavía no había aparecido al publicarse este artículo.

ROBERT RICARD, *Sacerdoce et littérature dans l'Espagne du Siècle d'Or: Le cas de Lope de Vega*, págs. 39-49. — Lope de Vega pierde a su hijo Carlos Félix en 1612; su segunda esposa, Juana de Guardo, muere en 1613; en 1614, con cincuenta y dos años encima, Lope es ordenado sacerdote. Su vinculación al sacerdocio católico no lo separa con todo del mundo. En 1616 protagoniza el mayor escándalo de su vida uniéndose carnalmente con Marta de Nevares (*Amarilis*). El escándalo es completo, porque, por un lado, Lope es un hombre de cincuenta y cuatro años y Marta una mujer de veintiséis, y, por el otro, Lope es sacerdote, mientras Marta es una mujer casada. De estas relaciones sacrílegas y adúlteras nace una niña en 1617. Consecuencia de esta aventura es la locura y muerte de Marta en 1632, seguida en 1635

de la muerte piadosa y edificante de su amante. Estos detalles de la vida sacerdotal y sacrílega de Lope abren el camino a la pregunta inevitable: ¿cómo explicarse este sacerdocio de Lope, mezcla de ligereza y seriedad, de piedad y de escándalos? ¿Qué llevó a Lope a abrazar la vida eclesiástica? Seguramente no el amor propio ni el interés, porque Lope no hizo carrera en la Iglesia. Su aspiración al sacerdocio más bien puede interpretarse como natural corolario de sus sentimientos: era un hombre piadoso, que en 1609 había entrado en la congregación de Esclavos del Santísimo Sacramento y en 1611 había tomado el hábito en la Tercera Orden Franciscana. Por otra parte Lope, *el vital Lope*, por su temperamento era hombre incapaz de practicar el celibato, ni siquiera había podido cumplir los deberes de la fidelidad conyugal. El sacerdocio en él fue resultado de una evolución progresiva y natural, pero es posible que lo tomara como una nueva aventura. ¿Que cómo podía compaginar su vida sacerdotal con sus deslices de hombre? Muy sencillo. Lope era sacerdote secular y este clero no había sufrido en España el impacto de la reforma religiosa, que en Francia sí habían acometido Bérulle, Olier y San Vicente de Paul. La reforma religiosa en España, acometida por Cisneros a fines del siglo xv y principios del xvi, interesaba especialísimamente al clero regular. Las órdenes religiosas en España eran las que tenían el prestigio y la autoridad, no los curas sueltos como Lope. Los grandes espirituales y los más destacados escritores religiosos de España, con excepción del Beato Juan de Avila, pertenecieron entonces a familias religiosas. La vocación de Lope es posible que fuera sincera, pero frágil, desde el momento en que se fundaba en los impulsos de sus sentimientos y en los movimientos desordenados de su sensibilidad. Pero el caso de Lope, asegura Ricard, es interesante, porque no es el caso de un hombre, de una persona, sino que es ejemplo típico de la supervivencia del espíritu medieval en España. Lope es un goliardo como el autor del *Libro del Buen Amor*, como el arcipreste de Hita, como Juan Ruiz. La religión de Lope, como lo quiere Pedro Henríquez Ureña (*Plenitud de España*), es catolicismo popular de tipo medieval, humilde y gozador, fraternal, inclinado a los excesos de la carne, extraño al mundo del espíritu, ajeno a todo orgullo y a toda malicia. Lope no pertenece a la severidad post-tridentina, aunque conoce los impulsos de la restauración católica. Por esto Lope es ambivalente en su vida y en sus obras, ambivalente como Quevedo, autor de un tratado político de inspiración evangélica y de una traducción de San Francisco de Sales, pero padre también de las obscenidades del *Buscón* y *Los sueños*. Sólo que Quevedo no fue sacerdote. Pero hay que recordar, en la línea de Lope, a Calderón, a Góngora, canónigo de Córdoba, al enigmático Gracián y a Tirso de Molina, autor de *El burlador de Sevilla*. Por esto el hispanista alemán Karl Vossler, proponiéndose el problema de Tirso, parte su vida en dos: la que

corresponde al teatro y las comedias, y la que toca al claustro y la religión (*Escritores y poetas de España*, Col. Austral, 1944). En Lope, como en sus congéneres, el espíritu de Trento combate las supervivencias medievales. El estilo vital de Lope es el estilo del Barroco, anticipado ya por el *Lazarillo de Tormes*, obra que parece hay que atribuirle también a un religioso: el jerónimo Juan de Ortega. La contradicción que nos agobia al considerar a estos hombres y a sus obras, hay que decirlo con Henríquez Ureña, al ver cómo compaginaban los sermones y los desahogos de la carne, se debe en buena parte a que los afrontamos ya con el espíritu de la Contrarreforma. Punto esencial en el juicio sobre Lope y de su triste y desconcertante aventura sacerdotal, es el de renunciar a nuestro punto de vista natural, que establece un límite entre lo profano y lo sagrado, entre lo pecaminoso y lo santo. Y para precisar la diferente atmósfera religiosa que reinaba en España y en Francia en estos tiempos de Lope, conviene hacer algunas precisiones. La literatura religiosa clásica que se hace en España es obra de religiosos: Luis de Granada, Santo Tomás de Villanueva, San Ignacio, Luis de León, San Juan de la Cruz, el Bienaventurado Orozco; es la "democracia frailuna" de que hablaba el Padre Granada. El catolicismo clásico francés, en cambio, es catolicismo de seculares, de obispos, de grandes burgueses, de aristócratas: San Francisco de Sales, Bérulle, Olier, Saint-Cyran, San Juan Eudes, Bossuet, Fénelon, la familia Arnould, la familia Pascal. Los casos excepcionales de un San Vicente de Paul, de un jesuita como Bourdaloue, de un capuchino como Benoit de Canfeld y de un cartujo como Dom Beaucousin, no cambian el panorama general. En síntesis, predomina en España un catolicismo de regulares, mientras el catolicismo de Francia es catolicismo de seculares. ¿Por qué esto? Ricard responde con dos razones: 1ª) La reforma española, obra de Cisneros, afectó exclusivamente a las órdenes religiosas, mientras que la francesa, obra de Bérulle, Olier y San Vicente de Paul, afectó primordialmente a los sacerdote del clero secular y a los obispos; 2ª) en Francia se produjo por estos tiempos un movimiento adverso, consciente y sistemático, contra las órdenes religiosas, fenómeno que no se conoció en España: se trata de un hecho típicamente galicano. ¿Y por qué esta lucha? Porque los religiosos, especialmente los mendicantes, representaban un catolicismo de tipo popular, opuesto a las tendencias aristocráticas del catolicismo francés del siglo xvii. De esta divergencia radical entre el catolicismo español de raíces populares y el catolicismo francés de tendencias racionalistas nacieron las dificultades que tuvieron las monjas españolas que entraron a Francia, por voluntad de Bérulle, a implantar en este país la reforma del Carmelo según las pautas de Santa Teresa. Se dice que Francia es la patria y la tierra de elección del laicismo y que este laicismo es fruto directo del espíritu racionalista de los franceses. Ricard observa,

sin embargo, que el laicismo francés es resultado de la conjunción de dos corrientes: la de los anticlericales, libertinos y filósofos, que lucharon por acabar del todo con la religión, y la de los clericales, restauradores católicos del siglo XVII, que por poner a salvo la dignidad sacerdotal aislaron a los sacerdotes y los hicieron hombres casi inaccesibles, dedicados exclusivamente a sus funciones específicas. Frente a todo esto aparece la figura de Lope de Vega, separado del mundo por su ordenación sacerdotal y metido en él hasta lo más hondo por sus debilidades de hombre.

A. KIES, *Baudelaire et Valéry*, págs. 51-63. — Demuestra el autor cómo la estética de Valéry depende de Baudelaire más de lo que se ha imaginado, sin que esto atente contra la originalidad evidente del primero. Valéry, al poner sus raíces en Baudelaire, queda incluido en la tradición ética de los románticos y logra vinculaciones hasta con el mismo Mallarmé.

Notes: R. POUILLIART y J. QUIGNARD, *Études sur Diderot*, págs. 64-78: Se refieren a una serie de estudios sobre Diderot: M. G. May, *Quatre images de Denis Diderot* (Paris, Boivin, 1951); Pierre Mesnard, *Le cas Diderot: Étude de caractérologie littéraire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952); J. Robert Loy, *Diderot's Determined Fatalist: A critical appreciation of Jacques le Fataliste* (New-York, King's Crown Press, 1950); M. Y. Belaval, *L'esthétique sans paradoxe de Diderot* (Paris, Gallimard, 1950); Ernst Gamillscheg, *Diderots Neveu de Rameau und die Goethesche Übersetzung der Satire* (Wiesbaden, Steiner, 1953); Georges May, *Diderot et La religieuse* (New Haven, Yale Univ. Press; Paris, Presses Univ. de France, 1954). — Les revues, págs. 79-108. — Les livres, págs. 109-123. — *A propos de Saint-Exupéry*, pág. 124.

Núm. 2.

FRÉDÉRIC FABRE, *Une tenson retrouvée dans l'oeuvre de Peire Cardinal*, págs. 127-156. — La obra de Cardinal se compone de dos piezas en verso, contenidas en muchos cancioneros: *Mon chantar voill retrair' al cominal* (nº 396, 6 de la *Bibliographie des Troubadours* de Pillet-Carstens) y *De selhs qu'avetz el sirventes dich mal* (ms. C, nº 366, 16 del mismo inventario). En el primero de estos manuscritos están también las poesías de Raimon de Castelnou. El autor se refiere de modo especial a la edición del texto de Cardinal hecha por Gianfranco Contini: *Quelques sirventés de Peire Cardinal*, en *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel* (Paris, 1955). El trabajo de Fabre se divide en los siguientes apartes: *Les manuscrits et les attributions*, *Le sirventés de Raimon de Castelnou* (396, 6), *La réponse de Peire Cardinal* (ms. c., fol. 272; 336, 16). (A suivre).

CHARLES DEDÉYAN, *Stendhal et les Chroniques Italiennes* (suite), págs. 157-185. — II^e Partie: *La formation du chroniqueur*. Chapitre III: *L'exploration, la rédaction et la publication des Chroniques* I. Vittoria Accoramboni, Les Cenci, La Duchesse de Palliano. *La rédaction et la publication, Personnages et idées morales* (Vittoria Accoramboni, Les Cenci, La Duchesse de Palliano). Chapitre IV: *Vers la composition originale des Chroniques* (II. L'abbesse de Castro, Suora Scolastica, San Francesco a Ripa, Trop de faveur tue, La vocation confirmée). (A suivre).

RAYMOND POUILLIART, *La critique d'Élémer Bourges*, págs. 187-200. — “Il faut savoir, on ira un jour admirer, quel journaliste unique fut Élémer Bourges ... Souvent est né le projet de recueillir la fleur de cette largesse. Il n'est pas concevable qu'elle reste enfouie”, dice Raymond Schwab (*La vie d'Élémer Bourges*, Paris, Stock, 1948). Bourges colaboró en la redacción de dos periódicos. En 1881 entró al *Gaulois* y a partir del 4 de julio de ese mismo año escribió las crónicas dramáticas de *Le Parlement*. Reemplazaba entonces a Paul Bourget y lo hizo hasta 1883, cuando fue suspendida la publicación. A fines de 1884 comenzó a publicar crónicas de la actualidad parisiense en *Premières*, actividad en la que estuvo hasta marzo de 1886. En esta época escribió más de doscientos artículos, que constituyen lo mejor de su obra. Los cinco años de actividad periodística de Bourges son descritos por él mismo en la siguiente forma: “Cinq années de galères qui ont été les plus pénibles de sa vie”. Las crónicas de Bourges son un documento sobre sus lecturas y sobre su propio pensamiento. Ellas, más que sus novelas, hablan claramente de sus opiniones en materias artísticas. Ellas son un valiosísimo testimonio de lo que pensaba y sentía en política y en religión. (A suivre).

Les livres, págs. 201-228. — Notes bibliographiques, págs. 229-248.

Núm. 3.

CHARLES DEDÉYAN, *Stendhal et Les Chroniques Italiennes* (suite), págs. 251-294. — III^e Partie: *L'apogée du chroniqueur*. Chapitre V: *Du passé au présent*: La chartreuse de Parme (*La naissance de La chartreuse, La chronique de la famille Farnèse, La première ébauche, La composition de La Chartreuse*). Chapitre VI: *La vie italienne et les goûts de Stendhal dans La chartreuse de Parme* (*Du passé au présent, Les amours italiennes, La musique, Les arts plastiques, La littérature*). *Conclusion*: Amores italianos, bellas artes, literatura italiana, he aquí lo que Stendhal, cronista, revela en su pasado y en su presente en las páginas de *La chartreuse de Parme*. El paisaje en la obra no es más que un estado del alma. Florencia, Nápoles, Roma, Bolonia, Milán, Parma y Módena quedan magistralmente retratadas en las páginas de *La chartreuse*. Es bien sabido cuánto debe esta

novela a Módena y a la historia contemporánea. Más que lo que Stendhal pensaba de la sociedad y la política italianas, nos ha dejado en *La chartreuse* el testimonio de su pasado y presente italianos, de sus emociones en el campo del amor, de la literatura y de las artes. *La chartreuse* es el testamento de Arrigo Beyle Milanese, del turista y anticuario, del crítico musical y artístico, del enamorado insatisfecho que encuentra su fuente de Juvencio, del cronista italiano que ha encontrado por fin su plenitud y su razón de ser. Este es el milagro de esta obra apasionada. Sobre la mediocridad de las *Promenades*, de Vittoria Accoramboni, de *La Duchesse de Palliano*, de *Les Cenci*, de *L'Abbesse de Castro* y de las crónicas de la familia Farnesio, se levanta en singular apogeo *La chartreuse*. Appendice I. Appendice II: *Fuite de Benvenuto Cellini* (*Vita di Benvenuto Cellini*, Libro primo, CIX). Appendice II (traducción). Appendice III: *L'évasion de Fabrice*. Bibliographie (Bibliographie générale, Stendhal et l'Italie, Les Chroniques italiennes, *La chartreuse de Parme*).

RAYMOND POUILLIART, *La critique d'Élémir Bourges* (suite), págs. 295-313. — Hay un fuerte contraste entre los temas a que Bourges ha dedicado su crítica y los estudios que realizó sobre ellos. Bourges es personal y cáustico en su crítica. No tiene el deseo de comprensión universal que caracterizaba a Bourget. Limitado por incompatibilidades naturales (con el teatro, con el naturalismo y con la época contemporánea), posee en cambio un sentimiento vital y fuerte y una tendencia irresistible a la grandeza. La sinceridad y el desinterés son notas características suyas, que le impiden prejuzgar en ningún caso. Mientras Bourget es un hombre atento a las corrientes nuevas: Taine, Baudelaire, Stendhal y Shelley, Bourges posee en gran medida formación clásica, de donde viene su gusto, su ponderación y equilibrio, que atemperan así felizmente las tendencias desmesuradas de su sensibilidad.

Notes: G. GILLAIN, *Études sur le romantisme*, págs. 314-326: Se refiere el autor a una serie de obras que arrojan singular luz sobre el panorama del romanticismo: Bernard Guyon, *La vocation poétique de Victor Hugo* (Gap, Ophrys, 1953); J. B. Barrère, *Hugo, l'homme et l'oeuvre* (Paris, Boivin, 1952), Francis Dumont y Jean Gitan, *De quoi vivait Lamartine* (Paris, Deux-Rives, 1952); Marius François Guyard, *La chute d'un ange* (Genève, Droz; Lille, Giard, 1954); Émile Henriot, *Courrier littéraire: XIXe siècle: Les romantiques* (Paris, A. Michel, 1952); Émile Henriot, *Alfred de Musset* (Paris, Amiot-Dumont, 1953); M. A. Brun, *Deux proses de théâtre* (Gap, Ophrys, 1954); Léon Cellier, *L'épopée romantique* (Paris, Presses Univ., 1954); M. Descotes, *Le drame romantique et ses grands créateurs* (Paris, Presses Univ., s. d.); Marsi Paribatra, *Le Romantisme contemporain: Essai sur l'inquiétude et l'évasion dans les lettres françaises de 1850*

à 1950 (Paris, Ed. Polyglottes, 1954). — Les revues, págs. 327-364. — Les livres, págs. 365-375.

Núm. 4.

MAURICE BARTHÉLEMY, *L'opéra français et la Querelle des anciens et des modernes*, págs. 379-391. — En el siglo XVII la música y, en particular, la ópera no tenían el lugar que hoy se les reconoce en la jerarquía de las bellas artes. Al lado de los mejores profesionales y a pesar de ellos, se levantaba el poder del mal gusto, que orientaba el juicio estético sobre las obras musicales. Limitada a las funciones litúrgicas o reducida a los salones, para delicia de los iniciados, la música estaba en un evidente plano de inferioridad con respecto a las otras artes. Pero la ópera había nacido y como espectáculo que unía a los sortilegios de la música el poder de la palabra y el aparato de los decorados, exigía perentoriamente un estatuto. Y fue en 1687, cuando la disputa entre antiguos y modernos se desarrollaba en un plano más bien literario, cuando se pusieron las bases a una ordenación constitucional de la ópera. La ópera es sin duda una de las grandes innovaciones musicales del siglo XVII, por lo que es natural tuviera el aprecio y estímulo de los modernos. A esta discusión entre los viejos y los nuevos literatos se debe, pues, el que la ópera tuviera un estatuto determinado en la jerarquía de los géneros. Se la defendió entonces con eficacia contra los ataques de los moralistas y se luchó eficazmente por encontrar un criterio que la guiara en su conjunción con la poesía, la música, la danza y los decorados. El aporte de los modernos en este terreno fue inapreciable y sobre sus ideas se fundó la estética musical francesa del siglo XVIII.

JEAN-MARIE FAUX, *Les journalistes de Trévoux, juges des grands classiques*, págs. 393-407. — Boileau se refiere en 1705 a los periodistas de Trévoux con los siguientes términos: "Ou si plus sûrement tu veux gagner ta cause / Porte-la dans Trévoux, à ce beau tribunal / Où, de nouveaux Midas un sénat monacal / Tous les mois, apuie de ta soeur l'Ignorance / Pour juger Apollon tient, dit-on, sa séance". Se trata del *Journal de Trévoux*, fundado en 1700 y que apareció más o menos hasta 1762. No era una revista literaria en el sentido que hoy le damos, pues la poesía, la elocuencia y las disertaciones sobre bellas letras ocupaban en ella un modesto lugar. Había sido fundada por dos teólogos, opositores del jansenismo, y buscaba ante todo combatir la herejía en el interior y en el exterior. Tenía un antecedente en el *Journal des Sçavans*, aparecido en Francia en 1657 y en un principio había llevado el imponente nombre de *Mémoires pour l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts*. Redactores del *Journal* eran los jesuitas del Collège Louis-le-Grand y estaba respaldado por el prestigio y el poder del duque de Maine, quien por disposición real tenía la soberanía

del principado de Dombes. La colección de las *Mémoires* y del *Journal* es fuente inapreciable para el conocimiento del siglo XVIII. Los juicios, esparcidos a través de sus páginas, permiten componer un cuadro de la literatura del siglo XVIII, con referencias valiosas a los grandes clásicos Corneille y Racine. (A suivre).

Y. LE HIR, *La versification de Gérard de Nerval*, págs. 409-422. — El pensamiento de Nerval ha sido objeto de copiosas exégesis, mientras que su técnica ha permanecido al margen de un estudio profundo. Este trabajo pretende llenar este vacío, analizando la estructura de sus versos. El estudio se divide en los siguientes apartes: *Les mètres*, *L'harmonie* y *Les formes lyriques*. En sus metros y estrofas Nerval no es un inventor, pero siguiendo los preceptos de Sainte-Beuve, ha dado nueva vida a ritmos olvidados. Sus versos son cantos en que la armonía llega hasta la obsesión. Da especial importancia a los metros cortos, que multiplican los ecos de la rima e impiden la monotonía de la frase. Al entrelazar sonoridades, Nerval crea su música, a través de la cual avanza el pensamiento, vivo o lento, según las exigencias de la inspiración. Las discordancias perpetuas entre la frase rítmica y la frase sintáctica se resuelven en una armonía serena y definitiva. Las cadencias de Nerval llegan a los oídos como expresión fina de su visión interior.

Notes: PIERRE GROULT, *A propos "D'une nonain qui issi de son abbé"*, págs. 423-428: Se refiere el autor a la nueva versión del milagro de la Virgen: *D'une nonain qui issi de son abbé*, hecha por Robert Guette (*Romanica Gandensia*, Gand, 1953), milagro que hay que atribuir a Gautier de Coinci o a uno de sus discípulos y que es conocido como *La légende de la sacristine*. — *Les livres*, págs. 429-464. — Notes bibliographiques, págs. 465-477. — Tables du Tome Dix, págs. 479-494.

Tomo XI, 1957.

Núm. 1.

J.- M. FAUX, *Les journalistes de Trévoux, juges des grands classiques* (suite), págs. 3-30. — El autor sigue analizando las opiniones que los redactores de Trévoux tienen de los clásicos: Molière, La Fontaine, Boileau, Bossuet, el jesuita Bourdaloue, Fléchier, el oratoriano Mascaron, La Rochefoucauld y La Bruyère.

ROBERT RICARD, *De Campomanes à Jovellanos: Les courants d'idées dans l'Espagne du XVIII^e siècle d'après un ouvrage récent*, págs. 31-52. — Jean Sarrailh publicó en 1954 un grueso volumen, rico en hechos y en textos, que lleva por título *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIII^e siècle* (Paris, Klincksieck). Libro debido

a la pluma y al talento del rector de la Universidad de París, está implícita y explícitamente imbuído de las ideas imperantes en los medios oficiales de Francia, es decir de un racionalismo cultivado con cuidado desde hace cincuenta años. Según esto, España resulta un país *arriéré*, que no conoció en el siglo XVIII las glorias del espíritu y las luces emancipadoras de esa época. Se trata pues de un libro de controversia. El autor no quiere entrar en discusiones y prefiere reparar en otro libro, que va a ser objeto de este estudio, el de Luis Sánchez Agesta, titulado *El pensamiento político del despotismo ilustrado* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), obra menos extensa, pero también sólidamente fundada en los textos, aunque esté menos recargada de citas. El libro de Sánchez Agesta tiene vigor original y lúcido y merecería ser traducido a otras lenguas europeas. Es, además, de tal densidad, que difícilmente podría ser resumido en pocas páginas. Sánchez Agesta analiza el despotismo ilustrado en España y para mientes de manera especial en la figura de Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811). El estudio de las corrientes vigentes en la España del siglo XVIII, permite establecer hasta qué punto estaba esta nación identificada con el resto de Europa.

BERNARD GUYON, *Péguy et Romain Rolland: Mesure d'une amitié*, págs. 53-72. — Péguy y Rolland ejercieron y siguen ejerciendo una indiscutible influencia, que nadie podrá negar. Eran hombre diferentes, pero felizmente acercados por la amistad. El estudio de los lazos que los unieron servirá para arrojar nueva luz sobre sus profundas naturalezas. Lo esencial sobre ellos está ya dicho, pero todavía pueden agregarse cosas nuevas, gracias a los textos inéditos conservados en ciertos archivos y al testimonio de algunos amigos comunes de ambos ilustres hombres. Para escribir la historia de esta amistad sobra material: la obra de Rolland en sus últimos años (A. Michel, 1945, 2 vols.), la *Correspondence Louis Gillet-Romain Rolland* (A. Michel, 1949), los fragmentos publicados del *Journal* de Rolland (*Pages de journal*, 1946; *Le Cloître de la rue d'Ulm*, Albin Michel, 1952), el pequeño libro de Jean Bertrand Barrère aparecido en la colección *Ecrivains de toujours* (Ed. du Seuil, 1955), los documentos inéditos conservados por Madame Romain Rolland y el volumen recientemente publicado por Alfred Saffrey bajo el título *Une amitié française* (Paris, A. Michel, 1955), que complementa lo ya publicado por Aug. Martin en los *Feuilles de l'amitié Ch. Péguy* (núms. 25-26, 27; marzo-julio 1952). A pesar de todos estos antecedentes, el autor cree en la posibilidad de añadir algunos complementos. Quiere sobre todo recalcar en el particular carácter que tuvieron las relaciones entre los dos escritores. Encuentra, por ejemplo, que la *mesure* es la nota dominante en esta amistad. Se trata pues de un esfuerzo por arrojar más luz sobre un tema ya casi agotado.

Notes: P. GROULT, *La courtoisie espagnole et le subjonctif futur*, págs. 73-74: El subjuntivo futuro ha desaparecido del español moderno, pero la historia de su vida y de su muerte no ha sido escrita todavía, si hemos de atenernos a las conclusiones de M. Criado de Val en *Arbor* (1952, núm. 53, págs. 244-252). Con relación a esto resulta interesante seguir la evolución de la cortesía española en las costumbres y en la literatura. — Les revues, págs. 75-108. — Les livres, págs. 109-128.

Núm. 2.

ALPHONSE VERMEYLEN, *Sainte Thérèse et le renouveau catholique en France (1601-1660)*, págs. 131-141. — *Influences étrangères*: H. Bremond, en su *Histoire littéraire du sentiment religieux*, se complacía en creer que el siglo xvii había recibido del xvi no sólo un gran desarrollo religioso, sino también una tradición espiritual propiamente francesa. Sin embargo, hoy hay que poner en duda esta espiritualidad autóctona de Francia. Dom Huyben (*Vie Spirituelle*, t. XXV (1930), suppl. de décembre) ha hecho una lista de 450 publicaciones espirituales francesas entre 1550 y 1610, y ha notado que de todas éstas sólo sesenta no son traducciones. La conclusión de Huyben está confirmada por la *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610)* (Paris, Desclée, 1952), publicada por J. Dagens. La clasificación de obras devotas publicadas en Francia de 1550 a 1610, según el catálogo de Huyben, da los siguientes resultados globales: 36 ediciones de libros italianos, más de 70 de españoles y 164 de flamencos. El mismo Bremond trae datos valiosos al respecto: el origen de la propaganda mística a través de las traducciones hay que ponerlo en Lefebvre d'Étaples, quien publica en 1558 una traducción de la *Théologie germanique*. Otros datos: de 1570 a 1615 aparecen versiones de Dionisio el Cartujano, Luis de Granada, Catalina de Siena, Suso, Estella, Tauler, Alfonso de Madrid, Juan de Avila, Catalina de Gênes, Teresa de Jesús y Angela de Foligno. Los datos recogidos por Dagens en su *Bibliographie* y en su libro *Bérulle et les origines de la restauration catholique* son contundentes, en el sentido de dar el predominio a los autores espirituales de lengua alemana. En cuanto al influjo de la espiritualidad española en Francia, Dagens no hace más que confirmar las conclusiones sacadas ya por Huyben: penetración profunda de Vives y Guevara a mediados del siglo xvi, y a partir de 1572 influjo de Luis de Granada, quien rivaliza entonces con Luis de Blois y Dionisio el Cartujano en el magisterio espiritual de los devotos franceses. Este mundo de influencias espirituales estaba ya bien conformado, cuando a principios del siglo xvii hace su aparición en Francia en calidad de maestra de la piedad Santa Teresa de Jesús. El buen suceso que tuvo su reforma en tierras de Francia hay que atribuirlo sin duda al espíritu de la santa española,

pero en esta fortuna hay que dar también su parte a las fuentes en que había bebido Santa Teresa su orientación mística. Vermeylen resume estas fuentes en dos grupos: el flamenco (*Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia e *Imitación de Cristo*) y el español (*Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna, *Arte para servir a Dios* de Alfonso de Madrid, *Subida del monte Sión* de Bernardino de Laredo, *Libro de la oración y meditación* y *Guía de los pecadores* de Luis de Granada, *Tratado de la oración* de San Pedro de Alcántara y *El oratorio de los religiosos* de Antonio de Guevara). Hay que añadir también el parentesco advertido por L. Oechslin entre la obra teresiana y la de Juan de Avila, y la influencia que tuvo que ejercer en la Santa la espiritualidad de San Ignacio a través de sus confesores jesuitas. Resulta que estos autores eran conocidos en Francia antes que Santa Teresa. La *Imitación*, desde tiempo inmemorial; Alfonso de Madrid, desde 1587; Granada, desde 1572; Guevara, desde ese mismo año; Juan de Avila, desde 1605, y San Pedro de Alcántara desde 1606. Los jesuitas, antes de ser expulsados en 1594, habían ocupado un puesto esencial en la vida católica francesa. En cuanto a los franciscanos Osuna y Laredo, no habían sido traducidos al francés ni al latín. La influencia que Santa Teresa tuvo en Francia se debió, en buena parte, a esta identificación en que se encontraba con las corrientes espirituales comunes en Francia en el siglo xvii. Vermeylen no quiere, con todo, exagerar, y dejando como indiscutible la difusión que habían tenido en Francia la *Imitación*, el dominico Granada y el franciscano Madrid, quiere estudiar directamente el aporte teresiano a la espiritualidad francesa del siglo xvii.

Sainte Thérèse face aux hérétiques et aux libertins: Es el año 1600. La amenaza de herejía ha sido superada en parte. De las fuerzas católicas de resistencia, no siempre libres de desviaciones, sólo queda una, la más pura y respetable: las reuniones que para estimular el renacimiento espiritual del catolicismo francés se hacen en casa de la señora Acarie, una devota parisiense. De este círculo nacen los hechos que divulgaron en Francia el nombre y la obra de Santa Teresa, y que acabarían en la fundación del Carmelo francés y en la traducción de los libros de la santa avileña. Pero no se trata de un encuentro puramente ocasional de la espiritualidad francesa con Santa Teresa. La obra de la carmelita es una manifestación de la Contrarreforma. Buscando los caminos primitivos y austeros de la vida carmelitana, Santa Teresa aportó un remedio eficaz a la anemia que afectaba a la Iglesia amenazada por las herejías del siglo xvi. "En este tiempo vino a mi noticia los daños y estragos que habían hecho en Francia estos luteranos y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta; y como si yo pudiera algo y fuera algo, lloraba con Nuestro Señor y le suplicaba remediase tanto mal" (*Camino de perfección, capítulo 1, 2*). Esta era pues una preocupación trascendental de Santa Teresa y bien

pudo el Padre Eliseo de San Bernardo decir, al dedicar su traducción de las obras de la Santa al rey Luis XIII: "Votre Majesté lira, s'il luy plaist, dans ses Oeuvres que (la sainte) a institué son Ordre pour aider à la France, laquelle estoit en ce temps là le théâtre sur lequel l'heresie joüoit de sanglantes tragédies" (Paris, M. Sonnius). Bourdaloue, haciendo el elogio de las obras teresianas, dice que "ont autrefois servi à convaincre et à gagner les hérétiques" (*Oeuvres*, éd. Bretonneau, t. IV). La introducción de los Carmelos y de los escritos de Santa Teresa en Francia fue algo así como un lujo religioso. Las necesidades de la Iglesia eran grandes y se hacía indispensable una reforma del catolicismo del siglo xvii, comenzando por la reforma de los claustros. Angélique Arnauld en Port-Royal (1609) y el abad de Rancé en la Trapa (1662), son dos casos ejemplares. Bremond cree que el ejemplo de Santa Teresa fue definitivo en las manifestaciones religiosas de la Francia de aquellos días. Lo cierto es que la reforma de Port-Royal coincide con los años en que la joven abadesa Arnauld tenía relaciones epistolares con San Francisco de Sales y éste, ya desde 1604, habla de Santa Teresa como de una reformadora-tipo (*Oeuvres*, éd. de la Visitation, t. XII). El ejemplo de Santa Teresa, ya desde el principio del siglo, fue seguido por los empeñados en reformar los monasterios. Marguerite d'Arbouse, por ejemplo, gran reformadora benedictina, era nada menos que "une carmélite déguisée" (Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*). Que Santa Teresa era el símbolo viviente de la austeridad religiosa en la Francia del siglo xvii es un hecho que está bien comprobado por dos curiosos documentos. Un *Panegyrique de sainte Thérèse* anónimo, editado en 1639, que exalta le "Triomphe de la divine Thérèse", la cual es "l'ame la plus eslevée qui ayt paru il y a long-temps dans l'Eglise de Dieu". Y un "plan de vie pastorale", escrito por Mlle. de Montpensier en 1660 e incluido por Sainte-Beuve en su *Port-Royal*. En este documento se logra un feliz concierto entre la religión y cierta mundanidad y se destaca el puesto que Santa Teresa ocupó en la imagen del ideal religioso, tal como era entonces concebido. "Je voudrais, écrit la belle Amelinte (car tel est son nom de précieuse), que dans notre désert il y eût un couvent de Carmélites et qu'elles n'excédassent pas le nombre que sainte Thérèse marque dans sa règle. Son intention était qu'elles fussent ermites, et le séjour des ermites est dans le bois. Leur bâtiment serait fait sur celui d'Avila qui fut le premier. La vie d'ermites nous empêcherait d'avoir un commerce trop fréquent avec elles: mais plus elles se seraient retirées du monde, plus nous aurions de vénération pour elles. Ce serait dans leur église qu'on irait prier Dieu". Se trata de una versión mundana del espíritu teresiano, versión que guarda con todo a los ojos de la Francia de aquellos tiempos la nota absoluta y radical de Santa Teresa: la religión vista en la dimensión más estricta de sus exigencias. Este modo de vida oponía una dama francesa en 1660 a la herejía y se

demostraba así la vitalidad perenne de la Iglesia, que había logrado en pleno siglo xvi sacar fuerzas de flaqueza para renovar la disciplina religiosa, según las pautas eternas de oración y penitencia. Pero Santa Teresa no sólo se enfrentó contra Lutero y Calvino, sino que también salió al paso de ciertas formas de humanismo, favorecidas por la debilidad religiosa y el libertinaje. F. Strowski (*Pascal et son temps*) dice, a este propósito, que la ortodoxia respondió a estos ataques en doble forma. De un lado con la reforma del clero y la renovación de las obras de caridad (San Vicente de Paúl), y del otro con la casuística y los sistemas molinistas (jesuitas). Sin embargo, la verdadera respuesta de la Iglesia estuvo en el florecimiento de los místicos, que también había de sentirse en Francia. La burla que hacían los libertinos de los "livres extatiques" de Santa Teresa, obligó a los católicos franceses a profundizar en el mensaje de la Carmelita y a buscar, por el camino de la oración íntima, el secreto de una vida cristiana auténtica. Por eso produjo Francia en el siglo xvii una floración católica singular. Este renacimiento de la vida de la Iglesia coincidió con la penetración de los místicos extranjeros, y puso de presente la armonía profunda que existía entre las necesidades espirituales de Francia y el espíritu de la mística. Bremond habla de "antimystiques": Antoine Sirmond, Nicole y una fracción de Port-Royal. Pero es lo cierto que éstos no eran libertinos y que si discutían, lo hacían solamente en el campo de la teología. No fueron enemigos declarados de los místicos, sino que discutieron en cuanto a la interpretación de sus escritos. Por lo demás, observa Vermeulen, hay tantas maneras de ser "antimystique" como las hay de ser "mystique". Hay que reconocer que el estado espiritual de Francia — distinto del de España — no permitía a todos aceptar así como así las doctrinas místicas. Los autores místicos, ortodoxos como son, no olvidan ninguna tendencia fundamental del alma religiosa y exaltan simultáneamente la fe y las obras, la oración, que es recogimiento, y la caridad, que es expansión. Pero cabe preguntarse, respecto de Santa Teresa, si para los que trabajaban en la cruzada antilibertina del siglo xvii no les caía mejor la ascética del *Camino de perfección* que las descripciones contemplativas de las *Moradas del castillo interior*. (A suivre).

ANNE-MARIE GILLIS, *Les emprunts du poète Breuché de la Croix*, págs. 142-156. — Las historias de la literatura francesa de Bélgica señalan como honrosa excepción en el siglo xvii, "l'âge ingrat de nos lettres", el caso del misterioso personaje Edmond Breuché de la Croix, poeta y prosista, cura de Flémalle (Liège) de 1642 a 1661. Algunos datos biográficos: Nació en Troyes (Champagne). Ingresó al Oratorio en 1623 y fue destinado a la casa de París. En 1634 pasó a Dijon con funciones en las casas de Nancy y Lixheim. En 1637 fue expulsado de su congregación por no contar con sus superiores en asuntos de disciplina interna. En 1641 está en Villers-le-Temple (Bélgica) como

comendador de la Orden de Malta. "Pasteur" de Flémalle en 1642, abandonó su destino en 1661 y volvió a Francia, perdiéndose por completo su pista. Durante su permanencia en Nancy estuvo en relaciones con la corte de Lorena, sirviendo los intereses de Margarita de Lorena, casada secretamente en 1623 con Gaston d'Orléans, hermano de Luis XIII, quien después casó con Margarita de Phalsbourg-Lixheim. Publicó en 1641 su primera obra, *La Vierge souffrante au pié de la croix*, una especie de sermón. En 1644 apareció su *Paraphrase sur le tableau de Michel Ange du dernier jugement*, donde descuellan las cualidades oratorias de Breuché, como un anticipo de lo que iba a ser la elocuencia de Bossuet. Como poeta fue un imitador de Racan y algo más: un plagiaro sin escrúpulos. Su principal poema se titula *Le malheureux content* y apareció por primera vez en 1642 y corregido y aumentado en *L'Academie de Flemal* (1653).

GIANNI MONTAGNA, *La vraie poésie de Pascoli*, págs. 157-175. — El período anterior a la guerra de 1914 fue una época feliz para la poesía italiana, pues vio florecer a Carducci, D'Annunzio y Pascoli. La conmemoración del centenario del nacimiento de Pascoli (1855) ha sido ocasión para volver a despertar el interés por este poeta. Hay material para juzgar objetivamente a Pascoli, pero todavía no se ha logrado el estudio completo que lo valore en forma definitiva. De estos tres poetas, "les trois couronnes", Pascoli es el que aparece con una estatua de más débil fundamento, aunque se sabe que poéticamente es el más moderno y tal vez el mejor. Observa el autor que es manía de los manuales escolásticos presentar en esquema un árbol genealógico en el que el tronco es Carducci y los dos brazos D'Annunzio y Pascoli. Carducci es el restaurador de los valores tradicionales de Italia, el artista que rinde culto a las disciplinas clásicas, que exalta la autonomía del hombre y las fuerzas de la vida, es el cantor de la historia. D'Annunzio es la riqueza del estilo, la exaltación pagana de la vida y del heroísmo; tiene una sensibilidad más decadente que vigorosa; hay en él más sensualidad que ardor idealista. ¿Y qué es Pascoli? Discípulo de Carducci, tiene como pocos el sentimiento de la dignidad de su arte. Su poesía de inspiración histórica, en la que sigue de lejos el modelo de Carducci, es obra manca. Su personalidad artística, con todo, es tan vigorosa, que la crítica ha tomado ante él doble posición extrema. La neutralidad es imposible ante un revolucionario como Pascoli. Prueba es ésta indiscutible de su vitalidad poética. Los juicios sobre la poesía de Pascoli van, pues, de un extremo a otro, de la actitud de Benedetto Croce, que le niega valor, a la actitud de Massimo Bontempelli que, por afanes polémicos, da a Pascoli una dimensión como para llenar todo un siglo. La verdad, dice Montagna, debe de estar en la mitad del camino. Croce, en su primer ensayo sobre Pascoli (1906), alcanza a presentir lo esencial de la poesía de este italiano, pero, después, como temiendo caer seducido en las mallas de su inspiración,

lo abandona. Muchos años después vuelve a Pascoli en un segundo estudio, injusto en todo el sentido de la palabra. El secreto de esta posición está en el temperamento diferente de los dos hombres: Croce es un combativo que no puede tragarse la resignación de Pascoli; su sentido agudo de la historia lo aleja irremediamente de las ideologías pascolianas. La grandeza de Pascoli no hay que buscarla en la pseudo-filosofía que constituye la trama de algunos de sus poemas, pseudo-filosofía hecha con lugares comunes, tomados del positivismo. Sus ideas auténticas nacen, por el contrario, de un sentimiento especial que le permite compaginar socialismo y nacionalismo, pacifismo y guerras de conquista colonial. Resultado de esta inspiración es un humanismo nativo, superficial, que se acomoda en un cristianismo sin Dios. He aquí la frase que, según el autor, resume el pensamiento de Pascoli: "Dans tout l'univers on ne trouve qu'une chose importante: l'homme, qui vit aujourd'hui, mais qui demain sera vieux, sera mort. Comment peut-on vivre et être heureux en sachant cela?". La vida, consecuenzialmente, es ilusión, vale decir, poesía. Croce cometió un grave error al acercarse a Pascoli: que no pudo acercarse a su poesía con amor. ¿Cómo estudiar a Pascoli? ¿Siguiendo el orden cronológico de sus poemas o ateniéndose a sus temas? Son dos posibilidades. Pero hay un tercer factor que hay que tener en cuenta: en Pascoli hay que separar la poesía de la no-poesía. No hay que contentarse con analizar sus poemas verso por verso, hay que entrar además en las raíces de su inspiración. Con este criterio podría hacerse una nueva antología de Pascoli y fundar sólidamente su gloria. Pascoli es un poeta superabundante, un hombre que hizo de la poesía la razón misma de su vida, un hombre que vivió para escribir sus poemas. Su definición de la inspiración es bien elocuente: un trabajo de cada día. Por esto su inspiración no es siempre feliz, porque la verdadera inspiración nace de tiempo en tiempo. Por el contrario, esta inspiración habitual que era su fuerte tiene más de aprendizaje, de entrenamiento. Esto ha perjudicado a Pascoli. Un escritor no debiera publicar nunca sus esbozos, que no son más que trabajo preparatorio. ¿Pero qué artista es buen juez de su obra? La grandeza de un poeta no está en la cantidad de sus producciones.

BÉRNARD GUYON, *Péguy et Romain Rolland: Mesure d'une amitié* (suite), págs. 177-187. — Notes: Pierre Groult, *A travers la littérature spirituelle d'Espagne*, págs. 188-207: Con referencias a los siguientes trabajos: Dom García M. Colombas, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos*, García Jiménez de Cisneros abad de Montserrat (Abadía de Montserrat, 1955); Fidèle de Ros, *Alonso de Madrid théoricien du pur amour* (Archiv. Histor. Soc. Iesu, 1956); M. Bataillon, *Jean d'Avila retrouvé* (Bull. Hisp., LVII, 1955); R. Ricard, *Le thème de Jésus crucifié chez quelques auteurs espagnols du XVI^e et du XVII^e siècle* (Bull. Hisp., LVII, 1955); Angel Cus-

todío Vega O. S. A., *Amores de Dios y el alma* [de Agustín Antolínez] (Madrid, Monasterio del Escorial, 1956); Michel Ledrus, S. I., *L'incidence de l'Exposition d'Antolínez sur le problème textuel johannicrucien* (págs. 391-445 del libro del Padre Vega); M. Delaissé, *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Imitation de Jésus-Christ* (Paris-Bruxelles, Edit. Erasme; Anvers-Amsterdam, Standaard-Boekhandel, 1956); M. Bataillon, sobre San Juan de la Cruz (*Nueva Rev. de Fil. Hisp.*, VII, 1953); M. Ricard, *Sobre el poema de San Juan de la Cruz* Aunque es de noche (*Clavileño*, núm. 35, 1955); G. Rossi en *Convivium* (XXIV, 1956) sobre los estudios *Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII* de L. G. Cabral de Moncada y un comentario sobre *Reflexões sobre a vaidade dos homens* de Matias Aires (*Brasília*, VII, 1952) por J. do Prado Coelho; R. Ricard (en *Bull. Hisp.*, LVII, 1955) sobre la metáfora que asimila a Dios, en la concepción virginal, con el rayo del sol que atraviesa un cristal sin romperlo, y del mismo Ricard una nota en *Bull. Hisp.* (LVI, 1954) sobre la *Oración del Justo Juez*. — Les livres, págs. 208-234. — Notes bibliographiques, págs. 235-248.

Núm. 3.

FRÉDÉRIC FABRE, *Une tenson retrouvée dans l'oeuvre de Peire Cardinal* (Suite), págs. 251-275.

A. VERMEYLEN, *Les traductions françaises de Sainte Thérèse*, págs. 277-290. — Este trabajo de Vermeylen es continuación del reseñado anteriormente: *Sainte Thérèse et le renouveau catholique en France (1601-1660)*. Los franceses del siglo XVII conocieron a Santa Teresa a través de traducciones, que es necesario analizar en su valor y fidelidad. Brétigny, Eliseo de San Bernardo, Cipriano de la Natividad y Arnauld d'Andilly son los traductores más calificados de las obras de la santa carmelita. El autor quiere confrontar especialmente estas traducciones en cuanto se refieren al *Castillo interior* y a extractos de otros libros de la Santa, aunque da especial importancia a las versiones de Brétigny y Arnauld, que, a juzgar por las reimpresiones que de ellas se han hecho, son las más notables. La traducción de los carmelitas (*Oeuvres complètes de sainte Thérèse*), alabada por Morel-Fatio, es tomada como punto secundario de referencia. El *Castillo* tiene una especial significación en Francia, porque ya San Francisco de Sales, al principio de su *Traité de l'amour de Dieu*, lo cita; el capítulo III de las *Cuartas moradas*, donde la Santa trata de la oración de recogimiento, que precede a la oración de quietud. Dato importante para adelantar la crítica de estas versiones es el de la fecha en que fueron hechas: 1601 para la de Brétigny y 1670 para la de Arnauld. Puestas estas traducciones una frente a la otra, saca Vermeylen sus conclusiones. Hay entre ambas una diferencia esencial, desde el momento en que repre-

sentan dos etapas muy definidas en la lengua y del estilo franceses. Pero hay además que notar que los dos traductores se comportaron en forma bien distinta. Brétigny y el cartujo que lo asesoró calcaron conscientemente la frase española y dieron una versión servil. Arnauld, por el contrario, tuvo un sentido más literario de su trabajo y ofreció así una traducción rica en transposiciones. La versión de los primeros, por su apego a las palabras de Santa Teresa, no deja ver claro el pensamiento. El texto de la Santa es caprichoso, su sintaxis desenvuelta, de manera que la traducción literal pierde el hilo de las ideas. Arnauld, más original y más inteligente, supo conservar mejor el pensamiento de la Carmelita, presentándolo felizmente en impecable estilo francés. Un ejemplo: cuando el texto español dice "sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced", Arnauld ha traducido con libertad y elegancia: "cette grâce ne nous peut venir que de Dieu seul". Brétigny, apegado al estilo elíptico de la Santa, ofrece en cambio esta traducción equívoca: "cela ne gist pas en notre volonté, mais seulement quand il plaît à Dieu de nous faire cette grâce". Los carmelitas, observadores pacientes y finos del estilo de su Madre, dan la siguiente versión: "... la chose ne dépend pas de notre volonté; elle n'a lieu que lorsque Dieu veut bien nous faire cette grâce". Evidentemente la traducción de Arnauld es la más afortunada y esto lo logra gracias a la libertad en el procedimiento. Con todo es de lamentar que se alejara tanto del modelo español. ¿Por qué, observa Vermeulen, donde Santa Teresa usa un característico "Su Majestad", él traduce por un simple pronombre o por "adorable bonté"? Lamenta también el autor que Arnauld haga aparecer como razones de San Pedro de Alcántara, las que en realidad son de Santa Teresa. Dice la Santa: "Uno me alegó con cierto libro del santo Fray Pedro de Alcántara [*Tratado de la oración y meditación*, obra que en realidad es de fray Luis de Granada], que yo creo lo es, a quien yo me rindiera, porque sé que lo sabía; y lémoslo, y dice lo mesmo que yo, aunque no por estas palabras; mas entiéndese en lo que dice, que ha de estar ya despierto el amor. Ya puede ser que yo me engañe, mas voy por estas razones". Traduce Arnauld: "On m'allégua un traité que l'on me dit et que je croy estre du saint Pere Pierre d'Alcantara: comme je sçay qu'il avoit une grande expérience de ces choses, je le leus dans la disposition de deferer à ses sentiments; et je trouvay qu'il disoit, si je ne me trompe, quoy qu'en des termes différents, la mesme chose que moy, qui est qu'il doit y avoir deja en nous de l'amour: et les raisons qu'il en rapporte me le font croire". Vermeulen compara también la versión de Brétigny con las de los carmelitas Eliseo de San Bernardo (1630) y Cipriano de la Natividad (1644), reparando en el mismo pasaje del *Castillo interior*. Las conclusiones son las siguientes: los tres traductores coinciden en su fidelidad al texto español. Desde luego Brétigny es el que hace un calco más exacto. El Padre Cipriano tiene tendencia a forzar la ex-

presión ("dans leur fort naturel" por "hacia sí"; "font deja banque-route" por "dando de mano"). El Padre Eliseo es quien menos convence al autor. Las tres traducciones son tan semejantes, que parecen copias unas de las otras. Los carmelitas, que hicieron la edición de *Oeuvres complètes* de sainte Thérèse ya citada, creen que las versiones de los Padres Cipriano y Eliseo se beneficiaron de la de Brétigny, rectificándola en algunos puntos. Por algo Mlle. de Montpensier se lamentaba en 1659 de los defectos de estas traducciones y estimulaba a Arnauld d'Andilly para que hiciera una digna de Santa Teresa (Sainte-Beuve, *Port-Royal*). Con todo, en descargo de las primeras puede alegarse que la lengua francesa no había entrado todavía por "les voies de la perfection". Arnauld, en cambio, estaba ya a tono con el gusto nuevo. Vermeylen continúa confrontando las traducciones de Brétigny y de Arnauld y esta vez lo hace con un texto tomado del capítulo ix del *Libro de la vida*. Aquí sí que es evidente la ruda fidelidad con que el primero ha seguido el original teresiano. Arnauld, en cambio, conservando la manera de la santa carmelita, maneja las palabras con tal facilidad, equilibra los ritmos con tal maestría, que nos da una versión estupenda, atemperada a las exigencias de la frase francesa, de lo que Santa Teresa dice sobre su modo de oración. "En especial me hallava muy bien en la oración del Huerto: allí era mi acompañarle; pensava en aquel sudor y aflección que allí havía tenido". Traduce Arnauld: "et ne me trouvois nulle part si bien que quand je l'accompagnais en esprit dans le jardin des oliviers, et me représentois cette incroyable souffrance qui le fit dans son agonie arroser la terre de son sang". La comparación adelanta con un texto del *Camino de perfección*, capítulo vii del código de Toledo. La versión de Arnauld, en este caso, es de 1659. Brétigny adolece aquí de los defectos ya anotados, mientras que Arnauld, invariable en su estilo, completa los períodos, improvisa, dando como resultado un pasaje más fiel al espíritu de Santa Teresa, que el de Brétigny. Por ejemplo, donde dice la carmelita: "que no quieren asirse a cosa que en un soplo se le va de entre las manos sin poderla asir", traduce Arnauld: "tant elles sont esloignées de s'attacher à une chose qui échappe des mains comme une feuille que le moindre vent emporte". Volviendo al *Castillo interior* (*Cuartos moradas*, capítulo iii, 2), quiere Vermeylen formarse un juicio equilibrado y sereno de las calidades de traductor que adornaron a Arnauld. Con relación a un texto del jesuita Crasset (*La Vie de Mme. Helyot*, 1682) contrapone aquí la lección teresiana y la traducción de Arnauld. Dice Santa Teresa: "Visto ya el gran Rey, que está en la morada de este castillo, su buena voluntad, por su gran misericordia quíerelos tornar a El, y como buen pastor, con un silbo tan suave, que aun casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada, y tiene tanta fuerza este silbo del pastor, que desamparan las cosas exteriores en que estavan enajenados, y métense en el castillo".

Versión de Arnauld: "Alors ce grand roy qui y règne, voyant leur bonne volonté, exerce sur eux sa miséricorde pour les appeler à luy comme à un admirable pasteur, et leur faire entendre sa voix, d'une manière si douce, si attirante et si forte, qu'après leur avoir encore mieux fait connoistre leur égarement et augmenté leur désir de retourner dans leur ancienne demeure, ils renoncent à toutes les choses extérieures dans lesquelles ils estoient dissipés, et se rendent dignes d'estre reçus dans ce chasteau". Aquí Arnauld quebró la medida. Ciertamente no se reconoce Santa Teresa en esta bella frase. Arnauld se ha dejado llevar de la fantasía. La traducción de Port-Royal se ha traicionado a sí misma. En cuanto a Brétigny, el menos brillante, el menos inteligente, el menos gracioso de los traductores de Santa Teresa aquí analizados, tiene la ocurrencia de escribir lo siguiente en su "Advertissement" preliminar: "Si au surplus il se trouve quelque chose de mal poly en nostre traduction, nous supplions le pieux lecteur de l'excuser par la simplicité du stile de ceste sainte Dame...". Arnauld posee indiscutiblemente calidades estimables de traductor. Le sobró razón al no proponerse una reproducción dócil del texto teresiano. Pretendió hacer una versión francesa, en sentido literario, de las obras de la carmelita, y lo consiguió sin duda. Pero, por desgracia, abusó de su derecho y atropelló lo razonable. Para terminar su trabajo, Vermeylen hace una comparación entre las versiones de Santa Teresa hechas por Arnauld y Brétigny y las del *Quijote* hechas por Filleau de Saint-Martin y César Oudin. Oudin está con relación a Filleau en la misma perspectiva temporal en que Brétigny estaba con relación a Arnauld. Por lo demás, Filleau era tan amigo de Port-Royal como Arnauld. Bardon, en su *Don Quichotte en France*, y Brunet, en su *Manuel du libraire*, llegan a conclusiones similares en la valoración de las traducciones de la inmortal novela de Cervantes a las que concreta Vermeylen en este trabajo. La traducción de Filleau es superior literariamente, aunque sea menos exacta que la de Oudin. Por esto puede decirse que así como Filleau naturalizó el *Quijote* en Francia; del mismo modo Arnauld llevó a Santa Teresa al público francés de la época clásica. Con razón un carmelita del siglo XVIII, Marcial de San Juan Bautista, decía de Arnauld: "hispanicae et gallicae linguae peritissimus" (*Bibliotheca Carmelitarum Excalceatorum*, Burdigalae, 1730). Y el jesuita Rapin (citado por Brémond) decía del mismo Arnauld d'Andilly: "a été un des premiers qui, par la politesse de son style, a affectionné les personnes de qualité à lire des livres de dévotion et à inspirer cet esprit à notre siècle".

Notes: JAN DE KEERSMAECKER, *La traduction est-elle possible?* págs. 291-298: Se refiere al libro de Georges Mounin, titulado *Les belles infidèles* (Paris, Edit. des Cahiers du Sud, 1955). — Les revues, págs. 299-339. — Les livres, págs. 340-376.

Núm. 4.

J. HORRENT, *Comment vit un romance*, págs. 379-394. — Ramón Menéndez Pidal, Diego Catalán y Alvaro Galmes estudian la vida de un romance en la tradición oral en el volumen titulado *Cómo vive un romance: Dos ensayos sobre tradicionalidad* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954). En realidad el trabajo no se limita a un romance, sino que abraza a tres: *Gerineldo*, la *Boda estorbada* y otro formado por la yuxtaposición de los anteriores. Los autores no han amplificado sin medida el campo de su estudio, sino que le han puesto límites muy precisos, ya que sobre la base del romance *Gerineldo* se han hecho muchas combinaciones: *Gerineldo*+*Huérfano*, *Gerineldo*+*Conde Niño*, *Conde Niño*+*Gerineldo*, *Prisionero*+*Gerineldo*, etc. Los sabios españoles siguen la tradición multiforme en todas sus ramificaciones, pero se atienen solamente a una de ellas, la que pudiera considerarse como maestra. El volumen *Cómo vive un romance* se divide en tres partes bien distintas, pero íntimamente solidarias: una introducción compuesta en 1952 por Menéndez Pidal, muy importante para la comprensión de los principales puntos de doctrina en esta materia; la reimpresión del famoso ensayo *Sobre geografía folklórica* de Catalán y Galmes, aparecido en 1920 en la *Revista de Filología Española*, y un estudio de estos mismos señores, titulado *La vida de un romance en el espacio y el tiempo*, compuesto en 1950 y que es complemento y confirmación del trabajo anterior. El método seguido en los dos ensayos es el mismo. Se reúnen el mayor número posible de versiones orales, se localizan escrupulosamente y se clasifican por afinidades. En esta forma se pone al descubierto la continuidad geográfica del movimiento de propagación, fundado en la contigüidad espacial; se establecen las áreas determinadas de radiación y se sacan las conclusiones históricas, con base en la observación del fraccionamiento y de la homogeneidad de las áreas geográficas. Mientras que Menéndez Pidal sacrifica el examen geográfico de las versiones al estudio de los elementos particulares que las componen, sus discípulos, siguiendo sugerencias del Maestro, juntan al estudio de las variantes particulares el de las versiones completas y llegan a establecer, con gran precisión, la complejidad de la propagación viva de un romance. Se analizan, pues, los romances tomados en bloque, o también dispersos en sus elementos constitutivos, formas de variantes autónomas, que aparecen todos animados por una fuerza de expansión diferente. Según Catalán y Galmes la propagación de la versión completa es siempre posterior a la de las variantes aisladas, o más exactamente, después de una primera difusión por variantes, los dos modos se alternan. Menéndez Pidal fundamenta su estudio sobre una rica colección de versiones orales (164 versiones de *Gerineldo* y 165 de la *Boda estorbada*), mientras que sus seguidores triplican los elementos de trabajo (576 versiones de *Gerineldo* y 440 de la *Boda*). En este

terreno de las exploraciones se nota que las encuestas están bien repartidas, aunque haya fallas en lo que toca a Navarra, Menorca, Portugal y la América española. Con todo, las bases de la encuesta se han ampliado grandemente, y lo que resultaba oscuro y dudoso en 1920, fecha del primer ensayo, aparece ya fortificado y asegurado definitivamente. Gracias a las versiones recogidas y confrontadas entre 1920 y 1950, Catalán y Galmes pueden utilizar no sólo el criterio temporal sino también el espacial, que es el que más ha retenido la atención de Menéndez Pidal. Así han podido constatar que el tipo andaluz *Gerineldo*+*Boda* se ha expandido especialmente durante el último cuarto de siglo, relegando a lugar secundario los tipos simples de Asturias y la región cantábrica. En la misma forma han podido comprobar que la versión andaluza de *Gerineldo* se ha introducido en Castilla, con detrimento de la versión local. En verdad la expansión andaluza ha sido general y en todas direcciones, no sólo en la España meridional sino también en las arcaicas regiones del norte y en el mismo Marruecos. Antes de este período de investigación (1920-1950) no se había podido establecer la penetración del romance doble en el norte, sino que había que atenerse a las dos versiones de *Gerineldo* hechas en el siglo xvi. *Cómo vive un romance* es un gran libro. El estudio de los romances de *Gerineldo* y de la *Boda estorbada* están hechos con base en las concepciones fundamentales de Menéndez Pidal y de la escuela española sobre el romancero y sobre la literatura "popular" de la balada. Los discípulos de Menéndez Pidal, como el Maestro, se desempeñan con fortuna y acierto en el campo técnico de estos estudios. El método de trabajo les permite descubrir una tradición muy rica, conocida gracias al sistema de encuestas directas, severas y minuciosas. Las calidades indiscutibles de cartógrafos que tienen los autores, así como la claridad de exposición que muestran en su trabajo, dan por resultado una presentación accesible de fenómenos muy complejos. *Cómo vive un romance* es además una lección moral: Menéndez Pidal patrocina un trabajo en que sus puntos de vista son en cierta forma contradichos.

A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse et Saint François de Sales*, págs. 395-412. — Entre las cartas latinas de San Francisco de Sales hay una, dirigida al Papa Clemente VIII, en la que el obispo de Ginebra ruega al Romano Pontífice que reciba con beneplácito al señor de Santeuil, secretario del rey, quien lleva una súplica de Catalina de Orléans, duquesa de Longueville. El Santo explica que esta señora, inspirada en la iniciativa italiana del Padre Francisco Soto, del Oratorio, quiere fundar en Francia una casa de carmelitas reformadas (*Oeuvres*, éd. Annecy, t. XII). La carta está fechada en Thorens, el 2 de noviembre de 1602, y está realmente sugerida por Mme. Acarie, quien era la verdadera estimuladora del proyecto. Lo que no resta méritos a San Francisco de Sales en este empeño, ya que en una reunión tenida

en la Cartuja del faubourg Saint-Jacques, en ese mismo año, apoyó decididamente el proyecto de la fundación carmelitana. San Francisco tenía entonces treinta y cinco años y había cumplido ya en Chablais el extraordinario programa apostólico que le dio tanto renombre. Ahora, en el círculo piadoso de la señora Acarie, encontraba el ambiente adecuado a sus experiencias espirituales, que no podían estar lejanas de su condición de teólogo y director de almas. Hombre de acción y de controversia, tomaba ahora contacto con almas dadas a la oración y al ejercicio privilegiado de la contemplación, fruto del abandono y de la penitencia. La orientación mística de la vida religiosa se hacía real en el obispo ginebrino, al entrar en este círculo de personas, cuyo estado de alma corresponde al llamado "théopathique" por Delacroix, estado completamente opuesto a la sutil corrupción del quietismo. El grupo de la señora Acarie nutría sus aspiraciones en la lectura de ciertos escritores de la mejor tradición cristiana. Desde luego los místicos del Norte ocupaban aquí un lugar de excepción, pero al lado de ellos estaba Santa Teresa. Los esfuerzos que coincidencialmente se hacían entonces para introducir en Francia la reforma carmelitana comprueban bien la importancia que tenía la santa española. El biógrafo y amigo de la señora Acarie, André Du Val, cuenta que cuando apareció la traducción de Jean Quintanadoine de Brétigny (*Libro de la vida, Camino de perfección y Moradas del castillo interior*), año de 1601, la piadosa señora no tardó en hacerse leer los libros de Santa Teresa. Por lo menos hay que convenir en que la señora Acarie sentía un gran aprecio por la figura de la carmelita de Avila, y que por esto presionó al obispo de Ginebra para que se interesara en la fundación de las carmelitas en Francia. Vermeylen quiere en este estudio confrontar sistemáticamente la obra salesiana con la de Santa Teresa, reparando ante todo en la correspondencia del obispo de Ginebra, pero advierte que no quiere subestimar en ningún caso el genio propio de San Francisco. Para el trabajo ofrece tener en cuenta las conclusiones obtenidas ya por especialistas en la materia, tales como Dom Mackey, Francis Vincent, Mary Majella Rivet (*The influence of the Spanish Mystics on the works of saint François de Sales*, Washington, Catholic University of America, 1941) y Liuiima (*Saint François de Sales et les mystiques*, en *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1948).

Saint François de Sales lecteur de sainte Thérèse: No viene, como lo cree J. Calvet (*La littérature religieuse de Fr. de Sales à Fénelon*, en *Hist. de littér. fr.*), el interés de San Francisco por Santa Teresa de la época de sus estudios en Italia, cuando recibía la influencia del Padre Possevin. Hay que admitir, por el contrario, que este interés le nació, como lo sostiene Bremond, hacia 1602, cuando entró en contactos con el círculo parisiense de la señora Acarie. Pero tampoco hay que creer que San Francisco comenzó a leer a la santa española

durante su estancia de tres meses en París durante el año indicado, porque muchas eran las preocupaciones y compromisos que tenía para que pudiera hacerlo. Pero seguramente por las conversaciones con la señora Acarie se despertó en el santo obispo el interés por la mística carmelita, y es lo cierto que de esta época data la carta en favor de las carmelitas que dirigió al Papa Clemente VIII. Lo interesante del asunto es que este encuentro espiritual con Santa Teresa se verificó antes que el de Sales pusiera manos en sus obras fundamentales. Ya en 1604, de atenernos al testimonio de su correspondencia, puede decirse que San Francisco conoce personalmente la obra teresiana. En realidad el obispo ginebrino había tenido interés por los escritores religiosos españoles, especialmente por el dominico Luis de Granada, pero su descubrimiento del año 1604 fue Santa Teresa. El testimonio de sus cartas a partir de este año es elocuente en este sentido, aunque haya que reconocer el hecho de que la correspondencia del santo obispo no se conserva íntegra. Hay dos cartas del año citado, que testimonian ya sus vínculos con Santa Teresa. Con fecha 3 de mayo de 1604 escribe sendas cartas a la baronesa de Chantal y a Mme. Bourgeois, abadesa de Puits-d'Orbe. "Loués Dieu cent fois le jour d'estre 'fille de l'Eglise' a l'exemple de la Mère Thérèse qui répétoit souvent ce mot a l'heure de sa mort avec une extrême consolation", dice a la santa de Chantal. A la abadesa le expresa el júbilo que siente de saber que se ha dedicado a leer "les Oeuvres et la Vie de la Mère Therese". De estos datos, observa Vermeyley, no se saca precisamente en conclusión que San Francisco tuviera ya un conocimiento directo de la obra de Santa Teresa, porque en la *Vita Matris Teresiae* (Salamanca, 1590) del jesuita Ribera están consignados. De manera que lo más probable es que se refiera a esta *Vita*. Esta opinión se funda en el contenido de una carta del 24 de junio del mismo año a la misma baronesa Chantal, en que habla de un "livre qui parle de la bonne Mere Therese", refiriéndose claramente al libro de Ribera. Pero parece que entre junio y octubre de este año San Francisco lee el *Camino de perfección*, porque ya en carta del 1 de noviembre se refiere expresamente a un capítulo de este libro en carta a la señora de Chantal: "Je desire que vous voyés le chapitre 14 du *Chemin de Perfection* de la bienheureuse sainte Thérèse". Una carta a la abadesa Bourgeois, fechada el 22 de noviembre por Dom Mackey, tiene un consejo, que prácticamente calca San Francisco de Santa Teresa. Esta decía: "para las que van por aquí es bueno un libro para presto recogerse" (*Libro de la vida*, capítulo 9). Dice el obispo ginebrino: "Servés-vous du livre quand vous verrez votre esprit las; c'est a dire lisés un petit et puis médités...". Ya en 1605 no es raro encontrar el nombre y la doctrina de Santa Teresa como cosa particularmente presente en las cartas de San Francisco. En carta a la señora Brulart (marzo) dice: "La Mère Thérèse que vous aymés tant" y viene una alusión al capítulo 38 del *Camino de perfección*. En carta del 18 de

abril a la abadesa Bourgeois anota: "Lisés bien ce que la Mere Thérèse en dit au *Chemin de perfection*". Evidentemente este libro de Santa Teresa lo había impresionado fuertemente, pero no por esto ignoraba el resto de la obra teresiana. En carta del 29 de junio, postscriptum, a la misma abadesa, se refiere a las *Constituciones*, que todavía no habían sido traducidas al francés, y en carta del 30 de noviembre a la señora Brulart, con ocasión del establecimiento de las carmelitas en Dijon, se refiere a un pasaje del *Libro de la vida*. De todo lo visto se deduce que los contactos entre el doctor saboyano y la mística española, apreciados a la luz de la correspondencia del obispo, se realizaron en tres etapas sucesivas. Primero, San Francisco se interesó en la fundación en Francia del Carmelo; luego conoció la *Vie de sainte Thérèse*, escrita por el padre Ribera; por último, a fines del año 1604 entró en relación directa con las obras de la Santa, deteniéndose de manera muy especial en el *Camino de perfección*. De 1605 en adelante las alusiones a Santa Teresa, a su obra, no tienen la precisión de las anotadas hasta aquí. San Francisco murió en 1622 y Vermeyleylen anota que en su correspondencia de estos años, apenas si se encuentran cinco alusiones comparables a las anteriores. Lo que no quiere decir que el santo obispo se hubiera alejado de la inspiración teresiana, pues es lo cierto que vivió apasionadamente los incidentes que acompañaron la fundación de las carmelitas en Francia. En carta a Jean de Brétigny (23 de octubre de 1605), quien le informaba del progreso del Carmelo francés, habla de su "particulière devotion et a la Mere et aux filles". De 1606 a 1621 cuenta Vermeyleylen trece cartas en que se expresan sentimientos semejantes. El 11 de febrero de 1607 escribe a la señora de Chantal sobre sus preocupaciones de escritor, y habla de una "besoigne de longue haleine" (el *Traité de l'amour de Dieu*, según Dom Mackey) que "sera deux fois pour le moins aussi grande que la grande Vie de la Mere Thérèse". El 30 de abril del mismo año habla de un "inventaire des Instructions de la Mere Thérèse". Más adelante, el 2 de noviembre, aconseja a la señora Brulart: "Vous pourrez lire utilement les livres de la Mere Thérèse...". Una carta del 18 de agosto de 1614 a la abadesa Claudine de Blonay tiene este significativo elogio: "Vous avez bien fait de vous apprivoyser avec la bienheureuse mere Thérèse, car en vérité ses livres sont un thrésor d'enseignements spirituels". Los datos que siguen son mucho más concretos. En carta a la señora Chantal, escrita entre 1605 y 1608, dice: "La présence de Dieu que la Mere Thérèse enseigne au 29 et 30 chapitres du Chemin de Perfection est excellente...". El 12 de septiembre de 1615 se dirige el Santo a la abadesa de Blonay y le indica: "Vous aurez veu, je m'assure, ce que la bienheureuse Mere Thérèse en dit...". Dirigiéndose a una religiosa, en octubre de 1620 a 1621, le recuerda el consejo de Santa Teresa: "Cosa imperfecta me parece, hermanas mías, quejarnos siempre de livianos

males. Si podéis sufrirlo, no lo hagáis" (*Camino de perfección*, capítulo XI, códice de Toledo). Por último, ya en el año de su muerte, en carta del 4 de marzo de 1622 (murió el 28 de diciembre) a un religioso, le adjunta una estampa piadosa con la representación de la Samaritana y un recuerdo del texto teresiano: "¡Oh, qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana! y así soy muy aficionada a aquel evangelio" (*Libro de la vida*, capítulo xxx). La escasez de referencias a Santa Teresa es notoria a partir de 1608 y esto coincide con este curioso hecho: las cartas anteriores a 1609 se escribieron antes de la *Introduction* y las que vienen después de 1616 son posteriores al *Traité de l'amour de Dieu*. Es decir que el período en que habla menos de Santa Teresa es el que corresponde a su etapa de escritor espiritual fecundo. ¿Qué ha pasado? Dice Dagens en su *Bibliographie chronologique*: "L'*Introduction à la Vie dévote* est de 1608, et François de Sales, qui jusqu'à cette date ne conseillait dans ses lettres de direction que des ouvrages traduits de quelque langue étrangère, cesse de donner des conseils de lecture, maintenant que les Philothées peuvent lire l'*Introduction*". Observa el Padre Liuima que de 1610 a 1622 las referencias mayores que el Santo hace a los místicos tienen que ver con Santa Teresa. Pero anota Vermeyleen cierta contradicción en lo dicho por Liuima y lo sostenido también por él y ya antes por monseñor Calvet: que San Francisco sentía cierta resistencia por la mística y que no se interesó efectivamente en ella más que de 1604 a 1610, época de fundación de la Visitación. Pero ¿cómo compaginar esto con el puesto que dio posteriormente el mismo obispo a Santa Teresa en su *Traité de l'amour de Dieu*? Las conclusiones que saca Vermeyleen en este trabajo son las siguientes: De 1604 hasta su muerte San Francisco se interesó en Santa Teresa, aunque lo hizo con más fervor antes de la aparición de su *Introduction* (1608). ¿Qué interesaba concretamente al Santo de la santa española? Sus consejos para la oración, sus directivas ascéticas, sus instrucciones de orden disciplinario, su fuerza de voluntad en la acción, sus palabras memorables y hasta sus rasgos físicos. De los libros teresianos, gustó de manera preferente del *Camino de perfección*. Appendice: *Tableau des auteurs spirituels nommés dans la correspondance salésienne*: Los datos correspondientes a Santa Teresa son bien dicentes: 1604, seis veces. 1605, cuatro veces. 1607, cuatro veces. 1614, 1615 y 1617, una vez. 1620, dos veces. 1622, una vez. (A suivre).

I. D. McFARLANE, *La collaboration de Paul Bourget au Parlement et au Journal des Débats, 1880-1886*, págs. 413-435. — El tema de este trabajo no es nuevo, pues ya había sido abordado en cierto modo por A. Feuillerat en su *Histoire d'un esprit sous la Troisième République* (1937). Quienes se han preocupado de la vida y obra de Bourget saben de las dificultades con que se tropieza al tratar de

establecer los problemas que tocan con su evolución literaria. Faltan documentos y éstos no van a estar a disposición del gran público. Por esto el autor comienza su trabajo con esta advertencia: "et il est de notre devoir, autant que faire se peut — car il nous manque toujours cette indispensable bibliographie — de dépouiller non seulement les ouvrages que Bourget a réunis en volume, mais les innombrables articles qu'il a donnés aux journaux et aux périodiques". (A suivre).

Les livres, págs. 436-466. — Notes bibliographiques, págs. 467-484. — Tables du Tome Onze, págs. 485-501.

Tomo XII, 1958.

Núm. 1.

In memoriam Charles De Trooz, págs. 3-4. — De Trooz, miembro del comité de redacción de *Les Lettres Romanes*, nació en Lovaina en 1905 y murió allí mismo el 10 de enero de 1958. Fue uno de los fundadores de la revista y publicó un interesante artículo titulado *Le Père Garasse et La doctrine curieuse*, donde mostró el conocimiento profundo que tenía del siglo xvii francés y donde dio prueba evidente de su estilo fino, personal y lleno de vida. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lovaina, dedicó sus mejores energías a orientar a sus alumnos en el campo de la filología románica. En 1951 publicó un pequeño volumen, *Le magister et ses maîtres*, donde expuso con mucha originalidad sus ideas sobre la cultura clásica y cristiana.

R. LEBÈGUE, *Rabelais et les grands rhétoriciens*, págs. 5-18. — El tema de las fuentes de Rabelais dividió a sus estudiosos en dos escuelas, en los tiempos en que Abel Lefranc impulsaba la Sociedad de Estudios Rabelaisianos. De un lado Louis Thuasne, erudito y confuso, reunía numerosos textos para concluir doctoralmente que Rabelais había sido siempre un imitador. Otros, especialmente Lefranc y Sainéan, sostenían por el contrario que Rabelais era un genio creador, fértil en nuevas ideas y que se había adelantado a su siglo. Hoy el tema puede nuevamente abordarse sin pasión y con una buena dosis de sentido común. Que un autor tenga fuentes librescas, no quiere decir que haya sido pobre de facultad creadora. También Homero y la *Chanson de Roland* son susceptibles de estudio a la luz de sus fuentes. Si el autor tiene personalidad, es natural que tome los conceptos de sus predecesores y los utilice en forma nueva y sugestiva. El autor quiere examinar las relaciones que puedan existir entre Rabelais y la principal escuela literaria de su tiempo, sin menospreciar el talento del más grande dramaturgo francés anterior a Molière. El trabajo se divide en los siguientes apartes: *Les relations personnelles entre Rabelais et les rhétoriciens, Autres rhétoriciens*

français, Rabelais et Le Maire de Belges, Rabelais et Molinet. Rabelais se distingue de los poetas y humanistas de su tiempo no sólo por su talento genial de artista, sino además por el gusto que tomaba a todas las formas de la vida contemporánea y por sus conocimientos médicos y de ciencias naturales. En sus obras es notorio el influjo de su formación monástica y apreciable el conocimiento que tenía de los humanistas (Vives y Erasmo) y de los retóricos. De éstos admiraba especialmente a J. Bouchet. Reconocía la mejor tradición retórica en las obras de Clément Marot y había leído de seguro, en las bibliotecas de sus protectores y amigos, las obras de los retóricos. De acuerdo con las ideas y gustos de Le Maire de Belges, daba sitio en sus obras al influjo del Renacimiento. Imitando a Jean de Meung y al mismo Le Maire de Belges, tenía una evidente debilidad por las tendencias naturales. *Les temples* de Le Maire eran para él ideal de lujo, belleza, arte y placer. Su arte poética, como lo han demostrado J. Plattard (*Rabelais réputé poète...*, en *Revue des Études Rabelaisiennes*, X) y E. Droz (*Rabelais versificateur*, en *Humanisme et Renaissance*, III), era la de los retóricos. Su prosa muestra el influjo de Cicerón y de los retóricos ciceronianos. Especialmente cuando usa la parodia, es evidente este influjo. Su obra es fruto de la farsa y la retórica: acumulación de palabras de la misma naturaleza, multiplicación de las anáforas, aliteraciones y asonancias. La imaginación burlesca y realista de Molinet se encuentra también en Rabelais. Así y todo, es incuestionable que supera a Bouchet y a Molinet, que asimila mejor que ellos el lenguaje del teatro cómico y que como artista es insuperable. Cuando pinta los personajes y diseña sus actitudes es magistral. Tiene el don de crear imágenes, expresiones, metáforas y comparaciones. Y, por sobre todo, no tiene rival en la ciencia del ritmo.

GIANNI MONTAGNA, *Papini: L'homme, son oeuvre, son évolution spirituelle*, págs. 19-34. — Papini fue un trabajador duro y encarnizado. Su edición de *Opere principali*, hecha por Vallecchi tiene veintiséis volúmenes. Su obra está llena de cualidades, pero también de defectos. Era todo un hombre, todo un pecador. Aceptaba su condición humana y gustaba de resaltarla en aquellos hombres a quienes la devoción de los admiradores ha idealizado. Fue lo que hizo con Dante, cuyas debilidades y defectos siguió meticulosamente en sus referencias biográficas y autobiográficas. Concibió la vida como una lucha y la perfección moral como una cotidiana victoria que hay que arrancar con violencia a las inclinaciones y tentaciones del mundo. Por esto tuvo horror a la sensiblería romántica y a los enternecimientos propios de toda decadencia. Auscultándose a sí mismo, como médico que busca un diagnóstico, escribió en *Un uomo finito* (XLIII): "Ma è inutile: diventerò cieco di certo, lo sento. Già lo spazio s'è rotto per sempre, in qualche punto. Piccole macchie scure ballano e girano

dinanzi a me e non c'è lente che le faccia sparire. Quando si allargheranno e si congiungeranno insieme calerà per me, sul magnifico mondo del sole e del colore, il sipario nero e definitivo della cecità — e sarà finita ogni cosa. Se non muoio ciego morirò paralítico: anche i nervi sono sciupati e il cervello non è sano". Estas líneas, escritas en 1913, tenían algo de visión premonitoria. Cuarenta años más tarde, el profeta vivía dramáticamente su presagio. Moría ciego y paralítico. Destino cruel e irónico el que reduce a un luchador a la impotencia. Pero Papini no se doblegó y soportó su desgracia con verdadero estoicismo. No se sintió vencido, sino que siguió trabajando día a día. Su espíritu estaba vivo y otros ojos podían ver por él. ¡Y qué ojos! Correspondió a una de sus nietas la misión de comprender e interpretar los últimos latidos del indomable escritor. Durante años el abuelo y la nieta colaboraron ininterrumpidamente y fue así como *Il Corriere della Sera* pudo publicar regularmente los últimos escritos de Papini, reunidos ya en volumen bajo el título de *Schegge postume*. Se trata de unos artículos brillantes, variados, llenos de inspiración, dedicados a analizar problemas de nuestro tiempo con admirable lucidez. Era el postrer mensaje de un hombre que cultivó ante todo el sentimiento del deber y que tuvo siempre horror a lo que él llamaba *romanticume*, "romanticaille".

I. D. McFARLANE, *La collaboration de Paul Bourget au Parlement et au Journal des Débats, 1880-1886* (Suite), págs. 35-58. — La riqueza de las numerosas crónicas del *Parlement* y del *Journal des Débats* nos ofrece interesantes indicaciones sobre Bourget amante de la música, de la pintura y de la danza, sobre Bourget admirador de Goethe, sobre Bourget anglófilo declarado. En estas páginas se admira la vasta cultura del escritor, su inteligencia y su rara sensibilidad. Hoy día estas crónicas conservan todo su valor e interés y, junto con los *Essais de psychologie contemporaine*, dan amplio testimonio de la evolución de Bourget entre los años de 1880 a 1886.

A. VERMEYLEN, *Sainte Thérèse et l'Introduction à la vie dévote*, págs. 59-79. — La primera obra que escribió San Francisco de Sales después de conocer a Santa Teresa fue la célebre *Philothée (Introduction à la vie dévote)*. El autor quiere hacer resaltar las menciones explícitas que hace el de Sales a la santa de Ávila en este su primer gran tratado, publicado en 1609. Estas menciones son cuatro. La primera en el capítulo iv de la parte I, que trata "de la nécessité d'un conducteur" en el camino de la devoción. Queriendo mostrar la sumisión que este guía merece, el obispo cita unas palabras de Santa Teresa, que declaran muy bien el valor de una tal obediencia, palabras que trae Brétyigny en las *Additions à la Vie de sainte Thérèse par elle-même (Relation Spirituelle XXIII)*. Ilustra también el ejemplo de la Santa con el voto de obediencia a su confesor el carmelita Gracián

(carta del 24 de enero de 1604). En el capítulo xvii de la parte II, recomendando lecturas piadosas, habla también de la Carmelita: "comme la vie de la bienheureuse Mère Thérèse laquelle est admirable pour cela". En el capítulo xi de la parte III, que trata de la obediencia, recuerda nuevamente el voto de obediencia al Padre Gracián. Por último en el capítulo xi de la parte V, refiriéndose a la excelencia de las virtudes, se refiere al "cri de sainte Thérèse", pidiendo el agua fecunda de la gracia. La calidad, pues, de estas referencias teresianas no es inferior a su cantidad. En el *Traité de l'amour de Dieu* las citas de la Carmelita son más numerosas y substanciales, utilizándolas específicamente en el campo de la mística, que es el característico de la vida y obras de la santa española. Pero esto no quiere decir que la *Introduction* no pueda relacionarse con Santa Teresa.

Le concept de "dévotion": La devoción salesiana desborda por completo la definición de Littré: "attachement aux pratiques religieuses". He aquí la definición del Santo: "Un vray amour de Dieu... parvenu jusques au degré de perfection auquel il ne nous fait pas seulement bien faire, ains nous fait opérer soigneusement, frequemment et promptement". La oración, en este sentido, supone la virtud teologal de la caridad, asistida por la gracia. Aquí está concretada la más auténtica tradición cristiana, que supone la necesidad de traducir en actos la plenitud del corazón. Hasta aquí el asunto es normal y no supone un influjo especial de Santa Teresa. Santo Tomás trae esta definición de la devoción en la *Summa theologiae* (IIa IIae, q. 82, a 1): "Voluntas prompte tradendi se ad famulatum Dei". Un concepto, como se ve, más restringido que el de San Francisco. El empleo del término, en el sentido salesiano, sólo tiene precedentes en Santa Teresa y en Luis de Granada (*Libro de la oración y meditación*), y también en la *Imitación de Cristo* y en el *Combate espiritual* de Scupoli. Santa Teresa no ignora el sentido clásico de la palabra, ni tampoco aquellas especificaciones que toma entre personas espirituales. "Es grande la devoción que tienen en este monasterio... por causa de doña Catalina" (*Las fundaciones*, XXVIII). "No se nos ha de dar nada de no tener devoción..." (*Libro de la vida*, cap. xii, 3). Pero en ella, como en el dominico Granada, la devoción toma el sentido propio que tiene en la obra salesiana, es "la vraie dévotion". La devoción teresiana, como la de San Francisco, no es devoción sensible. "Suplicar yo me los diese ni ternura ni devoción, jamás a ello me atreví... Bien sabía yo era lícito pedirla, mas parecíame a mí que lo que es a los que están dispuestos con haver procurado lo que es verdadera devoción con todas sus fuerzas, que es no ofender a Dios y estar dispuestos y determinados para todo bien" (*Libro de la vida*, cap. ix, 9). San Francisco, como Santa Teresa, distingue la "vraie dévotion" de la que degenera en formas aberrantes, y en la verdadera pone dos elementos característicos: uno negativo, evitar

el pecado ("observer les commandements"), y otro positivo, determinarse generosamente a hacer todo el bien que sea posible. Luis de Granada también ya lo había dicho. De la lectura de Santa Teresa y del Padre Granada bien puede sacarse una definición nueva de la devoción. Pero, mientras que la Carmelita apenas la propone incidentalmente, el obispo ginebrino la concreta en su *Introduction*, humanizando esta virtud, "rien d'humain ne lui est étranger", y haciéndola parte integrante de la perfección del hombre. En el de Sales es sistemático y táctico, lo que en Santa Teresa apenas si es raro: "No parece sino que lo que otros procuran con gran trabajo adquirir granjeava el Señor conmigo que yo lo quisiese recibir, que era ya en estos postreros años darme gustos y regalos" (*Libro de la vida*, IX, 9). "Y llévanlo con una alegría y contento que cada una se halla indigna de haver merecido venir a tal lugar, en especial algunas que las llamó el Señor de mucha vanidad y gala de el mundo adonde pudieran estar contentas conforme a sus leyes, y hales dado el Señor tan doblados los contentos aquí, que claramente conocen haverles el Señor dado ciento por uno que dejaron y no se hartan de dar gracias a Su Majestad; a otras ha mudado de bien en mejor" (*ibidem*, XXXV, 12). "Acá ninguno, porque de tal manera el mismo espíritu que habla hace parar todos los otros pensamientos y advertir a lo que se dice, que en alguna manera me parece — y creo es así — que sería más posible no entender a una persona que hablase muy a voces a otra que oyese muy bien; porque podría no advertir, y poner el pensamiento y entendimiento en otra cosa; mas en lo que tratamos no se puede hacer: no hay oídos que se atapar, ni poder para pensar, sino en lo que se le dice, en ninguna manera; porque el que pudo hacer parar el sol, por petición de Josué creo era, puede hacer parar las potencias y todo el interior, de manera que ve bien el alma que otro mayor Señor gobierna aquel castillo que ella, y hácela harta devoción y humildad" (*Moradas sextas*, III, 18). "Procure mucho la perfección y devoción y con ellas hacer todas las cosas" (*Avisos*, 60).

L'oraison comme purgation de l'âme: La primera parte de la *Introduction* da "les advis et excercices requis pour conduire l'âme de son premier désir de la vie dévote jusques à une entière résolution de l'embrasser". Si la noción de la vida devota la ha tomado San Francisco de Santa Teresa, esto no aparece de modo formal sino en el capítulo iv, cuando habla de la Carmelita a propósito de las cualidades que debe tener el director espiritual. Pero la influencia teresiana vuelve a aparecer en el principio de la segunda parte de la *Introduction*, "contenant divers avis pour l'eslevation de l'âme à Dieu par l'orayson et les sacremens". La oración es una palabra frecuentísima en Santa Teresa, como que se relaciona muy mucho con las gracias místicas. Por esto encontrar esta palabra en los libros del santo obispo es pensar siempre en las obras de la Santa. En el capítulo primero de

la segunda parte esta relación es evidente. Hasta el capítulo XVIII del *Camino de perfección* la Carmelita se ha preocupado esencialmente de la adquisición de la virtud, especialmente de la humildad y el desprendimiento. Desde el capítulo XVI (la numeración citada por el autor es la de la edición del Padre Silverio) se indica la diferencia que hay entre contemplación y oración mental, para anotar que la más alta contemplación es vana, cuando no va acompañada de los actos de las virtudes. Después del capítulo XIX la Santa aborda directamente el tema de la oración. El capítulo (códice de Toledo) se titula: "Que comienza a tratar de la oración, habla con las almas que no pueden discurrir con el entendimiento". En la *Introduction* se observa un proceso análogo: la primera parte trata de la "purgation de l'âme" y la segunda de la oración. Y aquí vienen las semejanzas entre los dos escritores místicos. San Francisco da esta definición de la oración: "C'est l'eau de bénédiction qui, par son arrosement, fait reverdir et fleurir les plantes de nos bons desirs, lave nos âmes de leurs imperfections et désaltère nos coeurs de leurs passions". Santa Teresa, como lo indica G. Etchegoyen (*L'amour divin...*), tiene una "prédilection pour le symbolisme de l'eau". En el capítulo XIX del *Camino de perfección* dice la Santa: "El agua tiene tres propiedades que ahora se me acuerdan que hacen al caso (que muchas más tendrá)". Concreta San Francisco: "L'une (propriété de l'eau) est qu'elle refroidit... La seconde propriété de l'eau est de purifier ce qui est souillé... L'autre propriété de l'eau, c'est qu'elle rassasie et ôte la soif". Dice Santa Teresa: "La una es que enfria, que por calor que hayamos, en llegando al agua se quita, y si hay gran fuego con ella se mata, salvo si no es de alquitrán, que se enciende más. [...] Es la otra propiedad limpiar cosas no limpias. [...] La otra propiedad del agua es que harta y quita la sed; porque sed me parece a mí que quiere decir deseo de una cosa que nos hace gran falta, que si del todo nos falta, nos mata" (*ibidem*, XIX, 3, 6 y 8). La imagen, además, parece que le fue inspirada a San Francisco por el *Libro de la vida* (XI, 7): "Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras: u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; u con noria y arcaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces), es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; u de un río u arroyo, esto se riega muy mijor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo y es a menos trabajo mucho del hortolano; u con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro y es muy sin comparación mijor que todo lo que queda dicho". La influencia de Santa Teresa es evidente, sólo que lo que en ella es espontánea expresión, en San Francisco de Sales es frase limpia y florida. Pero no solamente en las imágenes el obispo de Ginebra se inspira en la santa castellana, sino también en sus mismas ideas. Tratando de la eficiencia moral de la oración, esta relación es muy notable. Santa Teresa en el *Camino de*

perfección afirma: "Quiero ahora declarar qué sea oración mental — porque algunas no lo entenderéis —, y plega a Dios que la tengamos como se ha de tener. Mas también he miedo que se tiene con mucho trabajo si no se procuran las virtudes, aunque no en tan alto grado como para la contemplación son menester. Digo que no verná el Rey de la Gloria a nuestra alma para estar unido con ella si no nos esforzamos a ganar las virtudes grandes" (XVI, 6). El Padre Granada dice de la oración: "Ella es un ejercicio cotidiano de todas las virtudes, muerte de todos los sensuales apetitos y fuente de todos los buenos propósitos y deseos. [...] Pues, por esto, el que verdaderamente desee caminar a la perfección, y desarraigar de su alma todos los vicios, y plantar en su lugar las virtudes, abrácese con esta virtud, que ella le abrirá camino para todo lo demás" (*Libro de la oración y meditación*, p. I, c. 1). Dice San Francisco: "L'oraison mettant notre entendement en la clarté et lumière divine, et exposant notre volonté à la chaleur de l'amour céleste, il n'y a rien qui purge tant notre entendement de ses ignorances et notre volonté de ses affections dépravées". En el texto salesiano es evidente la mentalidad del teólogo, pero no falta la alusión a lo que Vermeulen llama "l'aspect positif de l'oraison". Otros elementos teresianos se encuentran en el primer capítulo de la primera parte de la *Introduction*. Aconseja el Obispo para la meditación el uso de libros que traten "de la vie et de la Passion" de Cristo, siguiendo la pauta trazada por Santa Teresa en el *Camino de perfección* (XIX, 1): "tenéis libros tales adonde van por día de la semana repartidos los misterios de la vida del Señor y de su Pasión ... con excelente doctrina y concierto para principio y fin de oración". El de Sales recomienda la oración "mentale et cordiale" y advierte: "commencer toutes sortes d'oraisons, soit mentales, soit vocales, par la présence de Dieu". La santa avileña dice: "Sabed, hijas, que no está la falta de oración mental en tener cerrada la boca; porque si estoy hablando y rezando vocalmente y enteramente entendiendo y viendo que hablo con Dios y tengo advertencia en las palabras que digo, ya es ésta oración vocal junto la mental" (*Camino de perfección*, XXII, 1). Y añade: "Yo he de poner siempre junta a la oración mental con la vocal cuando se me acordare, porque no os espanten, hijas ... ¿Quién puede decir que es mal que quien comienza a rezar las horas o el rosario comience a pensar con quién habla y quién es el que habla, para ver cómo le ha de tratar? Pues yo os digo, hermanas, que si lo mucho que hay que hacer en entender estos dos puntos se hiciese bien, que primero que comenzáis la oración vocal que vais a rezar ocupéis harto tiempo en la mental" (*ibidem*, 3). Desde luego, advierte Vermeulen, paralelismos de este tipo se pueden hacer no sólo entre San Francisco de Sales y Santa Teresa, sino también entre el mismo santo y Luis de Granada, San Pedro de Alcántara y Juan de Avila (y saliéndose del

ámbito de la espiritualidad española entre el santo ginebrino y San Bernardo, San Francisco de Asís, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino y las corrientes de la *Devotio moderna*). Un punto en que el de Sales se aleja de Santa Teresa es el que toca con lo que él llama "briefve methode" para la meditación. Cosa que no le pasó por la cabeza a la Santa. Ella, por el contrario, dice con toda llaneza: "Para entendimientos concertados y almas que estén ejercitadas y que pueden estar consigo mismas, hay tantos libros escritos y tan buenos y de personas tales, que sería yerro que hiciédeses caso de mi dicho en cosa de oración" (*Camino de perfección*, XIX, 1). San Francisco, desde luego, escribiendo, como escribía, un libro para el uso común de quienes se dan a la oración, sí tuvo que dedicar unas páginas del capítulo "de la nécessité de l'oraison" a este asunto, inspirándose posiblemente en San Ignacio de Loyola o en el Padre Granada. Sin embargo, aun aquí cree hallar Vermeulen reminiscencias teresianas.

Les sécheresses: El capítulo ix de la segunda parte de la *Introduction* trae los avisos que da el Santo "pour les sécheresses qui arrivent en la méditation". La relación de este capítulo con el xi del *Libro de la vida* es evidente. El tema es tradicional, pero adquiere en la santa carmelita un relieve característico. "Pues ¿qué hará aquí el que ve que en muchos días no hay sino sequedad y desgusto y desabor y tan mala gana...? [...] Alegrarse y consolarse y tener por grandísima merced de trabajar en huerto de tan gran Emperador; y pues sabe le contenta en aquello y su intento no ha de ser contentarse a sí sino a El, alábele mucho..." (*Libro de la vida*, XI, 10). San Francisco viene a decir lo mismo, aunque su expresión no coincida con la teresiana: "Ainsi devons-nous venir à la sainte oraison, purement et simplement pour rendre notre devoir et témoigner notre fidélité ... Contentons-nous, Philothée, que ce nous est un honneur trop plus grand d'être auprès de lui et à sa vue".

Le discernement des inspirations: En el capítulo xviii de la segunda parte, vuelve el de Sales a coincidir con Santa Teresa a propósito de las inspiraciones que suelen tener las almas devotas. Dice el Santo: "Avant que de consentir aux inspirations des choses importantes ou extraordinaires, afin de n'être point trompé, conseillez-vous toujours à votre guide, à ce qu'il examine si l'inspiration est vraie ou fausse; d'autant que l'ennemi ayant une âme prompte à consentir aux inspirations, lui en propose bien souvent des fausses pour la tromper, ce qu'il ne peut jamais faire tandis qu'avec humilité elle obéira à son directeur". Y Santa Teresa había dicho: "Mas andando con humildad, procurando saber la verdad, sujetas al confesor y tratando con él con verdad y llaneza, que — como está dicho — con lo que el demonio pensaba daros la muerte os da la vida, aunque más cocos e ilusiones os quiera hacer" (*Camino de perfección* [códice

de Toledo], capítulo XL, 4). En las partes que restan de la *Introduction* el influjo de Santa Teresa es nulo. La mística de Avila no volverá a dominar en la inspiración de San Francisco hasta que ponga manos en su *Traité de l'amour de Dieu*. ¿Cómo explicar este contraste entre las dos primeras partes de la *Introduction* y el resto de la obra? Muy sencillo. Al principio del libro se proponía el Santo el problema de la oración, y aquí podía recibir materiales ingentes de la carmelita. En cambio, ya adelantada la obra, como su interés era primordialmente ascético, ya tenía que referirse a otra clase de autores: Luis de Granada, Juan de Avila, el *Combate espiritual* y San Ignacio de Loyola. En realidad San Francisco sólo nombra cuatro veces a Santa Teresa en su *Introduction*, contrastando este silencio con la influencia impresionante que va a ejercer la Santa en el *Traité de l'amour de Dieu*. Pero este silencio respecto de la Santa no es raro, pues parece norma seguida por el santo obispo con respecto a sus fuentes. Queda claro, por lo demás, que concretamente el libro teresiano que más interesó a San Francisco, cuando redactaba la *Introduction*, fue el *Camino de perfección*. Alguna influencia tuvo también el *Libro de la vida*. En cuanto al *Castillo interior*, no hay la menor referencia. Dom Mackey (en su prefacio a la *Introduction*, edición de Annecy) dice que "l'esprit même de sainte Thérèse pénètre tout ce livre", pero esta apreciación no parece tener fundamento. Termina Vermeylen advirtiendo que hablar de influencias en San Francisco no quiere decir que él fuera un servil imitador. Con respecto a Santa Teresa pueden notarse estas diferencias: donde la Santa peca de incorrección y descuido, el Santo brilla como un ejemplar de corrección literaria; donde la Santa cae en inexactitudes, el Santo logra la más fina corrección doctrinal. Por lo demás el director de Philothée se parece muy poco a la monja española. Por algo se ha llegado hasta a ver en San Francisco una especie de Descartes de la devoción. (A suivre).

Les revues, págs. 81-108. — Les livres, págs. 109-124.

Núm. 2.

Soeur M. TELLIER, *Quelques nouvelles sources des Miracles de Notre Dame par personnages*, págs. 127-142. — Los cuarenta *Miracles de Notre Dame par personnages*, representados en el "puy" de los plateros de París entre 1339 y 1382, no son ciertamente obras caracterizadas por su originalidad. Sus autores se inspiraron de seguro en leyendas preexistentes. Las fuentes de veinte de estos milagros (R. Glutz, *Miracles de Notre Dame par personnages*), han sido ya establecidas. Lo que pretende la autora es tratar de descubrir los antecedentes de otros de estos milagros. Como anejo trae los textos *De quodam episcopo* y *De apostolico qui balsamum vendidit* (Bibl. Arsenal 903).

ALPHONSE VERMEYLEN, *Sainte Thérèse et Port-Royal*, págs. 143-159. — Antes de convertirse en una abadía sediciosa, Port-Royal fue, como ya lo dijo Sainte-Beuve, uno de los principales centros de vida y renovación religiosa en el gran siglo. Que las monjas y caballeros de Port-Royal se interesaban espiritualmente por Santa Teresa es cosa indudable. El mismo Sainte-Beuve recoge en su obra material abundante al respecto. El hecho más significativo es la mejor traducción de los escritos teresianos, que aparece en 1660 como fruto del talento de Arnauld d'Andilly, amigo de Saint-Cyran (J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran et son temps*, París, 1947) y hermano del "grand Arnauld". El mismo Saint-Cyran, en carta a la madre de Puylaurens fechada el 26 de junio de 1642, decía que había estado prisionero en Vincennes "pour avoir pratiqué le théologie de sainte Thérèse". Además en los escritos de los maestros de Port-Royal es posible descubrir las huellas de sus lecturas teresianas. Esto es especialmente notable en el *Traité de la fréquente communion* de Arnauld y en los escritos de Pascal. Advierte Vermeulen que esta influencia es también apreciable en el *Traité de l'oraison* (1670) de Pierre Nicole, pero que en este trabajo no se va a detener en este punto. No se trata, desde luego, de dar a Santa Teresa un rango similar al que tienen Jansenio y San Agustín en la espiritualidad de Port-Royal, ni se trata tampoco de situar el movimiento en la línea salesiana, tomando como pretexto los contactos que tuvo la madre Angélica con San Francisco de Sales. Pero es claro que los elogios que hace Santa Teresa de San Agustín y los elementos agustinianos que tiene su doctrina de la presencia de Dios en el alma, tenían que inclinar a los discípulos de Saint-Cyran en favor de la santa carmelita. He aquí algunos de estos textos: "Yo soy muy aficionada a San Agustín, porque el monasterio adonde estuve seglar era de su Orden y también por haver sido pecador..." (*Libro de la vida*, capítulo ix, 7). "Como comencé a leer las *Confesiones* paréceme me vía yo allí. Comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto — no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón — estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas y entre mí mesma con gran aflección y fatiga" (*idem*, 8). "Otro tiempo traía yo delante muchas veces lo que dice San Pablo, que todo se puede en Dios. En mí bien entendía no podía nada. Esto me aprovechó mucho y lo que dice San Agustín: 'Dame, Señor, lo que me mandas y manda lo que quisieres'" (*idem*, capítulo xiii, 3). "En algunos libros de oración está escrito adónde se ha de buscar a Dios; en especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas ni en los contentos ni por ninguna parte que le buscava, le hallava como dentro de sí" (*idem*, capítulo xl, 6). "Ya sabéis que Dios está en todas partes. Pues claro está que adonde su majestad

está, está el cielo — sin duda lo podéis creer — y toda la gloria. Pues mirad que dice San Agustín que le buscaba en muchas partes y que le vino a hallar dentro de sí mismo" (*Camino de perfección* [código de Toledo], capítulo xxviii, 2). "Paréceme que nunca lo he dado a entender como ahora, porque para buscar a Dios en lo interior (que se halla mejor y más a nuestro provecho, que en las criaturas, como dice San Agustín, que le halló después de haverle buscado en muchas partes), es gran ayuda cuando Dios hace esta merced" (*Cuartas moradas*, capítulo iii, 3). "Ansí que cuando no hay encendido el fuego que queda dicho, en la voluntad, ni se siente la presencia de Dios, es menester que la busquemos, que esto quiere Su Majestad — como lo hacía la Esposa en los Cantares —, y que preguntemos a las criaturas quién las hizo, — como dice San Agustín, creo que en sus Meditaciones o Confesiones..." (*Moradas sextas*, capítulo vii, 9). Por algo Arnauld d'Andilly introduce su traducción de los libros de Santa Teresa con la observación de que es "facile de voir" que ella y el Hiponense "estoient animez d'un mesme esprit". Vermeyley concreta estas relaciones de Santa Teresa con Port-Royal, deteniéndose de manera especial en el "grand Arnauld" y en Blaise Pascal.

J. PARMENTIER, R. S. C. J., *La création poétique chez Alfred de Vigny d'après le Journal d'un poète*, págs. 161-181. — "Sainte-Beuve m'aime et m'estime, mais me connaît à peine et s'est trompé en voulant entrer dans les secrets de ma manière de produire ... Dieu seul et le poète savent comment naît et se forme la pensée. Les hommes ne peuvent ouvrir ce fruit divin et y chercher l'amande. Quand ils veulent le faire ils la retaillent et la gâtent". Son palabras de Vigny en su *Journal* (1835). En esto debieran pensar los que acometen el trabajo de penetrar en la intimidad poética de Vigny. El *Journal d'un poète* en su sentido más profundo fue inaccesible para la perspicacia de Sainte-Beuve. Por eso Parmentier se pregunta si de estas confidencias, escritas de 1823 a 1863, podrán sacarse los elementos del método poético de Vigny, tal y como el poeta los concebía. Dice el autor: "Méthode complexe dont les étapes se poursuivent, tantôt lentes et souterraines comme un mystérieux travail de germination, tantôt rapides, presque haletantes, lorsqu'une force irrésistible, mais trop rare hélas, s'empare de lui et l'oblige à écrire". (A suivre).

Notes: ROBERT RICARD, *Encore Unamuno...*, págs. 182-186: Se refiere al volumen de escritos de Unamuno publicado por Manuel García Blanco, bajo el título de *Inquietudes y meditaciones* (Madrid, Aguado, 1957). — M.-TH. GOOSSE, *Sur un vers d'Apollinaire*, págs. 187-188: Acotaciones al tomo *Guillaume Apollinaire: Alcools* (1), publicado en 1956 por Mme. Marie-Jeanne Durry (Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur). — P. GROULT, *Sur deux vers*

de Garcilaso, págs. 189-192: "Somormujó de nuevo su cabeza / y al fondo se dejó calar del río". Sobre estos versos publicó Francisco García Lorca en *Análisis de dos versos de Garcilaso* (*Hispanic Review*, XXIV, 1956), que glosa aquí Groult. — Les livres, págs. 193-218. — Notes bibliographiques, págs. 219-232.

Núm. 3.

ALBERT KIES, *Montaigne et saint François de Sales sont-ils baroques?*, págs. 235-250. — Se refiere el autor al volumen de Imbrie Buffum, titulado *Studies in the Baroque from Montaigne to Rotrou* (Yale University Press, 1957), donde están recogidos los trabajos dedicados por Buffum al barroco literario, personalizado en Montaigne, San Francisco de Sales, Jean de la Ceppède, Saint-Amant, Corneille y Rotrou. Concluye Kies opinando que, tratándose de Montaigne y de San Francisco, no debe hablarse propiamente de barroco. En la medida en que del barroco literario puede darse una definición, ésta no se aplica ni a los *Essais* del primero ni a la *Introduction à la vie dévote* del segundo. Las categorías barrocas formuladas por Buffum, opina Kies, explican imperfectamente el barroco literario, y no se pueden aplicar con rigor a los escritores aquí estudiados. El problema está en el método. Marcel Raymond, traductor de la obra de Wölfflin y excelente conocedor de la poesía del Renacimiento, recomienda no definir el barroco por los temas tratados, porque la forma es la que hace el estilo y no la elección de los motivos. Por esto definir el barroco por la intención moral, por el honor o por el erotismo, es abordar el problema imperfectamente. Por el contrario aconseja Raymond atender ante todo a la frecuencia del tema y de la figura. Y esto es fundamental. Porque si para definir el barroco nos atenemos al movimiento, multitud de poetas aparecerán entonces como barrocos. La cuestión es de más o de menos. Si comparamos el "erotismo" de Francisco de Sales con el de Donne, Carew, San Juan de la Cruz o el autor del *Amour de la Madeleine*, encontramos que el "erotismo" salesiano es muy discreto. Algo más: si hay erotismo en San Francisco, no es en la *Introduction à la vie dévote* donde hay que buscarlo. Y si el erotismo es manifestación de lo barroco, ¿qué habrá que decir del escritor que lo atenúa, lo elimina y lo evita? Que es opuesto a lo barroco, ya sea por motivos temperamentales o por chocar con aquello que habitualmente se define como clasicismo. Pero todo este problema de etiquetas resulta inútil. Más sensato es acercarse al problema desde lo particular, es decir, reparando ante todo en el detalle del análisis estilístico. Kies considera que en este campo es ejemplar el trabajo de Jean Rousset, titulado *La littérature de l'âge baroque* (Paris, Corti, 1953).

PIERRE GROULT, *La Colombina et les spirituels du Nord*, págs. 251-268. — Fernando Colón, hijo natural de Cristóbal Colón, reunió en Sevilla, a principios del siglo xvi, una colección de veinte mil volúmenes impresos, fuera de los manuscritos. Fernando había nacido en 1487 o 1488, acompañó a su padre en sus viajes a América, y volvió después al nuevo continente por dos ocasiones. Era, pues, un ilustre explorador, un aventurero del mar, pero se preocupaba sobre todo por el gran viaje de la vida. Recorrió a Europa acompañando a Carlos V, enseñó cosmografía y ciencias naturales en la corte del Emperador y se relacionó con todas las imprentas del continente. Los volúmenes que trajo a Sevilla, los consiguió uno a uno en sus muchísimos viajes. Pero no fue simplemente un coleccionador maníático de libros. Al reunirlos pensó en poner al alcance de otros las riquezas de su colección, pero sobre todo pensó en sí mismo: fue consultor y lector infatigable de su biblioteca. Ordenado sacerdote en 1530, vino a morir en Sevilla en 1539, legando su biblioteca a la catedral de su ciudad, biblioteca que aún hoy día reposa a la sombra de la Giralda. En el volumen séptimo del *Catálogo de libros impresos* de la Biblioteca Colombina, publicado en 1948 por Francisco García Madueño (el primero de la colección apareció en 1888), se incluye un índice alfabético general, que permite apreciar la singular riqueza de esta biblioteca. Groult quiere llamar la atención, de manera especial, a los datos que esta biblioteca arroja sobre el movimiento espiritual de la época en cuanto se relaciona con el puesto que ocupan los místicos del Norte en la España del siglo xvi. Conclusiones de Groult: La Biblioteca Colombina no aporta ninguna revelación sensacional, pero sí confirma, completa y precisa datos ya establecidos o al menos presumidos. En lo que no pensó Fernando Colón fue en que su biblioteca iba a servir algún día para recrear la historia espiritual de España y de los Países Bajos. Desde luego la presencia de los místicos norteños en esta biblioteca no prueba gran cosa. Pero a través de estos índices de la Biblioteca Colombina puede verse algo más que el hecho material de la existencia de los libros. Sería inverosímil que en la España del siglo xvi no se hubieran conocido y leído estos libros de los místicos flamencos. El caso de García de Cisneros ha sido ya estudiado por el propio Groult, y ahora nos presenta el caso no menos ilustrativo de Fernando Colón, "l'amateur le plus célèbre et le plus friand de ces livres des Pays-Bas". Pero el caso de Colón no es aislado, ni mucho menos. Porque la referencia comprobada de aparición de estos escritores norteños en España está muy cercana de la fecha en que vieron la luz pública. Se trata, claro está, de una proximidad relativa: cinco o diez años, pero esto ya es bastante significativo. En todo caso, para esquematizar la historia de los místicos de los Países Bajos en España durante la primera mitad del siglo xvi, trae Groult algunos datos: a fines del siglo xv y principios del xvi

la influencia de estos místicos es notoria en Cataluña, especialmente en el monasterio de Montserrat. De aquí, en una forma más modesta, pasa el influjo a Zaragoza y Valencia. Simultáneamente abre Sevilla sus puertas a los místicos flamencos, quienes van a ilustrar a muchos frailes franciscanos y dominicos. Laredo, Osuna, Juan de Avila y Luis de Granada son testimonios elocuentes de estos contactos. Pero siempre, y sobre todo en el segundo cuarto del siglo XVI, Sevilla fue algo así como tierra de elección para los místicos del Norte. De allí iba a proyectarse su influencia a la misma Castilla.

J. PARMENTIER, R. S. C. J., *La création poétique chez Alfred De Vigny d'après le Journal d'un poète* (Suite), págs. 269-285.

JEANINE MODAVE, *Blasco Ibáñez et le naturalisme français*, págs. 287-301. — Por su vida y por sus ideas es notable el rastro que deja Francia y su literatura en el novelista español Blasco Ibáñez (1867-1928). Sobre todo en su juventud fue grande la admiración que sintió por Zola. Victor Hugo era "l'obsession amoureuse de Blasco Ibáñez", como dijo algún periodista. Pero el escritor valenciano reservaba también su admiración y afecto para los historiadores y políticos franceses. Conocía a fondo a Lamartine y a Louis Blanc y tradujo al español a Michelet, Lavisce y Rambaud. El autor se propone en este artículo profundizar en los nexos que tuvo el novelista español con los novelistas franceses que representaron el naturalismo.

Notes: A. GOOSSE, *Sur le Graal*, págs. 302-308: El autor hace algunas observaciones sobre trabajos dedicados últimamente a este tema apasionante: M. Lot-Borodine, *Le Conte del Graal de Chrétien de Troyes et sa présentation symbolique* (Romania, LXXVII, 1956; LXXVIII, 1957); Amelia Klenke, *Chrétien's symbolism and cathedral art* (Publications of the Modern Language Association, LXX, 1955) y *The spiritual ascent of Perceval* (Studies in Philology, LIII, 1956); R. S. Loomis, *The Grail story of Chrétien de Troyes as ritual and symbolism* (Public. of the Mod. Lang. Assoc., LXXI, 1956); R. Lévy, *The motivation of Perceval and the authorship of Philomena* (idem); M. de Riquer, *Perceval y Gauvain en Li contes del Graal* (Filología Romanza, IV, 1957) y *Perceval y las gotas de sangre en la nieve* (Revista de Filología Española, XXXIX, 1955); A. Fourier, *Remarques sur la date du Conte del Graal de Chrétien de Troyes* (Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthuriennne, núm. 7, 1955); D. de Séchelles, *L'évolution et la transformation du mythe arthurien dans le thème du Graal* (Romania, LXXVIII, 1957); St. Hofer, *Eine Reminiszenz an den Tristan im Perceval* (Zeitschr. für roman. Phil., LXXII, 1956); W. A. Nitze y M. H. F. Williams, *Arthurian names in the Perceval of Chrétien de Troyes: Analysis and*

commentary (*University of California Publications in Modern Philology*, XXXVIII, 1955). — Les revues, págs. 309-343. — Les livres, págs. 344-364.

Núm. 4.

CHARLES DÉDÉYAN, *Dante en Angleterre*, págs. 367-388. — El estudio de la fortuna literaria de Dante en Inglaterra es un bello tema de literatura comparada que ha tenido ya sus cultivadores anglosajones e italianos. Los más notables, según Dédéyan, son Paget Toynbee, Oscar Kuhns, F. W. Wilson y M. Renzulli. Recientemente un alumno de la Universidad Católica de Lovaina, Arthur Harned, ha presentado una tesis en francés sobre este asunto, y esto lleva al autor a tomar de nuevo el tema y presentarlo en amplias perspectivas. Quiere, pues, Dédéyan mostrar la penetración de Dante en la Gran Bretaña, reparando no sólo en la *Divina commedia*, sino además en las otras obras del Alighieri. Cómo ha entrado Dante en la literatura inglesa, quiénes lo han traducido, quiénes lo han comentado, qué ideas se han formado acerca del autor y de sus obras, cuáles elementos han seducido de modo especial a los temperamentos literarios, circunstancias, épocas, ideas dominantes, géneros cultivados en literatura, filosofía, historia, religión y bellas artes con relación al Dante, movimientos en que se ha insertado su idea e influencias que allí ha ejercido, qué victorias ha conseguido y qué derrotas ha soportado, he aquí todo lo que quiere aclarar el autor en este ensayo, que pretende abarcar toda la producción literaria inglesa de Chaucer a Joyce y T. S. Eliot. Para comenzar Dédéyan se reduce al estudio de la Edad Media y el Renacimiento. El autor de los *Canterbury tales* es el primero en recibir este influjo, como se aprecia en sus poemas: *Troilus and Criseyde*, *The Parliament of Fowles*, *The house of Fame*, *The legend of good women*, *The Canterbury tales* y *The Balade of Gentillesse*. Después, por influjo de la traducción latina de la *Divina Commedia*, hecha por Giovanni Serravalle, encontramos el rastro de Dante en la *Confessio amantis* de John Gower. Cosa similar sucede con *The fall of Princes* de Lydgate. En la biblioteca del duque Humphrey de Gloucester aparece el poema italiano. Luego, desde fines del siglo xv hasta principios del siglo xvi, tenemos un período de sesenta años en que la gloria de Dante se eclipsa. En el prólogo a la versión inglesa de la *Eneida*, hecha por Garin Douglas de 1512 a 1513, aparece citado nuevamente Dante. Igual cosa hace William Herman (1519) en sus *Vulgaria viri Doctissimi* y Sir David Lindsay (1528) y Thomas Sackville (1559) no lo olvidan en sus *The dreme* y *A mirror for magistrates*. De aquí en adelante la presencia de Dante en la literatura inglesa se va afirmando progresivamente. Lord Morley lo menciona en su traducción de *De claris mulieribus* de Boccaccio.

Pero hay que destacar especialmente a William Barker, quien traduce por primera vez después de Chaucer fragmentos de la *Divina commedia* en su versión de los *Capricci del Bottai* de Giovan Battista Celli, hecha en 1546. Al lado de los *Caprices du tonnelier* hay que poner *The fearfull fancies*, donde Barker hace la primera referencia inglesa al *Convivio*. James Sanford no traduce a Dante, pero sí lo lee y lo cita en italiano al traducir las *Hore di ricreatione* (*The garden of pleasure*) de Ludovico Guicciardini (1573). También pueden mencionarse como autores influídos por Dante a Robert Peterson, George Pettie, Bartholomew Young y los gramáticos e historiadores de la literatura John Bale y Thomas Cooper. Con todo, el hecho histórico más significativo a este respecto es la utilización que de Dante hicieron los polemistas protestantes, fijándose ante todo en la enemistad que tuvo el poeta por el Papa Bonifacio VIII y sus censuras a la simonía papal. En este terreno merecen una mención especial John Jewel, John Foxe y John Van der Noodt. Pero lo más interesante es fijarse en los poetas. Al lado de Thomas Churchyard hay que poner a Sir Philip Sidney, quien habla de Dante en *An apologie for Poetrie* y emplea la *terza rima* en la *Arcadie*. George Whetstone y Samuel Daniel son poetas dignos de mención, pero al fin del siglo xvi basta con citar a Edmund Spenser y Shakespeare. Sobre todo este material va a trabajar Dédéyan su valioso ensayo. (A suivre).

MARIE-HÉLÈNE RYCKMANS, *L'Islam et la conversion de Psichari*, págs. 389-413. — Después de conocer un momento de favor, durante el curso de la última guerra, Psichari ha caído nuevamente en el olvido. Explorado por una literatura de edificación o por tendencias afincadas más bien en motivos políticos, Psichari ha venido a ser un héroe de hagiografía o un símbolo del nacionalismo militar más alejado de las tendencias de la generación actual. Cree la autora que hay que renunciar a estas dos imágenes simplistas. Louis Massignon (*Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française*, en *Conférences de l'Unesco*, éd. de la revue *Fontaine*, Paris, 1947), tal vez con exageración, cita a Psichari entre aquéllos para quienes la mentalidad y la civilización árabes han estado "au coeur même de leurs vies et de leurs déterminations: constructrices de leurs vies". Pero esta afirmación es excepcional, porque los biógrafos de Psichari, reconociendo el contacto que tuvo con los musulmanes de la Mauritania y lo que esto significó para su conversión, no se han detenido en definir precisamente la importancia real de estos contactos. Esto es lo que pretende hacer la autora, dentro del marco bien vasto de la evolución religiosa de Psichari. Por lo demás, el Islam es uno de los grandes problemas del mundo actual. La importancia grande que tiene en el continente africano, dada la extensión de su dominio, no es seguramente ajena a la crisis que tiene hoy por teatro el África

del Norte. Pero al margen de estas consideraciones políticas, es lo cierto que el Islam suscita hoy, especialmente en Francia, un interés muy grande. Para superar las dificultades actuales, es una opinión común, es indispensable pasar por encima de los prejuicios y lograr una leal comprensión. ¿La manera como Psichari reaccionó frente al Islam es concebible hoy en día? Seguramente no. Ella fue reflejo de una mentalidad 'colonialista', explicable en 1912 pero inadmisible en el presente. Sin embargo, la autora quiere poner de relieve en este ensayo la influencia determinante que ejerció la actitud religiosa de los musulmanes en el joven oficial francés. Porque hay que reconocer que los valores religiosos del Islam son auténticos valores. Psichari tuvo de esto viva conciencia. Y esto va a ser materia de reflexión, porque es precisamente en este terreno religioso donde hay que situar, con miras a hacerlos fecundos, los contactos entre occidentales y musulmanes. El trabajo de Ryckmans se divide en los siguientes apartes: *Premier contact avec l'Islam, Connaissance de l'Islam, Idées religieuses, Politique islamique, Nouveau contact avec l'Islam, État d'âme nouveau, Le sens religieux de l'Islam*. Una frase de Psichari pone de relieve su pensamiento íntimo: "Ce qui nous touche, dans l'Islam, c'est la part de vérité éternelle qu'il maintient" (*Voix qui crient dans le Désert*). En Binder se interesa Psichari de modo especial por el aspecto estético que caracteriza el Islam con relación a otras religiones. Pero en Mauritania logra él acercarse al sentimiento religioso de los musulmanes, especialmente en lo que toca a la oración y al amor de la meditación. El quiere entonces profundizar en la espiritualidad musulmana. El admira a los moros, porque ha "senti leurs âmes plus hautes que la sienne" en el momento en que se dan a la oración (*L'appel des armes*), pero simultáneamente reacciona en esta forma: "Devant l'Arabe, il est un Franc tenant la certitude de sa race à tout jamais consacrée" (*Le voyage du centurion*). Se siente heredero de los cruzados y concreta en esta forma su método: "Allons-nous donc, me disais-je, comparer nos prières à leurs prières, mesurer nos pensées à leurs pensées, soupeser nos mérites, établir la balance? Ce serait une vanité, et, plus, une indécence. Aussi ne cherchons-nous pas une discrimination morale, mais à nous éclairer un peu à leur lumière. Telle sera ici notre méthode" (*Voix qui crient dans le Désert*). Bajo esta luz se propone la autora continuar su estudio. Porque precisamente reaccionando *contre l'Islam* fue como Psichari vino a descubrir las verdades y las bellezas del cristianismo.

Notes: GUY MURAILLE, *Le duc Henri III de Brabant et le trouvère Jehan Erart*, págs. 414-420: Se refiere al libro de A. Henry: *L'oeuvre lyrique d'Henri III duc de Brabant* (Bruges, De Tempel, 1948) y trae el texto de la canción que comienza: *Je ne cuidai mes chanter*. — J. SARTENAER, C. Ss. R., *Pierre Gassendi*, págs. 421-425:

Trata de las obras con que se conmemoró el tricentenario de la muerte de Gassendi: *Pierre Gassendi: sa vie et son oeuvre, 1592-1655* (Paris, A. Michel, [1955]), con trabajos de los gassendistas B. Rochot, A. Koyré, G. Mongrédien y A. Adam; *Actes du Congrès du Tricentenaire de Pierre Gassendi, 4-7 août 1955* (Paris, Presses Universitaires, s. d.); Fr. Meyer, *Tricentenaire de Gassendi* (Paris, P. U. F., [1957]); del mismo autor, el ensayo *La querelle entre Descartes et Gassendi* (*Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXXI, 1957). — R. POUILLIART, *Sur une source de Barbey d'Aurevilly*, págs. 426-429: Sobre la novela *Une histoire sans nom*, terminada por Barbey d'Aurevilly en 1882. — Les livres, págs. 430-459. — Notes bibliographiques, págs. 460-472. — Tables du Tome Douze, págs. 473-487.

Tomo XIII, 1959.

Núm. 1.

ROBERT RICARD, *Galdós devant Flaubert et Alphonse Daudet*, págs. 3-18. — Este trabajo de Ricard está dedicado a la memoria del profesor Charles de Trooz. Anota el autor que los críticos que se han ocupado de Galdós citan, como posibles inspiradores de su obra, a Balzac, Dickens, Tolstoi y Dostoievski, pero no se acuerdan de Flaubert y mucho menos de Daudet. Sin embargo, no cree Ricard que esta omisión esté justificada, porque él ha podido comprobar ciertos rasgos de *L'éducation sentimentale* en un episodio de *La familia de León Roch* y de un capítulo de *Nabab* en las últimas páginas de *Miau*. Estas relaciones son las que quiere poner el autor en evidencia a lo largo de su estudio. Ricard se considera un admirador completo del genio de Galdós y no pretende poner en discusión su originalidad, suponiendo que sea un simple imitador y copista. Pero sí pretende establecer estos contactos, en la misma forma en que Jean Girodon (*Eça de Queiroz, Flaubert et Anatole France*, en *Bulletin des Études Portugaises*, XX, 1957-1958) ha establecido los de Queiroz con Flaubert y France. Galdós ha hecho transposiciones originales, y esto no lo disminuye, porque en literatura como en ciencias y artes nada hay *ex nihilo*. Lo que sí resulta difícil es comprobar que Galdós conociera los textos de referencia. Por el inventario de la biblioteca de Galdós (H. Chonon Berkowitz, *La biblioteca de Benito Pérez Galdós*, en *El Museo Canario*, Las Palmas, 1951) se deduce que precisamente *L'éducation sentimentale* y *Le Nabab* no eran libros guardados por el novelista. No existiendo, pues, en el inventario, no se puede hacer la confirmación por este lado. Pero no siendo Flaubert y Daudet escritores desconocidos, ni sus novelas pertinentes las más desconocidas, es posible y lícito pensar que Galdós conoció estos libros fuera de su biblioteca.

MARIE-HÉLÈNE RYCKMANS, *L'Islam et la conversion de Psichari*, (Suite), págs. 19-44. — Esta segunda parte del estudio de la señora Ryckmans tiene los siguientes apartes: *Contacts personnels avec des Musulmans*, *Ignorances*, *Réaction contre l'Islam*, *Évolution de cette réaction*, *Le sens du sacrifice*, *Le sens de la liberté*, *Un point culminant* y *Conclusion*. Que el Islam jugó un papel importante en la conversión de Psichari es evidente. Lo que hay que aclarar es en qué modo y en qué medida. Después de un primer contacto con el Islam, que le produjo determinadas impresiones estéticas, Psichari recibió de él una doble influencia. Como religión vivida con sinceridad por una raza espiritualista, despertó en él sus sentimientos religiosos y su gusto por la vida espiritual; como religión de un pueblo vencido frente a sus conquistadores, provocó en él cierta oposición, convertida en adhesión irracional al cristianismo. La meditación de los dogmas cristianos acometida después por Psichari bajo la forma de una reacción contra el Islam, estuvo condicionada al hecho de que él no lo conocía más que en una modalidad exterior y fragmentaria. Pero hay que cuidarse de atribuir la conversión de Psichari a factores exageradamente simplificados: el ejército y el desierto. Seguramente el ejército tuvo un papel importante, porque despertó en él los sentimientos patrióticos y le dio un sentido cada vez más exigente de la fidelidad a lo absoluto. En cuanto al desierto, la inmensidad de sus horizontes le inspiró un sentido agudo de la trascendencia de Dios y de la dependencia absoluta del hombre. Pero otra influencia importante hay que señalar aquí: la inquietud religiosa que atormentó a la generación de Psichari, formada lejos del cristianismo. De los amigos de Psichari, la mayoría, y precisamente sus más íntimos, entraron en la Iglesia o se reconciliaron con ella. Su ejemplo tuvo que impresionarlo grandemente, sobre todo estando él establecido en el silencio del desierto y en presencia de un pueblo profundamente religioso. Si tuvo plena conciencia de lo que les debía a los moros por los ejemplos que le habían dado con su vida, parece que no la tuvo tan plena de lo que les debía a sus lejanos amigos y al contacto inevitable con la vida intelectual francesa. No puede, pues, exagerarse su aislamiento en el desierto. Por su correspondencia y por su diario de camino sabemos que fue en verdad estimulado por el correo de Francia, por los libros y los periódicos. Péguy, más cristiano en sus *Cahiers* que en sus cartas, y sobre todo Jacques Maritain, contribuyeron poco a poco a su formación religiosa. A Maritain debe Psichari el haber podido superar el momento irracional de su adhesión a la fe y a la tradición cristiana, y el haber dado un papel muy importante a la inteligencia en el mundo de sus creencias. Estos son los motivos e influencias que la autora ha querido hacer resaltar en su trabajo, sin disminuir por esto el significado de sus contactos con el Islam, medio por el cual Dios se dignó acercar su alma a la plenitud del amor redentor.

CHARLES DEDÉYAN, *Dante en Angleterre: Chaucer* (Suite), págs. 45-68. — Se refiere el autor a los siguientes tópicos: *The legend of good women*, *Les Canterbury tales* y *The balade of Gentillesse*. El aporte de Dante a la obra de Chaucer es considerable. Desde que conoció la *Divina commedia*, en ella se inspiró el autor inglés. Dédéyan encuentra esta huella más o menos fuerte en los poemas alegóricos y mitológicos *Troilus and Criseyda*, *The Parliament of Fowles*, *The house of Fame*, *The legende of good women* y en los *Canterbury tales*, donde el *Monks' Tale*, *The wife of Bath's tale* y *The prologue of the second nun's tale* revelan una imitación seguida y feliz, mientras que *The balade of Gentillesse* es como el último dato de estos encuentros armoniosos entre el poeta florentino y el poeta británico. Todas las partes de la *Divina Comedia* y una *Canzone del Convivio* han sido utilizadas por Chaucer, quien por lo demás cita con frecuencia a Dante y se detiene de manera especial en el episodio del águila, en el de Hugolino y en el de la visión de la Virgen. Chaucer toma de Dante sus imágenes, sus expresiones, sus *leitmotiv*, su sentido de la tristeza y de la verdadera nobleza, sus invocaciones a las musas y a Apolo, y lo sigue en aquello del guía, del iniciador de acontecimientos extraordinarios, de la visión. Desde luego Chaucer no es prisionero de su modelo. Dante no era su único ídolo y, además, cada vez se afirma más su propia libertad, su imaginación propia de creador. Por esto enriquece las imágenes y pensamientos tomados del texto italiano, o los modifica, como en el caso del episodio de Hugolino, sin violentar por esto la sensibilidad del lector. Por lo demás siempre muestra su deseo de originalidad, que quiere a toda costa satisfacer. Las visiones de la *Divina commedia* no hacen más que ocultar otras visiones suscitadas también por la poesía de Chaucer, ya sea que tome a Dante o a Virgilio por maestro. Ellas muestran toda la variedad de su registro. Desde las leyendas mitológicas y los sueños maravillosos hasta esa comedia humana y no divina, a pesar de la pretendida peregrinación, que son los *Canterbury Tales*, pintorescos, bullentes, apasionados o serenos, apasionantes y penetrantes. "On peut donc dire que Chaucer a transformé de plus en plus l'oeuvre de Dante en son propre sang après en avoir fait sa nourriture". (A suivre).

Notes: J. PEETERS-FONTAINAS, *A propos des éditions du Caballero determinado*, págs. 69-70: Se refiere a las ediciones del *Caballero determinado*, hecha la primera en Anvers en 1553 y la española en Salamanca en 1560. — P. GROULT, *Brèves notes de littérature religieuse*, págs. 71-75: A propósito de los siguientes trabajos: G. Getto, sobre el realismo del franciscano Jacopone da Todi en *Lettere Ital.*, VIII (1956); G. Petrocchi, sobre el *Liber de vera fidelium experientia* de Angela de Foligno, en *Lettere Ital.*, VIII (1956) ("à la différence

des mystiques italiens du xiv siècle, tous contemplatifs et affectifs, Angèle se rattache plutôt aux grandes figures de la mystique spéculative du xiii siècle, surtout à saint Bonaventure"); Homero Serís, sobre la genealogía de Santa Teresa de Jesús en *Nueva Rev. Fil. Hisp.*, X (1956); E. Orozco Díaz, sobre la quinta estrofa de la *Oda a Salinas* de Luis de León en *Rev. Fil. Esp.*, XXXVIII (1954); E. J. Schuster, sobre las similitudes entre *Los nombres de Cristo* de Luis de León y *De nueve nombres de Cristo* del también agustino Alonso de Orozco, en *Hisp. Rev.*, XXIV (1956); E. W. Hesse, sobre la autenticidad de la *Ninfa del cielo*, atribuida a Tirso de Molina, en *Fil. Romanza*, III (1956) (para la comprensión de los versos "como culebra quiero / para otra nueva vida renovarme", Groult remite a un texto del franciscano Francisco de Osuna en su *Tercer abecedario*, IX, 2); E. Mejía Sánchez y L. A. Ratto, sobre unas piezas inéditas de Francisco de Borja, príncipe de Esquilache y gentilhomme de Felipe IV, en *Nueva Rev. Fil. Hisp.*, VII (1953). — Les revues, págs. 76-96. — Les livres, págs. 97-116.

Núm. 2.

FLORENT PUES, *La Silva de varia lección de Pero Mexía*, págs. 119-143. — Es injusta la suerte que los historiadores de la literatura española han reservado a Pero Mexía y sobre todo a su *Silva de varia lección*, que apenas es considerada como una excrescencia de la literatura moral del siglo xvi y si se la menciona es a título de curiosidad. Se la ha llamado "rapsodia" y tal vez no merezca figurar al lado de otras joyas de la literatura castellana, pero es lo cierto que no está huérfana de méritos y que ha tenido una especial resonancia en Francia. El estudio de Pues está dividido en estos apartes: *L'homme et son oeuvre*, *La Silva de varia lección: antécédents*, *Les thèmes principaux*, *La manière et l'esprit*. (A suivre).

ANDRÉ ESPIAU DE LA MAËSTRE, *Claudél et la musique*, págs. 145-176. — D. Milhaud, A. Honegger y P. Hindemith han colaborado con honor en la obra de uno de los más grandes poetas franceses del siglo xx. Es indiscutible, además, que la obra poética y dramática de Claudél debe mucho a la música de estos tres compositores, quienes le han dado un suplemento de belleza y poder expresivo. Por algo un músico de profesión, Joseph Samson (*Claudél poète-musicien*, Paris, Milieu du Monde, 1948), ha sometido la poética y la prosodia de Claudél a un análisis técnico profundo y lo ha podido saludar como a un "poète-musicien" genial.

CHARLES DÉDÉYAN, *Dante en Angleterre: John Gower* (Suite), págs. 177-184. — Esta parte del trabajo está dedicada a Gower y a

John Lydgate. Sus conclusiones para el período medieval son las siguientes: gracias a Chaucer comenzó a hablarse en Inglaterra del autor de la *Divina commedia*. Papel importante en este conocimiento hay que atribuir al protector de Lydgate: Humphrey, duque de Gloucester (1391-1447). Humphrey, viejo combatiente de Azincourt, era un letrado y un aficionado a los libros, como que había sido alumno del Balliol College de Oxford. En 1439, 1441 y 1443 hizo importantes donaciones de libros a su universidad. Entre los libros ofrecidos en 1443 se encuentran dos de Dante: las *Commentaria Dantes* (comentario latino de la *Divina commedia*) y el *Librum Dantes* (poema italiano). Con estos comentarios puede decirse que entró Dante en Oxford, terminando con ellos su influencia en la Inglaterra de la Edad Media. Chaucer, Gower, Lydgate y el duque Humphrey son los agentes de esta penetración, pero de éstos solamente uno merece toda la atención: Chaucer, que era un humanista, un gran escritor, que sabía imitar sin sacrificar su originalidad y fuerza creadora. La entrada triunfal de Dante en la literatura inglesa hay que analizarla también en el período que siguió hasta Sackville. Pero esto no es ya asunto de esta parte. Las preferencias británicas por la obra del florentino son evidentes, pero la mina dantesca todavía no ha sido explotada del todo. Los escritores medievales encontraban especialmente seductoras las imágenes, las alegorías, las comparaciones, la estructura épica, el arte visionario y los aforismos en que es tan rico Dante. El hecho de que hubiera tenido tan cálida acogida en Inglaterra, revela toda una actitud espiritual. Dante quedó así integrado a una filosofía de la vida, a una moral determinada de preceptos. El autor promete ocuparse más adelante de otros aspectos de esta presencia inglesa del autor de la *Divina commedia*. (A suivre).

Notes: RAYMOND POULLIART, *Les préoriginales de trois poèmes de Maupassant*, págs. 185-187: Se refiere a una serie de estudios sobre Maupassant: René Dumesnil, *Guy de Maupassant* (Paris, A. Colin, 1933); *Chroniques, Études, Correspondance de Guy de Maupassant*, recueillies, préfacées et annotées par René Dumesnil avec la collaboration de Jean Loize (Paris, Gründ, 1938); Edward D. Sullivan et Francis Steegmuller, *Supplément à la bibliographie de Maupassant (RHLF, 1949)*; G. Delaisement, *Maupassant journaliste et chroniqueur* (Paris, A. Michel, 1956) y Knud Togeby, *L'oeuvre de Maupassant* (Copenhague, Danish Science Press, 1953). — Les livres, págs. 188-213. — Notes bibliographiques, págs. 214-228.

Núm. 3.

JOSEPH HANSE, *Charles De Coster et sa première "légende flamande"*, págs. 231-254. — Como lo ha demostrado el autor en la *Histoire*

illustrée des lettres françaises de Belgique (sous la direction de Gustave Charlier et Joseph Hanse, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1958), el año de 1856 es capital en la vida de Charles De Coster, pues entonces fue cuando formó el proyecto de *La légende d'Uylenspiegel*. Pero antes había comenzado a escribir sus *Légendes flamandes*. Estas aparecieron en 1857 y de ellas ya se ocupaba Émile Deschanel en la *Indépendance Belge* del 28 y 29 de septiembre de este año. De Coster vaciló a propósito del título que debía poner a sus leyendas. Un dibujo de Félicien Rops, aparecido en *Uylenspiegel* el 4 de enero de 1857, presenta a De Coster con un volumen de las *Légendes flamandes* en la mano. Del 15 de febrero al 1º de marzo de este año se anuncian en esta misma publicación las *Légendes brabançonnes* de De Coster, pero ya desde el 15 de abril el título que se da al próximo libro es el de *Légendes flamandes*. Lo cierto es que de las cuatro leyendas, las dos primeras son brabanzonas y aparecieron en el *Uylenspiegel* en 1856. Hay que anotar, sin embargo, que el orden en que aparecen las leyendas en el volumen no corresponde al orden en que fueron compuestas. Por esto no se puede seguir con exactitud el progreso de De Coster a lo largo del año 1856. Sobre este aspecto se ha explayado el autor en su *Histoire illustrée des lettres françaises de Belgique*. Pero no está de más considerar algo concerniente a la primera de las leyendas: *Blanche, Claire et Candide*. En momentos en que De Coster se inclinaba al realismo, descubre una vieja leyenda y trata de contarla en una especie de poema en prosa y en un francés ligeramente arcaico. Desde luego no es él el primero que usó en Bélgica o en Francia el arcaísmo, pero sí fue el primero en tratar de crear con él una especie de estilo poético. De él saca estas tres notas: el tema (que es una leyenda piadosa de la Alta Edad Media), la lengua y el estilo. Las otras tres leyendas introducen algunos elementos nuevos en esta técnica, especialmente lo fantástico, pero también acentúan el arcaísmo. Pero ya desde el primer momento De Coster encontró su camino. Confrontando el texto de 1856 y las variantes de 1857 y 1861, se nota la discreta maestría con que se inició, después de diez años de adiestramiento.

CHARLES DÉDÉYAN, *Dante en Angleterre: La Prérénaisance* (Suite), págs. 255-277. — Con esta subdivisión: *Les poètes écossais y Prosateurs érudits et poètes*. (A suivre).

FLORENT PUES, *Les sources et la fortune de la Silva de Mexía*, págs. 279-292. — Las fuentes de Mexía son muy numerosas y variadas. Revelarlas todas es empeño propio de un libro y que no se propone el autor. Mexía cita a los autores que lo han influido, pero no se cuida de poner la referencia a sus obras. Además, y esto es lo más complicado, él no cita simplemente, sino que hace alusiones, digre-

siones o reflexiones sobre un texto, que él utiliza con originalidad. Un caso especial es el de las relaciones entre México y el franciscano Antonio de Guevara, problema tan delicado que llevó a L. Clément (*Antonio de Guevara, ses lecteurs et ses imitateurs français au seizième siècle*, en *Rev. d'Hist. Littér. de la France*, VII, 1900 y VIII, 1901) a acusar a México de ser un plagio de las *Epístolas familiares*, porque en la *Silva* se encuentran pasajes tomados casi textualmente de estas *Epístolas* del franciscano. (A suivre).

Notes: WILLY BAL, *Autour de Michelet*, págs. 293-301: Sobre varios trabajos dedicados a Michelet: *Nouvelles lettres inédites de Michelet*, avec notes et préface de Paul Desachy (Monaco, Les Éditions de l'Acanthe, 1955); Oscar A. Haac, *Les principes inspireurs de Michelet: Sensibilité et philosophie de l'histoire* (New Haven, Yale University Press; Paris, Presses Univ. de France, 1951); Mary-Elisabeth Johnson, *Michelet et le christianisme* (Paris, Nizet, 1955); Jeanlouis Cornuz, *Jules Michelet: Un aspect de la pensée religieuse au XIXe siècle* (Genève, Droz; Lille, Giard, 1955); Roland Barthes, *Michelet par lui-même* (Paris, Seuil, 1954). — Les revues, págs. 302-326. — Les livres, págs. 327-348.

Núm. 4.

JOHN PAPPAS, *La rupture entre Voltaire et les jésuites*, págs. 351-370. — Las relaciones más o menos cordiales entre Voltaire y sus viejos maestros han sido objeto de más de un estudio, pero cuando se trata de saber el por qué de su ruptura se hace un completo silencio. Pierron insistió de manera primordial en el aspecto armónico de estas relaciones en sus estudios *Voltaire au Collège de Beaune* y *Voltaire et ses maîtres*. Los que se han atrevido a tocar este tema de la querella con los jesuitas, apenas si ofrecen una causa como motivo de la cólera súbita que se despertó en Voltaire contra sus maestros. Paillet de Warcy, por ejemplo, cuenta que Voltaire, preso de un ciego furor, hizo quitar de su estudio el retrato del Padre Porée, su antiguo profesor en el Colegio Louis-le-Grand. "Sa colère provenait de ce que le père Berthier, autre jésuite, avait, dans le *Journal de Trévoux*, refusé de le reconnaître pour l'Homère et le Sophocle de la France" (*Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire*, Paris, 1824). Gustave Desnoiresterres (*Voltaire et la société au XVIIIe siècle*), por el contrario, señala el informe poco halagador del *Panegyrique de Louis XV* y el ataque contra la *Histoire universelle*, aparecidos en el *Journal de Trévoux*, como motivo por el cual Voltaire se convirtió en enemigo "violent et infatigable" de los jesuitas. D'Alembert, en su *Eloge de Crébillon*, también da su versión de la hostilidad profesada por Voltaire contra la Compañía de Jesús: "Voltaire eut longtemps

à se louer d'eux; et durant tout ce temps leur donna des témoignages publics et multipliés de sa reconnaissance. Ils eurent enfin, par cette fatalité qui les poursuivait dans les dernières années de leur trop long règne, le malheur ou la sottise d'attaquer, dans leur journal de Trévoux et ailleurs, cet homme célèbre, et de l'attaquer, non-seulement comme écrivain, mais ce qui était plus propre à le nuire, comme ennemi de la religion et de l'état. Ce procédé fit taire à l'instant toute la reconnaissance de leur ancien disciple, qui se vengea de ses anciens maîtres, devenus ses ennemis, par des épigrammes en vers et en prose, telles qu'il les savait faire". Pappas concluye: "Si Voltaire s'attaqua enfin à ses anciens maîtres, c'est moins pour des motifs personnels que sur les instances de D'Alembert et à cause de son loyal attachement à l'*Encyclopédie*".

FLORENT PUES, *Claude Gruget et ses Diverses leçons* de Pierre Messie, págs. 371-383. — Gruget es un personaje casi desconocido. De él sólo se encuentra una corta noticia en *Les bibliothèques françoises de La Croix du Maine et de du Verdier réunies* (nouv. édit. par J. Rigoley de Juvigny, Paris, 1772-1773) y una referencia bibliográfica en las *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres* (Paris, 1727-1745, t. XLI) de J.-P. Nicéron. A falta de documentos, hay que buscar en sus obras los datos indispensables para su biografía. Nació en París entre los años 1525 y 1530, publicó su primera obra en 1550, era secretario del príncipe Luis de Borbón en 1557 y murió, "dans la fleur de l'âge", en 1560. Autor de *Les epistres de Phalaris* (1550), *Les dialogues de Messire Speron italien* (1551), *Les diverses leçons de Pierre Messie gentilhomme de Seville* (1552), *Les dialogues d'honneur de Messire Jean-Baptiste Possevin mantouan* (1557), *Le plaisant jeu des eschechs* (1560) y *L'heptameron* (1560).

CHARLES DEDÉYAN, *Dante en Angleterre: La Prérenaissance* (Suite), págs. 385-398. — Esta parte está dedicada al estudio de dos prosistas: William Thomas, muerto en 1554, y William Barker, quien floreció a mediados del siglo XVI.

Notes: FRÉDÉRIC FABRE, *Deux pièces du troubadour Peire Cardenal*, págs. 399-412: Esta nota tiene relación con la edición de *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal 1180-1278*, publicada por René Lavaud (Toulouse, Privat, 1957). Las piezas son la XIII (*A totas partz vei mescl' ab avaréza*), XII (*Aquesta gens, cant son en lur gaieza*) y XLIII (*Al nom del senhor dreiturier*). — Les livres, págs. 413-433. — Notes bibliographiques, págs. 434-451. — Tables du Tome Treize, págs. 452-464.

CARLOS VALDERRAMA ANDRADE.

Instituto Caro y Cuervo.