

que sea capaz de esa unión, v. gr.: apto para ser abrazado, para unirse en matrimonio, ó simplemente para andar en compañía del amante. El amor de éste no tiene, pues, por objeto, en todos esos casos, sino algo de dicho individuo, lo cual no existe entonces, y cabalmente, el conseguir esto, que no existe entonces, es lo que impulsa al amante á buscar y ver al objeto de sus amores..... Dirás quizá que, cuando amamos la compañía de una persona, ó su conversación, ó su trato, ó besarla y abrazarla, si llegamos á conseguir eso que ansiábamos, nuestro amor no cesa, aunque estemos abrazándola, y, por consiguiente, el objeto del amor no es algo que no exista. A esto respondo que yerras; porque cuando tú abrazas á aquella persona, cuyo abrazo, compañía ó trato ansiabas, la causa que excita tu amor, el objeto de éste, no está en lo que ya has conseguido, sino solamente en la persistencia y repetición de eso que has conseguido. Ahora bien: la persistencia y repetición es algo que no existe, que no ha pasado todavía al ser, y esto indefinidamente. Luego el objeto que excita el amor, cuando ha alcanzado ya el amante la unión apetecida, es también la nada, es decir, la continuidad de dicha unión.»

.....

«Es cuestión (1) insoluble para el que no ha llegado á la meta del amor divino, la de definir la esencia del amor, determinando si es éste un atributo esencial ó sólo ideal del amante, ó si no tiene otra realidad que la de una mera relación entre el amante y el amado, al modo de una huella que excite al primero á correr en busca de la unión con el objeto de sus cariños. A nuestro parecer, el amor es un atributo esencial del amante. Y no se diga que mal puede ser esencial un atributo que vemos desaparecer en el amante, porque ésta es una afirmación completamente absurda: el amor no cesa sino cuando deja de existir el amante; fuera de este caso, el amor jamás acaba. Lo que suce-

(1) *Alfotuhát*, tomo II, pág. 438.

de es que cesa la afección del amante por un amado particular, á causa de haber desaparecido la huella que le impulsaba hacia ese determinado objeto; pero entonces diríjese su afección hacia otro objeto, y otro sucesivamente. Por tanto, rómpese tan sólo la afección particular, en cada caso, entre el amante y el objeto; mas el amor continúa en su esencia existiendo, porque, en su esencia considerado, no es más que el mismo amante, su propio ser, su misma alma, no un atributo ideal que, suprimido, diera fin al amor.....» «Así, pues, atribúyase el amor á quien bien te plazca, sea Dios, sea la criatura, jamás será aquél otra cosa que el amante mismo. Luego no tienen real existencia más que el amante y el amado, sin que echemos en olvido, de una parte, que es condición propia é imprescindible del amado el ser nada, y de otra, que es también esencial al amor producir esa nada, hacerla venir al ser.....

»Si queremos hablar (1) de la meta del amor espiritual, fuerza será emplear figuras ó ejemplos tomados del amor físico ó natural, porque aun cuando el objeto amado es nada, sin embargo, la imaginación del amante se lo representa bajo la forma de algo existente, y que él ve con los ojos de la fantasía. Esto supuesto, digo que el término final de dicho amor es la identificación, que consiste en que la esencia del objeto amado venga á ser la esencia misma del amante, y al revés, la esencia del amante se convierta en la del amado, lo cual se significa con la palabra *fusión*. He aquí ahora, para su más perfecta inteligencia, un ejemplo físico: abrázense estrechamente dos amigos hasta libar el uno la saliva de los labios del otro, y ella viene á fundirse con la esencia misma de cada uno de los dos. En aquel momento, mientras permanecen unidos con el íntimo lazo del ósculo amoroso, respiran anhelantes, y el soplo emitido en la espiración, mutuamente se introduce en el pecho de ambos. Ese soplo es el mismo espíritu anímico, aunque revestido de forma material; y así,

(1) *Alfotuhát*, tomo II, pág. 441.

al introducirse en el pecho en el momento del ósculo, respira, anímase y vive cada uno de los dos con el espíritu del otro, y puede ya decirse, por virtud de ese mutuo cambio efectuado en sus almas, que ambos amigos se han identificado.»

Todos los caminos llegan al mismo término: la identificación de la criatura con el Criador es la idea madre del sistema, latente bajo los símbolos geométricos, revelada luego en la física, en la ontología y en la metafísica del divino amor (1).

Aquí, por consiguiente, debiéramos dar por terminada nuestra tarea, cuyo principal objetivo no fué otro que explicar por Mohidín algo que en Lulio aparece como mero detalle de secundaria importancia, y que en su probable maestro es nada menos que la base de todo un sistema místico-panteísta.

Pero cerrar aquí el trabajo sin apuntar, siquiera sea someramente, algo acerca del concepto que le merecía la ciencia, de sus relaciones con la fe, sobre los métodos de invención y exposición de la verdad, sería dejar desdibujada y borrosa la figura de este insigne murciano, y contrahecho su harmónico sistema:

«Siervo y Señor: he aquí las dos fundamentales categorías del ser (2). Siervo es todo lo que no es Dios y que ha sido ó puede ser creado por Él, es decir, el mundo. Señor, á quien el mundo sirve; es Dios únicamente.»

(1) Siete son los grados de anonadamiento por los que el sufi llega á esta absoluta identificación: 1.º, negación de la variedad; 2.º, negación de actos; 3.º, negación de atributos creados; 4.º, negación de la esencia propia del sufi; 5.º, negación de todo mundo; 6.º, negación de todo lo que no es Dios; 7.º, negación de atributos y relaciones en la esencia divina. «Añaden otros, dice Mohidín, una octava especie, que es la aniquilación de la aniquilación; pero ésta es propia de cada una de las siete anteriores, pues consiste en ignorar el anonadado que lo está.» (Vide *Alfotuhát*, tomo II, páginas 674 y siguientes.)

(2) *Alfotuhát*, tomo III, pág. 102.

«Estas nociones, tan sencillas, encierran, no obstante, maravillosos y abstrusos secretos, íntimamente relacionados con el problema del conocimiento de Dios y su unidad, y con el conocimiento del mundo y del rango que ocupa en el orden del ser. Pero tales problemas permanecerán eternamente insolubles para los ulemas, cuyas opiniones, discrepantes entre sí hasta lo infinito, no encuentran jamás un seguro punto de apoyo en que fundarse sin temor alguno de duda. Y es que Dios ha determinado que sus siervos habrían de alcanzar la felicidad únicamente por medio de la fe y de la ciencia de la unidad divina de un modo especial.»

«Un hecho, anunciado de parte de Dios por los Profetas, constituye el objeto de la fe, que es aquel acto por el cual el entendimiento pura y simplemente presta su asenso á las palabras de esos Profetas, que él acepta, lo mismo si conoce científicamente lo que significan, como si no lo conoce.

«Ciencia es todo conocimiento adquirido mediante la especulación de la inteligencia ó por la iluminación divina; pero en ambos casos, aquel conocimiento no será científico, si no llega á alcanzar un grado tal de necesidad en sus fundamentos, que excluya todo género de duda en el sujeto.

«Ahora bien: el mundo es de dos categorías: 1.ª, que recibe el nombre de mundo presente, es decir, perceptible á los sentidos; y 2.ª, que se designa con el de ausente ó oculto, es decir, imperceptible á la sensibilidad; y no se entienda por oculto aquello que lo es en un tiempo determinado para manifestarse después, sino que por oculto significamos aquel mundo que no puede ser jamás percibido por los sentidos, aunque el entendimiento lo conozca, ya por prueba decisiva, ya por testimonio veraz, en el cual consiste, según hemos dicho, la percepción de la fe.

»El acto de conocer por los sentidos el mundo presente no es ciencia, sino camino para la ciencia. El objeto sobre que versa es, ya lo hemos indicado, todo aquello que,

asequible á los sentidos, no es Dios. El acto de percibir el mundo ausente es, con toda propiedad, lo que se llama ciencia.»

«No hay forma (1) alguna de criatura que no tenga un espíritu que la acompañe..... Y puesto que esto es así, puesto que en todo ser creado se encuentran unidas una forma sensible con un espíritu ideal, no debemos dudar de que toda prescripción legal religiosa tiene un sentido oculto ó alegórico, además del literal, porque éste es lo exterior, la forma sensible, así como aquél es el espíritu infundido por Dios en aquella forma. El Señor nos aconseja y nos manda en su libro que investiguemos esos sentidos ocultos ó interiores; pero los ulemas, petrificados en la sobrehaz de la letra, desprecian este precepto, y, contentos con admirarse, se hacen semejantes á los muchachos. ¡Cuántas son las gentes que así obran!»

El conocimiento sensitivo, el racional, el de fe: tales son, según lo que precede, los tres órdenes del saber humano. Pero sobre todos tres está, por sus garantías de certeza, la iluminación sobrenatural, que es capaz de alcanzar, especialmente en materia teológica, lo que no pueden la razón ni la fe. «Con pruebas racionales, dice Mohidín, pueden conocerse solamente los atributos negativos de Dios. Con pruebas de fe, tan sólo los atributos divinos tomados de las criaturas, como el oído, la vista, etc., los cuales son contradictorios para la razón. De esta contradicción, debida al exclusivo uso de uno ú otro método, nace en los teólogos la perplejidad. La iluminación sola es la que nos puede hacer conocer los atributos positivos de Dios (2).»

Y esta iluminación es de tal naturaleza que, una vez enviada por Dios al hombre, éste ya no necesita de los

(1) *Alfotuhát*, tomo I, pág. 692. Para la inteligencia de este trozo, véase más arriba, págs. 234 y siguientes.

(2) Vide *Alfotuhát*, tomo I, pág. 332.

demás órdenes de conocer: se basta ella á sí misma para suplir á los sentidos, á la razón y á la fe; y esto lo hace Dios comunicando al iluminado el extraordinario y maravilloso privilegio de que con una sola facultad conozca los objetos propios de todas las demás. Así, por ejemplo, Mohidín asegura, claro es que sólo bajo la garantía de su palabra, haber tratado á muchos sufíes que, con la sola facultad de la vista, percibían las ideas de sus interlocutores, y que él mismo poseía esta milagrosa virtud (1).

Pero aquí ocurre preguntar: ¿es que, por acaso, para nuestro místico, cada facultad no tiene su objeto propio, fuera de cuya órbita le sea imposible desarrollar su actividad?

Este problema crítico, cuya transcendencia no se ocultó á Mohidín, es insoluble para el humano entendimiento, según él afirma en su *Alfotuhát* (2): «Acerca de la relación entre el objeto y el sentido, la inteligencia humana se declara incapaz de decidir si éste depende de aquél ó aquél de éste.» Sin embargo, la iluminación ha conseguido poner en evidencia esta cuestión gravísima, que Mohidín plantea extensamente en el pasaje que transcribo, si bien no es tan explícito como fuera de desear en la solución propiamente dicha:

«Las cosas cognoscibles (3) son diversas en sí mismas, á causa de serlo también los actos por los cuales son percibidas. Y aun cuando los hombres entregados á la especulación metafísica opinan en esta cuestión de un modo distinto que yo, pienso, no obstante, que dicha diversidad en las percepciones no nace de considerarlas en cuanto meras percepciones, sino de la especial naturaleza que á cada una caracteriza.

»Para cada ser cognoscible puso Dios una particular facultad cognoscitiva que sólo es capaz de alcanzar lo ha-

(1) Vide *Alfotuhát*, tomo I, pág. 283.

(2) Vide tomo I, pág. 883.

(3) *Alfotuhát*, tomo I, págs. 278 y siguientes.

bitual de aquel ser, es decir, lo fenomenal, no su esencia, no el substrato de aquello que aparece.

»Dios ha establecido, además, que para esas cosas perceptibles hubiese un solo sujeto percipiente, aunque sirviéndose de percepciones diversas, que son seis: oído, vista, olfato, tacto, gusto y entendimiento. Todas ellas, menos este último, conocen las cosas de una manera necesaria; pero, esto no obstante, los tales objetos necesarios de su percepción habitual no inducen jamás á error. Y en esto se equivocan todos los sabios atribuyendo el error á los sentidos, cuando no es así, puesto que el error es solamente propio del que juzga.

»En cuanto á la percepción de los inteligibles por el entendimiento, puede ser de dos maneras: una necesaria, al modo de las percepciones sensitivas; otra no necesaria, pero que exige, para su acto de conocer, el auxilio de seis instrumentos, á saber: los cinco sentidos y la facultad memorativa.

»He dicho arriba que todos los sabios se equivocan, al hablar de la percepción sensible, atribuyendo el error á los sentidos. He aquí cómo explican su opinión: si á bordo de un barco, éste se pone en movimiento, al propio tiempo que el barco y ellos marchan, ven que la orilla corre también: luego la vista les hace percibir una cosa que no es en realidad, más aún, una cosa absolutamente incognoscible, puesto que ellos saben, por razones necesarias, que la orilla no se mueve de su sitio, y, sin embargo de esto, no pueden negar el movimiento que el sentido de la vista les atestigua. De la misma manera, al gustar azúcar ó miel, encontrándola amarga á pesar de ser dulce, saben, por razones necesarias, que el sentido del gusto se ha engañado, transmitiéndoles la impresión de algo que no es verdad.

»Pero, como hemos dicho, esto no es así. El defecto y el error acaecen por causa del que juzga, que es el entendimiento, no por parte de los sentidos, porque la percepción sensible, cuando versa acerca de su objeto propio, es

necesaria; y esta percepción, lo mismo que la del entendimiento sobre su objeto necesario, no induce á error: sólo puede engañarse el entendimiento en lo que percibe empleando el auxilio de los sentidos y de la memorativa. En una palabra: la sensibilidad y cualquiera otra facultad cuya percepción sea necesaria, jamás yerran.

»Esto supuesto, es indudable que en los ejemplos citados el sentido ve un movimiento ó encuentra amargo el manjar, porque la vista percibe por su naturaleza el movimiento; viene entonces la inteligencia, y juzga que la orilla se mueve ó que el azúcar es amargo; pero viene después otro entendimiento, y dice que el humor bilioso se ha colocado en el órgano del gusto; y una vez interpuesto dicho humor entre la potencia gustativa y la dulcedumbre del azúcar, ya resulta que el gusto no percibe sino la amargura de la bilis. Por consiguiente, tenemos dos entendimientos que han coincidido en admitir el hecho de la percepción de la amargura; pero que han discrepado en determinar cuál sea el objeto que ha producido en el gusto esa percepción. Luego es claro que se engañó el entendimiento y no el sentido, ó sea que el error jamás debe ser atribuído al testigo, sino al juez.»

Es muy corriente en todo el *Alfotuhát* comenzar el autor hablando como un juicioso filósofo, para romper repentinamente con todo orden y elevarse á las más altas regiones de su misticismo. Esto es lo que desgraciadamente ocurre en el párrafo que antecede, en el cual, después de ponernos á las puertas del criticismo kantiano afirmando que «la dulzura no está en el manjar,» y que «lo mismo debe decirse de las demás percepciones,» da un corte á tan interesante cuestión, deja incompleto su pensamiento, y se lanza de improviso á través de intrincadas lucubraciones místicas, de que hago gracia al lector.

Hemos sacado por consecuencia de las palabras de nuestro sufí, acerca de los distintos órdenes de conocer, que la iluminación suple á todos los demás. De este modo se explica cómo puede afirmar, con una osadía casi risible, que

determinadas opiniones suyas, sobre todo en materia cosmológica, no las ha aprendido de los filósofos anteriores á él, por más que la analogía raye en flagrante y servil copia. Así ocurre, por ejemplo, con el sistema físico de Tales de Mileto, que después de adoptarlo casi íntegro y de reconocer su filiación helénica, niega rotundamente haberlo aprendido en los libros, y atribúyelo á inspiración divina (1). Más aún: indignase en otras ocasiones contra aquéllos que contradicen al sufí ó le tachan de tradicionalista ó de filósofo, por la sola razón de que coincida con éstos en sus tesis. «Guárdate, exclama (2), hermano mío, de tales aberraciones. No toda la ciencia del filósofo es vana: puede suceder muy bien que aquella tesis sea una de las cosas verdaderas del filósofo, mucho más si encontramos que ha sido ya enunciada por el Profeta de Dios.....»

En cuanto al último punto que nos resta por dilucidar, el método de exposición de las ciencias místicas, que entre los sufíes se apellidan ciencias de los *gustos*, hemos de confesar que es nulo, porque estas ciencias son inefables, es decir, no admiten tecnicismo alguno.

«Es evidente (3) que no pueden hablar dos hombres sobre una determinada materia si no se ponen antes de acuerdo en el tecnicismo que han de emplear; de otro modo, es imposible que se entiendan. Ahora bien: este común acuerdo solamente cabe en aquellas ciencias del *gusto* que tienen por objeto las cosas sensibles ó inteligibles distintas de Dios; y aun así, el tecnicismo será aproximado solamente. En cambio, tratándose del gusto que se experimenta en la contemplación mística de Dios, no cabe en absoluto tecnicismo alguno, porque siendo cosas secretas, no presentes, se hallan, por ende, distanciadas de todo gusto sensible ó intelectual.

(1) Vide *Alfotuhát*, tomo II, pág. 896.

(2) *Alfotuhát*, tomo I, págs. 39 y 40.

(3) *Alfotuhát*, tomo III, págs. 345 y 505.

«La razón de esta diferencia es la siguiente. Los seres creados, todo lo que no es Dios, tiene algo semejante, y, por tanto, es posible, para el que los ha gustado una vez, emplear un determinado tecnicismo con el que se haga entender de los demás, tomándolo de su parecido con manjares gustados de cualquier especie que sean. Por el contrario, el Creador no tiene semejanza alguna con las cosas creadas, y, por consiguiente, es imposible que haya un tecnicismo que con exactitud le corresponda, pues lo que de Dios contempla un individuo, no es absolutamente igual á lo que contempla otro; luego no puede comunicar á éste lo que de su Señor ha visto en la contemplación, ya que ambos ven algo que carece de semejanzas, y sin éstas, la comunicación es imposible..... Más aún: Dios se revela á cada individuo bajo una forma distinta en cada momento extático..... Luego, en suma, es de todo punto imposible á los sufíes establecer un tecnicismo que les sea útil para hablarse entre sí. Saben; pero no pueden decir lo que saben, si Dios no les comunica un lenguaje adecuado.»

Si ellos mismos no se entienden, ¿cómo podremos descifrar sus enigmas los que no estamos iniciados? Tal fué la reflexión que me hice cuando por vez primera leí el pasaje que antecede, y entonces me expliqué perfectamente por qué Dozy, á pesar de sus incesantes estudios, confesaba, al darles feliz remate en su *Supplement aux dictionnaires arabes*, que la vida de un hombre no basta para profundizar las ciencias místicas de los sufíes y para conocer bien al mismo tiempo la lengua árabe. Entonces también me expliqué por qué los mismos musulmanes, aun los contemporáneos de Mohidín, reconocíanse impotentes para descifrar aquellos enigmas, ocultos bajo el velo de un lenguaje cuyos elementos entendían, pero sin darse perfecta cuenta de su enlace gramatical.

Y es que el sufí, llegado ya al término de su carrera mística, queda enamorado perdidamente de su Dios, y el loco de amor, como confiesa Mohidín, no sabe lo que se

dice. De esta manera resulta que es tarea vana buscar en las obras sufíes, y especialmente en el *Alfotuhát*, un plan determinado, una organización de materias que responda en algo á la trabazón sistemática que se advierte en otras obras filosóficas, v. gr., las de Averroes. Nuestro místico habla de todo: de física y de lógica, de metafísica y de religión, de astronomía y de moral, sin orden ni concierto, en el sentido indicado, pero con un determinado método, privativo de las obras sufíes, y que consiste en exponer cada materia en el capítulo especial destinado á estudiar aquel grado de contemplación, al cual acompaña la ciencia infusa de dicha materia. Este es todo su plan.

Con esto, y con decir que mis exploraciones por tan intrincada selva virgen han sido rápidas y sin casi segura orientación, holgará ya confesar que no es todavía ésta sazón oportuna para dar un juicio comprensivo que definitivamente coloque á Mohidín en el lugar que le corresponda dentro de la historia de la filosofía.

Esto no obstante, puede muy bien adelantarse, sin temor de errar, que el pensamiento de Mohidín es un sincretismo sistemático y harmónico, formado en lo que he podido apreciar, por la yuxtaposición de elementos peripatético-musulmanes, platónicos, pitagóricos, cabalísticos y orientales, en el cual predomina, como nota concordante que á todos los resume, el neoplatonismo alejandrino, origen remoto por el cual parece explicarse la filiación de sus ideas panteístas y místicas, tan similares á las exageraciones del iluminismo en Jámblico y Proclo.

Como se ve, Mohidín, igual que todos los sufíes, ocultaba, tras el tupido velo de sus peregrinas teorías, rica vena de ideas filosóficas, tomadas á préstamo de los más grandes pensadores de la antigüedad. Y Lulio, al imitar á éste, ó á quien quiera que fuese el sufí en cuyas obras se amaestró, tuvo por ende un mérito grandísimo, quizá el mayor de su labor filosófica: el de hacer entrar en la corriente de las ideas cristianas medioevales, purificado de su levadura musulmana, un producto que quizá no era

otra cosa más que transformación musulímica de antigua filosofía cristiana.

El llevar, pues, adelante este estudio puede dar de sí serios é interesantísimos resultados: ante todo, revelar el secreto de un potente metafísico, místico y moralista cristiano español, como Lulio, muda esfinge hasta ahora para gran número de investigadores; despues, dar á conocer un curiosísimo capítulo, completamente en blanco, dentro de la filosofía místico-panteísta de la España musulmana, cuya influencia en el islam se perpetúa á través de los siglos. En la Edad Media, aquellos pobres y desarraigados sufíes encerraban, bajo la corteza de sus místicas exageraciones, la substanciosa médula de una metafísica audaz, que explicaba por iluminación los más altos problemas que á la antigüedad habían preocupado. Hoy, esas sectas de sufíes no han muerto todavía; viven en la costa berberisca, como esqueletos de algo que fué: perdióse la rica médula, y sólo queda la inútil corteza. Son esas infinitas cofradías de *isavas*, *senusíes*, etc., cuyos individuos, fanáticos arrebatados, solamente conservan, como supervivencia, los ritos externos de la mística sufí, entregándose á desenfrenados y ridículos bailes, verdaderas danzas macabras, con las que creen suplir aquello que á sus maestros dió universal renombre en el mundo musulmán. Y no hay que echar en olvido que el fanatismo de esas sectas es un dato importantísimo en la solución del problema africano.

Este estudio, por fin, como todos los que tengan por objeto poner en claro las relaciones de la escolástica con la filosofía arábica, habrá de servir de saludable ejemplo en nuestros días. Para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Aeterni Patris*, en que Su Santidad abogaba, años hace, por la restauración de la escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes Doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar de la filosofía arábica todo lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo á la dogmática cristiana, no de otro

modo debemos en nuestros días aprovechar todo aquello que de legítimo progreso aparezca en la literatura filosófica contemporánea, seguros de que así haremos avanzar á la filosofía cristiana más y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente á repetirlos y comentarlos.

Así reverdecen los hasta aquí amortecidos trabajos filosóficos y teológicos, que hicieron de España en otros siglos la patria del saber. Así nos haremos dignos de nuestras gloriosas tradiciones científicas, á cuya resurrección ha dedicado sus iniciativas todas, sus incesantes esfuerzos, su portentoso talento, el maestro insigne á quien en esta ocasión ofrecemos el entusiasta homenaje de nuestro cariño y nuestra admiración.

Zaragoza 12 de Agosto de 1898.

EL REY D. PEDRO EN EL TEATRO

Para mejor desarrollo de mi tema, dividiré en dos partes este trabajo. Será la primera una reseña bibliográfica de las comedias que conozco referentes al Rey D. Pedro, y la segunda una exposición breve de cómo ha sido tratado este Monarca por los autores dramáticos.

I

Lope de Vega fué el primer autor que llevó á D. Pedro al teatro. Conservamos de él siete comedias en que hace papel este Rey.

Son ellas:

La Carbonera.—Impresa por primera vez en la *Veintidos parte perfecta de las comedias del Fenix de España, Fray Lope Felix de Vega Carpio: Madrid, 1635.*—Comedia de intriga. El poeta supone á D. Pedro enamorado de una su hermana bastarda, hija de Doña Leonor de Guzmán, ignorando el Rey el parentesco que le une con ella.

La niña de plata y burla vengada.—El manuscrito autógrafa de esta comedia se conserva con fecha de Junio de 1613. Se imprimió por primera vez en la novena parte de las comedias de Lope, que lleva por título: *Doce comedias de Lope de Vega, sacadas de sus originales por el mismo: Barcelona, 1618.*—Esta comedia y las dos que á continuación citaré ahora, parecen referirse á aquel período largo de tiempo en que, según la *Cuarta Crónica gene-*