

*Concepción del mundo y de la vida  
en los eclesiásticos del siglo XVIII a través  
de la predicación. Ilustración, pensamiento  
cristiano y herencia barroca.*

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO

Hace ahora una década, señalaba Antonio Mestre la carencia de «estudios serios de sociología religiosa aplicada a nuestra historia, y tengo —decía— la impresión de que tardaremos en poseerlos»<sup>1</sup>. Lamentaba este hecho como factor del desconocimiento que aquejaba a la historiografía española del siglo XVIII respecto a las formas de la religiosidad popular, y hemos de decir que sus palabras tienen aún plena vigencia. Es cierto que se han dado pasos decisivos para esclarecer el panorama religioso de la época, en particular por lo que se refiere a la actitud ilustrada que define corrientes de renovación, aspira a una reforma eclesiástica, promueve la religiosidad interior y desea depurar las formas de vivir el cristianismo en su tiempo<sup>2</sup>. Pero se nos escapa aún el sutil entramado por el que conviven lo heredado y lo nuevo, y, con frecuencia, se despoja a las individualidades o a los estratos sociales de la complejidad que les otorga la encrucijada de elementos diversos.

En este sentido, deseamos aportar alguna información y unas breves reflexiones extraídas de nuestro contacto con un tipo de fuentes de importancia manifiesta, pero que permanecen aún casi totalmente inexploradas. Nos referimos a los testimonios de la predicación eclesiástica en España,

---

<sup>1</sup> MESTRE SANCHÍS, A.: «Religión y cultura en el siglo XVIII español», *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por R. García-Villoslada, tomo IV, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Madrid, BAC, 1979, p. 587.

<sup>2</sup> La reseña historiográfica en este sentido sería prolija, por lo que me remito a la espléndida síntesis de Teófanos EGIDO en «La religiosidad de los ilustrados», tomo XXXI, vol. I de la *Historia de España*, dirigida por Jover Zamora. Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 395-435.

sobre cuya necesidad de estudio ha habido diversas advertencias<sup>3</sup> y sobre los que se han aportado ya instrumentos de trabajo y algunas investigaciones concretas<sup>4</sup>, ambas cosas todavía incipientes.

Pretendemos acercarnos al contenido de doctrina y moral que transmitía a los fieles una serie de principios y directrices de vida. Ya en 1960, Martínez Albiach realizó una primera indagación en este campo, que profundizó después en sus aspectos socio-políticos<sup>5</sup>, pero se hace necesario estudiar con detenimiento la variedad de facetas que allí se apuntan. Durante un año de trabajo hemos dedicado nuestra atención a la problemática de la muerte a través de los pulpitos españoles en la segunda mitad del siglo XVIII<sup>6</sup> y en torno a este tema nos vimos obligados, para comprender el sentido de la muerte, a adentrarnos en el complejo asunto de las concepciones sobre el hombre, la vida y el mundo. A ello nos referi-

<sup>3</sup> María Victoria LÓPEZ-CORDÓN ha recalcado la influencia de la organización eclesial sobre la comunidad en la que se inserta, como formadora de prácticas y creencias colectivas y «especialmente mediante la enseñanza y el adoctrinamiento», que tuvo en el púlpito un privilegiado instrumento de comunicación: «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz», *Hispania*, núm. 138 (1978), pp. 71-119. Por su parte, Teófanos EGIDO recordaba la necesidad de acudir a los sermonarios para el estudio de la religiosidad popular: «Mundo y espiritualidad en la España moderna», *Revista de espiritualidad*, núm. 38 (1979), p. 246 (el artículo en pp. 243-262). Estas fuentes, en efecto, nutren el tema de la religiosidad popular, pero también lo desbordan en una extraordinaria multitud de facetas.

<sup>4</sup> Contamos con el estimable repertorio de Félix HERRERO SALGADO: *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, 1971, y con el artículo del padre Gumersindo PLACER: «Oratoria Mercedaria», *Estudios*, t. XXVI, núm. 90-91 (1970), pp. 611-660. El ensayo preliminar de Miguel HERRERO GARCÍA a su *Sermonario clásico*, Madrid-Buenos Aires, 1942, abarca los siglos XVI y XVII. El padre GONZÁLEZ OLMEDO se ocupó de la decadencia y la restauración de la oratoria sagrada en una serie de artículos publicados en *Razón y Fe* en 1916, 1918, 1919 y 1964, además de prologar ediciones de predicadores del siglo XVI (Dionisio Vázquez y Terrones del Caño). Pero el estudio más importante es el de Joël SAUGNIEUX: *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon, 1976. Este tema es también contemplado en V. LÓPEZ NAVARRO: *Luis de Granada y la tradición erasmista en Valencia (siglo XVIII)*, Alicante, 1986. Una serie de artículos ofrecen referencias concretas: GONZÁLEZ-BARDALLANA, N. G.: «La ascética del predicador en la doctrina de Fray José de Jesús, C. D.», *Revista de Espiritualidad*, núm. 82 (1962), pp. 113-119; AVELLÁ CHAFER, F.: «El P. Teodomiro Ignacio Díaz de la Vega. Contribución al estudio de la oratoria sagrada en Sevilla durante el siglo XVIII», *Archivo Hispalense*, t. LVI, núms. 171-173 (1973), pp. 1-18; MESTRE SANCHÍS, A.: «La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)», *Anales Valencinos*, t. II, núm. 3 (1976), pp. 79-119, y BALDAGUI ESCANDELL, R.: «La reforma de la predicación en los ilustrados valencianos. Leonardo Soler de Cornellá», *La Ilustración española*, Alicante, 1986, pp. 197-206.

<sup>5</sup> MARTÍNEZ ALBIACH, A.: *Ética socio-religiosa de la España del siglo XVIII*, Burgos, 1960; *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969. La primera de estas obras sigue de cerca la metodología de Bernhard GROETHUYSEN en *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981 (Primera edic. alemana, 1927).

<sup>6</sup> Trabajo de investigación titulado *El sentido de la muerte en la predicación española de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1988. Inédito en el Departamento de Historia Moderna de la Facultad de Geografía e Historia, Univ. Complutense.

mos a continuación, no con la pretensión de haber llegado a definir la perspectiva global que sobre estos tres puntos comunicaban los predicadores del XVIII, pero sí el enfoque que recibían a partir de la consideración de la naturaleza mortal del hombre.

## 1. LA MUERTE EN LA PREDICACION. ELEMENTOS DE CONTINUIDAD

El 11 de agosto de 1733, Felipe Bolifón, laico interesado en los estudios clásicos, escribía a Gregorio Mayáns con motivo de la publicación del *Orador Cristiano*, obra en la que el erudito valenciano exponía su crítica a la realidad de la predicación española e instaba a su reforma<sup>7</sup>. Por su parte, Bolifón indicaba su parecer sobre esos mismos defectos, proponía remedios para combatirlos y alababa la aportación de Mayáns a este respecto. Entre los diversos factores que convendría rectificar, alude la carta al problema de los contenidos de doctrina y moral ofrecidos desde el púlpito a los fieles: estima que los eclesiásticos «predican solamente las máximas generales del cristianismo, que todos saben y pocos ignoran», pero no descienden a las consecuencias prácticas de las mismas. No vamos a entrar ahora en detalles sobre la teoría de la oratoria sagrada expuesta con toda claridad en este documento. Nos interesa, en cambio, resaltar el ejemplo que toma de esta falta de profundidad en el tratamiento de la palabra de Dios: la problemática de la muerte.

Se nos predica —dice— que todos hemos de morir, y aún los oradores se detienen en apoyar tal afirmación, que nadie ignora, en la autoridad de San Agustín y otros Padres de la Iglesia. Se repite que es útil la memoria de la muerte. Ambas cosas son doctrina verdadera, pero pocas veces esta última es ampliada de manera conveniente para obtener algún provecho a las almas de los fieles. Veamos lo que echa en falta el autor:

«(...) en qué consiste (...) la utilidad que ha de sacar el cristiano de tal memoria, ponderar lo caduco, frágil y engañoso de las cosas temporales, la ninguna seguridad que hay de gozarlas, ni por un solo día, la imposibilidad que hay en todo lo criado de contentar y llenar el corazón humano formado a imagen de la inmensidad de su Dios, lo privada de todas ellas y abandonada de todos sus arrimos y defensas, que se ha de hallar el alma en el instante de la separación del cuerpo, (...) lo sola que se ha de ver en el divino acatamiento acompañada únicamente de sus bue-

<sup>7</sup> La carta de Bolifón ha sido publicada íntegramente por A. MESTRE en «La reforma de la predicación...», pp. 97-119, precedida de un estudio introductorio. El mismo autor ha analizado la aportación de la mencionada obra de Mayáns en *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*. Valencia, 1968, pp. 84-97, así como J. SAUGNIEUX: *Op. cit.*, pp. 159-189.

nas o malas acciones (...). La mudanza que se hará en aquel momento de todas sus ideas, pareciéndoles tan viles y tan despreciables las cosas que más había apreciado y concibiendo tan a lo vivo la eternidad y la fuerza todopoderosa de la verdad y de la divina justicia de que tan poco concepto había hecho en esta vida, descubrir las falacias y astucias de que se valen los mundanos por sugestión del enemigo para apartar de sí estas ideas y memorias, lo engañoso y falso de la máxima con que se lisonjean (...) de ser bueno gozar de lo presente y esperar en lo venidero, la falsedad de las esperanzas con que se prometen larga vida y tener en adelante tiempo para convertirse y disponerse a morir bien, lo sumamente difícil y casi imposible que es, según la autoridad de la Sagrada Escritura y de todos los santos antiguos y modernos, el que logre buena muerte quien tuvo mala vida. Y, finalmente, reprehender y poner delante de los ojos de la gente el pésimo modo de vivir que se ve públicamente en el mundo (...) como si fuera una patraña el artículo de la vida eterna que profesamos creer en el Símbolo de la Fe (...) y que es suma e incomprensible necesidad remitir a lo incierto del tiempo venidero, que fácilmente puede faltar, lo que se puede y debe hacerse desde luego»<sup>8</sup>.

Hemos transcrito esta larga cita con objeto de mostrar lo que sería el contenido de la predicación sobre la muerte según el pensamiento de un católico ilustrado que veía la urgente necesidad de acometer una reforma en la práctica cotidiana del púlpito; un laico que apela a San Agustín —conocido es el retorno a las Escrituras y Santos Padres que propugnan estos intelectuales— para decir que estas verdades «son casi la única cosa que siempre se debe predicar e inculcar a los fieles», pues son las que pueden mover «el corazón de los hombres más duros y envejecidos en la culpa»<sup>9</sup>. A continuación reseña una serie de cuestiones —testimonio directo de lo que ha oído—, problemas inútiles y superfluos que ocupan a los oradores sin fruto alguno. El texto supone, pues, una denuncia contra el gerundianismo imperante.

Ahora bien, este esquema de contenido doctrinal y moral que propone Bolifón como modelo de reforma es el que se desprende del análisis de los sermones sobre la muerte de la segunda mitad del siglo XVIII. Quiere esto decir que la mentalidad expresada por un representante del catolicismo ilustrado y la restauración de la oratoria sagrada, promovida directamente por gentes vinculadas a esa tendencia, coincidieron en aceptar una serie de valores tradicionales que permanecían oscurecidos por la hojarasca retórica: la *vanitas*, el *contemptus mundi*, la necesidad de conversión.

¿Eran las ideas que aparecen en este texto resultado exclusivo de una postura ilustrada? ¿Eran consecuencia tan sólo de un nuevo compromiso con el mundo que impulsaba nuevos aires de reforma moral, deseos de

<sup>8</sup> MESTRE, A.: «La reforma de la predicación...», pp. 106-107.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 107.

fidelidad a la Iglesia primitiva, retorno a los Santos Padres? No del todo. Lo que propone Bolifón, si bien es novedoso con respecto al gerundianismo, no lo es con relación a las doctrinas mantenidas desde el púlpito hasta su misma época: su programa en este punto —lo reconozca o no— es indudable expresión de la formación recibida por un cristiano a través del sermón y, más exactamente, de la pastoral misionera.

Dedica Bolifón duras palabras a la práctica común de las misiones, donde «lo sustancial (...) consiste en los muchos meneos, afanes y griterías», donde todo se reduce a «sacar almas pintadas, hachas encendidas, calaveras, llamas y ruido de cadenas», a «cancioncitas» y, en definitiva «a sólo movimiento de los sentidos que presto se desvanece», efectos que «no hacen impresión alguna en cuanto a dejar persuadidos el entendimiento y la voluntad»<sup>10</sup>. Fiel descripción de la realidad por parte de un hombre que busca la doctrina y reniega de la extreosidad barroca. Y sin embargo, ¿cuál es el contenido de una misión? ¿cuáles las ideas que con insistencia se procuraba grabar en la multitud de los oyentes?

El célebre coloquio con la calavera, que solía dar fin a los sermones sobre la muerte en este género de predicación, podía convertirse en un compendio de las obras buenas que permiten el acceso al cielo y de los pecados que precipitan en el infierno, a modo de conclusión didáctica de todo lo dicho<sup>11</sup>, pero antes que nada, su presencia servía para demostrar la vanidad de los bienes terrenales:

«Que se hizieron las riquezas, el oro, la plata, el censo, la casa, las posesiones, y heredades? (...) Que se hizo la nobleza? (...) Donde está la valentia? (...) Donde esta la cara y el talle, que te desvanecia?»<sup>12</sup>.

Pedro de Calatayud, que durante cuarenta y siete años recorrió España con sus misiones, hasta la expulsión de la Compañía de Jesús, a que pertenecía, en 1767, recordaba, en el sermón de la muerte del justo, que éste va por el camino del «verdadero desasimiento, y despego de las cosas de este mundo»<sup>13</sup>.

Incluían los jesuitas pláticas sobre la «memoria de la muerte» y denun-

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>11</sup> B. N., Mss. 6792. Pregunta a la calavera si está en el cielo o en el infierno, cómo es cada uno de estos lugares y «qué moneda corre por allá?», pp. 38 v-39 v.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 38v. A veces estos mismos mensajes se lanzan en letras rimadas, como las «cancioncitas» de las doctrinas, que se insertaban tranquilamente en el sermón; así una calavera puede responder: «rico fui, pero de todo = el caudal que abia juntado = solo uestos me an quedado. (...) todos, aunque noble fui = se án olvidado de mí. (...) Las fuerzas, i balentía = todo se acaba en un día. (...) combierte la sepultura = la mas bella cara i manos = en orror podre, i gusanos. (...). Quanto mayor fue mi ciencia = fui ante Dios mas acusado = i quizá fui condenado». B. N., Mss. 6869, pp. 85 r-85 v.

<sup>13</sup> CALATAYUD, P.: *Misiones y sermones*. Madrid, 1754, t. II, p. 514.

ciaban la tendencia a apartarla del pensamiento <sup>14</sup>. Insistían en la obligación de no dilatar la conversión, de no confiar en una vida incierta que puede ser cortada de modo repentino, y en lo difícil que es para un pecador lograr buena muerte <sup>15</sup>, porque «como se vive se muere» <sup>16</sup>. La reforma de las costumbres es objetivo de una pastoral de choque que recurre a este tema como argumento principal:

«Bien creo (catolicos) que si atentamente considerasedes la brevedad con que os aveis de ver en una sepultura, que no fuera menester otro medio para despegar el corazon de todo lo transitorio, y aborrecer, y llorar buestrros pecados, para dar principio a una vida nueva» <sup>17</sup>.

Parece clara, pues, una coincidencia de fondo entre la doctrina básica reivindicada por Bolifón y los mensajes populistas de los misioneros: la consideración de la caducidad de la vida —*ubi sunt?*—, la incertidumbre del tiempo, el llamamiento a la conversión sin dilaciones, la correlación moral entre la vida y la muerte, la necesidad de un comportamiento acorde con la creencia. Y, sin embargo, nada hay de ilustrado en el método misionero: es todo tremendismo, sugestión del gesto, la palabra y la imagen, abundancia de elementos macabros, retórica agresiva y exceso barroco. Nada asumible por un intelectual católico del siglo de las luces. Sabemos además que la pastoral misionera no fue permeable a las ideas de reforma de la oratoria sagrada, que se mantuvo en lo esencial idéntica a la del siglo XVII, y con una notable uniformidad de estilo, se tratase de predicadores jesuitas, franciscanos o capuchinos.

El paralelismo que acabamos de hacer —a primera vista disparatado, teniendo en cuenta la absoluta divergencia de criterios entre los promotores de una reforma eclesiástica y los representantes de un género oratorio refractario a los cambios —nos advierte de la existencia de una corriente de fondo unificadora, capaz de vincular perspectivas distintas en cuanto a lo que debe ser la práctica pastoral. Podemos identificar este enlace entre unos y otros como un sustrato común de pensamiento cristiano definidor de una actitud última del hombre ante este mundo y el más allá.

Un ejemplo más nos muestra estas conexiones por debajo de las líneas de separación. El padre Nicolás Gallo (1690-1757) fue uno de los precurso-

---

<sup>14</sup> B. N., Mss. 5886, p. 101 r: «Mas ó ceguedad, o embeleso de los mortales, que siendolo por su naturaleza, se acuerdan tan poco de lo que son, como si fuera eterna su caduca vida»

<sup>15</sup> CALATAYUD, P.: *Ob. cit.*, t. II, p. 157: «Os es también moralmente impossible, de horribles, y feos por vuestros vicios convertiros en aquel lance en blancos, é inocentes por la charidad, y por la gracia».

<sup>16</sup> Palabras incansablemente repetidas y que dan título a varios sermones, de un mismo estilo, entre los que encontramos aún el del padre Jerónimo López, gran impulsor de las misiones interiores jesuitas del s. XVII: B. N., Mss. 6792, pp. 78 r-84 r.

<sup>17</sup> B. N., Mss. 18994, p. 100.

res de la renovación de la oratoria sagrada en España<sup>18</sup>. Joven abogado del colegio de la corte, se decidió por el sacerdocio tras sufrir la muerte de su esposa; en 1719 aparece como misionero popular en Jaén y por los años veinte es encargado por el cardenal Diego de Astorga de reformar el Oratorio de los Padres Misioneros del Salvador. Desde esta Congregación tuvo influencia en la formación sacerdotal, y fue uno de los primeros en promover un estilo austero, de filiación francesa, incluso con excesiva rigidez en la estructura. Pues bien, este presbítero, que deploraba el gerundianismo, denunciaba la adulteración de la palabra de Dios en los púlpitos, criticaba las sutilezas, las hipérboles, las manipulaciones histriónicas de la Escritura, sin embargo, valoraba positivamente las misiones porque en ellas se seguía dando una base de doctrina que promovía la reforma moral: «en estas se reparte el alimento sustancial de la palabra de Dios, aunque tal vez embuelto en mil extravagancias, que un zelo sin ciencia ha introducido»<sup>19</sup>. Es decir, no se trata tanto de modificar de manera profunda una mentalidad como de buscar una mayor transparencia y pureza en la forma de transmitirla e inculcarla, desvelar una esencia que había sido enterrada en el marasmo de las ampulósidades cultistas y las exageraciones vulgares.

Es esto lo que encontramos en la segunda mitad de la centuria, no en el género misional, que permaneció inalterado, sino en los sermones de adviento, cuaresma y tiempo ordinario y en algunos de circunstancias: con una mayor delicadeza, se perfila un mensaje ascético de raíz cristiana, no exento de los rasgos con que le ha ido moldeando la historia. Esta línea, la más permanente, de hondas huellas adquiridas al paso de muchos siglos, se envuelve ahora, tras la renovación de la oratoria, en un lenguaje y un simbolismo que, más que conectar con la nueva época, recupera lo más característico del sentimiento barroco de la vida y del mundo. Hablamos siempre —no se olvide— de lo dicho en torno a la muerte: en otros temas el estilo del siglo habrá penetrado más.

## 2. «PEREGRINO SOBRE LA TIERRA»

La existencia de un nexo entre pecado y muerte —una de las constantes del pensamiento cristiano— se vislumbra con claridad en el relato de Gé-

<sup>18</sup> Breve referencia en el artículo que le dedica E. SASTRE en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Suplemento I. Madrid, CSIC, 1987, pp. 348-349. Del mismo autor, «La madrileña Congregación de Misioneros Seculares del Salvador del Mundo y sus primeras Constituciones», *Hispania Sacra*, XXXV, núm. 72 (1983), pp. 529-584. La biografía del padre Gallo fue escrita por don Francisco Ignacio de Cortines, miembro de la Matritense, como Prólogo al primer tomo de la edición póstuma de sus *Sermones*. Madrid, 1776 (segunda edic. en 1778); en el segundo volumen Cortines defiende el estilo oratorio de Gallo, al que ha dedicado unas páginas Joël SAUGNIEUX: *Ob. cit.*, pp. 149-158. Gregorio Mayáns deploraba su dependencia de los modernos extranjeros: «Francesiza mucho» (MESTRE, A.: *Ilustración...*, p. 96).

<sup>19</sup> GALLO, N.: *Sermones*. Madrid, 1778, t. I, p. 237.

nesis 3, es reafirmada en el libro de la Sabiduría —«Porque Dios creó al hombre incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza; mas por envidia de diablo entró la muerte en el mundo, y la experimentan los que le pertenecen» (Sab. 2, 23-24)—, y la encontramos de nuevo en San Pablo: «como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado...» (Rom. 5, 12). El hombre, creado para la vida, no debía morir, pero no por sí mismo, sino por cuanto participaba, por la gracia, de la vida de Dios. El pecado conduce a la muerte en el sentido de que destruye esta relación de salvación que une al hombre con Dios, sin el cual aquél permanece limitado por su propia naturaleza: «ya que polvo eres y al polvo volverás» (Gen. 3, 19). Lo que a su vez significa que la gracia conduce necesariamente a la vida, no a una existencia terrestre sin fin, sino a una vida transformada, cuya realidad supera toda imaginación.

Así, la muerte física es signo del pecado. Pero como por Adán reinó la muerte, «mucho más los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia reinarán en la vida por medio de uno solo, Jesucristo» (Rom. 5, 17). En la vida en Cristo está el restablecimiento de la relación de salvación. Su victoria sobre la muerte no es sólo escatológica: también la ha transformado en el tiempo, al quedar asimilada a su muerte en cruz, convertida en participación en Cristo y en signo de salvación: «Porque, si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección» (Rom. 6, 5); palabras para morir al pecado y para ver en la extinción física la cruz de Jesús <sup>20</sup>.

Desde esta perspectiva, se abre para el hombre una posibilidad de ser más allá de la muerte, y hace de ésta el límite que separa el tiempo de la eternidad. A partir de aquí, este mensaje sustancial se halla en las distintas épocas teñido de tonalidades diferentes, y es a esos matices a los que dedicaremos atención.

Consecuencia inmediata que saca Pablo de una realidad de vida eterna es la perspectiva de contraste entre ese destino final al que el hombre es llamado y su situación actual de transeúnte hacia dicha meta: «que no tenemos aquí ciudad permanente, antes buscamos la futura» (Heb. 13, 14). En el siglo XVIII esta expectativa no dejó de transmitir el carácter esperanzador que le era originario. Así lo encontramos en Francisco Armañá, agustino y relevante miembro del episcopado español, de tendencias filojansenistas <sup>21</sup>, que en el miércoles de ceniza, tras insistir en lo ineludible de la muerte, no se detenía en el sepulcro:

<sup>20</sup> Para la interpretación católica de la muerte, el *Dizionario Teologico* dirigido por H. FRIES, Queríniana, Brescia, 1972, vol. II, ofrece un completo análisis en el artículo «Morte» dividido en dos partes: «Nella Bibbia», por P. HOFFMANN, pp. 402-414, y «Nella teologia», por H. VOLK, pp. 414-425.

<sup>21</sup> TORT MITJANS, F.: *Biografía Histórica de Francisco Armañá Font, OSA*. Villanueva y

«Acuérdate que despues de esta vida tan inconstante y frágil, hay otra que no ha de tener fin: y no seas tan ciego, que para gozar de los bienes y deleites de una vida brevisima pierdas voluntariamente los de otra vida celestial y eterna, que debes esperar. y para la cual eres criado»<sup>22</sup>.

En estas mismas palabras encontramos un aspecto fundamental que se desarrollará, sobre todo, en las predicaciones cuaresmales, pero también en misiones y oraciones fúnebres: «vida inconstante y frágil», «vida brevisima». La existencia terrena del hombre, ya relativizada en función de un más allá absoluto, va a ser concebida a partir de una desvalorización que arranca de su misma esencia temporal.

Los recursos literarios empleados son significativos: orígenes bíblicos, sentimientos barrocos. Son frecuentes las alusiones a Job, 14, 1-2: «El hombre, nacido de mujer, corto de días y harto de inquietudes, brota como una flor y se marchita, huye como la sombra sin pararse». Este versículo enlaza la brevedad de la vida con los padecimientos que la aquejan —*repletur multis miseriis*— y de él extraen los predicadores reflexiones pesimistas y tristes, como las del jesuita padre Antonio Codorniu: «ser tan angustiado el vaso, y que las miserias hayan de caber sin numero»<sup>23</sup>; o como las de un manuscrito de misioneros de la misma orden:

«Y ia que son tantas las miserias, y achaques, por ventura es el hombre de piedra o de bronce para sufrirlas; no sino como vna delicada flor, que los rayos del sol la enlacian y marchitan y un vienteçico la agosta»<sup>24</sup>.

La vida del hombre es frágil y vulnerable. Hay épocas en las que la conciencia de caducidad y fugacidad adquiere especial relieve, y el barroco fue una de ellas: la flor, en el arte y en la literatura, no dejó de ser símbolo de la belleza percedera, de la finitud de la existencia<sup>25</sup>. El tiempo se erige en protagonista<sup>26</sup>. Este mismo sentir expresa el orador del dieciocho: el fluir de los años, los meses y los días... hace del todo inasible la existencia, que se desvanece en una pura imposibilidad de vivir:

«Vivo la hora presente? ni aun esto vivo, porque ya no vivo los minutos pasados; vivo el tiempo venidero mucho ménos, porque puede ser que no llegue. Pues qué vivo? Solo este presente y fugitivo instante; esta es tu

Geltrú, 1967. Del mismo autor el artículo que le dedica en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. I, pp. 94-95. También J. SAUGNIEUX: *Ob. cit.*, pp. 279-301.

<sup>22</sup> ARMAÑA, F.: *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. — Obispo que fue de Lugo y Arzobispo de Tarragona*. Madrid, 1818, vol. 1, t. II, p. 236.

<sup>23</sup> CODORNIU, A.: *Practica de la palabra de Dios en una Quaresma entera...* Gerona, 1753, t. I, p. 13. Sobre su concepto de predicación, J. SAUGNIEUX: *Ob. cit.*, pp. 91-95.

<sup>24</sup> B. N., Mss. 5840, pp. 333 v-334 r.

<sup>25</sup> OROZCO DÍAZ, E.: «Ruinas y jardines. Su significación y valor en la temática del Barroco», *Temas del Barroco de poesía y pintura*. Granada, 1947, pp. 119-176.

<sup>26</sup> OROZCO DÍAZ, E.: *Manierismo y Barroco*. Madrid, 1981, pp. 56-59.

vida, católico, un instante, que empuja sin detenerse al otro instante, como la ola del mar a la otra ola»<sup>27</sup>.

El autor de estas líneas, el padre Eguileta, presbítero y capellán mayor de la iglesia de San Ignacio de Loyola en Madrid, hacía esta reflexión en un sermón «de la brevedad, fragilidad e inconstancia de la vida», comentario al evangelio del día: la resurrección de la hija de Jairo. La subjetividad introduce en la percepción del tiempo una referencia psicológica que, en labor de relativización, va acentuando la inconsistencia de todo lo que acontece. A este factor, atendía también el prelado Armañá al exponer la negatividad de lo temporal, porque incluso la más profunda aspiración de vida terrena queda defraudada: su misma realización es ir dejando de ser.

«A cuantos viven en este mundo, de cualquiera edad y condición que sea, preguntadles ¿qué les parece de todo el tiempo que han vivido? y vereis como responden todos, que les parece un instante, un soplo, un sueño, que se pasó sin advertirlo. (...) Lo mismo responderían, dice mi P. S. Agustín, aun cuando hubieran vivido desde el principio del mundo hasta el día presente. (...) *Quasi umbra super terram, et nulla est mora*»<sup>28</sup>.

Hay aquí ya un toque calderoniano —«la vida es sueño»— del que nos ocuparemos más adelante, pero antes hemos de intentar captar la experiencia y la actitud que alimenta una tan constante repetición de este tipo de pensamiento. No creemos equivocarnos al vislumbrar, tras esta omnipresencia de la idea de la brevedad y fuga del tiempo, un profundo apego a la vida, una sensibilidad herida por lo pasajero del destino humano en la tierra, y un tono general de lamento que busca su expresión en fórmulas extraídas del Antiguo Testamento —el libro de Job, los Salmos—, pero que, a su vez, se adecúa especialmente a la poética barroca: pensemos, por ejemplo, en los sonetos al reloj de arena, que tantas veces contiene las cenizas de la amada, en la evocación, angustiada o grave, del amor perdido, en el paso de las horas marcado por un objeto que es testimonio de la muerte<sup>29</sup>.

El acercamiento hacia la naturaleza y hacia lo humano ha dado al barroco un particular saber de las realidades de este mundo: ha visto en ellas belleza y finitud, lo concreto incapaz de mantener su existencia. Pero, a su vez, el espíritu contrarreformista que le anima, los testimonios místicos que recibe y el ansia de superar los límites establecidos de lo terreno, le hacen buscar más allá y contemplar lo caduco desde la trascendencia. Es

<sup>27</sup> DE EGUILLETA, J. A.: *Sermones para todas las Dominicas del año...* Madrid, 1788, t. II, pp. 403-404. La misma idea aparecía en el P. NIEREMBERG: *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, en *Obras escogidas*, BAE, t. II, núm. 104. Madrid, 1957, lib. I, cap. X, p. 37.

<sup>28</sup> ARMAÑÁ, F.: *Ob. cit.*, t. II, p. 238. La cita latina es de I Par. 29, 15.

<sup>29</sup> ROSALES, L.: *El sentimiento del desengaño en la poesía barroca*. Madrid, 1966, pp. 42-52.

lo que Emilio Orozco ha descrito como «el doble impulso del alma barroca»: la atracción por la realidad «le descubre lo efímero y lo transitorio», y esto le hace dar el salto al infinito y contemplar «la diferencia entre *lo temporal y lo eterno*»; «el impulso hacia el mundo y la fuga de él» que veía Ermatinger en la poesía alemana; el «anhelo realista del mundo y la fuga ascética de él» que señalaba Spitzer en Quevedo <sup>30</sup>.

Las consideraciones que hemos recogido acerca del tiempo son efectos de este acercamiento a la naturaleza, cuya máxima expresión la hallamos en una retórica de la imagen sobrecargada de elementos macabros <sup>31</sup>, pero también en la insistencia en la «memoria de la muerte» y en su «presencia». Si los eclesiásticos del siglo XVIII depuraron las formas y fueron relegando las téticas descripciones de cadáveres, se esforzaron igualmente en conservar, en contra del rechazo social, la constatación efectiva de la muerte <sup>32</sup>. Su expresión, por menos brusca, no es menos sensible: puede hacer del sol un «muerto de cada día», puede ver en el día «las agonías de la luz», y en la noche «la muerte del día», y mirando enderredor, no hay cosa que no sea recuerdo de finitud:

«Que oye el hombre, sino funestas voces, y tristes ecos de nuestra mortalidad? (...) que toca al hombre, sino cosas percederas? Que habita, sino casas de muertos? Y donde pone los pies, sino sobre huellas de difuntos?» <sup>33</sup>.

<sup>30</sup> OROZCO, E.: *Manierismo y Barroco*, pp. 50-51.

<sup>31</sup> De nuevo es la pastoral misionera la que mantiene con más empeño este recurso: agonizantes, sepulcros, cadáveres: no es extraño, por ser el género de mayor vinculación al XVII. La oratoria sagrada se fue desprendiendo de este realismo exacerbado a lo largo del siglo XVIII, y no fue ajeno a ello la actitud austera del episcopado: Climent, Bocanegra, Armañá... Pero nada desaparece de repente, y así un orador como Antonio ANDRÉS, franciscano descalzo, profesor de oratoria sagrada en el convento de San Juan de la Ribera, donde se venera a Mayáns como «maestro» y se utiliza su obra (MESTRE, A.: *Ilustración...*, pp. 94-95 y n. 126), predicador esmerado que, en el tono del siglo, describe a la muerte como catedrático de la verdad y sabia consejera, no duda en introducir lienzos podridos y polillas, engarzados con el literario *ubi sunt?* y la *vanitas*: no en una misión, sino un miércoles de ceniza: *Quaresma*. Valencia, 1768, t. I, pp. 15-18.

<sup>32</sup> Así, José CLIMENT deplorada el «horror a los difuntos», la tendencia a apartar los ojos «por no verlos» y el «vil miedo» que no es más que producto del «amor propio» y obstáculo para la verdad, todo ello «efecto de una mala educación en los primeros años, en que á vista de los muertos debiera enseñáremos el desprecio de esta vida temporal, y el aprecio de la eterna, que es toda el alma del christianismo» (*Pláticas dominicales*. Barcelona, 1799, segunda impresión, t. III, p. 180). Sobre este prelado, TORT MITJANS, F.: *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avenent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*. Barcelona, 1978. LLIDO I HERRERO, J.: *El castellonense Joseph Climent, teólogo y obispo reformador*. Castellón de la Plana, 1981. Por su parte, ARMAÑÁ, que enseguida se eleva a la inmortalidad del alma, comienza también por la realidad dolorosa: «Tanto sepulcro, tanto luto, tanto llanto, tanto desconsuelo de huérfanos y desamparados, tantas muertes que cada día se suceden a nuestra vista, muchas de ellas tempranas, impensadas, trágicas, ¿no están publicando la inconstancia y brevedad de nuestra vida? (*ob. cit.*, vol. I, t. II, p. 237).

<sup>33</sup> CODORNIÚ, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 10.

Y más aún que la naturaleza, el propio ser humano es testimonio de esa realidad caduca. Si Quevedo exclamaba: «conmigo llevo la tierra y la muerte»<sup>34</sup>, un predicador dieciochesco podía interpretar la existencia como un puro estar muriendo, compararla con una candela, que se acaba desde que empieza a arder, o con un vestido, que envejece desde que se pone, para concluir: si la muerte es «la consumpción de la vida», «no hay medio entre nacer y morir, sino que desde el mismo instante, que se tiene el primer ser en el vientre de la madre, empieza inmediatamente la muerte»<sup>35</sup>. Y un jesuita, el padre Codorniú, podía resumir toda la experiencia del hombre con la misma referencia a la tierra:

«Pues si las miserias son innumerables; si la vida más larga es breve, y angustiada vida; y si esta la vivimos, no tanto en un cuerpo vivo, como en casa propia de la muerte: siguese, que antes de morir ya somos muertos, y antes de la sepultura somos polvo»<sup>36</sup>.

Esto es el «acabamiento» de que habla Luis Rosales<sup>37</sup>, el resultado de la aproximación a la naturaleza: vida breve y fugitiva, instante inasible, tiempo de morir. Es descender a las cosas y al propio ser para descubrir la finitud. Y después de esto, un impulso que recupera al hombre para la eternidad. Porque todo lo dicho son verdades, pero hay «verdades eternas» a las que el cristiano debe dar prioridad. Por eso Armañá, como decíamos, recuerda al hombre la otra vida «para la cual eres criado», e incluso Codorniú, que como pocos penetró en una condición humana moldeada con barro y marcada por el pecado<sup>38</sup>, era capaz de decir que el cristiano «comienza su elevación por el polvo»:

«Assegurada en el polvo, sube la fabrica hasta las estrellas, y mas allá de las estrellas; porque no para hasta carearse con el mismo Dios: el qual, no de las estrellas, sino del polvo levanta a los que constituye en Principes de su Gloria»<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Cit. por MARAVALL, J. A.: *La cultura del Barroco*. Barcelona, 1986, p. 340.

<sup>35</sup> DE EGUILLETA, J. A.: *Ob. cit.*, t. II, pp. 401-403. Se apoya en Eclo. 14, 18, Sal. Vg. 101 (102) y Ecl. 3, 2.

<sup>36</sup> CODORNIÚ, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 14.

<sup>37</sup> ROSALES, L.: *Ob. cit.*, p. 46: «Dominado por el sentimiento del desengaño, el poeta barroco no piensa propiamente en nuestra temporalidad sino en nuestro acabamiento: no piensa en nuestra vida y en la temporalidad de nuestra vida, sino en la muerte y en su consecuente acercamiento». Más adelante, cita un soneto de Francisco de la Torre Sevill, también adecuado a nuestras referencias: «¡O ciega vanidad!, todo te advierte / para enseñar que así muere la Vida: / así, con inquietud, vive la Muerte» (p. 52).

<sup>38</sup> CODORNIÚ, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 12: «Y no pienses, que tu lo fuiste (formado) de barro fino, y los demás de grossero barro: que todos somos de un mismo lodo», p. 18: «En el centro de tí propio hallaras la raíz de toda tu humillacion (...): porque no solo debe humillarnos el conocimiento del polvo, sino mucho mas la consciencia de nuestras culpas, mas baxas, que el mismo polvo, y mas abominables que el lodo».

<sup>39</sup> *Ibid.*, t. I, p. 17.

Y de la flor marchita (Job 14, 2), de la belleza que desaparece cuando pasa la primavera, aprendía a buscar lo que hay en la tierra de inmutable:

«Estudiad en la hermosura del espíritu, que no pende de edades, ni tiempos, y que en todo tiempo, y edad tiene seguro el amor de Dios»<sup>40</sup>.

Por eso es lógico que reprenda a los que se fijan y se anclan en este mundo, a los que, por no humillarse a causa de su soberbia, no se levantan hacia lo imperecedero, y «de tal manera hablan, y obran, como si su patria no fuera el Cielo, sino la tierra»<sup>41</sup>.

Lineas pues, descendentes y ascendentes, doble dirección propia del barroco: vocación terrena desengañada, pero alma inmortal creada para la gloria. Ahora bien, como no se alcanzan las estrellas sino desde el polvo, sólo a partir del reconocimiento de una condición miserable se accede a una esperanza. En este sentido, tiene un indudable peso en la predicación la tarea del descubrimiento de todo tipo de finitudes, y esto conlleva un continuo desgaste de la realidad, desmontar el «no ser» que hay tras cada ser. El proceso desvalorizador es de tal envergadura, que a veces parece oculta la otra cara de la verdad que se pretende mostrar, y la recuperación para la eternidad no es transmitida con la misma fuerza que la naturaleza perecedera de las cosas.

No obstante, las raíces van más allá. Si el barroco, en el curso de la reforma de la predicación, se desveló como portador de una concepción de la vida válida para ser retomada por el eclesiástico del siglo XVIII, fue porque formaba parte de la evolución del pensamiento cristiano y era la expresión más próxima en el tiempo de la vivencia de ser incompleto, propia de todo hombre religioso y que ya expresara San Agustín: «porque nos han hecho para tí y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en tí»<sup>42</sup>. Además, no sólo es perceptible el barroquismo, sino también una larga tradición ascética, acumulada de siglos<sup>43</sup> y con la que viene a engarzar el rigorismo moral propuesto en el XVIII. Tomemos, por ejemplo, la *Imitación*, cuya espiritualidad sigue estando presente, aunque a veces no se manifieste explícitamente. Pensemos en el padre Codorniu y en su insistencia en que el hombre sólo puede ser elevado si se baja hasta el polvo. Pues bien, el capítulo VIII del libro III de la *Imitación* trata «De la vil estimación de sí mismos delante de los ojos de Dios», y en él se lee:

<sup>40</sup> *Ibid.*, t. I, pp. 15-16.

<sup>41</sup> *Ibid.*, t. I, p. 19, y sigue: «Athesorar en la tierra, tener nombre en la tierra, buscar deleites en la tierra, estar tan apegados con la tierra, como si no huvieran nacido para el Cielo».

<sup>42</sup> SAN AGUSTÍN: *Confesiones*. Madrid, BAC, 1986, lib. I, cap. 1, p. 23.

<sup>43</sup> Sobre la importante acción de la pastoral cristiana en la formación de las mentalidades y en estudio de larga duración, DELUMEAU, J.: *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. París, 1984.

«Hablaré yo à mi Señor, siendo, como soy, polvo, y ceniza? Si mas de esto me reputare, Tú estás contra mí, y mis maldades hacen de esto verdadero testimonio, y no puedo contradecir. Mas si me envileciere, y me volviera nada, y dejáre toda propria estimacion, y me tornáre polvo (como lo soy), me será tu gracia favorable, y tu luz se acercará à mi corazon, y toda estimación se hundirá en el valle de mi poquedad. Allí me mostrarás qué soy, qué fui, y de dónde vine, porque soy nada, y no lo conocí» <sup>44</sup>.

De la misma manera, Codorniu recomendaba en palabras de San Agustín: «*Tu homo cognosce, quia es homo. Tota humilitas tua est, ut cognoscaste*» <sup>45</sup>. Se podrían añadir otros capítulos de la *Imitación* muy vivos en el XVIII. Pero habíamos llegado ya a la conclusión de que la verdadera patria del hombre no es ésta. La afirmación paulina de la carta a los hebreos sobre la provisionalidad del hombre en este mundo es descubierta tras un proceso de conocimiento de la naturaleza en su dimensión temporal. Hemos visto en esto la huella del espíritu barroco, pero, en realidad, el itinerario había sido trazado desde antiguo: desde los orígenes del monacato y a través de la Edad Media se descubre el sentido de la miseria de lo transitorio y se vive el *contemptus mundi* <sup>46</sup>. Con la *Imitación*, este discurso alcanza una gran audiencia que mantuvo durante siglos <sup>47</sup>, y en ella encontramos igualmente el mensaje principal de todo cuanto hemos recogido a través de la oratoria sagrada:

«Tratate como huésped, y peregrino sobre la tierra, à quien no le và nada en los negocios del mundo. Guarda tu corazon libre, y levantado à Dios, porque aquí no tienes ciudad permanente. Allí endereza tus oraciones, y gemidos cada día con lagrimas; porque merezca tu espíritu, despues de la muerte, pasar dichosamente al Señor» <sup>48</sup>.

Es decir, la predicación del siglo XVIII, renovada en sus contenidos, depurada en sus formas —bien sea con influencia francesa o con retorno a los grandes clásicos castellanos—, asumió en general una concepción de la

<sup>44</sup> *De la imitación de Christo, y menosprecio del mundo. En quatro Libros, compuestos en Latín por el V. Thomas de Kempis...* Madrid, 1775, pp. 185-186.

<sup>45</sup> CODORNIU, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 18. Es significativo que en la edición de 1775 del Kempis se incluyan al final unos «Avisos espirituales» del padre Nieremberg en los cuales el propio conocimiento exagera el sentido material de la finitud y abonda en la culpa, proponiendo un modelo del s. XIV: «Concibe de tí el mismo sentimiento que S. Vicente Ferrer encarga, diciendo: Siente de tí como de un cuerpo muerto, que está manando en asquerosos gusanos, y de hedor tan pestilencial, que aun verle, ni olerle pueden los que pasan cerca: anda siempre descontento de tí, reprehendiendote aun en las buenas obras, y confundiendote de no hacerlas mas perfectamente, y con mas fervor, que ni aun de esta manera llegarás a tu conocimiento verdadero» (p. 482).

<sup>46</sup> DELUMEAU, J.: *Ob. cit.*, pp. 18-24.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>48</sup> *De la imitación...*, lib. I, cap. XXIII, pp. 81-82.

vida que, de raíz cristiana, había alcanzado la proyección hacia lo eterno a partir de un proceso de desvalorización de lo temporal; recreando, en cierto modo, la experiencia barroca, conectó con una tradición apegada al sentimiento de las miserias humanas; evocó la fuga del tiempo con Job y los Salmos, enlazó con la contemplación de lo efímero, propia de la centuria anterior, e incorporó así una actitud que nace de los padres del desierto y los monjes medievales. Es, pues, toda una herencia de historia la que sigue viva cuando se remueven las vaciedades gerundianas.

### 3. «MILITIA EST VITA HOMINIS SUPER TERRAM»

En el pensamiento cristiano del siglo XVIII está vigente una concepción del hombre como ser formado de alma y cuerpo; la idea común transmitida en los pulpitos hacía referencia a dos entidades cuyo ensamblaje constituía el ser del hombre, pero que se mantenían diferenciadas:

«Consiste la muerte en una física y real separación del alma racional del cuerpo humano, por quanto falta entre estas dos partes la unión que recibieron en el instante de la concepción»<sup>49</sup>.

Así, el ser humano, en el fondo, está *partido*, aunque esta quiebra no se manifieste más que en la muerte. El origen de esta interpretación antropológica, profundamente afirmada en la mentalidad occidental, se halla en la considerable influencia ejercida por la filosofía griega en el pensamiento de los primeros siglos de la Iglesia: se introdujo un esquema dualístico ajeno a la esencial unidad proclamada en la Biblia. Como es natural, la teología elaboró una visión distinta, una serie de categorías explicativas y armonizadoras<sup>50</sup>. Pero los conceptos antropológicos de las gentes, los que han mostrado funcionalidad colectiva, no son los de los teólogos, y en este sentido podemos afirmar que el dualismo gozó de larga pervivencia como parte sustancial de la fe de los pueblos, siendo el pulpito uno de los principales instrumentos para su difusión.

La oposición entre cuerpo y alma es aceptada de modo general por la inmensa mayoría de los fieles, como lo prueba el hecho de que tal creencia se halla expresada en los testamentos de forma cuantitativamente impor-

<sup>49</sup> DE CASTRO Y BARBEYTO, B. F.: *Sermones morales y panegíricos*. Madrid, 1791 t. I, p. 333.

<sup>50</sup> Un completo análisis de la antropología bíblica en sentido estricto en V. WARNACH: «Uomo, II. Nella Bibbia», *Dizionario Teologico*, t. III, pp. 638-657. Igualmente clarificadores son los artículos «Inmortalità», de C. TRESMONTANT: «In filosofia», t. II, pp. 66-74, y P. HOFFMANN: «Nella Bibbia», t. II, pp. 75-83; así como el de J. B. METZ: «Corporeità», t. II, pp. 331-339.

tante <sup>51</sup>. Pero lo que nos interesa resaltar es que esta concepción sirvió de vehículo a una serie de valores e insertó en la mentalidad connotaciones positivas y negativas que incidieron en el plano de las actitudes personales. Así, un primer paso consiste en denigrar el cuerpo por su naturaleza pececedera en contraste con el alma inmortal, de tal forma que la dignidad del hombre radica toda ella en sólo uno de sus elementos constitutivos:

«Cuerpo miserable, sin el alma eres un saco de hediondez: con ella ya eres algo; sin el alma ni aun los perros te quieren ver: con ella los Angeles del Cielo querran ser tus amigos y compañeros» <sup>52</sup>.

Pero, además, el cuerpo es el escenario privilegiado del pecado: por los cinco sentidos penetran todas las tentaciones, capaces de rendir, manchar y perder el alma <sup>53</sup>, y aunque es cierto que no se redujo el pecado al ámbito de lo meramente corporal, en el fondo, de él procede el impulso que acabará por transformarse en culpa. Por eso el padre Eguileta podía decir que «el cuerpo te lleva miserablemente al Infierno en cuerpo y alma», mientras que «el alma te lleva dichosamente al Cielo en alma y cuerpo», y, en consecuencia, «el cuerpo es tu mayor enemigo; y tu mayor amigo el alma» <sup>54</sup>. Ya se observará que estas palabras son un mensaje simplificado de un pensamiento más complejo, pero es la sencillez la que garantiza una mayor o más extensa penetración en los oyentes.

Nos encontramos ante una interpretación de la concupiscencia como apetito sensible —aunque luego esto fuera precisado en el contexto de las relaciones entre alma y cuerpo— y ello es, de nuevo, consecuencia del dualismo <sup>55</sup>. El tema ha tenido un largo rodaje histórico <sup>56</sup> y, tanto en épocas

<sup>51</sup> Con pequeñas variantes, se emplea la fórmula: «Primeramente encomiendo mi anima a Dios Nuestro Señor que la crío y redimio con su Sangre preziosa y el cuerpo a la tierra de que fue formado». Cit. por R. J. LÓPEZ: *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII (Un estudio de mentalidades colectivas)*. Oviedo, 1985, p. 200; puede observarse en cualquiera de los testamentos del apéndice documental.

<sup>52</sup> DE EGUILLETA, J. A.: *Ob. cit.*, t. II, pp. 268-269.

<sup>53</sup> Lo que explica que en el infierno, aparte de los distintos castigos que afligen al condenado según los defectos de su vida, también «á cada sentido, y potencias corresponderán tormentos y penas formidables»: CALATAYUD, P.: *Ob. cit.*, t. II, p. 235; en las páginas siguientes la descripción de las diferentes torturas físicas por los pecados propios de cada sentido. Paralelamente, el bienaventurado en la gloria «rebotará en todos los sentidos de su cuerpo» (*Ibid.*, p. 536 y ss.).

<sup>54</sup> DE EGUILLETA, J. A.: *Ob. cit.*, t. II, p. 269.

<sup>55</sup> METZ, J. B.: «Concupiscenza», *Dizionario Teologico*, t. II, pp. 290-299. Tras indicar el significado tradicional, señala que «la concupiscenza, in senso teologico, indica l'incapacità dell'uomo ad orientare verso Dio» (p. 295) y «è un fenomeno riguardante tutto l'uomo: cioè lo riguarda non solo in una sua «parte» determinata, ma nella totalità del suo essere» (p. 296).

<sup>56</sup> DELUMEAU, J.: *Ob. cit.*, pp. 77-78. Tuvo gran difusión, con diversas variantes, el tema del «Débat du corps et de l'âme», que aparece añadido en 1486 a la *Danse macabre des femmes* de Guyot Marchant; en poemas y sermones, sirve de base a la confrontación del bien y del mal.

anteriores como en el s. XVIII, revela, muy probablemente, una incorrecta interpretación de la antítesis paulina entre carne y espíritu, reduciendo el amplio significado del «hombre carnal» —separado de Dios— a los condicionamientos de la corporeidad como fuente del mal <sup>57</sup>.

También la idea de la naturaleza humana corrompida tras el pecado original se vio afectada por esta oposición de elementos. Cuando el padre Codorniú, en su invitación a humillarse hasta el polvo, tropezaba con la resistencia de quienes defendían «la justa estimación de la nobleza del hombre» apoyándose en Génesis 2, 7, es decir, en que el alma —espíritu de vida salido de la boca de Dios— es lo que define al hombre <sup>58</sup>, él replicaba con San Bernardo:

«Porque el cuerpo, después de la culpa, se llevó cautiva al alma a su propio país; y prevaleciendo allí contra ella, oprime a la triste peregrina de suerte, que más parece cuerpo, que alma. (...) Y que no es así, que como si el alma hubiese degenerado en cuerpo, viven los hombres, como si no tuvieran alma?» <sup>59</sup>.

El miércoles de ceniza era la mejor ocasión para ahondar en la profundidad de la miseria humana. Al sermón de este día pertenecen las citadas palabras de Codorniú, y también las de un presbítero, Castro y Barbeyto, que aunque reconocía en el hombre a la única criatura dotada por Dios con «la razón y la libertad» —divisas del siglo ilustrado— veía en él, sobre todo, al único «esclavo de sus malos deseos»; si se esfuerza en estudiar la naturaleza, las leyes, las costumbres de los pueblos, «si se esmera en perfeccionarse en cualquiera otra ciencia ó facultad, es de ordinario para

<sup>57</sup> FAVRE, R.: *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des lumières*. Lyon, 1978, p. 154.

<sup>58</sup> Identificación del hombre con el alma que tiene su origen en la versión latina de este versículo: «... et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem». Por otra parte, la predicación de la época hacía ver la esencia de la naturaleza humana unas veces en el polvo —«pulvis es», para recordar su miseria—, y otras en el alma, cuya salvación es lo único importante.

<sup>59</sup> CODORNIÚ, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 19. Como se ve, este jesuita no tenía dificultad en insistir en la consideración de la miseria humana, ni en predicar el conocimiento propio según San Agustín, cuando la introspección es también ignaciana; tampoco veía en ello contradicción con un humanismo que desarrolla las posibilidades del hombre, pues entendía que por la humildad «se abre el camino de la virtud» (p. 17). Esto nos introduce en la problemática de la naturaleza humana y las consecuencias del pecado original. Resultan muy interesantes las reflexiones de Leszek KOLAKOWSKI en su obra *Cristianos sin Iglesia. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Madrid, 1982, en el capítulo VI dedicado a Pedro de Bérulle, con una previa introducción a la postura de jansenistas y jesuitas. Pero, como vemos, quizá estas posiciones fuesen compensadas, a la hora de predicar, por motivos prácticos de la pastoral. Y, en todo caso, hay que reconocer cierta flexibilidad en las corrientes de pensamiento, como ha señalado COGNET a propósito de una excesiva identificación entre la Compañía de Jesús y el humanismo devoto, cuando éste no es ni uniforme ni exclusivo de aquélla: *Devoción y espiritualidad moderna*. Andorra, 1960, pp. 77-78.

desconocerse mas, y llenarse de vanidad y orgullo». Ello se debe a que su alma se ve afectada por lo terreno:

«Porque en efecto, aunque su espíritu no esté formado de esta vil parte de la tierra, como lo está su cuerpo, participa con todo de sus imperfecciones, como son, la impureza en sus afectos, la vanidad en sus pensamientos, la inutilidad en sus ocupaciones, y la ligereza en sus resoluciones; y así, podemos decir con toda verdad, que no hay nada en él que no sea polvo (...) pues no solo es miserable en su naturaleza, sino tambien lo es infinitamente mas en su pecado»<sup>60</sup>.

Esto nos hace ver que el fondo del mal no es tanto la corporeidad como el pecado, pero éste, a su vez, se produce porque el alma es prisionera de las inclinaciones terrenas. Así, la dualidad es un símbolo de la oposición del bien y el mal, y expresión de una fractura interna. El hombre ha de elegir: dejarse llevar por el pecado es sucumbir ante la seducción de lo perecedero, de la carne y de todo lo que es de este mundo, y acabar de matar el alma, ya imperfecta, pero sobrenatural, precipitándola en la muerte eterna; por el contrario, ocuparse de las cosas del alma y buscar su salvación implica dominar las propias inclinaciones e iniciar un proceso de liberación de todo lo terreno —*contemptus mundi*, mortificación— cuya culminación será la muerte. Si se escoge el primer camino, morir es quedar despojado; en el segundo, es ser liberado: el cuerpo es la última esclavitud vencida.

El trasfondo de este tipo de exposiciones es la problemática del hombre dividido, escindido en su interior. Cuando San Pablo se ocupó de esta realidad, insertó el tema en el de la liberación de la Ley, y así, tras expresar la contradicción humana —«no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero» (Rom. 7, 19), lo que implica que el hombre sin regenerar es capaz de reconocer el bien—, declara que ésta queda superada: «porque la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rom. 8, 2)<sup>61</sup>. No obstante, la cuestión de la división interna del hombre, favorecida por el dualismo, adquirió unas dimensiones que luego no fueron equilibradas con una incidencia igual en la liberación, y si a esto añadimos en el siglo XVIII un predominio del Antiguo Testamento sobre el Nuevo, al tratar de la muerte, nos encontramos ante el concepto de vida

<sup>60</sup> DE CASTRO Y BARBEYTO, B. F.: *Ob. cit.*, t. I, pp. 305-307. Este mismo sermón aparece en B. N., Mss 5808, p. 44r y ss. (según la numeración que se ajusta al índice del principio). El autor hace reflexiones muy sombrías y pesimistas sobre la condición humana. No obstante, la hostilidad, manifiesta en este pasaje, contra la dedicación a la ciencia no le impidió embarcarse él mismo en tareas de investigación histórica, pues es autor de un *Diccionario Histórico-Portatil de las Ordenes Religiosas y Militares y de las Congregaciones Regulares y Seculares que han existido en varias partes del Mundo hasta el día de hoy*. Madrid, 1792-1793.

<sup>61</sup> FITZMYER, J. A.: «Carta a los Romanos», en *Comentario bíblico «San Jerónimo»* dirigido por BROWN, FITZMYER y MURPHY. Madrid, 1986, t. IV, pp. 101-102, y en especial pp. 152-160.

como «lucha» y «batalla», cuya expresión más frecuente es la de Job 7, 1: «*Militia est vita hominis super terram*».

Con Job puede decir el padre Eguileta que el mundo «es un dilatado campo de batalla» donde es obligado perecer, «porque nadie se libra de la muerte»<sup>62</sup>. Pero la lucha contra una naturaleza mortal no es lo más importante, sino la que el hombre sostiene de continuo contra el pecado, tal y como la describía el obispo Climent:

«Unas veces combatimos con la avaricia, otras con la impureza, ya con la ambición, ya con la ira. Nuestros enemigos nos tienen sitiados; (...). Una victoria es preludio de otra batalla, siendo continua la guerra, y no hay otro consuelo que el pensar que ha de acabarse con la muerte»<sup>63</sup>.

No hallamos aquí sólo rasgos de la convulsión del hombre barroco, pesimista y rodeado de violencias externas e internas; hay también ecos de la *Imitación*<sup>64</sup> transferidos a una no desdeñable preocupación por la ley, asociada al rigorismo moral; y, más allá, el clásico fraccionamiento que se percibe desde el anhelo de la «vida angélica» que caracterizara al monaquismo:

«Des oppositions terme à terme permettent de définir la doctrine du *contemptus mundi*, car il était dominée par le conflit entre temps et éternité, multiplicité et unité, exteriorité et interiorité, vanité et vérité, terre et ciel, corps et âme, plaisir et vertu, chair et esprit»<sup>65</sup>.

#### 4. LA APARIENCIA DE ESTE MUNDO

Como hemos visto, el sentimiento de la fugacidad de la vida conlleva la percepción de ésta en lo que tiene de leve e inasible. Es, por tanto, lógico, desembocar en un proceso de reducción y desintegración de la existencia, lo que podríamos llamar un anonadamiento, que culmina en la negación del mundo como realidad: lo percedero indica falta de esencia. Así, en las prédicas del siglo XVIII está muy difundido el espíritu del Eclesiastés: «*vanitas vanitatum*», lección moral de las oraciones fúnebres, de las cuaresmas y de los sermones de la muerte en las misiones. La proximidad del fatal desenlace descubre siempre esta verdad, como reconocía un canónigo de Salamanca en sus últimos días:

<sup>62</sup> DE EGUILLETA, J. A.: *Ob. cit.*, t. II, p. 266.

<sup>63</sup> CLIMENT, J.: *Ob. cit.*, t. III, p. 182.

<sup>64</sup> «Con el pensamiento me quiero levantar sobre todas las cosas; mas me veo forzado de sujetarme à la carne contra mi voluntad. Así yo, miserable, pelco conmigo, y à mí mismo me soy enojoso, quando el espíritu busca lo de arriba, y la carne lo de abaxo». *De la imitación...*, lib. III, cap. XLVIII, p. 314.

<sup>65</sup> DELLUMEAU, J.: *Op. cit.*, p. 19.

«Hacia las mas graves, y sérias reflexiones sobre la fragilidad de las cosas humanas: que la vida no es mas que un sueño, que la gloria no es mas que una apariencia, que los placeres no son mas que entretenimientos peligrosos, que todo es vanidad, y vanidad de vanidades»<sup>66</sup>.

Fray Antonio Andrés afirmaba que «las grandezas, y magnificencias de la terrena felicidad son fantásticas, no verdaderas» y que sólo parecen algo en tanto que un golpe no las derriba. «deshace el encanto y descubre el engaño»<sup>67</sup>. Las exequias de los reyes hacían comprender que «la salud, la vida, la prosperidad, la fortuna, y todas la glorias, esperanzas y grandezas humanas, son apariencia, sueño, mentira y vanidad de vanidades»<sup>68</sup>. Son muchos los testimonios que nos indican que para el eclesiástico del XVIII el mundo es, en último término, una «ilusión que nos encanta».

La mejor expresión de esta falsedad del mundo es su comparación con el teatro, también muy frecuente. Así la hallamos en el padre Calatayud:

«Esta vida, dixo Epicteto, no es mas que una gran Comedia, en que cada uno hace su papel: uno hace la persona del Rey, este la del Obispo, aquel la de Juez, o Militar, hasta que acabada esta función, y Comedia, entra en el Theatro la muerte despojando á todos de el traje, y librea que traen, sin quedarles mas, que el titulo de haver cada uno cumplido bien, ó mal su papel: *Praeterit enim figura hujus mundi*: la Comedia, ó Representación de esta vida se passa, dice el Apostol, y por esso los que usan de este mundo deben portarse con tan poco amor á él, como si no vivieran en él»<sup>69</sup>.

Tras el mensaje último de la teatralidad del mundo, se perciben otras ideas no menos importantes: la muerte igualitaria, un gran tema tradicional aún muy presente en la época; la necesidad de las buenas obras, que es lo único que acompaña al alma en la muerte, traducida aquí al haber cumplido cada uno en su papel; una actitud conservadora de los estatus sociales, pues el hombre ha de ser fiel, en esta comedia, al «trage, y librea» que le ha correspondido; y, como actitud de fondo, desprendimiento del mundo. El hombre descubre la tramoya, pero no puede dejar de ser actor en ella<sup>70</sup>.

Si la vida es sueño, el despertar consiste en darse cuenta de que «este

<sup>66</sup> ALONSO, I.: *Oración fúnebre en las exequias que la... Universidad de Salamanca celebró... a la... piadosa memoria de el Señor D. Antonio Pelegrin y Venero...* Salamanca, s. a., 1773?, p. 54.

<sup>67</sup> ANDRÉS, A.: *Ob. cit.*, t. I, p. 18.

<sup>68</sup> DE ARAVACA, J.: «Sermón fúnebre del Rey Católico Fernando el Sexto, predicado a la Hermandad del Refugio, el día 4 de Enero de 1760. Por el Padre Don —, Presbítero del Oratorio del Salvador», en *Colección de sermones españoles sobre todo género de materias*. Madrid, 1797, p. 266.

<sup>69</sup> CALATAYUD, P.: *Ob. cit.*, t. II, p. 507. Cita de I Cor. 7, 32 y alusión al pasaje completo de I Cor. 7, 29-32.

<sup>70</sup> Las implicaciones de este tópico en MARAVALL, J. A.: *Ob. cit.*, pp. 320-321.

mundo no tiene realidad, sino apariencia, y esta no subsistente, sino varia, inconstante y fugitiva»<sup>71</sup>. Es así como el hombre encuentra la única posibilidad de ser en la eternidad, y desde la perspectiva trascendente enfoca la vida y el mundo de una manera «desengañada». Este conocimiento es lo que les otorga la realidad que verdaderamente tienen y no otra. Es un esquema calderoniano<sup>72</sup>, aunque más insistente en descubrir la ficción que en recuperar el mundo con el sentido que le da lo eterno: la revalorización a partir de la visión trascendente se vio muy condicionada por la idea de que este mundo está para «merecer» el otro. En todo caso, el acceso definitivo a la verdad es la muerte, que se abre como liberación:

«Pero si considerais la muerte como fin de las cosas temporales, caducas, y perecederas; como fin de este valle de lagrimas, y destierro de por vida; si la considerais como puerta para salir de este mundo infeliz, y engañoso, y para entrar en la otra vida dichosa, feliz, y eterna, que es la Gloria; no solo no es de temer, sino que se debia desear, como la deseaba San Pablo: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo* [Phil. c. 1. v. 23], inflamado en caridad, que donde hay caridad no hay temor: *Timor non est in charitate* (dice San Juan) [Ep. 1. c. 4. v. 18]»<sup>73</sup>.

Con todo lo dicho, creemos haber mostrado que la predicación del siglo XVIII, tras un esfuerzo por depurarse de la retórica vana, asume una serie de contenidos que son herencia del pasado y que no había perdido. Son conceptos de la vida y del mundo que, en cuanto cristianos, eran también aceptables desde una ilustración católica, que no es ruptura. Y así, por ejemplo, el humanismo de Mayáns —uno de los principales representantes de esta corriente— no le impide ver también la miseria de la naturaleza humana, cuya raíz está en el «demasiado amor de sí mismo»; ésta es la fractura interna del hombre, la que le inclina a apartarse de la ley de Dios, aunque la conozca y la desee. También para él, en ello está la causa de que «toda nuestra vida sea una continua lucha para que el entendimiento prevalezca sobre la imaginación y los afectos, que presentan bienes aparentes como verdaderamente reales». Lo que ocurre, como señala A. Mestre, es que si aquí hay «ideas fundamentales dentro del pensamiento cristiano... no son expuestas con mucha frecuencia por los ilustrados españoles»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> CODORNIÚ, A.: *Op. cit.*, t. I, p. 20.

<sup>72</sup> LEO DE BELMONT, L. A.: *El concepto de la vida en el teatro de Lope de Vega, William Shakespeare, Calderón de la Barca*. Mendoza (Argentina), 1984, pp. 155-162. Tras el desengaño. «el individuo logra integrarse en el todo armónico de la factura divina, realizarse en la esencia de su ser, posibilitando así un retorno al orden, a la tranquilidad espiritual y a la sumisión de su existencia a un designio superior» (p. 156).

<sup>73</sup> DE ECHEVERZ, M.: *Quaresma de Sermones, para las Dominicas, y Ferias Mayores...* Madrid, 1791, p. 2.

<sup>74</sup> MESTRE, A.: *Ilustración...*, p. 460.