

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1981

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
C. ESTÉBANEZ, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León.</i> II. Parte. La trayectoria del tema de la naturaleza en las poesías	3
L. RESINES, <i>Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ri- palda.</i> I. Parte. Lectura crítica del catecismo de Astete	73

TEXTOS Y GLOSAS

M. BERCIANO, <i>Filosofía, conciencia y ontología en Herbert Marcuse</i>	133
--	-----

LIBROS	183
--------------	-----

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVI



Fasc. 1

ENERO-ABRIL
1981

SUMARIO

ARTÍCULOS

	Págs.
C. ESTÉBANEZ, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León.</i> II. Parte. La trayectoria del tema de la naturaleza en las poesías	3
L. RESINES, <i>Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda.</i> I. Parte. Lectura crítica del catecismo de Astete	73

TEXTOS Y GLOSAS

M. BERCIANO, <i>Filosofía, conciencia y ontología en Herbert Marcuse</i>	133
--	-----

LIBROS	183
--------------	-----

DIRECTOR: Zacarías Herrero Bravo
SUBDIRECTOR Y SECRETARIO: Domingo Natal Álvarez
ADMINISTRADOR: Constantino Mielgo Fernández

CONSEJO DE REDACCIÓN:
Isacio Rodríguez-Rodríguez
Fernando Campo del Pozo
Lope Cilleruelo
Teófilo Aparicio López

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

Estudio Teológico Agustiniiano
Paseo de Filipinos, 7
Teléfonos 22 76 78 y 22 76 79
VALLADOLID (España)

SUSCRIPCIÓN:
España: 900 ptas.
Extranjero: 11 dólares USA
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966

ISSN 0425- 340 X

Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

La estética de la naturaleza en Fray Luis de León

LA TRAYECTORIA DEL TEMA DE LA NATURALEZA EN LAS POESÍAS

Las poesías de Fray Luis de León representan, en el plano del pensamiento, la síntesis de su metafísica y su filosofía cosmológica. Si atendemos al conjunto de sus obras en prosa, castellanas y latinas, vemos que muchos de los motivos de las odas se encuentran allí también. Pero la intuición poética, que es el patrimonio de los espíritus más elevados, condensa la materia literaria y conceptual en las poesías de tal forma que nos vemos obligados a caminar muy lentamente por la escondida senda del verso. Esta síntesis de motivos nos lleva a modificar un tanto nuestro plan de trabajo en lo referente al método. Si en todo momento nos ha interesado el estudio del contenido en nuestro autor, en las poesías tenemos que poner una atención especial a la forma interior. Ello nos permitirá seguir en todo momento la huella, breve y precisa, de la idea. Continuamente será necesario salirnos del camino para ayudarnos con orientaciones exteriores. La filosofía platónica estará presente en muchos momentos de nuestro análisis. Estamos convencidos de que un acercamiento a la literatura del Siglo de Oro desde la filosofía allanaría muchos caminos, abriría nuevas perspectivas y cambiaría algunas interpretaciones que hoy se dan por sentadas.

Un verso de Fray Luis requiere con frecuencia muchas páginas de estudio. Nosotros mismos, a medida que hemos vuelto decenas de veces sobre estas poesías, nos hemos sorprendido de los hallazgos continuos. Una obligada humildad nos lleva a pensar que en lecturas sucesivas podríamos encontrar algo que ahora se nos ha escapado.

Como es nuestro propósito inicial, acotamos el estudio en aquellas poesías que marcan la trayectoria del tema de este trabajo. Son muchas las perspectivas que hay que alumbrar. Como la inspiración luisiana resulta completa y cerrada en cada poema, nos ha parecido mejor estudiar cada oda

en sí misma y en relación con su significación dentro de la estética de la naturaleza. La semejanza de actitudes y conceptos en las odas que se refieren a la valoración ética, nos ha aconsejado el analizarlas como un grupo compacto. En cuanto al resto de las poesías no cabe duda que cada una de ellas significa un momento diferente en el proceso de la peregrinación luisiana en la búsqueda del sentido de las cosas. Entre la valoración ética y la interpretación religiosa, a la que tiende toda la obra del poeta, la huella de su paso por la naturaleza queda marcada en varios mojones que nos indican el sentimiento luisiano de la comunicación y la visión clásica de la naturaleza (Oda a Juan de Grial), la visión estética del universo (Oda a Salinas), y la visión esencialista y superadora de las Odas a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» y «Noche serena». Lo que a nosotros nos interesa es el orden de la trayectoria estética. Por otra parte, las fechas asignadas a cada oda por los críticos de Fray Luis son a veces tan dispares que solamente con reservas podemos relacionar la vida del poeta con algunas de sus creaciones.

Tenemos presente en todo momento el tema de nuestro trabajo. Por ello sólo recurrimos a aquellos elementos que lo ilustran tanto desde la forma interior como desde la exterior y desde el conjunto de la estructura literaria de cada oda. Nos remitimos aquí al capítulo «Naturaleza, literatura e ideas» que redactamos en gran parte pensando en el capítulo que ahora iniciamos.

Para las citas seguimos la edición de las poesías de Fray Luis de León, Barcelona 1970, edición del P. Ángel C. Vega, por abarcar tanto las poesías originales como las traducciones. En todo momento tenemos presente la edición crítica que el mismo P. Ángel C. Vega publicó en 1955.

I. LA VALORACIÓN ÉTICA DE LA NATURALEZA

Cuatro son las odas luisianas que, en parte o en su totalidad, suponen una actitud valorativa de la naturaleza. Como veremos, hay en ellas ideas comunes y singularidades específicas. Lo que sí es diferente es el tono y la forma estética con que está tratado el tema. El poeta considera el campo como un lugar de retiro de la sociedad, sofocante y conflictiva, en que vive. Esta estimación ética, que está muy al principio del auténtico sentimiento de la naturaleza, nos muestra una perspectiva crucial de la complejidad que el tema tiene en la obra luisiana. Hay, desde luego, una emoción del paisaje sustantivo, como ocurre en la oda «Vida retirada», pero lo frecuente es que la densidad del pensamiento abrevie el paisaje hasta reducirlo a una sugerencia. Fray Luis ha corregido y podado sus poesías muchas veces. En ellas no hay elementos superfluos. Bajo el ropaje de un lenguaje asequible concentra una gran masa de materia conceptual y poética. De aquí la importancia del estudio de la forma interior, de las ideas y las afinidades estéticas que forman la trama del cañamazo que da cohesión a estos versos. La impresión de facilidad que produce la

lectura de las poesías de Fray Luis de León es pura ilusión óptica. Porque en ellas hay todo un mundo de emociones personales, de filosofía, de religión y de estética renacentistas que sólo podemos comprender tras un análisis detenido. La maravilla sólo se deja conquistar por quienes la buscan con tesón.

El tema del retiro al campo se carga de un aspecto moral y severo que procede de una intelectualización previa. Este deseo de retiro, tal como lo vemos en sus poesías, no es una simple actitud estética. Hay en las odas una urgencia que no se da en las obras en prosa. Unido a su estructura literaria, esto justifica el estudio del tema en ellas. Este deseo de retiro procede de la convicción filosófica de que la naturaleza es el lugar de lo espontáneo, lo honesto y lo verdadero. En esas cuatro odas que estudiamos aquí hemos de ver la trayectoria de esta valoración ética en una perspectiva más reducida, pero más profunda que la que nos ofrecen las obras en prosa, porque se refiere al yo poético y se ventila en el ancho campo de la poesía, que son las emociones. De una posición de corte horaciano se pasará a una situación de compromiso y urgencia vital. Interesa destacar que el ansia de retiro al campo en Fray Luis se resuelve casi siempre dentro del ámbito del hombre. Sólo nombra a Dios en un verso. Se trata de un debate entre el hombre y su contorno. De ahí las resonancias estoicas que encontramos en estas odas. Detrás de toda la creación luisiana está su espíritu cristiano; pero hay momentos de abandono y lucha existencial en los que el hombre se encuentra solo frente a sí mismo y frente a sus semejantes. En este contexto hay que situar las odas que comentamos. En ellas el campo no está idealizado, sino intelectualizado. La vida del campo viene a ser la proyección de las ansiedades del poeta sobre construcciones conceptuales previas.

Como ocurría en la Exposición del Libro de Job, también en estas odas es necesaria una conexión con la vida del poeta. El valor de un poema es el mismo, conozcamos o no las circunstancias en que fue escrito; pero la atención a los condicionamientos en que la inspiración se realizó, nos ayuda a comprender el alcance de las palabras. Esto es más importante en una obra tan limitada como la de Fray Luis. Y es que nuestras valoraciones éticas se originan no sólo del estudio y de nuestra personal idiosincrasia, como ocurre en las estéticas, sino de la situación en que nos encontramos en el mundo. Las actitudes estéticas provienen de afinidades espirituales, mientras que las éticas provienen del hombre frente a sus semejantes. Esta huida de la sociedad contrasta con la vida, litigante y movida, que el poeta hacía en las aulas de la Universidad salmantina. Ese deseo de retiro supone un estar a fondo en la sociedad que se quiere dejar. Raymond Bayer ha sabido ver el nexo que se da entre esta primera forma de acercamiento a la naturaleza y el paso sucesivo que se da hacia una forma nueva de mirar el mundo exterior tal como lo vemos en el misticismo del Siglo de Oro ¹.

1. «A lo largo de la edad media occidental, además del misticismo platónico, se desarrolla

En la oda «Descanso después de la tempestad» percibimos ya los acentos de ese misticismo, irónico como el más acendrado deseo. En la oda «Morada del cielo» se realiza esta paz en una naturaleza hecha símbolo.

1. *Temas y subtemas*

En torno al contenido básico fundamental de la vida retirada se concentran unas ideas que se repiten en la cuatro odas, y otras más particulares que, como subtemas, singularizan la creación poética y nos muestran la evolución del pensamiento luisiano.

A. *Retiro y soledad*

Estas son las palabras claves de estas odas. Lo vemos en las primeras liras de «Vida retirada»:

¡Qué descansada vida
la del que huye del mundanal ruido,
y sigue la escondida
senda por donde han ido
los pocos sabios que en el mundo han sido!

La misma idea se expresa en la quinta estrofa donde el yo poético hace su irrupción contrastiva con la impersonalidad de los primeros versos:

¡Oh campo, oh monte, oh río!
¡Oh secreto seguro deleitoso!
Roto casi el navío,
a vuestro almo reposo
huyo de aqueste mar tempestuoso.

A los elementos naturales de La Flecha se les ha unido la marinera imagen del mar tempestuoso, tan frecuente en Fray Luis para indicar las luchas de la Universidad salmantina. El rincencillo de La Flecha es el puerto de tranquilidad que el poeta desea. Es interesante notar que tanto en esta oda como en «Descanso después de la tempestad» encontramos centrada la valoración

un misticismo orientado hacia el universo, hacia el cosmos, que encuentra la unión con el Creador a través de la contemplación pura de las criaturas. Este misticismo de paz se asemeja, en cierto sentido, al *otium* de la antigüedad, *fruor otio*, una vida de ocio alejada de todo problema. Es, pues, en un principio, la vida en retiro el *secretum*, el *hortus conclusus* lejos de los ruidos y la agitación del mundo. Pero esta mística de la paz se caracteriza también por una objetividad llana: el extraño descubrimiento de un mundo que se transformó en algo nuevo al dirigirse una mirada nueva, y del que se enumeran todas las maravillas en él creadas». Raymond BAYER, *Historia de la Estética*, México, pág. 125.

ética de la naturaleza en su lugar determinado. Ello quiere decir que, además de una actitud conceptual, hay la proyección del yo emocional del poeta. Los altos calvijares de La Flecha adquieren así categoría poética. Lo comprobamos en la primera lira de «Descanso después de la tempestad»:

¡Oh ya seguro puerto
de mi tan luengo error! ¡Oh deseado,
para reparo cierto/del grave mal pasado,
reposo alegre, dulce, descansado!

A los elementos campo, monte, río, se une ahora el del techo pajizo, la casita humilde de la finca. En esta oda el poeta amplía la perspectiva, y el deseo de retiro horaciano se torna en el ansia total de lejanía y altura. La visión irénica se proyecta entonces sobre la sierra de Gredos que, desde La Flecha hacia Ávila, se divisa en el último escalón de montañas:

Sierra, que vas al cielo
altísima y que gozas de sosiego
que no conoce el suelo;
a donde el vulgo ciego
ama el morir ardiendo en vivo fuego...

El poeta apela también al aire purísimo de la sierra de Gredos. Al concretar de esta forma el lugar añorado para el retiro, la idea pierde abstracción para ganar intensidad y verdad. Es cierto que los elementos paisajísticos están apenas insinuados en las poesías, pero, si indagamos un poco bajo la corteza del poema, veremos el alcance, tan lleno de significado, que tienen.

En las otras dos odas a comentar, «Esperanzas burladas» y «Al salir de la cárcel» el deseo de retiro al campo está totalmente intelectualizado. No es difícil suponer que en ambos casos el poeta esté pensando en La Flecha, pero los versos no nos lo dicen. En otro aspecto, la concisión de una décima escrita, según cuentan, en las prisiones de la Inquisición con los carbones dejados por el fuego, no deja lugar a la explicación de la idea. El barroquismo en los tercetos de «Esperanzas burladas» nos trae la idea de retiro junto con el desengaño. Después de 45 endecasílabos en que el poeta nos dice su estado de miseria y amargura en la prisión, comienza el anticlimax poético con el tema del retiro al campo:

Dichoso el que jamás ni ley ni fuero,
ni el alto tribunal, ni las ciudades,
ni conoció del mundo el trato fiero.

Más amarga es la idea de los versos de la décima «Al salir de la cárcel»:

Dichoso el humilde estado
del sabio que se retira
de aqueste mundo malvado;

La idea de un retiro a la vida del campo va siempre unida a la de felicidad en él y amargura en la sociedad en que vive. No es pues, un simple afán estético.

co o epicúreo, porque la vida y la felicidad del poeta están comprometidas en este retiro. La exclamación elíptica con que comienza «Vida retirada» o el vocativo urgente, sin verbo, de la primera estrofa de «Descanso después de la tempestad», o el adjetivo calificativo «dichoso», cualitativo y esencial, nos da idea del fondo existencial en que se desarrolla el tema del retiro.

La idea de la soledad que hemos visto en Los Nombres de Cristo como una categoría de las cosas —ella es el fondo común en que se aman y reconocen en el silencio estremecido del ser— aparece en estas poesías con un sentido estético. Se relaciona con la convicción luisiana, ya conocida, de que el conocimiento propio del hombre es necesario para alcanzar la felicidad, junto con el conocimiento del universo y de Dios. El hombre sólo se realiza en la soledad. No es extraño que algunos códices el título de la I oda sea el de «Vida solitaria» o «A la soledad». Esta soledad es un encuentro del hombre consigo mismo. Éste siente en su propia carne la dispersión que produce en él la vida de sociedad. En la vida retirada el hombre se despoja de toda rémora ajena a él y reconstruye su personalidad. Éste es el sentido que se proyecta sobre esta estrofa de «Vida retirada»:

Vivir quiero conmigo,
gozar quiero del bien que debo al cielo,
a solas, sin testigo,
libre de amor, de celo,
de odio, de esperanza, de recelo.

No es ésta la libertad sin compromiso del epicureísmo, sino una libertad comprometida. Es la realización, en el retiro del campo, de lo que auténticamente somos. La misma idea encontramos en los tercetos de «Esperanzas burladas»:

Allí contento tus moradas sean;
allí te lograrás, y a cada uno
de aquellos que de mí saber desea,
les di que no me viste en tiempo alguno.

Aquí tenemos bien claro el sentido de la soledad luisiana. El vivir del poeta consigo mismo es un anuncio de realidad personal y afirmación propia que sólo se consigue en el retiro de la vida campestre, dotada por el intelecto del poeta de un condicionamiento ético favorable al hombre. Esta realización supone una liberación de la coraza que la sociedad ha puesto a la persona. De aquí que la idea de la libertad vaya estrechamente unida a la de soledad y autenticidad, que veremos más adelante. El hombre quiere encontrarse a sí mismo en la vida del campo, por las laderas de La Flecha o las alturas de la lejana sierra. Con ella se enfrenta el poeta en la oda XVII pidiéndole que le reciba en su cumbre, y continúa:

Y do está más sereno
el aire me coloca: mientras curo

los daños del veneno
 que bebí mal seguro:
 mientras el amancillado pecho apuro:
 Mientras que poco a poco
 borro de la memoria cuanto impreso
 dejó allí el vivir loco
 por todo su proceso
 vario, entre gozo vano y caso avieso.

En estas doloridas lirás está presente el sentido de purificación y liberación de la soledad.

Ya hemos indicado anteriormente cómo la máxima socrática, recogida después por san Agustín, del conocimiento propio responde a la preocupación estoica por los bienes interiores y pertenece al elenco de las ideas luisianas. El yo poético tiene aquí mucho del yo biográfico. Así se refuerza el trasfondo filosófico del deseo de retiro al campo, tal como se revela en estas odas. La posesión de bienes exteriores de riqueza o poder nada cuenta para el poeta. Él se contenta con muy poco. La cuestión no se plantea en términos de tener, sino de ser. Lo que está en juego en esta soledad luisiana es nuestra propia existencia de personas. El más angustioso personalismo es una de las características de Fray Luis de León. Porque este retiro al campo no es tanto un gozo de la naturaleza cuanto un sentirse rodeado por ella, pero sólo consigo mismo. Fray Luis, que era un carácter fuertemente individualista, sentía el desafío de la lucha universitaria, como lo demuestran sus continuos enfrentamientos y su sentido deportivo por las oposiciones a cátedra. Debe de sentirse vacío en este medio absorbente en que vive. De hecho, sus poesías más elevadas se resuelven en la intimidad consigo mismo y con el entorno natural o cosmológico. Al escribir su obra en prosa más ambiciosa, *Los Nombres de Cristo*, envía a los tres interlocutores a la soledad de La Flecha. No es la soledad por la soledad, ni es un retiro eremítico. El poeta gusta verse acompañado por la naturaleza, de las aves cantoras, de la fontana y del aire oloroso que respira. Indicamos de paso la importancia que el aire tiene, como elemento natural, en la poesía luisiana; el aire estremecido y cambiante que se llena de olores en la «Vida retirada» o se serena en la «Oda a Salinas».

B. *Verdad y autenticidad*

Íntimamente enlazados con los valores anteriores están los de verdad, espontaneidad y autenticidad. La libertad, la verdad y la autenticidad son valores concebidos en el orden del ser. La naturaleza nos ofrece una perspectiva única de verdad absoluta. Por eso, el hombre que se retira al campo se siente vuelto a lo primero y más auténtico de las cosas. Éste es un tema común a las

cuatro odas que comentamos. En «La Vida retirada» se muestra un deseo de días libres y exactos y del cantar espontáneo, no aprendido, de las aves:

Despiértenme las aves
con su cantar süave no aprendido;
no los cuidados graves
de que es siempre seguido
quien al ajeno arbitrio está atenido.

En la oda «Descanso después de la tempestad» es la casita de La Flecha con su techo de paja, como el de las moradas humildes, quien recibe el valor de verdad que el poeta encuentra en la naturaleza:

Techo pajizo, a donde
jamás hizo morada el enemigo
cuidado, ni se asconde
envidia en rostro amigo,
ni voz perjura, ni mortal testigo.

En «Esperanzas burladas» se desarrollan estos temas en varios tercetos. El poeta, encarcelado y decepcionado ante una liberación que creía íntimamente a finales de 1572 o principios de 1573, funde en le retiro al campo los valores de inocencia, justicia y verdad. Estos magníficos tercetos nos confirman en la convicción de que el retiro a la naturaleza supone para el poeta un enraizamiento en lo más hondo de la existencia ya que, en sus situaciones más desgraciadas, sitúa en ella los condicionamientos opuestos a todo aquello que la hace sufrir:

(Dichoso el...)
Que por las inocentes soledades,
recoge el pobre cuerpo en vil cabaña
y el ánimo enriquece con verdades.
Cuando la luz el aire y tierras baña,
levanta al puro sol las manos puras,
sin que se las aplomen odio y saña.
Sus noches son sabrosas y seguras,
la mesa le abastece alegremente
el campo, que no rompen rejas duras.
Lo justo le acompaña, y la luciente
verdad, la sencillez en pechos de oro,
la fe no colorada falsamente.

Al tratar de Los Nombres de Cristo vimos ya que la idea de una verdad esencial y una espontaneidad en la naturaleza eran algunos de los presupuestos filosóficos para la exaltación que de ella hace Fray Luis. En el orden estético es una vuelta a la concepción de la naturaleza como superior al arte. Pero lo que es definitivo es el contraste entre la mentira, que el poeta sitúa en la sociedad en que él vive, y la verdad que se da en la vida retirada. Éste es el sentido que se nos ofrece en la décima «Al salir de la cárcel», donde, después de los

dos primeros versos, lapidarios y absolutos, sobre la envidia y la mentira, se desarrolla el tema del retiro en el pensamiento continuado y sereno de los ocho versos restantes.

Hay en el poeta un afán constante de volver a lo primitivo de las cosas, a la esencial, a la realidad auténtica, lejos del artificio que el hombre pone en su contorno. En el orden filosófico está presente la nostalgia platónica de un conocimiento que supere a lo aparential. Frente a la envidia y la mentira el poeta desea retirarse al campo porque éste es escuela de verdad y es el símbolo, de la autenticidad. Esta idea se potencia si recordamos el proceso inquisitorial de Fray Luis, prolongado por la mala intención y la envidia de unos cuantos.

C. *La paz*

Junto a los valores anteriores el poeta objetiva también la idea de paz en la vida del campo. Es la vida descansada de la oda I donde, frente a la imagen de la sociedad urbana como un mar en tempestad en la que cruje la antena del navío y suena confusa vocería. El poeta, por el contrario, expone su deseo de paz:

A mí una pobrecilla
 mesa, de amable paz bien abastada,
 me baste; y la vajilla
 de fino oro labrada
 sea de quien la mar no teme airada.

En «Esperanzas burladas» la paz, la esperanza y el gozo viven en el que se retira al campo:

De ricas esperanzas almo coro
 y paz con su descuido le rodean,
 y el gozo, cuyos ojos huye el lloro.

La misma imagen de la mar tempestuosa aparece en «Descanso después de la tempestad». El poeta encontrará la paz y la libertad en la alta cumbre de la sierra con quien habla:

En ti, casi desnudo
 de este corporal velo, y de la asida
 costumbre roto el fiudo,
 traspasaré la vida
 en gozo, en paz, en luz no corrompida.

Al «sueño no corrompido» de la oda I se funde la «luz no corrompida» de ésta última. La luz de la alta sierra de Gredos viene a ser la liberación del aire contaminado de la ciudad.

La idea de la paz es fundamental en Fray Luis de León. Responde también a una necesidad íntima, lo mismo que el resto de los valores comentados.

La paz no es para Fray Luis una ausencia de guerra, sino una forma de ser en las cosas. Viene unida al silencio y a la soledad. En ellos se encuentran hermanas las cosas. Y lo mismo el hombre. La paz es necesaria para escuchar la melodía interior que produce el ser, la música de que está constituida la realidad profunda del universo. Al faltar la paz, el hombre vive en una alienación constante pues ello significa vivir llevado por lo otro, por los odios, los temores, las ansiedades. La conquista de la paz es la conquista del ser ².

Subtemas

Junto a estos temas claves del pensamiento luisiano en torno al retiro a la vida del campo hay otros subtemas propios de cada oda que completan el panorama ideológico del contenido. Así en «Vida retirada» encontramos el viejo motivo de la fama, tan frecuente en el Renacimiento. La liberación del sabio no se reduce sólo a las riquezas o al poder, sino que llega también a algo tan fino y humanístico como es el nombre y la fama: El mismo Fray Luis, como veremos, tratará este tema desde una perspectiva superadora en la oda que dedica a Juan de Grial. Aquí dice:

No cura si la fama
canta con voz su nombre pregonera;
ni cura si encarama
la lengua lisonjera
lo que condena la verdad sincera.
¿Qué presta a mi contento
si soy del vano dedo señalado?
si en busca de este viento
ando desalentado
con ansias vivas y mortal cuidado?

El verdadero sabio que sigue la senda escondida del retiro, no se preocupa del nombre o lisonja. La liberación del tener, que el poeta ha expresado en la segunda estrofa, llega aquí a los límites del ser si tenemos en cuenta la significación del buen nombre y la fama en el Renacimiento europeo. En esto Fray Luis estaba muy lejos de las convenciones de la época. Él era hombre de la verdad a cualquier precio. Lo que importa no es el nombre, como entre los humanistas o la comedia calderoniana, sino el ser, como en Fray Luis o Cervantes. Desde el comienzo de la obra ha habido una gradación en la liberación del hombre que se retira a la vida de la naturaleza. Cuando ya se ha despojado incluso de algo tan sutil como es el afán de buena fama, irrumpe, exacta y de-

2. Para el estudio del tema de la paz nos remitimos a la obra de ALAIN GUY, *La pensée de Fray Luis de León*, Limoges 1943.

finitiva, la exaltación total del campo en la belleza de una de las lirás ya comentadas, y que es la que comienza «¡Oh campo, oh monte, oh río!»³.

En la oda «Descanso después de la tempestad» vemos que al sosiego de la alta sierra se opone el suelo, la sociedad urbana «a donde el vulgo ciego / ama el morir en vivo fuego». Parece claro que este morir se refiere al desasosiego continuo del vulgo por el poder, las riquezas y los honores, pero también responde a la convicción filosófica del poeta de que las criaturas, por su mismo origen, tienden a la nada, tal como lo expresa en el nombre de Jesús. Según la interpretación de Los Nombres es Dios quien, por medio de Jesucristo, verdad y vida, las mantiene en su ser. En el hombre esta tendencia del ser hacia la nada tiene complicaciones éticas ya que él mismo, por su disolución continua en las luchas del mundo en que vive, tiende a la dispersión de su propio ser. Este «amar el morir», tan expresivo y tan barroco, tiene un sentido ético asociado a otro más profundo de anihilación propia. El contraste entre el vulgo y el sabio afirma también el personalismo luisiano. El hombre sólo se realiza como sabio dentro de su propia individualidad. El vulgo significa dispersión e ignorancia. Fray Luis destaca siempre la aristocracia del individuo frente a la masa. Por eso él era hombre de pocas, pero hondas, amistades. El estilo humanístico de la selección imponía este criterio del hombre sabio. En el prólogo mismo de sus poesías Fray Luis repite acentos conocidos ya por el Comentario al Libro de Job. Nos trae, de nuevo, el cansancio que le hace gritar, desde el fondo del alma, por una vida de retiro y campo abierto. El poeta dice que en su mocedad, y casi en su niñez, se le cayeron de entre las manos las obrecillas de las poesías a las que se aplicó más por inclinación de su estrella que por juicio y voluntad. Y ello, no porque la poesía no sea digna de cualquier persona y nombre, sino porque conocía, dice, «los juicios errados de nuestras gentes, y su poca inclinación a todo lo que tiene alguna luz de ingenio y valor; y entendía las artes y mañas de la ambición y del estudio del interés propio, y de la presunción ignorante, que son plantas que nacen siempre y crecen juntas, y se enseñorean agora de nuestros tiempos»⁴. Este fondo de amargura y cansancio del vulgo es el que hay detrás del deseo constante de Fray Luis de una vida retirada.

3. Y que la fama era un motivo consciente en la mente del poeta lo vemos en la dedicatoria de sus poesías: «Y así tenía por vanidad excusada a costa de mi trabajo ponerme por blanco a los golpes de mil juicios desvariados, y dar materia de hablar a los que no viven de otra cosa. Y señaladamente siendo yo de mi natural tan aficionado al vivir encubierto, que después de tantos años como ha que vine a este Reino, son tan pocos los que me conocen en él, que como Vmd sabe se pueden contar por los dedos». FRAY LUIS DE LEÓN, *Poesías*, Barcelona 1970, edición del P. Vega, pág. 5. Claro está que Fray Luis no era tan poco conocido. Cuando escribe esta dedicatoria, en 1580, han pasado ya los dos procesos inquisitoriales, está para publicar, o ha publicado, el comentario latino al Cantar y sus poesías corren de mano en mano.

4. *Poesías*, ed. P. Vega, pág. 5.

2. *El tono de las odas y la evolución del tema*

El tono diferente de cada oda marca la evolución del tema de la vida retirada. Ya hemos dicho que la idea está enraizada en la existencia misma del poeta. Con todo, observamos una gradación en el énfasis y la interioridad desde una actitud horaciana a otra más comprometida.

En la oda I hay un tono de serenidad y distanciamiento. El poeta se encuentra bajo la influencia de la estética clásica. Respecto a «Vida retirada» Llobera y Entwistle la juzgan posterior a la cárcel; Federico de Onís, hacia 1572; para Oreste Macrí es anterior a la cárcel. El P. Vega la sitúa en un período amplio de tiempo, entre 1558 y 1568, inclinándose más a la primera fecha. No cabe duda de que la oda indica un período de madurez, por su perfección estructural. Sin embargo, si comparamos el tono en que se desarrolla el tema de la vida retirada en esta oda con el de las restantes del mismo motivo, nos damos cuenta de que en la «Vida retirada» el tema se halla al comienzo de su trayectoria. El tono más objetivo y horaciano de esta oda dista mucho del contraste conflictivo de las otras tres poesías. No hay tanta identificación con el tema. Ese mismo distanciamiento hace que la naturaleza real y enmarcada se destaque más, como vemos en el maravilloso intermedio de las cuatro liras que, en el centro de «Vida retirada», evocan el recuerdo amado de La Flecha. Aquí el poeta no tiene que lavar culpas ni desprenderse de errores. El deseo de una vida campestre no viene dado por el dolor de la envidia y la mentira. Es el contraste entre la amabilidad del campo y los problemas de una sociedad urbana en general, no ante unos hechos concretos que el poeta ha sufrido, como ocurre en el resto de las odas.

Hay en «Vida retirada» un cierto énfasis en lo negativo que corrobora nuestra opinión. El poeta quiere estar libre de todo. Los versos finales no responden ni a la vida de Fray Luis ni al tono de las demás odas. Reflejan una actitud estática que contrasta con el activismo que la naturaleza tiene en la obra luisiana, y que vemos claramente en la personificación de «Después de la tempestad». Las dos últimas liras recuerdan el ideal estático del epicureísmo que nada tiene que ver con el meollo del tema de la vida retirada en Fray Luis:

Y mientras miserable-
mente se están los otros abrasando
en sed insaciable
del no durable mando,
tendido yo a la sombra esté cantando.
A la sombra tendido,
de yedra y lauro eterno coronado,
puesto el atento oído
al son dulce acordado
del plectro sabiamente meneado.

Compárense estas liras con la actitud activa y comprometida que se refleja en «Descanso después de la tempestad» escrita en la prisión, al conocer el

poeta el fallo de su inocencia y la pronta libertad. No es ya el vate que está sentado a la sombra del árbol, mientras los mortales combaten, sino el que ha subido a la cumbre de la montaña para curarse de los daños del veneno y contemplar bien atento la miserable singladura de los hombres. En «Vida retirada» se opone la actitud del sabio a la del vulgo; aquí el poeta se duele con los hombres. Hay más profundidad, subjetivismo y comunicación. Se dirige a la sierra con quien habla. Al objetivismo de La Flecha, donde desea descansar tendido, sucede esta llamada urgente a la alta montaña, desde donde ya libre, el poeta siente el dolor del hombre:

Recíbeme en tu cumbre
 recíbeme, que huyo perseguido,
 la errada muchedumbre,
 el trabajar perdido,
 la falsa paz, el mal no merecido.

...

De ti en el mar sujeto
 con lástima, los ojos inclinando,
 contemplaré el aprieto
 del miserable bando,
 que las saladas olas va cortando.

Hay aquí una ternura que no existe en «Vida retirada» y que revela el paso desgarrado del dolor por la vida. Dentro del contexto estoico de la Exposición del Libro de Job el escritor dirá de la adversidad y el sufrimiento que «lo alto, lo ilustre, lo rico, lo glorioso, lo admirable y divino siempre se forjó en esta fragua»⁵. La oda «Descanso después de la tempestad» tiene ya el tono esencialista de las poesías de la última etapa luisiana. En «Vida retirada» se habla para el presente y el futuro; en «Descanso después de la tempestad» cuenta también el pasado. Es un deseo de olvido y esencialidad que dista mucho de la quietud de los sentidos, tal como se expresa en los últimos versos de la oda I. Tanto quiere liberarse aquí el poeta que desea gozar de una luz eterna «casi desnudo de este corporal velo». Éstos son ya los acentos platónicos de las más altas creaciones luisianas. En suma, que estas dos odas nos ofrecen el mismo tema, pero dentro de un tono completamente diferente: más horaciano, estático y distante en «Vida retirada»; más platónico, activista y comprometido en «Descanso después de la tempestad». Aquí está la estrofa final de esta última oda para confirmarlo:

¡Ay otra vez, y ciento
 otras, seguro puerto deseado!
 No me falta tu asiento,
 y falte cuanto amado,
 cuanto del ciego error es cudiciado.

5. *Op. cit.*, 840.

En la oda «Esperanzas burladas» el yo biográfico se objetiviza en el yo poético. A finales de 1572 Fray Luis concibe la esperanza de una pronta liberación que después resulta fallida. Nada encontramos en esta poesía que nos recuerde el tono distanciado de la oda I. Por eso, la vista de la naturaleza, que está ausente en la prisión, y el tema del retiro adquieren una fuerza singular. Desde la celda oscura, húmeda por las aguas del cercano Pisuerga, la pérdida de la esperanza se describe como la pérdida de la naturaleza amada. La movilidad de la vida oponiéndose a la inmovilidad de la prisión. Nunca más significativa la imagen de la primavera que desde una de las celdas de la cárcel inquisitorial de Valladolid:

No pinta el prado aquí la primavera,
ni nuevo sol jamás las nubes dora,
ni canta el ruiseñor lo que antes era.
La noche aquí se vela, aquí se llora
el día miserable sin consuelo,
y vence al mal de ayer el mal de agora.

Nada más triste para el prisionero que el recuerdo de los anchos espacios de Castilla y León, donde la tierra está verde en primavera, donde cantan los pájaros en la huerta de La Flecha y donde la luz matiza de púrpura las nubes. Al prado se opone la celda de la cárcel; al sol, su oscuridad; al canto de las aves, el más absoluto silencio, donde las cosas no existen, porque no es el silencio de las cosas que pueden hablar —que éste sí es fecundo—, sino del vacío más doloroso. El poeta exalta después la dicha, no para escuchar el sonido «del plectro sabiamente meneado», sino para poder levantar las manos limpias «sin que se las aplomen odio y saña». El retiro al campo supone una transformación personal. Los versos finales de la oda son contundentes y definitivos.

Por su fondo conflictivo esta oda se encuentra a medio camino entre «Vida retirada» y «Descanso después de la tempestad». En la décima «Al salir de la cárcel» vemos un tono de desengaño barroco que nos recuerda el Comentario al Libro de Job. Es la única de estas cuatro odas en que se nombra a Dios. Y no es extraño. El tema de la vida retirada sigue la evolución que el tema de la naturaleza nos ofrece en la obra luisiana: desde una actitud observadora y objetiva, pasando por una búsqueda filosófica del ser auténtico, hasta un enraizamiento en lo religioso. La vehemencia de «Descanso después de la tempestad» sólo puede tener una realización en Dios. Es el dolor lo que vuelve al hombre a lo divino. El tema de la vida retirada halla su plenitud en la vida de verdad del campo y la naturaleza con Dios al fondo. No tiene pérdida esta décima que dicen escribió Fray Luis en las paredes de la cárcel. La transcribimos completa:

Aquí la envidia y mentira
me tuvieron encerrado:
dichoso el humilde estado

del sabio que se retira
 de aqueste mundo malvado;
 y con pobre mesa y casa
 en el campo deleitoso
 con solo Dios se acompasa
 y a solas su vida pasa
 ni envidiado ni envidioso.

La naturaleza es una invitación permanente a una transformación interior. Es asociada a un trabajo personalista. El dolor, uno de los temas más cálidos de la obra luisiana, deriva a esperanza al toque mágico del mundo natural. El proceso total de unidad que el poeta persigue se culminará al hacer de la naturaleza una metáfora de Dios.

3. *Función de la naturaleza en la estructura de las odas*

La composición de «Vida retirada» tiene, a nuestro modo de ver, una estructura nuclear. Las cuatro liras que en el centro de la oda nos describen la huerta de La Flecha adquieren así una importancia singular. El tema se introduce en las cuatro primeras estrofas de una forma general y en tercera persona. La quinta lira propone el tema en forma contrastiva entre el campo, que es La Flecha, y la imagen del mar, que simboliza la ciudad de Salamanca, como ya hemos indicado. A las exclamaciones, que son un puro deseo, se oponen los tres versos que inician el contraste. El resto de la oda no es más que el desarrollo del contraste, tal como se inicia en la quinta lira. En las tres estrofas siguientes (versos 26-40) el poeta localiza la realización de sus deseos en el campo, siempre en continuas antítesis conceptuales en las que el yo poético aparece en primer lugar contrastando su deseo de un día puro y feliz al ceño vanamente severo del potentado, su deseo de un despertar con cantos de pájaros a las preocupaciones del que está sometido a otros y su deseo de soledad al bullicio urbano. Después del intermedio de la descripción de La Flecha el poeta desarrolla el tema desde la perspectiva opuesta, la de la ciudad de donde quiere huir. Al contraste de estas liras con las anteriores se une la oposición de las ideas entre sí y de la estructura interna de cada lira ya que ahora el yo poético aparece en los últimos versos de cada estrofa, mientras que en las anteriores (26-40) aparecía en los primeros. El primer verso «¡Oh campo, oh monte, oh río!» de la quinta lira se desarrolla antes del intermedio descriptivo de La Flecha de esta forma:

Despiértlenme las aves
 con su cantar sílave no aprendido;
 no los cuidados graves
 de que es siempre seguido
 quien al ajeno arbitrio está atenido.

La idea de los tres últimos versos de la misma lira quinta «Roto casi el

navío / a vuestro almo reposo / huyo de aqueste mar tempestuoso», se desarrolla, después del intermedio, de esta forma:

Ténganse su tesoro
 los que de un flaco leño se confían:
 no es mío ver el lloro
 de los que desconfían
 cuando el cierzo y el ábrego porfían.

Lo que queremos hacer patente es la forma contrastiva del desarrollo del tema a un lado y a otro del núcleo descriptivo central de la huerta de La Flecha y a partir del momento climático de la quinta lira. Toda la estructura se forma a base de oposiciones. Las múltiples correcciones que Fray Luis hizo de esta oda, nos revelan algo que ya vamos comprendiendo: la gran complejidad interna de esta poesía. El tono horaciano que hemos comentado queda equilibrado por la lucha de ideas dentro de la composición, que se nos ofrece como una perfecta simetría de oposiciones. La inmovilidad de la naturaleza y del tema del retiro queda compensada por la vertiginosa movilidad de las ideas. Aquí reside el encanto sin par y la superior calidad de esta obra sobre todas las que han tratado el mismo motivo en la literatura castellana. Hay un maravilloso equilibrio entre la forma exterior y la interior. Esa contenida tensión es lo que distancia esta poesía del «Beatus ille» de Horacio. La tensión estructural refuerza la que siente últimamente el poeta entre la vida urbana y la del campo. Pocas veces se consigue una vinculación tan significativa entre la composición y el contenido y la emoción poética. No podemos detenernos en este análisis tanto como desearíamos porque nos llevaría lejos de nuestro cometido fundamental. Ahora viene una maravilla de intuición luisiana. Porque ocurre que, entre las estrofas que expansionan el tema de la huida de la ciudad al campo desde las singularidades de la vida campestre y las que lo expansionan sobre la metáfora del mar en tempestad, hay cuatro estrofas únicas que nos traen el paisaje inolvidable del huerto de La Flecha. Aquí están:

Del monte en la ladera
 por mi mano plantado tengo un huerto,
 que con la primavera
 de vella flor cubierto
 ya muestra en esperanza el fruto cierto.

Y como codiciosa
 de ver y acrecentar su hermosura,
 desde la cumbre airosa
 una fontana pura
 hasta llegar corriendo se apresura.

Y luego, sosegada,
 el paso entre los árboles torciendo,
 el suelo de pasada
 de verdura vistiendo
 y con diversas flores va esparciendo.

El aire el huerto orea,
y ofrece mil olores al sentido,
los árboles menea
con manso rúido
que del oro y del cetro pone olvido.

Reconocemos los elementos de La Flecha, tal como están descritos en Los Nombres de Cristo. En primer lugar, es común la idea de puerto y soledad: Marcelo «se retiró, como a puerto sabroso, a la soledad de una granja». Como en la oda también en Los Nombres la huerta «estaba entonces bien poblada de árboles». La fuente, tema querido de los escritores del Siglo de Oro, es la misma: «Nace la fuente de la huerta que tiene la casa a las espaldas, y entra en la huerta por aquella parte; y corriendo y estropezando, parecía reirse». También el aire que orea el huerto debe de ser el manantial, cuando la sazón y la hora son muy frescas. Hay en la descripción de la huerta en la oda más concisión, pero más riqueza de sensaciones que en Los Nombres. En éstos prevalece el sentido de la vista, puesto que era necesario crear el paisaje donde se movieran los personajes de los diálogos. En «Vida retirada» se trata de presentarnos el lugar que recoge las aspiraciones del poeta, y éstas no responden sólo a una necesidad de composición literaria, sino a las más sentidas emociones. Por ello se destacan los elementos más llamativos. Pero ¿cuál es la significación de estas cuatro liras dentro de la estructura de la oda?

Hemos visto cómo, a un lado y otro del intermedio descriptivo, se desarrollaba el momento climático de la quinta lira. A su vez, estas estrofas vienen flanqueadas por las cuatro primeras de la oda, que introducen el tema, y las dos últimas, que son el anticlímax de la poesía. ¿Cuál es la función de las cuatro liras centrales que introducen en la composición una naturaleza viva y conocida? A nuestro modo de ver, sirven de núcleo y apoyatura a todas las demás. Estas estrofas concretan en la huerta de La Flecha la belleza, la espontaneidad, la paz, la armonía de los elementos naturales que el poeta busca en el campo. Es decir, que ellas expresan la solución a los conceptos antitéticos que las flanquean. Esto en el orden del contenido. En cuanto a la forma exterior, no hay oposiciones de ningún género en esta descripción. Discurre la corriente poética por la andadura fácil de los encabalgamientos suaves. Es decir, que estas cuatro liras representan, en el orden del contenido, la plasmación de los deseos del poeta, y en la forma, un contraste absoluto con el resto de la oda por su delicadeza. Se prodigan las eses que nos acercan al hilillo de la fontana que va «el suelo de pasada / de verdura vistiendo», y al manso ruido garcilásiano que hace el aire entre los árboles. Pues bien, en estas liras se centra la atención de la oda. La tensión estructural tiene aquí un alivio. La antítesis se dulcifica en la blandura de La Flecha. Todo lo que hay a un lado y a otro de estas liras es el ropaje dolorido y barroco para este retiro sin par. Al disolver la tensión, estas liras constituyen una llamada de atención. De hecho, nos ocurre, como lectores, que, después de haber leído la oda varias veces, puede ser que de sus conceptos antitéticos sólo nos quede el aroma, pero siempre nos

acordaremos de la maravillosa descripción de La Flecha. Y de la estrofa inicial. No son algo añadido, sino el centro de la oda y de la composición, la realización, desde todas las perspectivas del tema del retiro.

Estas estrofas tienen, además, otra función: la de marcar de una forma substantiva, el paisaje y la naturaleza que el poeta desea. No se trata de algo idealizado, no; el campo, término de la oda, está concentrado en esta huerta conocida. Precisamente esto es lo que hace que esta poesía no caiga dentro de una inspiración exclusivamente ética, sino en el marco de la más alta poesía de la naturaleza. Ahora tenemos que añadir algo a lo dicho anteriormente: efectivamente, el tema de la valoración ética de la naturaleza está al comienzo de la trayectoria que llevará al hombre a un auténtico amor su entorno natural, pero, tal como está tratado en esta oda de la «Vida retirada» trae resonancias no en la literatura castellana anterior. Trae, en definitiva, la llamada renacentista de un encendido amor a la naturaleza en el corazón y en la pluma de uno de nuestros más elevados poetas. El sistema nuclear de esta oda nos descubre la trascendencia que tiene el nacimiento del paisaje en la poesía. Nuestras tensiones urbanas giran, deslumbradas, en torno a este lugar incomparable. No importa que las laderas de La Flecha no sean tan hermosas como aparecen aquí; es privilegio de la poesía crear belleza.

En suma, vemos que, desde la perspectiva de la composición, la naturaleza de «Vida retirada», que se concreta en el paisaje de La Flecha, tiene la función de distender la tensión formal y temática, al mismo tiempo que la de dar realidad fáctica al sentimiento de la naturaleza del poeta de Salamanca.

«Descanso después de la tempestad» se plantea también sobre una estética de contrastes, aunque muy inferior en fuerza a la de «Vida retirada». Al equilibrio de tensiones sucede aquí una composición perspectivista. El movimiento interior de las liras sigue el exterior de la vista. El poeta se ha situado en la huerta de La Flecha, y desde allí deja volar la vista y la inspiración hacia la lejana sierra de Gredos. La composición de la oda I suponía estar dentro de la sociedad que se fustiga; en ésta que comentamos el poeta se distancia hacia las alturas. Las llamadas al paisaje son esquematizadas, aunque reales. Reconocemos en el seguro puerto del primer verso el puerto sabroso de Los Nombres y el secreto seguro del campo, el monte y el río de la oda I. Al «techo pajizo» de la segunda lira de «Descanso después de la tempestad» asociamos el deseo de la oda I de «una pobrecilla / mesa de amable paz bien abastada». La «Sierra que vas al cielo / altísima...» es el elemento natural nuevo. Son los picos de la sierra de Gredos que cierran la trayectoria de la vista y que se encuentran rodeados de nubes en el paisaje de Los Nombres de Cristo. El monte alto que en la cumbre «se toca de nubes y las traspasa, y parece que llega hasta el cielo, y en las faldas cría viñas y mieses y da pastos saludables a los ganados»⁶. El poeta ha debido de observar muchas veces la dentada figura de la

6. *Op. cit.*, 464.

sierra donde «hay unos montes que suben seguidos hasta lo alto, y en lo alto hacen una punta sola y redonda, y otros que hacen muchas puntas y que están como compuestos de muchos cerros»⁷. La inspiración del poeta queda colgada de la alta sierra que es el elemento más lejano. La cumbre de los montes tocados de nubes podrá recibir las ansiedades superiores del poeta. Él desea subir hasta donde está el aire más sereno.

A la perspectiva ascensional sucede otra de vuelta atrás y de descenso. Primero es la mirada al «pasado / luego error» y después es la contemplación de la agitada vida de los hombres en la conocida metáfora del mar en tempestad. La imagen de la oda I se amplía y enriquece en ésta. Al equilibrio de las tres estrofas de la «Vida retirada» sucede el de cinco estrofas que desarrollan el tema en «Descanso después de la tempestad». La oposición no se establece entre el yo poético y los hombres, sino entre éstos últimos entre sí. La última lira de la oda vuelve al tema de la huerta de La Flecha.

¡Ay otra vez, y ciento
otras, seguro puerto, deseado!

Dentro de cada estrofa el pensamiento se desarrolla en forma contrastiva. La oposición general se establece entre la vida del retiro al campo, que adquiere carácter de ascensus urgente y la vida de la ciudad.

Oreste Macrí ha notado que en esta oda se eliminan los detalles idílicos de la primera: las aves, el huerto, la fontana, las flores, los árboles, la mesa. Sin embargo, aquí encontramos también un motivo tangible que ata los versos al campo real y conocido, y encontramos algo que no había en «Vida retirada» y que enlaza la oda que comentamos con la estética de Los Nombres y con la dedicada a Juan de Grial: el sentido de comunicación con la naturaleza. En la oda I hay una personificación de los elementos naturales; en «Descanso después de la tempestad» la naturaleza adquiere tal vida que se ofrece a la llamada del poeta. La estructura de «Vida retirada» es más intelectual; la de «Descanso ...» más emocional. En esta oda hay más identificación del poeta con el tema y los elementos naturales que los soportan. La urgencia de su deseo no admite esperas, y el poeta increpa a la naturaleza.

La verticalidad ascendente de los elementos seguro puerto - techo pajizo - sierra - cumbre - aire sereno sitúa el tema de la vida retirada en un campo más esencialista. A la gradación de los elementos naturales corresponde una gradación en el sentido del retiro que va despojando al hombre de toda adherencia dolorosa para situarlo en un punto más sereno y alejado. El poeta parece no satisfacerse con el retiro a la huerta cercana. Por eso no encontramos aquí el énfasis de los placeres sensitivos, al estilo horaciano. La montaña lejana le ha llevado la vista y el corazón. Es un poco un viaje a un país de ensueño porque,

7. *Op. cit.*, 473.

al final, el poeta vuelve a añorar lo que tenía más cercano, su amor de siempre: La Flecha, las orillas del Tormes. Vemos ya que, junto a lo más tangible, la naturaleza, aun permaneciendo como elemento real, se va cargando de simbolismo. Aquí comienza el proceso que ha de dar en la metáfora superadora de «Morada del cielo». Comprenderemos mejor cómo la composición tiene una estructura más sencilla puesto que sigue la línea visual y emocional que va desde la ribera del Tormes a la altura cercada de nubes de la sierra de Gredos. La función de los elementos naturales es la de obtener el tema de la vida retirada y llevar la inspiración poética a momentos de aspiraciones esencialistas y contemplativas.

En «*Esperanzas burladas*» el motivo del retiro está situado al final de la poesía en una clara posición anticlimática. Por tanto, su valor dentro de la composición dependerá en gran manera del sentido de los versos precedentes.

Los quince primeros tercetos de este poema son una de las expresiones más amargas de la obra de Fray Luis. El poeta, encarcelado pierde toda esperanza de una pronta liberación. Se suceden los versos doloridos sobre la cárcel, la injusticia, el castigo. Indicamos anteriormente cómo, ya desde el principio, se describe el dolor de la prisión en términos de ausencia de naturaleza con el terceto que comienza «No pinta el prado aquí la primavera...». A éstos les siguen cuatro endecasílabos rotundos que alejan, definitivamente, toda posibilidad de esperanza. Cada uno de los tercetos comienza insistentemente: «Guardad vuestro destierro...». El poeta termina dirigiéndose a una felicidad y contentos personificados:

Guardad vuestro destierro, que olvidados
de vuestro ser, en mí seréis dolores:
tal es la fuerza de mis duros hados.

Ahora se adentra en sí mismo para ofrecernos el clímax de su amargura y su dolor:

Mudó su ley en mí naturaleza,
y pudo en mí el dolor lo que no entiende
ni seso humano ni mayor vileza.
Cuanto desenlazarse más pretende
el pájaro cautivo, más se enliga,
y la defensa mía más me ofende.
En mí la ajena culpa se castiga,
y soy del malhechor, ¡ay!, prisionero
y quieren que de mí la fama diga.

El clímax de esta oda es el más dolorido, existencial y autobiográfico de la creación poética luisiana. El poeta parece haberse olvidado de Dios. Es el hombre solo que se siente hundido, abandonado a su destino. Fray Luis siente el desconcierto ante una situación que no comprende. Es el nudo gordiano de la existencia humana que el poeta no puede romper. Es la subversión de los

valores éticos. Es el llanto amargo y el dolor por el misterio de las cosas. Y es aquí, ante el dolor y lo incompresible, cuando el tema de la vida retirada viene a poner serenidad en el espíritu acongojado:

Dichoso el que jamás ni ley ni fuero,
ni el alto tribunal, ni las ciudades,
ni conoció del mundo el trato fiero...

El tema adquiere toda la significación autobiográfica. Estos tercetos se potencian a la luz de la amargura de los anteriores. Ellos equilibran la estructura de la poesía. Sin ilación ninguna, como olvidando lo anterior, estos versos nos traen temas queridos: las soledades inocentes, la vil cabaña, que era el «techo pajizo» de «Después de la tempestad», el sol y las tierras bañadas de luz, la mesa bien abastecida por el campo, tal como vimos en la oda I, «y el gozo, cuyos ojos huye el lloro». Dos son las grandes oposiciones en el poema: a la amargura y desengaño de la cárcel y la vida en sociedad se oponen la alegría y confianza de la vida rústica de los últimos tercetos.

La décima «*Al salir de la cárcel*» entra dentro del tono de la poesía anterior. En los dos primeros versos el poeta resume los quince tercetos de «*Esperanzas burladas*»; los restantes desarrollan el tema de la vida retirada. El desequilibrio de «*Esperanzas burladas*» a favor del dolor y la amargura se da aquí a favor del tema del retiro. La composición responde a los condicionamientos en que ambas poesías fueron escritas. El poeta va a salir de la cárcel, y se abre ante él una vida nueva. El tema de la vida retirada no es ahora un sueño, sino algo completamente posible. La forma contundente y aforística de los versos no deja lugar a dudas sobre el alcance que el tema ha adquirido en el poeta. También la envidia y la mentira se pasan, como dice en la oda a don Pedro Portocarrero: «No siempre es poderosa / Carrero, la maldad...». Lo que permanece es el ideal de una vida de paz con uno mismo, con los demás y con Dios, en la soledad del campo y de una pobre mesa y una humilde morada.

II. LA SUPERACIÓN POR LA CREACIÓN ARTÍSTICA Y LA COMUNICACIÓN CON LA NATURALEZA

Hemos de situar la oda «*Al licenciado Juan de Grial*» en el plano del diálogo con el mundo exterior. Es una de las que mejor expresan el sentimiento luisiano. No vemos en ella la densidad conceptual que caracteriza el resto de las poesías luisianas sobre la naturaleza, pero nos sorprende con la más sentida emoción del paso de las cosas sobre el momento otoñal. En esto supera a todas las demás.

A. Coster y A. Bell la fechan después de la cárcel, hacia 1577-78; el P. Vega y el P. Llobera la juzgan inmediatamente anterior, cuando la indagación

inquisitorial se cernía sobre la cabeza de Fray Luis; el P. Félix García y O. Macrí piensan que debió de ser escrita en la cárcel. En cualquier caso, lo que sí es cierto es que la prisión, real o presentida, está detrás de estos versos.

Como en tantas otras ocasiones, vemos asociado a la naturaleza el sentimiento del tiempo. Todo está matizado de un tono de melancolía que sobrevuela sobre la lentitud del pensamiento y los versos encabalgados. La oda enlaza con las estudiadas anteriormente en el sentido en que también hay en ella una huida y un retiro a una vida más noble. Al retiro de corte horaciano de la oda I, o esencialista de «Descanso después de la tempestad» hay que añadir esta nueva forma que significa ya un auténtico sentimiento de la naturaleza. Los elementos naturales y los dos amigos se sienten arrastrados por la emoción del paso del otoño, que se traduce en la superación de sí mismos y del contorno por medio de la creación artística. El profesor Muñoz Alonso y Dámaso Alonso han indicado ya esta recreación luisiana por el desbordamiento de la fuerza interior. La naturaleza es la motivación de las conquistas del espíritu intelectual o poético. El mundo circundante no puede tener mejor tratamiento que verse asociado a las tareas más altas del hombre. El poeta ya no está en el campo ni con el campo, sino que su vida más profunda se prolonga en la vida de las cosas que le rodean. Partiendo de una estética de contraste que objetivaba en el campo los deseos de un retiro irónico o llamaba angustiosamente a la cumbre serena de la sierra, el poeta interioriza el tema en estos versos. Es la naturaleza quien ahora se cuela de rondón en su alma. El horacianismo y el platonismo son substituidos por una forma estética renacentista que resulta completamente moderna. La transformación personal del poeta por la huida al campo adquiere forma precisa: es la transformación por el acto creador. A ello se llega por la comunicación de la naturaleza. El recogimiento otoñal es el caldo en que se cultiva el silencio de las cosas. El hombre se siente hermanado con su contorno, y de la comunicación surge un nuevo estilo de vida humanística en el que la purificación viene por la llamada de los estudios nobles.

El poeta siente y se ocupa de la naturaleza en sí mismo. Las tres primeras liras de la oda nos muestran un sentimiento sin par en la literatura castellana del Siglo de Oro. Sin una sola palabra que nos indique la presencia del yo poético, lo vemos en estos versos con más potencia que en la primera persona sintáctica de otros. Al tono de recogimiento contribuye la idea barroca del tiempo que pasa, en las odas cosmológicas veremos que el tiempo está marcado por los astros eternos que le indican al hombre, por contraste, su condición de mortal. El paso del tiempo por la vida del hombre es uno de los motivos constantes de la obra de Fray Luis. La vida del hombre es «una cosa remendada y como hecha de diferentes pedazos, que hoy se vive de una manera y mañana de otra, y cada día de la suya, agora alegre y luego triste, y después enfermo, y ya mozo, ya hombre, ya cano, ya viejo, y ninguno hay tan constante

en su ser que de una hora a otra se parezca a sí mismo ¹. En esta oda encontramos un tono de general decaimiento: parece que tanto el hombre como la naturaleza se extinguen: Con todo, se trata de un recogerse las cosas y el hombre para renacer a una vida nueva. Es la llamada de la fama en la perduración de la vida de los hombres por la creación intelectual. El contraste se establece entre el paso del tiempo, visiblemente expresado por el otoño, y la inmortalidad que el poeta desea para Juan de Grial y para sí mismo, tema clásico y humanístico que da una dimensión más íntima a la idea de retiro al campo. La cumbre de la sierra de Gredos de «Descanso después de la tempestad» es aquí la cumbre del monte de la fama y el nombre. Hay mucha más serenidad en estos versos. Es una huida, no de una situación conflictiva, como en las odas comentadas anteriormente, sino de la vanidad y fugacidad de los intereses de la muchedumbre. Es la invitación al retiro para alcanzar una vida auténtica y perdurable.

A la actitud negativa y epicúrea de la «Vida retirada» y a la urgencia emocional de «Descanso después de la tempestad» se opone esta concepción positiva de la llamada de la naturaleza en esta oda. El poeta ha encontrado un blanco para sus deseos. La condición intelectual del amigo a quien se dirige la oda le ha traído la solución. Juan de Grial fue un destacado humanista del siglo XVI. Canónigo de Calahorra y editor de las obras de san Isidoro, comentó a Virgilio y añadió unos dísticos latinos a la obra de Fray Luis «In Canticum Canticorum triplex explanatio». Al asociarse a Grial en la invitación que hacen el tiempo y la naturaleza a la dedicación de los estudios nobles, Fray Luis nos expresa, una vez más, su hondo sentido de la amistad, al que tendía por carácter y por el espíritu humanista del momento. Tuvo pocos, pero verdaderos amigos. En ese círculo se encontraron en algún momento el Brocense, Juan de Almeida, Alonso de Espinosa, Arias Montano, Portocarrero, Juan de Grial, Felipe Ruiz, sus compañeros de prisión, Grajal y Cantalapiedra. Cuando en el Comentario del Libro de Job Fray Luis escribe unas palabras sobre la amistad, hay en ellas una exaltación y un aviso: «... porque la amistad es como nudo que obliga, y quien falta a la amistad en la necesidad desata el nudo, esto es, deshace una cosa muy hecha, y aparta lo muy debido y lo que en ninguna manera se podía apartar» ². El poeta debía de sentir ya la defeción de algunos. La amistad es otro de los motivos que ha traído el recogimiento de la naturaleza otoñal.

Hemos indicado ya los motivos más destacados. Ahora hemos de ver cómo se realizan dentro de la composición de esta oda bellísima. Después de muchas y detenidas lecturas advertimos algo que explica y enriquece muchos de los comentarios hechos hasta ahora. Se trata de la estructura epistolar que

1. *Op. cit.*, 894-95.

2. *Op. cit.*, 894-95.

tiene esta oda. Está concebida como una carta que el poeta dirige a su amigo Juan de Grial. Es cierto que Fray Luis dedicó varias de sus poesías a algunos de sus amigos, pero solamente en ésta va mucho más lejos de lo que supone el objetivismo de una dedicatoria. Esta oda nos trae el recuerdo de un gran devoto de Fray Luis, Antonio Machado, en la poesía se dirige a José María Palacio. El mismo tono de carta, de distanciamiento y de evocación de la naturaleza. Encabeza esta oda el destinatario, Juan de Grial, y se termina con una dolorosa despedida del poeta en la única estrofa en que habla exclusivamente de sí mismo. Entre el encabezamiento y la despedida discurren, serenos, los versos que desarrollan el contenido. Es un tono amable. El poeta ha visto el campo cerrándose sobre sí mismo, y ello le ha sugerido el motivo de la oda. A ello hay que añadir su conflictiva situación interior, tal como nos la revela en la última lira. La composición es sencilla. Las tres primeras estrofas introducen el motivo exterior que ha motivado la inspiración, y que respondía a otro interior. La inspiración poética da vida a la naturaleza. Observamos que todos los verbos tienen significado activo: recoge, aoja, despoja, inclina, corta, soplando, envía, navega, llora, van rompiendo. La personificación de los elementos de la naturaleza, que en «Vida retirada» o «Descanso después de la tempestad» se centraba en algunos de ellos, aquí llega a toda la naturaleza. De ello proviene ese sentido de recogido temor que percibimos al leer estos versos, y que se muestra tanto en el fondo como en la forma. Al tratarse de la naturaleza otoñal, símbolo del paso del tiempo por las cosas, la personificación acentúa el carácter tenebroso. La estructura epistolar favorece el intimismo y la serenidad con que se nos ofrece el contenido de la oda. Esto mismo nos ayuda a explicarnos la lentitud de los versos. El poeta está contando al amigo lo que ve en torno suyo. No han nacido estas liras de la arrebatada inspiración de la Oda a Salinas o a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?», sino de la relación entre el contenido dolor interior, el contorno exterior y el recuerdo del amigo humanista. Es el mensaje que el poeta envía a una persona querida. Y en estos casos no es necesario decir cosas importantes. Basta nuestro saludo y la noticia intrascendente que nos depara el momento vivido. Con serenidad y pausa van cayendo las palabras y las hojas que la luz dora con la tristeza del corazón:

Recoge ya en el seño
el campo su hermosura; el cielo aoja
con luz triste el ameno
verdor, y hoja a hoja
las cimas de los árboles despoja.

Encabalgamientos que nos dan un pensamiento nítido, sin las antítesis típicas de las odas estudiadas anteriormente. Es, además, la expresión del paisaje que el poeta tiene delante de los ojos y de la emoción completa que le produce. Es la tierra recogida sobre sí misma. La vista del cielo le ofrece los dos elementos más destacados: el sol y las nubes avanzando. La repetición

anafórica del adverbio «ya» imprime una cierta movilidad a los versos, en contraste con la lentitud de la primera lira y de acuerdo con el desenvolvimiento del contenido. Lo mismo ocurre con la repetición de las eses y de las bilabiales:

Ya Febo inclina el paso
al resplandor egeo; ya del día
las horas corta escaso;
ya el malo mediodía
soplando, espesas nubes nos envía.

Del movimiento inanimado de la naturaleza el poeta pasa a fijarse en los animales que la pueblan: la grulla agorera y los bueyes que rompen los sembrados. La lentitud de los últimos versos, que refuerza la de los bueyes, vale por todo un poema:

Ya el ave vengadora
del Ibico navega los nublados,
y con voz ronca llora;
y el yugo al cuello atados
los bueyes, van rompiendo los sembrados.

La descripción del momento exterior que motiva el mensaje a Grial es concisa y expresiva. Toma los elementos más destacados del paisaje. Así, la lira cuarta enlaza este momento con el tema central de la poesía, la invitación a la creación artística que la naturaleza hace a los dos amigos. Esta cuarta estrofa es la clave del arco:

El tiempo nos convida
a los estudios nobles; y la fama,
Grial, a la subida.
del sacro monte llama,
do no podrá subir la postrer llama.

Hemos comentado la composición epistolar y el tono íntimo de carta de esta oda. Vemos que en ella todo es comunicación, que es la característica de un mensaje. En las primeras estrofas prevalece la comunicación a las cosas del sentimiento del poeta. Todo está triste y tenebroso. El ave vengadora del Ibico llora con voz ronca. Fray Luis, que presiente la tormenta —o que está ya en ella— comunica a la naturaleza sus propios sentimientos. Ésta, a su vez, comunica su invitación a los dos amigos en la lira cuarta. Si comparamos esta poesía con otra motivada por un amigo, como ocurre en la Oda a Salinas, vemos gran diferencia en el tratamiento. En esta última oda la música de Salinas es lo que origina el ascensus estético luisiano. Es algo exterior al núcleo de la oda. En la poesía que comentamos, la amistad de Grial y sus estudios —que son también los del poeta— constituyen la clave del tema. Es decir, que la llamada exterior, que es aquí la naturaleza otoñal, lleva el núcleo de la oda en esta estrofa cuarta a la amistad de los dos amigos y sus aficiones comunes. Las liras anteriores han sido la preparación para este mensaje que Fray Luis ha re-

cibido de la naturaleza y que él asocia al amigo humanista. Comunicación del tiempo que convida y la fama que llama. Todo es mensaje en estos versos. A nuestro modo de ver, la impresión de intimidad que nos produce la lectura de esta oda, viene dada, en gran manera, por el tono familiar de estas liras y la comunicación que se establece entre los elementos de la naturaleza y los personajes. El recogimiento otoñal es reforzado por el recogimiento selectivo de la amistad del humanista que escoge a sus amigos y deja atrás al vulgo.

El poeta da unos consejos al amigo. Concibe la creación artística en términos de metáfora naturalista como la cumbre de un monte que hay que subir. La inspiración es la fuente que mana de lo alto:

Alarga el bien guiado
paso, y la cuesta vence y sólo gana
la cumbre del collado;
y do más pura mana
la fuente, satisfaz tu ardiente gana.

El segundo consejo, que desarrolla la estrofa sexta, se refiere al ya conocido tema del retiro de la vida urbana:

No cures si el perdido
error admira el oro, y va sediento
tras un nombre fingido;
que no así vuela el viento,
cuando es fugaz y vano aquel contento.

Esta forma de entender la vida retirada está alejada de la que vimos en oda I. La manera de ser activa de la naturaleza se adueña de la existencia del hombre y le integra en su propia evolución. La llamada ética se ha convertido en una llamada estética, mucho más sutil y más comprensiva. Este es el momento de superior calidad que marca la oda a Juan de Grial en la trayectoria del tema de la naturaleza. Por otra parte, el sentido comunicativo se acentúa en estos versos y prepara ya el éxtasis estético de la Oda a Salinas.

Las dos últimas estrofas reflejan una dolorosa antítesis. Enlazan con la quinta, y nos descubren algo nuevo: el desgarrón íntimo del poeta que no puede acompañar al amigo. Retrasa el hablar de sí mismo hasta el final por aquella elegancia suprema de los grandes que saben dolerse solos con su dolor. Es como la noticia importante que dejamos caer en la última línea de nuestras cartas. O mejor, es la línea para la que hemos escrito toda una página menos trascendente. Toda la oda se tiñe de amargura al mirarla desde la última estrofa. Ahora comprendemos el llanto de la naturaleza otoñal y los consejos sobre el estudio noble que da al amigo. Estos versos son el motivo interior del poema. Ellos solos equilibran la estructura de la composición así, la introducción al tema, que podemos sintetizar en la primera lira, la invitación a los estudios nobles de la quinta y esta despedida definen los momentos cruciales de la obra. Es una sorpresa que nos permite la comprensión total. Ahora volveremos a andar el camino desde esta perspectiva. Estas dos últimas liras rompen

el desarrollo sereno de todas las anteriores. Es una antítesis existencial. Se refiere al hombre y a la facultad creativa superadora. Lo que vemos es que la naturaleza de las primeras estrofas había acogido sobre sí el llanto de un gran hombre abatido. Todas las antítesis de la oda I quedan minimizadas ante estas dos liras:

Escribe lo que Febo
te dicta favorable, que lo antiguo
iguala y vence el nuevo
estilo; y, caro amigo,
no esperes que podré atener contigo.

Que yo, de un torbellino
traidor acometido y derrocado
de en medio del camino
al hondo, el plectro amado,
y del vuelo las alas ha quebrado.

Con el hipérbaton roto se ha quebrado también el vuelo del poeta. Ya no suena el plectro de la oda I. La huida es posible para Grial, pero no para Fray Luis. Este contraste hace más honda la emoción de esta oda.

El sentimiento de la naturaleza en esta poesía resulta ya algo completamente moderno. En ella todo se resuelve en el plano de la identidad entre el hombre y su contorno natural. Ello se ve potenciado por el tono de mensaje e intimidad que da la estructura de la obra. Marca un avance en la trayectoria del tema de la naturaleza en Fray Luis hacia una visión estética y superadora desde la realidad esencial de las cosas, tal como veremos de ahora en adelante.

III. LA INTERPRETACIÓN ESTÉTICA DEL UNIVERSO Y EL ÉXTASIS CÓSMICO

La objetivación ética, que pasó a ser comunicación entre el hombre y su contorno en la oda a Grial, se transforma en un subjetivismo identificador tan profundo que alcanza en la oda a Francisco Salinas una hondura de intimidad y éxtasis difícilmente superables. Es una de las más bellas poesías de Fray Luis y de la creación literaria universal. Nos cautiva su belleza formal y la complejidad del pensamiento y melodía del verso. No es pequeña parte en la fama que tiene entre los estudiosos las discusiones sobre la autenticidad de la quinta lira, dificultad que hoy parece resuelta favorablemente, sobre todo después de los trabajos de Dámaso Alonso y el P. Ángel C. Vega. La riqueza y complejidad de la inspiración luisianas se encuentran aquí magnificadas. Si en todo momento hemos hecho énfasis en esta idea, mucho más hemos de tenerla en cuenta en estos versos. Cada vez que nos acercamos a esta oda, nos ofrece una nueva maravilla. Se la ha visto generalmente como un caso de misticismo musical uniendo el éxtasis cósmico luisiano ante la armonía universal con la músi-

ca de los cielos, tal como se comenta en algunos pasajes de Los Nombres o de la Exposición del Libro de Job. Nosotros estudiamos aquí esta oda desde la perspectiva de una visión estética del cosmos que participa, en gran manera, de la situación espiritual y los principios de la filosofía y la ciencia del Renacimiento. Acentuamos nuestro interés por encontrar los puntos de contacto entre Fray Luis y el resto de los grandes hombres renacentistas. No cabe duda de que la Oda a Salinas se presta a rastrear estos vínculos, porque lo que subyace en ella es el mismo temblor asombrado ante la armonía celeste que Kepler ha de ponderar también en términos de armonía musical años más tarde, en su obra «*Harmonices Mundi*», de 1613. Lo que nosotros intentamos es alumbrar el trasfondo de filosofía cosmológica que hay en esta oda. De esta forma, habremos contribuido también a esclarecer los análisis literarios o textuales que de ella se hagan.

Al considerar esta poesía dentro del tema de la naturaleza, vemos que representa un gran paso en la trayectoria de acercamiento y superación del mundo que le rodea. La huida ética o creadora que hemos visto anteriormente, se convierte aquí en un proceso de huida total que deviene a un éxtasis cósmico, frecuente también en otros escritores o científicos del Renacimiento, aunque a niveles inferiores. Al ascensus luisiano desde la alta cumbre de la sierra de Gredos de «Descanso después de la tempestad» no le queda más que perderse en la armonía de los cuerpos celestes, inmortales e inteligibles según la filosofía platónica, que pueblan los espacios del cosmos. La Oda a Salinas representa la huida y el retiro del poeta al mundo misterioso de la astronomía. A su vez, nos anuncia ya la visión esencialista e inquisidora en las entrañas del ser de las cosas, tal como se nos ofrece en la poesía dedicada a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?». El platonismo le descubre el camino hacia la maravilla. A este propósito dice el profesor Adolfo Muñoz Alonso:

«El platonismo se descubre así como un camino, como un itinerario intelectual, nunca como una conclusión filosófica. La misma poesía española, cuando queda trascendida filosóficamente, respira este aliento platónico que hemos dado en llamar idealismo realista. Fray Luis de León y Francisco de Quevedo son, a este propósito, maestros consumados. Idealismo realista es la doctrina que sustenta la *Oda a Salinas* del maestro Fray Luis, y realismo idealista es el aliento de los sonetos de Quevedo, en los que el pensamiento acaba desnudando a la vida, reduciéndola a «presentes sucesiones de difunto...»¹.

1. ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *Las ideas filosóficas en Menéndez Pelayo*, Madrid 1956, pág. 158-59.

1. *La forma interior*

En la primera estrofa el poeta introduce el motivo que ha sido el momento inicial de la inspiración: la música de Salinas, catedrático de la Universidad de Salamanca y amigo de Fray Luis. En la segunda se inicia el clímax ascendente hacia lo inteligible al tensar el alma con las notas del órgano sabiamente gobernado por Salinas. Las dos estrofas siguientes no expansionan el tema, sino que aportan nuevos motivos. El ritmo de la oda es de vértigo poético. Las estrofas tercera y cuarta contrastan en su movimiento con el aire sereno de la primera. Ya sabemos que el contraste es fundamental en la estética de Fray Luis. Al tratar el Comentario al Cantar de los Cantares vimos cómo él mismo nos declara la razón de estas preferencias. Esta oda representa una actitud muy diferente a las de Juan de Grial o «Vida retirada». Está en el tono de «Descanso después de la tempestad». Al deseo inmovilista de la I se opone este audaz movimiento interior del espíritu de esta poesía que comentamos. Él es quien forma la estructura de la oda. Las estrofas van siguiendo su vuelo fascinado. La quinta —cuya significación completa estudiaremos más adelante— supone el cenit del ascensus del alma por la maravilla de los cuerpos celestes. Las dos siguientes, la sexta y la séptima, prolongan el motivo de inspiración de la primera. La octava estrofa —«¡Oh desmayo dichoso! / ¡Oh muerte que das vida! ¡Oh dulce olvido!»— constituyen el clímax del éxtasis estético al perderse el alma en la música de los cielos. En contraste, los versos de las dos últimas estrofas representan el momento anticlimático de retorno a la pobre realidad aparental. Hay un recuerdo para los amigos, a quienes quiere asociar a su contemplación y un ruego a Salinas para que su música siga sonando siempre.

En el plano del sentimiento de la naturaleza hay que destacar la comunicación intensa en que el poeta se siente unido al cosmos; en el de la filosofía hay que señalar la interpretación estética del universo que encontramos en estos versos. La vaguedad del sentimiento inefable que produce en nosotros esta oda procede de la interpretación del mundo en términos de armonía musical que hace ilimitable el ascensus cosmológico. Deseo de comunicación y activismo es lo que define las primeras estrofas. Ya hemos advertido estas características en la concepción luisiana de la naturaleza. Bajo la inspiración naturalista del poeta la vida brota en las cosas del cosmos. Al sol que se asoma al mediodía para oír la conversación de los tres frailes en Los Nombres de Cristo o a las estrellas que escuchaban a Marcelo, sucede aquí el aire que se serena al oír la música de Salinas. En las odas del tema de la vida retirada era la angustia de la sociedad urbana lo que motivaba el deseo de huida del poeta; en la dedicada a Juan de Grial la naturaleza invitaba a la creación artística; en la Oda a Salinas es el arte lo que lleva a la contemplación de la naturaleza. El efecto catártico de la creación artística se proyecta sobre el contorno y sobre el espíritu del poeta. Lo que observamos en la primera estrofa nos parece nuevo en la estética luisiana: la naturaleza se arrodilla ante el arte musical de Salinas

como ante un nuevo Orfeo que fuera capaz de serenar y dar armonía a los míticos animales de las constelaciones ². Hay que tener en cuenta que para los pitagóricos el aire era el elemento que cubría los espacios del cosmos y que era más limpio y más sutil a medida que se acercaba a las esferas más altas. Kepler, que en su entusiasmo fáustico, interpreta el cosmos en términos religioso-platónicos, llegará a definir el firmamento con una alegoría místico-cosmológica de la Trinidad, en la que el sol es el Dios Padre, la esfera de las estrellas fijas el Hijo, y el intermedio a través del cual se comunican los planetas el Espíritu Santo. Fray Luis de León parte también de los principios filosóficos que Platón dejó escritos en el *Timeo*. Los excesos interpretativos de Kepler nos dan idea de la potencia germinadora de la concepción pitagórica en los científicos de los siglos XVI y XVII y, al mismo tiempo, nos pueden ayudar a comprender las vacilaciones de Fray Luis respecto a la quinta estrofa.

Como el aire es el elemento que rodea y posibilita la música de las esferas al rozar con él, decir que se serena, aun en su fase de su mayor impureza, vale tanto como afirmar que el universo entero se pasma y queda atónito ante el arte de Salinas. Es el arte dominando al mundo por la unidad, la «consonancia» que se da entre todos los elementos del cosmos. Paralelamente a la concepción clásica de la oda I o a Juan de Grial se va desarrollando esta concepción del arte y la naturaleza que entra ya en la estética del Barroco. En ella será el artista quien imponga su punto de vista en la literatura, en la filosofía y en las ciencias donde las matemáticas pondrán cerco de números a las estrellas. He aquí la primera lira de la Oda a Salinas:

El aire se serena
y viste de hermosura y luz no usada,
Salinas, cuando suena
la música extremada
por vuestra sabia mano gobernada.

Como anota A. Valbuena Prat, la repetición del sonido parece el predominio de los violines de una orquesta. También podría ser el aire que, al serenarse, va perdiendo su voz. Otros han señalado la procedencia oriental de la imagen, tan frecuente en Fray Luis, de vestirse las cosas de hermosura. San Juan de la Cruz dejó atada para siempre esta imagen al paso de Dios por el mundo. El sentido activista está claramente expresado en el pronombre reflexivo «se». Y otra vez la luz, uno de los motivos más frecuentes, comprensivos y complejos de la obra luisiana. Toda la filosofía platónica está detrás. ¡Qué atento estaba el poeta a los amaneceres, a los crepúsculos, a los ojos lle-

2. Ya hemos indicado cómo el tema del aire, la voz, el sonido y el canto es frecuente en Fray Luis. El poeta debe tener presente el mito de Orfeo que menciona en la primera estrofa de la oda «A Santiago».

Las selvas conmoviera,
las fieras alimañas como Orfeo...

nos de luz de las palomas del Cantar! Y el petrarquismo al fondo, con la metáfora de la luz en sus magníficos cinco sonetos de ensayo amoroso. ¡Cuántas veces nos hemos visto sorprendidos por este vaho de religiosa luz que enreda el aire gótico de una catedral a través de las vidrieras! Y si el órgano es el de un maestro admirado y concurrido como Salinas, hasta el alma de la luz se siente tocada.

La segunda y tercera estrofas se hallan dentro de la filosofía platónica también. La música de Salinas actúa como el elemento catártico que despierta en el alma el recuerdo de su origen. En el primer verso encontramos ya el adjetivo «divino» —son divino— que inicia un campo semántico comprometido. En el verso cuarto de la tercera lira vemos que el alma desconoce el oro «que el vulgo ciego adora». Tengamos en cuenta que, según la teoría pitagórico-platónica, los astros están hechos de una sutil materia, distinta de la de la tierra. Pertenecen a lo inteligible y son eternos. En la tierra sólo los hombres poseen un alma que está encarcelada en el cuerpo. Nuestra esfera, sin movimientos, es el centro del universo platónico, lo cual no supone nada positivo ya que lo inteligible sólo se da en lo que se mueve. Asistimos a la purificación del alma del poeta:

A cuyo son divino
mi alma, que en olvido está sumida,
torna a cobrar el tino
y memoria perdida
de su origen primera esclarecida.
Y como se conoce,
en suerte y pensamiento se mejora;
el oro desconoce
que el vulgo ciego adora,
la belleza caduca engañadora.

Obsérvase de paso la técnica de oposiciones y contrastes de estas liras: olvido / memoria, conoce / desconoce y la semejanza léxica que contrasta con el contenido semántico en oro / adora. Junto a las ideas platónico-pitagóricas hay un motivo estoico-socrático que ya conocemos: el conocimiento de sí mismo. Pero hay algo nuevo respecto a las odas estudiadas: el desengaño de la belleza de las cosas. Parecen quedar muy lejos de las exclamaciones de fervor naturalista o la ventana mágica de la «Vida retirada» por donde nos asomamos al paisaje de La Flecha. Fray Luis camina siempre flanqueado por dos ideas de origen platónico que tendrán consecuencias estéticas muy diferentes: el amor a las cosas de la naturaleza como reflejo de la divinidad, por un lado, y por otro, el desencanto de no poseer más que la realidad aparental. La primera actitud origina, en gran manera, la estética del Renacimiento; la segunda, la del Barroco. Por eso encontramos que Fray Luis, aun siendo plenamente renacentista, da ya la mano al mundo nuevo del Barroco. A la luz del entusiasmo luisiano de las poesías comentadas anteriormente comprendemos me-

por este cambio de actitud en el poeta que llega a despreciar el mundo. Lo que ocurre es que esta oda responde a una actitud esencialista que veremos desarrollada en las próximas objeto de este trabajo. La facultad superadora de la intuición poética se adentra en la forma inteligible de las cosas bajo la belleza de la figura aparential. Después de la catarsis que la música ha operado en el alma del poeta, se produce el ascensus a través del cosmos y los seres inteligibles que lo pueblan hasta alcanzar a su principio primero, la armonía musical:

Traspasa el aire todo
hasta llegar a la más alta esfera,
y oye allí otro modo
de no perecedera
música, que es de todas la primera.

El poeta, que ha deseado una y otra vez el retiro al campo, emprende ahora un camino nuevo, porque sólo al espíritu le es concedida la paz. La visión estética del universo, tal como se refleja en estos versos, proviene del *Somnium Scipionis* de Cicerón. El comentario que hizo Macrobio, humanista del siglo IV, está presente de una forma especial. Podemos imaginar la popularidad de esta obra en el siglo XVI por la multitud de ediciones que se hicieron de ella. En el breve comentario del *Somnium* que hace Bartolomé Barrientos, catedrático de latín de la Universidad de Salamanca, cita continuamente a Macrobio. Publicó el librito en la misma ciudad de Salamanca, en 1570. Curiosamente Barrientos intenta despojar al «Sueño de Escipión» de la concepción platónica y pitagórica que tiene en aquellos puntos en que podía contravenir la concepción religiosa oficial. Con ello, naturalmente, Barrientos destruye la belleza poética del Sueño. Nos interesa destacar este interés del catedrático de latín salmantino por acordar la obra de Cicerón a las ideas aristotélico-cristianas vigentes en aquel momento en el pensamiento religioso ortodoxo de España.

Según la teoría pitagórica el universo lo constituyen nueve esferas, sobre las que giran los astros. De ellas la más alta es la de los cielos, a la que se encuentran atadas las estrellas, y que contienen a todas las demás. La más baja es la tierra, inmóvil y sin alma, en el centro del cosmos. A ella tienden los cuerpos pesados. Las diferencias de tonos que se producen en la lira al cambiar la longitud de las cuerdas debieron de darle a Pitágoras la idea de que la armonía con que giraban los astros tenía una esencia musical. La lira tenía, además siete cuerdas, que eran el número mágico y que igualaba el número de astros móviles entonces conocidos. Pitágoras escoge el número para describir el universo e incorpora a su teoría las observaciones hechas en la lira. La fecundidad de la idea del número es tal que aún hoy en día la ciencia vive de esta concepción. Pero Pitágoras hace mucho más: llena de poesía el mundo al determinar que los movimientos de los planetas a través del aire originan una melodía musical, que es la versión cosmológica de la que se da en las siete cuerdas de la

lira. Así pues, la armonía musical que mantiene el universo en su forma es la esencia última del alma de los astros y de todo lo inteligible. La música será también el origen y la esencia del alma del hombre. Se concibe el universo como una inmensa lira de cuerdas circulares cuya música sólo los elegidos pueden escuchar. De hecho, los pitagóricos pensaban que sólo el maestro podía oír la música de los astros. En el libro II, capítulo 20 de su *Historia Natural*, Plinio recoge estas ideas y especifica las diferencias de tono que, según Pitágoras, se daban entre los planetas. De todas formas, Plinio, sabio de ciencia experimental, nos dice ya que esta concepción tiene más de belleza que de exactitud. En cualquier caso, éste es el sistema que subyace en la inspiración de la Oda a Salinas.

En cierto modo, nosotros mismos vamos contra nuestras ideas, al desmontar estos maravillosos versos de Fray Luis. Somos conscientes de que la inspiración poética sigue rumbos que nuestra lógica racional no puede precisar. Pero un poeta de la talla humanística de Fray Luis trae a su creación el bagaje de todos sus conocimientos. El análisis que nosotros pretendemos sólo colabora a sentir más comprensivamente la emoción total y compleja que nos produce la lectura de esta oda. Los poetas de la categoría intelectual de Fray Luis son más cabalmente abordados desde la forma anterior que posibilita el descubrimiento de la trama de las ideas. Al estudio del pensamiento y de las fuentes hay que añadir, claro está, la navegación profunda por las difíciles singladuras de la emoción poética.

Al pensamiento platónico del Renacimiento, a la popularidad del «*Somnium Scipionis*» hay que añadir la eclosión de estudios y obras musicales que encontramos en el siglo XVI. Se publican obras de Luis de Millán, el libro de música de vihuela de mano, en Valencia (1531); otro libro para vihuela en 1547 por Valderrábano; Miguel Fuenllano da otro a la imprenta para el mismo instrumento en 1554, en Sevilla; en 1577 publica el mismo Salinas «*De musica libri septem*», en Salamanca, y Antonio de Cabezón publica otra obra en Madrid, en 1578. Tomás Luis de Victoria escribía sus maravillosas composiciones para masas corales. En una palabra, el arte musical, como el platonismo y la preocupación por el mundo planetario tenían en aquellos momentos un desarrollo sin par. También León Hebreo recoge en sus «*Diálogos de amor*» las ideas pitagóricas sobre la armonía musical de los astros. En la Exposición del Libro de Job Fray Luis funde esta visión estética con el canto del gallo alerta:

«Que es decir que quién como el gallo cantará la orden, esto es, los movimientos del cielo y sus puntos y horas, para puntualmente dar señal con la voz del mediodía y de la medianoche; para decir cantando cuándo el sol está en lo más alto o en lo más bajo; y quién como él atinará a la consonancia que entre sí los cielos tienen, moviéndose, o quién consuena y hace música con el cielo como él, acordando su cantar con sus altos y sus bajos?»³.

3. *Op. cit.*, 1244.

Este párrafo nos trae de la mano los versos de la estrofa sexta. La quinta representa el ápice del ascensus del alma por la maravilla del cosmos. La sexta enlaza con el momento de arribada feliz de la cuarta. La consonancia que se da entre el rojo canto y altivo del gallo y la música de los cielos es un reflejo, a distancias cósmicas, de la que se da entre el alma del poeta y la armonía primera:

Y como está compuesta
de números concordés, luego envía
consonantes respuestas;
y entrambos y a porfía
mezclan una dulcísima armonía.

No es todavía el éxtasis cósmico, pero sí la simpatía producida por la común esencia de los números. La filosofía pitagórica puso límite y orden en número. He aquí uno de los descubrimientos más fecundos de la estética griega. El universo responde a la gloria del número siempre que el intelecto humano sepa comprender y aplicar las relaciones que se dan entre los astros del firmamento, que son semejantes a las que se dan en las siete cuerdas de la lira. Decir que los números constituyen la esencia de las cosas y que mediante la armonía musical que producen sostienen el cosmos es una visión estética y real. La música es el sonido que se produce al vibrar los cuerpos en el aire de una manera armónica. Lo mismo ocurre en el cosmos. Lo que importa destacar es que el sonido musical es la consecuencia de la armonía interior y profunda que los números determinan en los seres, que son aquí los del universo en movimiento. De ahí que sea falso hablar de la teoría pitagórica en términos de metáfora. El número es el elemento constitutivo de los cuerpos celestes, y sus relaciones originan la música al volar, domados, por las órbitas de las esferas. Aprender el número es apoderarse del ser originario de las cosas. Éstas, cuanto más inteligibles e invisibles son, más se acercan a los números. Porque, en el fondo del universo late la vieja preocupación griega por la unidad: todo lo ininteligible se funde en la unidad al «consonar» los números entre sí. El primer paso para la unión se da en esta estrofa en que se establece la comunicación entre el alma del poeta y la armonía original del cosmos. Las dos siguientes hacen patente el éxtasis cósmico a que llega el poeta. Nos recuerda el tono de todos los grandes místicos de la naturaleza, desde Pitágoras a Emerson:

Aquí la alma navega
por un mar de dulzura, y, finalmente
en él así se anega,
que ningún accidente
extraño y peregrino oye o siente.
¡Oh desmayo dichoso!
¡Oh muerte que das vida! ¡Oh dulce olvido!
¡Durase tu reposo,

sin ser restituido
jamás a aqueste bajo y vil sentido!

Esto es la comunicación total con el mundo exterior. Es la verificación total del sentimiento profundo de que todo lo existente es uno en raíz del ser que se realiza en términos de belleza. Las exclamaciones de estos versos son las mismas que las del sentimiento místico religioso, pero están totalmente alejadas de él. El poeta se ha sentido arrastrado por aquel sentimiento tan suyo de identidad que veía en todo un pálpito de comunión original. En la literatura y en los pensamientos españoles nadie ha experimentado mejor que Fray Luis esta emoción cósmica. El hombre, no sólo es ajeno al mundo exterior, sino que está atado a él por su mismo principio y un mismo destino. Esta concepción está alejada del personalismo de las ideas cristianas sobre el hombre, y fomenta una solidaridad entre las cosas que es signo del Renacimiento. Esta idea se prolonga hasta nuestros días. Se alejan completamente de la concepción primitiva, medieval y cristiana, para la que el cosmos era algo que había que imaginarse al gusto y conveniencia de cada uno. No tenía relevancia una u otra forma. Así la tierra podía ser como el tabernáculo de los israelitas, o plana con aguas por encima y por abajo.

Fray Luis delimita su interpretación del universo sobre los mismos principios estéticos de que partieron los científicos renacentistas, y añade la comunión íntima a la que empuja su personal inspiración. Habría que recurrir a poetas no españoles para encontrar un éxtasis semejante. Quizá algún metafísico inglés, como John Donne, o Spencer o, posteriormente, Emerson y Goethe. En la literatura moderna española Jorge Guillén enlaza con la estética luisiana al traer a sus versos una preocupación metafísica y existencial por el ser último de las cosas. En sus poemas anida una búsqueda de la unidad, peregrina por la diversidad del universo. Fray Luis participa del entusiasmo cosmológico de los espíritus más selectos del Renacimiento. Las ideas cristianas quedan detrás de estos versos, pero el éxtasis que en ellas contemplamos es de orden estético. Dámaso Alonso piensa que nuestro poeta no ha llegado a la contemplación sólo por el camino intelectual, sino que hay en ello mucho de cristianismo ⁴. En estos versos a nosotros nos parece ver únicamente un éxtasis estético en la armonía universal. El P. Ángel C. Vega ha visto antes esta conclusión nuestra al comentar en una nota la estrofa «Aquí la alma navega» ⁵.

No parece correcta una interpretación religiosa de esta oda, aun admitiendo el profundo cristianismo de Fray Luis. El poeta de Salamanca era hon-

4. DAMASO ALONSO, *Poesía española*, Madrid 1971, pág. 191.

5. «En toda esta poesía no hay el menor asomo del cielo y de cosa espiritual, sino un éxtasis estético, sublime y deleitoso, como toda contemplación de la naturaleza en sus manifestaciones de grandeza y hermosura. Tal es el sentido de las frases que siguen: *Oh desmayo dichoso, oh muerte que das vida, oh dulce olvido*. Todavía es muy pronto para los traspasos místicos.», *Op. cit.*, P. Vega, pág. 16.

damente personalista, y lo demuestra en su entusiasmo por el Dios de carne y hueso que es Cristo y camina por los caminos y los campos. Veremos este corporalismo naturalista en la oda «Morada del cielo». En esta de Salinas el yo poético se pierde en el principio originario, musical y difuso del universo.

Las dos últimas estrofas nos muestran la distensión, el anticlímax. Enlaza con el sentimiento de amistad que veíamos en la oda a Juan de Grial. Es la consecuencia lógica del éxtasis cósmico: la participación de la unidad a todo lo existente y, especialmente, a aquello o aquellos que están unidos a nosotros:

A aqueste bien os llamo,
 gloria del Apolíneo sacro coro,
 amigos, a quien amo
 sobre todo tesoro;
 que todo lo demás es triste lloro.
 ¡Oh! suenen de contino,
 Salinas, vuestro son en mis oídos,
 por quien al bien divino
 despiertan los sentidos
 quedando a lo demás adormecidos.

Es claro el contraste platónico entre el mundo de lo visible y de lo invisible. Esta introducción de la primera persona poética, con sentimientos tan personales, potencia las estrofas anteriores al poner a la realidad inteligible del cosmos un primer plano de realidad existencial y total. A su vez, la comunicación absoluta del alma y la armonía primera se proyecta en la de la amistad.

Como suele ocurrir en las poesías de Fray Luis, la última estrofa de la oda enlaza con la primera de tal manera que la materia poética queda estructurada dentro de una arquitectura bien trabada y pensada. A la mística religiosa, que termina con la superación total en el Amado se contrapone esta intelectual, en que el poeta encierra en la composición de la oda el vuelo de ida y vuelta del espíritu.

2. *La significación de la quinta lira en el contenido cosmológico de la Oda a Salinas*

La autenticidad de la estrofa quinta de esta poesía ha sido discutida frecuentemente. El motivo es que no aparece en los códices de la familia quevedana, aunque sí figura en los de la primitiva y en el de Jovellanos. En el código de San Felipe está escrita al margen. El P. Llobera la juzga interpolada; Coster piensa que es una adición posterior. El P. Félix García rectificó su primera opinión y ahora la incluye en el texto de su edición de las obras castellanas de Fray Luis. O. Macrí, aunque sigue la edición de Quevedo, la da por válida. Dámaso Alonso ha hecho una defensa brillante de estos versos. Para el P. Vega, que sigue en su edición el código Lugo-Jovellanos, no hay la más mínima duda sobre la autenticidad de esta lira.

Las opiniones encontradas de autoridades tan competentes vienen a poner de manifiesto las vacilaciones de Fray Luis respecto a la inclusión de esta estrofa en la oda. Lo que sí es cierto es la diferencia profunda que marca en el contenido de la oda la inclusión o exclusión de esta lira. Tenemos que tener en cuenta muchas de las ideas esbozadas en las páginas anteriores para poder comprender mejor la significación de esta estrofa.

Como ya hemos indicado, lo primero que nos sorprende al leer estos versos es la persistencia en el campo semántico de lo divino sobre los elementos que están muy lejos de él en la realidad de un espíritu cristiano a carta cabal, como es el de Fray Luis. La creación poética actúa en una función divinizada. Así, el son que produce la música del maestro Salinas es divino y capaz de despertar el alma de su olvido; la música de la más alta esfera es eterna; el poeta invita a sus amigos, que son la gloria del «Apolíneo sacro coro». Aunque a los poetas les está permitido casi todo, lo cierto es que esta función divinizada de la inspiración poética —tomada en la letra, que no en el espíritu— lleva a unas expresiones que resultan demasiado fuertes para una mente cristiana, particularmente en un momento en que se intenta guardar la ortodoxia amenazada. El sincretismo platónico-pitagórico es claro. Decir que lo que hay en la oda es un ascensus de tipo platónico-cristiano es una evaluación posterior, consecuencia de la convicción de la absoluta religiosidad de Fray Luis. Habiendo leído su proceso inquisitorial nos resulta fácil imaginar el campo fecondo a las acusaciones que estos conceptos poéticos podían ofrecer a los enemigos del poeta. Hemos de recordar cómo se le acusó de practicar la astrología y él tuvo que defenderse ⁶.

Pero no es esto todo. Hay en esta poesía conceptos que, tomados maliciosamente a la letra, pueden resultar equívocos y peligrosos. En la estrofa cuarta nos dice el poeta que el alma «traspasa el aire todo / hasta llegar a la más alta esfera, / y oye allí otro modo / de no precedera / música, que es de todas la primera». En el sistema platónico-pitagórico la más alta esfera era aquella a la que se encontraban atadas las estrellas. Estaba muy alejada de las demás. Ella contenía a todas las restantes. Tal como se nos dice en el «Sueño

6. El escrito que presentó Fray Luis a la Inquisición el 18 de abril de 1572, contestando a la primera audiencia: «También estando escribiendo esto me ha ofrecido a la memoria que habrá como un año y medio que en Salamanca un estudiante licenciado en Cánones, que se llamaba el licenciado Poza, que me leía principios de astrología, me dijo un día que él tenía un cartapacio de cosas curiosas, y que tenía algún escrúpulo si le podía tener; que me rogaba le viese y le dijese si lo podía tener, porque, si podía se holgaría mucho. Era un cartapacio como de cien hojas, de ochavo de pliego, de letra menuda... Y acúsome que, leyendo este libro, para ver la vanidad de él, probé un sigillo astrológico, y en poco de plomo que me dió el mismo licenciado, con un cuchillo pinté no me acuerdo qué rayas y dije unas palabras que eran sanctas, y protesté que las decía al sentido que en ellas pretendió el Espíritu Santo... Y también me acuso que otro día de aquellos en que iba mirando lo que había en aquel libro, tuve casi deliberada voluntad, estando solo, de probar otra cosa que parecía fácil, aunque de hecho no la probé...» (SALVÁ, *Doc. ind. Hist. España*, Madrid 1847, X, págs. 200-1.

de Escipión», era el Dios supremo del que se han originado todas las cosas. Esta esfera divina marca la pauta a todas las demás, y gira en sentido contrario a ellas, tal como nos lo explica Cicerón. Dice Escipión:

«Advirtiendo que yo miraba con más fijeza aun a la tierra, Africano me dijo: ¿Hasta cuándo estarán tus pensamientos fijos en esa baja tierra? ¿No ves en qué elevadas regiones has entrado? Estas son las nueve órbitas, o mejor aun esferas, por medio de las cuales todo está unido. Una de ellas, la más exterior, es la de los cielos; ella contiene todas las demás y es ella misma el Dios supremo, que sostiene y abraza en sí todas las demás esferas; en ella están fijadas las eternas órbitas giratorias de las estrellas»⁷.

El mismo Macrobio, que platoniza y plotiniza continuamente, ya se sintió obligado a aclarar a su aire estas expresiones que divinizan la última esfera:

«Quod autem istum extimum globum, qui ita volvitur, summum Deum vocabit, non ita accipiendum est, ut ipse prima causa et Deus ille omnipotentissimus existimetur, cum globus ipse, quod coelum est, animae sit fabrica, anima ex mente processerit, mens ex Deo, qui vere summus est procreata sit»⁸.

Bartolomé Barrientos en su breve comentario de 1570 desmonta completamente el sentido divinizante de las expresiones del *Somnium*:

«Sidera nec stellas animatae sunt, nec mentes divinas habent sed virtutem influendi in terris secundum unuscuiusque potetiam a Deo infusam et permissam obtinent»⁹.

Más adelante afirma Barrientos que Aristóteles dijo, metafóricamente, que los astros eran movidos por inteligencias o ángeles, cuestión que también discutió santo Tomás. Lo que nos interesa destacar es que en este comentario de Barrientos, que Fray Luis tuvo que leer, hay una preocupación por entibiar y reducir a términos de teología y filosofía cristianas las ideas platónicas tal como las expresa Cicerón. Ello quiere decir que estaba en el ánimo del comentador la posible confusión que los párrafos ciceronianos pudieran causar. Si leemos a la letra, vemos que la Oda a Salinas, guiada por el rapto del éxtasis cósmico, mantiene la equivocidad que origina la interpretación pitagórica. Si ahora volvemos sobre la estrofa segunda, donde el alma se acuerda de su origen divino al son de la música, y la enlazamos con la estrofa sexta en la que el alma «como está compuesta / de números concordés, luego envía / consonante respuesta» comprendemos que estamos, en cuanto a la expresión, muy cerca de una interpretación del universo tan profundamente unitaria y sacralizada que se acerca a una especie de panteísmo estético naturalista.

7. CICERÓN, *La República*, Buenos Aires 1967, pág. 205. Sueño de Escipión, traduc. de Francisco P. Samaranth.

8. MACROBIO, *In somnium Scipionis*, lib. 1, 2,

9. BARTOLOMÉ BARRIENTOS, *Brevissimae in somnium Scipionis explanationes*, Salamanca 1570, h. 4, vuelta, 15 del *Somnium*.

Al lector que no conociera previamente el pensamiento de Fray Luis habrían de sonarle fuertemente estos versos, como suenan en ocasiones los de John Donne o los de Spencer. Cuánto más a los finísimos oídos de la Inquisición. Cuando Fray Luis prepara la primera recensión de sus poesías, en 1580, había recibido ya el consejo del Santo Tribunal para que evitara todo motivo de escándalo o acusación. Al cristiano oído tenían que resultarle también sorprendentes las exclamaciones de anegación mística en el cosmos, en la armonía musical de la más alta esfera, que era el Dios supremo en el contexto pitagórico en que la oda se desarrolla. En él no se trata del Dios personal de la última esfera, el Empíreo, de la concepción cristiana en la cosmología escolástica del Renacimiento, sino del mundo sideral divinizado por la vieja filosofía. En Los Nombres de Cristo vemos cómo Marcelo habla con sus amigos y les dice que sus razones provienen de las estrellas. Aquí sí se funde la metáfora cosmológica con el sistema cosmológico. En cualquier caso, tenemos ese cambio continuo de planos que se da en la estética luisiana de la naturaleza, y que produce en nosotros el efecto de ensoñación que ya hemos indicado. El alma, al anegarse en la divina y original armonía del universo, se diviniza también por la vía estética. Somos conscientes de que la inspiración poética tiene sus caminos propios, y lo hemos afirmado desde el comienzo de este trabajo. Sin embargo, nos ha parecido necesario demostrar la estructura conceptual para delimitar mejor la función clave que la quinta lira tiene en esta poesía.

Y no es sólo Fray Luis el que nos ofrece posibles expresiones equívocas. Baste traer aquí otro gran Luis, el de Granada, venerado y leído por el de León. El padre Granada escribe párrafos como éste:

«¿Qué cosa es Dios? mente y razón del universo. ¿Qué cosa es Dios? todo lo que vemos porque en todas las cosas vemos su sabiduría y asistencia... y si él solo es todas las cosas, él es el que dentro y fuera sustenta esta grande obra que hizo»¹⁰.

No son de extrañar los problemas que por estas y otras afirmaciones semejantes tuvo Fray Luis de Granada con la Inquisición. Por otra parte, nos dan a entender cómo los vientos de la filosofía panteísta, nacida al calor del descubrimiento de la maravilla del mundo exterior, penetraba incluso en los espíritus más religiosos.

Nos parece que las vacilaciones de Fray Luis de León en orden a incluir la quinta lira en la oda se deben a la necesidad de liberar a esta poesía de todo posible equívoco, afirmando la supremacía absoluta de un Dios personal en la figura del gran maestro. Esto, por una parte; por otra, se deberían al temor de incidir en la inspiración cosmológica, básicamente pagana, en la que el gran moderador de la música acordada es Apolo, dios de la música y la poesía. La

10. FRAY LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe*, I, 1. B.A.E. VI, Madrid 1944, pág. 183.

primera interpretación nos parece que está apoyada estructuralmente por la semejanza que se da entre Salinas / su música y el gran maestro / la música del universo. Y esta concepción fue la que prevaleció. El personalismo del organista Salinas, diferente al órgano del que arranca el son divino, acentúa el personalismo y la extramundaneidad del gran maestro. Ocurre que la semejanza se prolonga en el último verso de la lira quinta en que el alma del poeta ve al gran maestro produciendo «el son sagrado / con que este eterno templo es sustentado». Es cierto que la imagen del templo procede también del *Somnium Scipionis*, pero lo que es significativo es el hecho de traerla en esta estrofa. De esta manera queda completa la imagen en su composición triple Salinas / el gran maestro, música del órgano / música de las esferas, catedral salmantina / templo del universo. La clara distinción de los primeros elementos de la tríada es el soporte estructural y fáctico de los segundos. El éxtasis cósmico queda así en los límites —maravillosos— de lo estético. En la última recensión que el poeta hizo de sus poesías dejó incluida esta estrofa que, a nuestro modo de ver, es la clave de la oda, y cuya función dentro del contenido es fundamental. A la vista de este análisis nos unimos también a los críticos que consideran a esta estrofa como el centro y fiel de una de las poesías más elevadas de la literatura universal.

Para completar el cuadro hemos de decir que la segunda posible interpretación, la pagana, debió de ser lo que movió a Fray Luis a excluirla en la primera recensión que acogen los códices de la familia quevedana. En primer lugar, el gran maestro podía ser confundido con Apolo, el dios-sol, moderador de la música del universo, tal como Macrobio nos lo explicó en sus *Saturnales*¹¹. En segundo lugar, resulta que la función sacrilizante de la inspiración también aparece en estos versos con el «son sagrado» y el «eterno templo». La visión pagana podía incidir sobre el personalismo de Dios que el poeta quería acentuar a base de la composición y la semejanza de los elementos literarios. Cuando Fray Luis se decide a incluir esta estrofa tiene ya detrás de sí el testimonio de su inocencia, su obra y su religiosidad. Nuevos aires de espiritualidad reformadora le empujan a desatenderse de las cosas humanas. Y siempre le preocupó muy poco el nombre y la fama. La verdad siempre triunfa, como dice en una poesía a Portocarrero. La mejor expresión a su cristianismo total en la concepción y origen del mundo la tenemos en unos párrafos del nombre de Pimpollo. Pregunta Marcelo:

«... Esta hermosura del mundo y cielo que vemos, y la otra mayor que no en-

11. «Nam quod omnes pene Deos duntaxat qui sub coelo sunt ad solem referunt, non vana superstitio, sed ratio divina commendat. Si enim sol (ut uteribus placuit) dux et moderator est reliquorum luminum, et solus stellis errantibus proestat ipsarum vero stellarum corpus, ordinem rerum humanarum (ut quibusdam videtur) pro potestate disponunt; vel (ut Plotio constant placuisse) significant cesse est ut solem, qui moderatur nostra, moderantes omnium quae circa nos geruntur fateamur autorem». MACROBIO, *Saturnaliorum*, Lib. V, 17. Lugduni 1550, pág. 251.

tendemos y nos esconde el mundo invisible ¿fue siempre cómo es ahora, o hízose ella a sí misma, o Dios la sacó a la luz y la hizo?

—Averiguado es —dijo Sabino— que Dios crió el mundo con todo lo que hay en él, sin presuponer para ello alguna materia, sino sólo con la fuerza de su infinito poder, con que hizo, donde había ninguna cosa, salir a la luz esta beldad que decís. Más ¿qué duda hay en esto?

—Ninguna hay —replicó prosiguiendo Marcelo—; mas decidme más adelante ¿nació esto de Dios, no advirtiendo Dios en ello, sino como por alguna natural consecuencia o hízolo Dios porque quiso u fue su voluntad libre de hacerlo?

—También es averiguado —respondió luego Sabino— que lo hizo con propósito y libertad.

—Bien decía —dijo Marcelo—...»¹²

Las mismas ideas sostiene en su obra latina «De creatione». Pero aquí están los bellísimos versos que hemos venido comentando:

Ve cómo el gran maestro
a aquesta inmensa cítara aplicado,
con movimiento diestro
produce el son sagrado,
con que este eterno templo es sustentado.

Se han buscado posibles fuentes a la imagen del universo como una inmensa cítara. La verdad es que Fray Luis pudo encontrar la imagen casi hecha en los pitagóricos. Ellos habían concebido el mundo como una inmensa lira, pues, basados en las siete cuerdas de este instrumento, construyeron su teoría estética del universo. Recordemos que, de las nueve esferas, la primera era el Dios supremo que contenía a todas las demás, y la última la tierra inmóvil, no producía ningún sonido. Por tanto, quedan siete planetas, como las cuerdas de la lira. También la cítara constaba del mismo número. Ambos instrumentos se hallaban asociados al culto religioso. El franciscano Fray Diego de Estella, que publica en Salamanca en 1576 sus «Meditaciones devotísimas del amor de Dios» continúa la imagen de Dios como un tañedor, pero no de una cítara, sino de una vihuela. Dada la impresión de las fechas sobre la Oda a Salinas es difícil saber si fue Fray Diego de Estella quien leyó a Fray Luis o al revés. De cualquier forma, la semejanza de los términos de la imagen es muy grande. Pero en Fray Diego ya está claramente dentro de la mística de la Reforma. Hay en él el mismo sentido de la armonía musical del universo. Dios es el diestro tañedor de la gran vihuela del cosmos¹³.

12. *Op. cit.*, 411.

13. «Es una música tan acordada, con tal admirable consonancia y proporción que, si no fuese sorda, te harían olvidar de todo lo criado, transformada en tu Criador. Cada cuerda de la vihuela suena dulcemente, pero todas juntas hacen suave melodía... cuando el diestro tañedor pone en proporción las cuerdas contrarias y diversas de las cuerdas del instrumento, aunque no le

Fray Diego de Estella juega con la interpretación estética cosmológica y mística, pero la diferencia con las resonancias múltiples y vagorosas de la Oda a Salinas es clara. Es, al fin y al cabo, la diferencia que establece el genio poético.

Ha sido nuestro intento mostrar el momento avanzado que representa la Oda a Salinas en el tema a la naturaleza en Fray Luis. Esta poesía representa la huida total que el poeta deseaba en «Descanso después de la tempestad», al mismo tiempo que significa una interpretación estética del universo en términos de números y armonía musical. Estas ideas pertenecen al elenco de los filósofos científicos del Renacimiento. El retiro a la naturaleza deviene aquí un éxtasis cósmico. Comunicación absoluta. Precisamente este sentido estético del éxtasis nos ilumina sobre las vacilaciones del poeta respecto a la inclusión o exclusión de la lira quinta, que es la clave del poema.

La Oda a Salinas nos trae también la preocupación luisiana por la belleza inteligible y por superar la corteza aparental de los seres en busca de la realidad auténtica. Esta búsqueda de lo esencial sobre lo aparente en el ser del cosmos y de nuestro contorno la veremos expresada en las anhelantes estrofas de la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda?...» y «Noche serena».

IV. LA VISIÓN ESENCIALISTA Y SUPERADORA DE LA NATURALEZA

1. *La actitud esencialista y sus implicaciones existenciales*

La oda dedicada a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» expresa la interrogación y la esperanza de un conocimiento total del ser profundo de los elementos y fenómenos de la naturaleza que el poeta ve ahora en su apariencia, pero cuya realidad auténtica le será revelada en el futuro al descubrirle el momento diacrónico en que se ha desarrollado el universo. Es decir, se trata de una poesía de puro contenido cosmológico transido de temporalidad. Más que el ser estático de las cosas lo que le preocupa al poeta es el cambio y el devenir que observa en ellos. Ya hemos indicado cómo el activismo interno de la naturaleza pertenece al más genuino pensamiento renacentista. Al evolucionar esta idea dentro del desencanto platónico por el desconocimiento del ser verdadero de las cosas, se entra ya en plena estética barroca. De ahí que la oda «¿Cuándo será que pueda...?» se encuentre ya entre la estética renacentista y

veas lo juzgas por grande en su arte... Este Señor, teniendo como vihuela la universidad de las cosas, junta las cosas celestiales en las terrenales y las universales con las particulares».

FRAY DIEGO DE ESTELLA, *Meditaciones devotísimas del amor de Dios*, Madrid 1949, tomo III de Místicos franciscanos de la B.A.C., 62 y 63.

la barroca, pues, a la actitud platónica de la nostalgia por la realidad auténtica se une el dolor de no poseerla y el de perseguirla precisamente en los fenómenos que indican el cambio y movilidad.

Esta oda supone un avance más en la trayectoria poética que el tema de la naturaleza tiene en Fray Luis, y que va desde el sentido horaciano, ya comentado, de la vida retirada hasta el compromiso de estas últimas poesías de inspiración religiosa o metafísica. Sobre un transfondo eleático de absoluta inmovilidad el poeta quiere ver las columnas que sustentan la tierra. Pero lo que le asombra en el resto de esta oda es el cambio de las estaciones del año, del día y de la noche, del vapor de las nubes a agua, de los movimientos de los planetas. Y que la preocupación primordial se centra en el conocimiento del movimiento y sus cosas, nos lo demuestra el énfasis que pone en la última estrofa al indicar que en la más alta esfera verá «sin movimiento» las moradas de los espíritus felices. En la concepción luisiana de la vida y la naturaleza todo se halla en una inquietud constante. Podemos recordar que la sierra, con su inmensa mole, «va» al cielo altísimo. Este afán por dar movimiento a las cosas viene a mostrarnos también el respeto y el entusiasmo de Fray Luis por el mundo exterior. Dentro de la teoría filosófica platónica la característica de los seres inteligibles es el movimiento. De aquí su interés constante por hacer énfasis en los elementos cambiantes de la naturaleza, y de superar, mediante la metáfora, aquellos que se nos ofrezcan en forma estática. Dar movimiento a las cosas es acercarlas a lo inteligible. Claro está que el poeta, como hombre de carne y hueso, sentirá la angustia ante el desconocimiento de los cambios que se operan a su alrededor, pero eso en nada disminuye su convicción intelectual de la superioridad de lo móvil sobre lo estático.

En esta actitud se hallan los científicos del momento. Galileo empleará gran parte de su vida en resolver los problemas del movimiento. Curiosamente no encontramos en Fray Luis ni una sola referencia a ninguno de los bellísimos edificios de la ciudad de Salamanca. Pensamos que hay que añadir algo a su conocida aversión estética y moral hacia la sociedad en que vive: nada debía de decirle la piedra maravillosa, pero inmóvil, de la arquitectura salmantina. Y eso que en el plateresco la piedra parece querer huir de sí misma y convertirse en movimiento en sus floridas representaciones¹. Otro Luis, Vives, tan unido a Fray Luis por padrinazgo estético y por saber humanístico siente los mismos deseos que nuestro poeta al escribir sobre el gozo de la filosofía:

«... quaesto igitur, id ita si est, ut esse constant, ¿quid animo nostro dulcius suaviusque esse potest? ¿quid quod majorem afferat voluptatem, quam in

1. Fray Luis afirma claramente la primacía del movimiento: «Pulchritudo in membrorum corporis apta figura cum quadam coloris suavitate consistit; decor vero, et venustas et dulcedo... non in partium figura modo, sed in motu etiam, et sermone, inque habitu, cultu, aspectu, ac omni denique actione cernitur, idque recte concinnitas appellatur...». FRAY LUIS, *In Cantica Cantico-rum*, Salamanca 1580, pág. 29.

illae aethereae sedes se se attollere? quam lustrare ipsum tanquam incolam quendam, domos illas admirabiles siderum? nosse quando defectus futuri solis lunaeque? ¿quo tempore coitiones, separationesque astrorum? ¿quanto pluviae, venti, nives, gradines, tonitrua, fulgura, glacies, oceani aestus, ventrorum, marisque tempestates, brumae rigor, aestatis fervor, flores, ac species illa tan grata veris? ¿quando autumnus frugum omnium maturitas et perceptio? ¿ac nosse non quibus modo temporibus, sed quas ob causas haec omnia futura sunt?»².

Vemos en la estrofa tercera, p^ortico contemplativo de todas las demás, el poeta verá cómo la soberana mano construyó el mundo. El análisis del *porqué*, y con ello los términos de substancia y cualidad, es substituido por el análisis del *cómo*, que es lo que años más tarde hará Galileo traduciendo ese *cómo* a términos matemáticos. Este «cómo» significa un deseo de conocer el proceso del mundo. Es la primacía de la forma. Después el poeta contemplará también el universo en términos de «porqué». Busca el conocimiento de las cosas en su devenir. De ahí la primacía de la causa eficiente y el sentido de temporalidad que arroja estos versos. Esta concepción de la naturaleza en movimiento se expresa en el orden sintáctico por un cambio continuo entre el futuro, el presente y el pasado. En el orden de la composición acentúan la confusión temporal las tres estrofas que, en el centro de la oda, traen la descripción realista de una tormenta.

Estos versos representan la actitud del sabio frente a la naturaleza. Estamos muy lejos del retiro del sabio horaciano o clásico de la oda a Juan de Grial. Esto es solamente para los iniciados en los grandes misterios del cosmos y su maravilla. Al goce exterior y placentero que ofrece el mundo natural al vulgo, se opone este interior y superior del sabio que desea conocer en toda su complejidad las maravillas del universo que habita. El poeta afirma aquí su aristocracia intelectual. El sabio se caracteriza, no sólo por un retiro al campo y por la superación de la creación artística, sino también por la búsqueda del ser auténtico del cosmos³. Al sentido restrictivo de «Vida retirada» sucede este otro, positivo y activista, que es un don de los hombres superiores.

2. JUAN LUIS VIVES, *Opera Omnia*, Valencia 1782, III, pág. 21-22. (Tomamos la sugerencia de estos párrafos de O. Macrí en su edición crítica de las poesías de Fray Luis. No es extraño que Luis Vives sitúe el gozo de la filosofía en el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza, cuando él mismo define así la filosofía: «nude diffinita philosophia est rerum et humanarum et divinarum cognitio: in hac itaque parte, quae in ventis, quaeque in mari fiunt, magno sunt ingenio percepta, imbres, nubes, nives, grandines, fulgura, trabes, globi, faces, ardores et reliqua serenarum spectacula noctium, vicissitudines lucis, tenebrarum, aestus, rigoris, nubili, sereni, effluxus refluxusque maris, tempestatum, tranquillitatum». *Op. cit.*, Ib. pág. 9.

Como se ve, eran las mismas preocupaciones las que estos dos grandes Luises tenían respecto a la naturaleza.

3. Seguimos viendo paralelismo entre Fray Luis de León y Luis Vives, a quien tanto admiraba nuestro poeta. Es la continuación del párrafo citado más arriba: «¿Quid hac re pulchrius? ¿quid admirabilius vel excogitari potest? ut cum ceteri homines tanquam bestiae prona semper

La forma cosmológica de esta oda sigue siendo medieval, pero su espíritu responde ya a una actitud completamente moderna.

El nombre de un gran amigo, Felipe Ruiz, en la dedicatoria y en el tercer verso de la lira primera pone intimidad y selección. Nos recuerda el tono amistoso de la oda a Juan de Grial. Este intimismo acentúa la emoción que siente el poeta y su deseo constante de comunicación. Las estrofas centrales, que describen una tormenta, rompen el yo sintáctico para incluir el tú de Felipe Ruiz o al anónimo que quiere participar en la búsqueda del poeta.

La estructura de la oda es sencilla. Las tres primeras estrofas introducen el tema que desarrollan las cuatro siguientes en lo que se refiere a la tierra y los fenómenos naturales que en ella se dan. Las tres liras centrales interrumpen la inspiración primera para dar lugar a la descripción de una tormenta. Después se continúa el tema de la oda respecto a los elementos y los fenómenos estelares. Termina con un deseo de conocer las moradas de los espíritus dichosos.

Esta sencillez de composición encierra una compleja riqueza de contenido, que es lo que a nosotros nos interesa. Advertimos, en primer lugar, que la oración interrogativa temporal de la primera estrofa se proyecta sobre el resto de la oda. Con ello las afirmaciones de los «veré» se tornan en afirmaciones de la voluntad a preguntas de entendimiento:

¿Cuándo será que pueda
libre de esta prisión volar al cielo,
Felipe, y en la rueda
que huye más del suelo,
contemplar la verdad pura sin velo?

El pensamiento fluye continuado a lo largo de cinco versos. Toda la filosofía platónica está detrás de ellos. Según ella tanto el cuerpo como la tierra son prisiones del alma. La verdad se encuentra en la rueda que huye más del suelo, es decir, en el mundo de lo inteligible, de las ideas puras. Este sentido platónico se ve reforzado por el significado del sintagma «sin velo» del último verso. Algunos códices traen en su lugar «sin duelo». No cabe duda de que, desde el análisis del contenido, el texto que aquí nos propone la edición del P. Vega es el más expresivo y el que rima con el contexto de ideas en que se desarrolla esta oda.

Ya hemos indicado la importancia que la luz tiene en la obra luisiana como derivación de su entusiasmo platónico y petrarquista. Aquí vemos a la verdad asociada a su aspecto metafísico a la realidad auténtica de cosmos. El co-

terram spectent, ipse unus vere os habeas hominis sublime, coelum videas, et ad sidera tollas vultus, cumque alii, vilia sint, opum fortunaequae mancipia, ipse solutus ac liber, verus sis hujus mundanae spectator scaenae». *Op. cit.*, Ib. pág. 9.

nocimiento se establece, por tanto, en términos de ser. La segunda estrofa delimita la verdad que el poeta desea conocer:

Allí, a mi vida junto,
 en luz resplandeciente convertido,
 veré distinto y junto
 lo que es y lo que ha sido,
 y su principio propio y escondido.

Hay muchas páginas apretando el pensamiento en esta lira. En primer lugar, vemos aquí recuerdos de aquel éxtasis cósmico que estudiábamos en la Oda a Salinas. El poeta verá vinculado a él el presente del universo y el largo proceso por el que la unidad se desplegó en la pluralidad, al estilo de Platón en el Timeo. Lo que el poeta quiere es una visión total de lo existente. Y como ésta no se puede dar en el mundo de la apariencia en que vivimos, él se entrega a la esperanza de un estado mejor donde todo aparezca claro. Esta proyección en la esperanza y el deseo de un conocimiento en el mundo que vive significa un dolor y una decepción del momento presente. El poeta ni comprende la pluralidad de las cosas ni el proceso cambiante por el que han llegado a su estado actual, pero tiende a ello porque en él anida una intuición poética que le empuja a lo esencial y a la unión con el mundo que le rodea.

Las doce estrofas siguientes son una larga expansión de la segunda. Fray Luis nos tiene acostumbrados a concentrar la materia poética, a libar la miel más fina. Estas líras marcan la tensión interna y define la claridad y verdad que se desea conocer. La asíndeton de los «veré» refuerza el tono decidido, angustioso y dialéctico de las afirmaciones que —no lo olvidemos— significan anhelantes preguntas en el momento de la inspiración. Junto al tono intimista que hemos comentado, tenemos aquí otro de los elementos de la sugestión que nos produce esta oda: bajo la contextura de unas afirmaciones que son proyectadas hacia el futuro por la inseguridad del presente, encontramos el desencanto, el desasosiego y el dolor de unas interrogaciones vitales. Las más encontradas emociones se dan lugar en estos versos. El poeta se encuentra hambriento del pan de las esencias. De aquí la continua trabazón entre las ideas y pensamiento que encontramos en esta oda. Es difícil decir tanto con tan pocas palabras. Sólo la magia de la poesía puede darnos esta condensación de elementos que nos provocan las más encontradas emociones. Es apetencia de esencialidad lo que el poeta tiene. Frente a ello está la radical impotencia de la vida del hombre, que le hace posponer su realización para un futuro de luz. Es una dialéctica entre la existencia que impide volar al poeta y la esencia de la verdad que desea conocer. Lo triste es que este nudo gordiano del conocimiento total no tendrá solución entre los elementos de la naturaleza amada, sobre la que se organiza, los mares, los ríos, los campos. La dialéctica intelectual se resuelve por un acto de la voluntad. El poeta se encuentra dentro de la corriente agustiniana. Ante la impotencia radical del entendimiento para resolver los problemas que se plantean al hombre, la voluntad da el salto impo-

sible. Esta es la actitud de los «veré» de esta oda. Cuando se ha hecho del conocimiento del mundo uno de los pilares de la felicidad personal, como ocurre en Fray Luis de León, las afirmaciones esperanzadas de esta oda son llamadas angustiosas en el presente, actos de supervivencia total. En el capítulo «Naturaleza, literatura e ideas» indicamos la vinculación que hace el poeta del conocimiento del mundo y de Dios para su realización personal completa. Por esto encontramos en esta poesía implicaciones de orden metafísico, ético y existencial ya que estos versos nos dan a conocer la situación íntima de desconcierto y, por tanto, de infelicidad del poeta.

La gran masa de adverbios y pronombres de esta poesía viene a significarnos la confusión y el desasosiego que se respira en estos versos. El adverbio es un término de tercera clase cuya función depende de otros términos. Los pronombres interrogativos se resienten también de una falta de significación propia. Los adverbios y los pronombres pertenecen más al orden fáctico y existencial del devenir que al esencial y permanente. Ello viene a mostrarnos la situación de inestabilidad en que se halla la inspiración de esta poesía.

Hay un pesimismo luisiano que asoma con frecuencia a las páginas del Comentario del Libro de Job, y que se centra en la imposibilidad de comprender el proceso cambiante del ser del hombre asociado al movimiento del mundo exterior. El hombre es arrastrado por el devenir del universo que le indica su radical pobreza. Estas últimas ideas encontramos en sus obras latinas. Así como el hombre no puede comprender la realidad del mundo, así tampoco puede comprender su propio ser, que es otro de los elementos necesarios para su felicidad. Las palabras son hondas y doloridas:

«Coelum, enim, et terram, hoc est... res duas omnium manifestissimas et nostris sensibus maxime objectas, ejus rei admonitricas constituit: ubi, enim, ad terram dejicimus oculos, commune sepulchrum videmus; ubi in coelum sustollimus, quod irrequiete se ac celerrime in orbem circumagat, quanta ipse celeritate movetur, tantum de nostrae vitae spatiis inminui, nosque, pari concitatione cursus, ad mortem festinare»⁴.

Aquí encontramos la idea que ya hemos visto en otras ocasiones: el hombre y el universo no ajenos el uno al otro, sino que participan de un mismo destino.

El poeta muestra claramente la superación espacio-temporal que espera del conocimiento de la verdad esencial. Ésta se verifica a favor de una verdad absoluta en tres planos fundamentales que borran toda posible variedad: superación de todo personalismo individualista: «Allí a mi vida junto, / en luz resplandeciente convertido»; superación de pluralidad: «Veré distinto y junto»; y superación del devenir temporal: «lo que es y lo que ha sido, / y su principio propio y ascondido». El énfasis de la estrofa se encuentra en estos dos

4. FRAY LUIS, *Opera*, I, 295, *In Ecclesiastem Expositio*.

últimos versos que forman la oración sustantivada del «veré». Enlaza esta preocupación con las ideas expresadas en el párrafo de las obras latinas que hemos citado más arriba.

La estrofa tercera inicia el desarrollo:

Entonces veré cómo
el divino poder echó el cimiento
tan a nivel y plomo,
do estable, eterno asiento
posee el pesadísimo elemento.

Como anota el P. Vega «Fray Luis no trata aquí de tema alguno moral o místico, sino de los fenómenos telúricos o cósmicos, entonces mal conocidos y explicados»⁵. Es el pórtico de todas las demás liras: la visión del universo en su conjunto. El desarrollo comienza ahora por la consideración de los elementos naturales de la tierra y los fenómenos que el poeta desea conocer. Son siete estrofas dedicadas al mundo inmediato en que vivimos —incluidas las tres de la tempestad— que nos dan idea de sus preferencias:

Veré las inmortales
columnas, do la tierra está fundada;
las lindes y señales
con que a la mar airada
la Providencia tiene aprisionada.

Fray Luis sigue aquí la cosmología medieval: la tierra se asienta sobre una gran masa de agua de la que sólo vemos los mares. Ésta es la única estrofa que expresa una idea estática. Con todo, hay que destacar el activismo que preside estos versos donde la Providencia pone límites a la mar embravecida. El ritmo es sereno. El pensamiento discurre sobre versos de encabalgamiento suave. El adverbio interrogativo modal «cómo» de la tercera estrofa actúa como elemento de tensión. Al sentido activo de los dos primeros versos se opone la masa del universo en cuyo lugar más ínfimo está, sin movimiento, la tierra: estable, eterno asiento, pesadísimo elemento. Este último endecasílabo, con el acento centrado en la sexta de «pesadísimo» se contrapone al heptasílabo primero.

Las tres liras siguientes son el contrapunto de activismo y movimiento que alimenta la tensión interna de la oda. A la visión estática de las columnas que sostienen la tierra corresponde una visión activista de esas columnas agitando nuestro planeta. A la visión ordenada del mar corresponde la pregunta por las mares y las tormentas marítimas:

Por qué tiembla la tierra,
por qué las hondas mares se embravecen,
do sale a mover la guerra

5. *Op. cit.*, P. Vega, pág. 35, nota 5.

el cierzo, y por qué crecen
las aguas del océano y decrecen.

Las mareas son uno de los temas científicos del Renacimiento, y uno de los fenómenos naturales que más asombró al hombre. Continúa el deseo de un conocimiento esencial de los caminos móviles de las aguas y de las causas de los cambios de las estaciones del año:

De do manan las fuentes;
quién ceba y quién bastece de los ríos
las perpetuas corrientes;
de los helados fríos
veré las causas y de los estíos.

Ya indicamos al tratar de la naturaleza de la Exposición del Libro de Job el significado simbólico que el agua tiene para Fray Luis. Se compara a la vida del hombre, como en Manrique, con las aguas que pasan sin dejar rastro ⁶. Así que descubrir las fuentes de las perpetuas corrientes es alumbrar un poco la existencia del hombre. Desde Heráclito hasta nuestros días el agua es el símbolo del cambio y del fluir de las cosas de la vida.

Vemos aquí las preocupaciones científicas del momento en que vive el poeta. Pero lo que hay detrás es el deseo de la contemplación total. Más que una ignorancia de orden científico lo que hay aquí es la apetencia de la realidad íntima del cosmos sobre la base de unas ideas platónicas por las que lo que nosotros vemos es la corteza de las cosas, nada más. En otra ocasión hemos visto cómo Fray Luis desconfía de que el científico pueda conocer la realidad auténtica. En el contexto del pensamiento luisiano esto significa más que una imposibilidad técnica, la pobreza radical para conocer el significado último del universo. La estrofa siguiente abunda en el tema del agua y de las tormentas:

Las soberanas aguas
del aire en la región quién las sostiene;
de los rayos las fraguas;
de los tesoros tiene
de nieve Dios, y el trueno dónde viene.

En estos versos se trata ya de fenómenos que tienen lugar en la atmósfera inmediata a la tierra y que son paso para la visión de los celestes. Esta lira introduce, además, el inciso de la descripción de la tormenta. Estas estrofas nos parecen de gran importancia en la estructura de la oda. Proyectan corporeidad sobre todos los demás. Son una llamada a lo existencial dentro del esencialismo de la inspiración. Esta llamada está patente en el corte brusco del yo intimista poético al tú objetivo y vivencial. Las tres liras refuerzan la tensión interior del poema, que se basa en la dialéctica realismo-idealismo,

6. *Op. cit.*, 980.

existencia-esencia. El poeta ha experimentado el temor faústico de las tormentas que, si son una realidad aparente en el orden de las ideas, son una realidad dolorosa y agresiva en el orden de la vida. Esto quiere decir que una naturaleza real y experimentada está presente en toda la oda. Este inciso objetiva una experiencia traumática de la naturaleza en actividad, que es común a todos los hombres, mientras que la visión esencialista es patrimonio exclusivo del genio y su intuición poética. La experiencia objetiva es superada por el deseo del conocimiento de la realidad ideal. De esta manera se une la concepción filosófica y la inspiración política. La poesía es aquí filosofía. Fray Luis nos ofrece una descripción de sabor clásico y bíblico. Está presente el recuerdo del salmo 17 y 103:

¿No ves cuando acontece
 turbarse el aire todo en el verano?
 El día se ennegrece, sopla el gallego insano,
 y sube hasta el cielo el polvo vano;
 y entre las nubes mueve
 su carro Dios ligero y reluciente,
 horrible son conmueve,
 relumbra fuego ardiente,
 teme la tierra, humíllase la gente.
 La lluvia baña el techo;
 envía largos ríos de collados;
 su trabajo deshecho,
 los campos anegados,
 miran los labradores espantados.

El contraste entre la realidad fáctica y la esencial se muestra aquí, en primer lugar, por el cambio de significado semántico, del término «ver». En estas estrofas ostenta la acepción común de percatarnos de lo que hay a nuestro alrededor por el sentido de la vista; en las restantes significa conocer o contemplar, según la procedencia platónica del uso metafórico que sigue siendo normal en nuestros días. A lo ideal se opone la experiencia de los hechos. En la estrofa central el poeta describe al Júpiter clásico, traducido al cristianismo, arrastrando la tormenta entre las nubes. La fonética apoya el sentido fáctico de estos versos con la insistencia en el sonido vibrante. Las erres nos pegan a la tierra: carro reluciente, horrible, relumbra, ardiente... La cesura del endecasílabo «treme la tierra, humíllase la gente» es cortante, definitiva. Y después el verso bellissimo «envían largos ríos los collados», tan largo como los mismos ríos. Y el tono de sentimiento por el labrador, tan frecuente en Fray Luis, de los últimos versos⁷. Una vez más, la naturaleza y el hombre se encuentran asociados.

7. Seguimos encontrando un paralelismo entre Fray Luis de León y Fray Luis de Granada: «el aire se espesa en las nubes de donde nacen los turbiones que dañan los sembrados y destruyen los trabajos de los pobres labradores». *Símbolo de la fe*, I, 9, B.A.E. Madrid 1944, VI, pág. 204.

Las tormentas son el aspecto doloroso de la naturaleza. Al destruir los campos del labrador representan lo negativo, las fuerzas desconocidas que se oponen al camino, positivamente operante, de la naturaleza. A este propósito hemos de recordar que Fray Luis de León, como poeta-filósofo, concibe el ser de las cosas en términos de lucha con el no ser. El primero es el ser ideal y perfecto; el segundo es el aparential, inmerso en la existencia. De aquí podría venir esta observación continua de las tormentas y la destrucción que llevan consigo. La tormenta marca la condición de la naturaleza en cuanto tiende a la nada. Al traducir estas ideas a lo divino en Los Nombres de Cristo, el Dios hecho hombre, Jesucristo, será quien mantenga el mundo en su ser⁸. En última instancia el pensamiento cosmológico de Fray Luis se llena de la idea religiosa. Pero el camino es platónico. Sólo desde este punto de vista poético-filosófico nos es dado comprender la complejidad del pensamiento luisiano sobre el cosmos. Así pues, hay en el fondo de esta oda un desengaño y desconfianza en el ser de las cosas que constituyen el contorno del hombre. Quizás porque todo pensamiento de signo platónico lleve aparejados un desencanto y una nostalgia sin fin. La idea de que las cosas tienden al no ser en su realidad fáctica subyace en estos versos luisianos, ardiente deseo de una última y plenaria intelección del ser del universo.

Después del inciso de la tormenta, el poeta continúa sus afirmaciones en las liras siguientes. De nuevo nos encontramos con la masa de adverbios y pronombres que caracteriza a esta oda, y que, con su función señaladora y variable, indica lo que ocurre en la forma interior. De la preocupación por los fenómenos naturales que ocurren en la tierra se pasa ahora a los que se dan en el firmamento:

Y de allí levantado
veré los movimientos celestiales,
ansí el arrebatado
como los naturales,
las causas de los hados, las señales.
Quién rige las estrellas
veré, y quién las enciende con hermosas
y eficaces centellas;
por qué están las dos osas
de bañarse en el mar siempre medrosas.
Veré este fuego eterno,

8. «Pues —añadió Marcelo— si las criaturas, por la enfermedad de su origen, forcejean siempre por volverse a su nada y, cuanto es de suyo, se van empeorando y cayendo, para que dure en ellas la bondad de Dios, para cuya demostración las crió, necesario fue que ordenase Dios alguna cosa, que fuese como el reparo de todas y su salud general, en cuya virtud durase todo en el bien, y lo que enfermase, sanase...

De manera que en Jesucristo, como fuente y como océano inmenso, está atesorado todo el ser y todo el buen ser, toda la substancia del mundo...». *Op. cit.*, 762.

fuente de vida y luz, do se mantiene;
 y por qué en el invierno
 tan presuroso viene,
 por qué en las noches largas se detiene.

El poeta ha observado los movimientos regulares y los arrebatados de los astros, es decir, de los cometas, de las estrellas fugaces, de las explosiones de estrellas. Y se pregunta por la realidad de todo ello. Este dualismo penetrará todavía en el siglo XVII, a pesar de estar ya puestos los fundamentos de la ciencia moderna. Sobre esta idea trabajan los científicos del Renacimiento y del Barroco. De la doble realidad de las cosas sólo interesa la auténtica, que es la ideal e inobservable. De aquí que fuera posible modelar un sistema al gusto personal de cada estudioso. Por ello nos explicamos cómo a través de los siglos pudo prevalecer la teoría del movimiento uniforme de los astros, pues, aunque la experiencia lo contradecía, podía ser verdadero en los arquetipos ideales de las cosas, tal como anidaban en la mente divina⁹. Y Platón había dejado bien asentada la perfección de la línea curva. Kepler será quien deje las cosas claras. Por ello las hipótesis que proponían los científicos para explicar los fenómenos cosmológicos significaban tanto unos de puntos de apoyo a la investigación como posibles formas de acercamiento a la realidad auténtica que las cosas tenían en la mente de Dios. Los fenómenos observados eran útiles para la navegación o para la agricultura, pero no constituían lo real, es decir, la ciencia. Nada le decían al filósofo en orden a aprehender el ser de las cosas.

El poeta insiste de nuevo en su esperanza de conocer el nexo entre el mundo celeste y el humano. Ya hemos visto la importancia de este tema y hemos indicado en varias ocasiones las convicciones filosóficas que subyacen a estas ideas. Francisco Pacheco nos dice en su Libro de retratos que Fray Luis era astrólogo. Las prácticas astrológicas para el conocimiento de los hados eran ideas patrimoniales entre los científicos de la época.

El proceso de la dialéctica ascensional llega hasta la última esfera donde están clavadas las estrellas que, según la teoría aristotélica, estaban regidas por el Nous universal, y según santo Tomás de Aquino por ángeles, que hacían el oficio de unas inteligencias cristianizadas.

Finalmente el poeta espera la comprensión de la realidad última del más bello de los astros, el sol. Situado en el último lugar de los fenómenos y elementos naturales que ha pasado por estos versos, nos confirma en la función moderadora que el sol tenía en las teorías cosmológicas antiguas y en la propia de Fray Luis de León. Desde una perspectiva estética fue esta primacía lo que llevó a Copérnico y a Kepler a situar el centro de nuestra galaxia en el sol. Los experimentos confirmarían después la teoría.

9. Ver JEAN F. CHARON, *Cosmología, Teoría sobre el universo*, Madrid 1969, pág. 125.

Traduciendo a lo divino estas ideas, Fray Luis nos dirá en la explicación del salmo 26 que los bienaventurados conocerán en la vida celestial futura los secretos del universo:

«Nam quod aliud puris et bene affectis animis axhibeatur gratius spectaculum, quam est hoc, quod illis a Deo exhibetur, cum de altissimo et maxime splendido loco coeli, in omnis mali experti vita ipsi constituti, non solum vident illa

*Defectus solis varios lunaque labores,
Unde tremor terris, qua vi maria alta tumescant,
obicibus ruptis, rursusque in se ipsa residant,
quid tantum oceano properent se tingere soles
Hyberni, vel quae tardis mora noctibus obstet.*

sed multo illis majora ac reconditiora cognoscunt: causas nimirum omnium rerum, et cujusque rei principia interiora atque propria, ipsarumque inter se naturarum atque rerum consensiones et dissensiones arcanas, quarum est, ut maxime occulta, ita ad cognoscendum maxime jucunda causa atque ratio; aliaque his similis permuta»¹⁰.

Como vemos el poeta ha tomado de Virgilio (Geórgicas, II 478-482) los versos que cita.

La versión religiosa de esta oda la encontramos en los capítulos 38 y 39 de la Exposición del Libro de Job. En un momento hicimos algunas indicaciones sobre ellos, La oda es, desde luego anterior a la versión religiosa de su fondo metafísico ya que Fray Luis termina el capítulo 38 en Madrid, el 14 de diciembre de 1590 y el 39 el 6 de enero de 1591, meses antes de su muerte. Este esencialismo tornado a lo divino venía a rimar con el proceso general de superación religiosa que, desde años atrás, se había operado en nuestro poeta¹¹.

10. *Opera*, I, pág. 137-38, *In Psalmum XXVI*.

11. Dice Dios a Job:

¿Quién hizo por medida llano y sierra?
¿Quién levantó nivel, colgó plomada
en todo lo que el ancho suelo encierra?
¿Quién, di, con puerta y llave, quién cerrado
detuvo el mar, al punto que nacía
de golpe y con tropel soberbio, hinchado;
cuándo con manto le cubría
de nubes y con niebla espesa, oscura,
como con faja a niño le envolvía?
Y dime ¿dónde tengo recogida
la nieve y sus tesoros? ¿Dónde tengo
multitud de pedrisco apercebida,
para el amargo día, cuando vengo
con el opuesto ejército a las manos
y a mi furor la rienda no detengo?

Fray Luis debió de tomar la primera inspiración de la lectura del Libro de Job. Pero en su juventud, plena de saber platónico y agresividad intelectual, lo que desea es un conocimiento filosófico del ser de las cosas. Es la supremacía de lo inteligible sobre lo sensible, tal como la siente también Fray Luis de Granada: «De manera que nuestro pensamiento ha de romper los muros del cielo, y pasar adelante, y no contentarse con saber solamente lo que ve, sino también lo que no ve»¹².

Millás Vallicrosa acentúa el posible carácter hebraico de esta oda dentro de las reminiscencias neoplatónicas¹³. Como hemos indicado, no cabe duda de que detrás de estos versos laten los pensamientos de la Biblia, pero la preocupación fundamental es el conocimiento de la verdad ideal, dentro de la filosofía platónica. El afán religioso-místico vendrá más adelante.

La última estrofa de esta oda sí se proyecta fuera del tema cosmológico pagano para enlazar con el cristiano. Por encima de la esfera de las estrellas fijas el sistema cristiano colocaba el cielo cristalino y el cielo empíreo, morada de Dios y de los espíritus bienaventurados:

Veré, sin movimiento
 en la más alta esfera, las moradas
 del gozo y del contento,
 de oro y luz labradas,
 de espíritus dichosos habitadas.

La prueba de que se trata del sistema cosmológico cristiano se nos declara ya en el primer verso donde el poeta nos dice que verá «sin movimiento» la esfera de los espíritus dichosos. La teología se superpone ahora a la filosofía, pero ésta no ha sido del todo cristianizada. Por un lado nos sorprende este salto a las moradas de Dios, ya que toda la poesía se realiza en una inspiración filosófica. Por otro lado hay algo que viene a resolver nuestro enigma. Como

Y dime los caminos soberanos,
 por do la luz se esparce, por do vienen
 los soplos calurosos y malsanos.
 ¿Quién abre las acequias, que contienen
 las lluvias con relámpagos mezcladas,
 con truenos que a los hombres enajenan?
 ¿De qué vientre, di, nacen las heladas?
 ¿Quién engrendró la escarcha? ¿Quién el hielo?
 ¿Quién las nieves blanquísimas, sentadas?
 ¿Sabes del cielo los eternos fueros?
 ¿O por ventura imprimes tú en la tierra
 el ser de aquellos cuerpos verdaderos?

Op. cit., P. Vega, págs. 495-498.

12. *El Símbolo de la fe*, I (comienzo) B.A.E., 183.

13. JOSÉ M. MILLÁS VALLICROSA, *Probable influencia de la poesía sagrada hebraico-española en la poesía de Fray Luis de León*, Sefarad 1955, pág. 261-285.

hemos visto por la cita del comentario luisiano del salmo 26, el conocimiento de los elementos del mundo en que vivimos es necesario para la felicidad del hombre. Por tanto, la felicidad en la visión de Dios no es completa sin la comprensión del ser de las cosas. Ahora bien, en la escala de los seres Dios está en el más elevado lugar. Esto quiere decir que el conocimiento total de la realidad de las cosas sensibles es un camino necesario para alcanzar la felicidad en Dios.

Desde el punto de vista de la composición esta estrofa final nos ofrece otra sorpresa. Fray Luis nos tiene acostumbrados a terminar sus poesías con una cadencia anticlimática; pero, al terminar esta oda con la lira de más alta tensión climática, nos produce un efecto de desconcierto. En realidad, esta sorpresa en la estructura viene a sumarse al salto que la oda ha dado desde la interpretación filosófica a la serenidad religiosa.

El deseo anhelante de la primera lira se da la mano con la realización de la última. Ambas nos ofrecen dos actitudes de orden emocional. En medio, la peregrinación intelectual por los fenómenos de la naturaleza absolutamente necesaria para resolver la dialéctica emprendida en la primera estrofa.

Fray Luis es un gran pensador y comprende a fondo el problema que significa para el hombre el conocimiento del mundo en que vive. El éxtasis cósmico de la Oda a Salinas se completa con este camino discursivo de «¿Cuándo será que pueda...?». El poeta tienta todos los caminos para llegar al fondo de la naturaleza. El entendimiento, angustiado frente a lo desconocido, intenta llegar a lo inteligible porque «todo lo visible es triste lloro». Por ello Fray Luis define el ejercicio de la filosofía como un abstraerse de lo sensible para captar el fondo permanente e intangible de las cosas ¹⁴.

Esta definición de la meditación filosófica viene a mostrar, desde el plano puramente conceptual, lo que hemos analizado sobre la inspiración poética de la oda «¿Cuándo será que pueda...?». En «Noche serena» se acentuará, en los últimos versos, el sentido religioso de la búsqueda religiosa por las cosas sensibles que culminará en la oda «Morada del cielo» cerrando ésta la trayectoria del tema de la naturaleza en Fray Luis de León.

2. *Del esencialismo a la superación religiosa*

El tema de la «Noche serena» ha sido vinculado para siempre, en la lengua castellana, al maestro Fray Luis de León. Esta es una de sus más bellas poesías. A la complejidad del pensamiento de la dedicatoria a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» sucede la complejidad de las emociones de estos versos que se hallan en los límites de la poesía.

14. *Opera*, I, 423. *In Ecclesiastem*.

La emoción primera surge de una contemplación de la noche estrellada de la meseta castellana. En el paisaje nocturno de Castilla podía encontrar el poeta la misma realidad que hizo decir al salmista que los cielos cantan la gloria de Dios y que el firmamento anunciaba sus obras. En la combada bóveda de la noche de Salamanca podía encontrar también el mundo maravilloso de las estrellas y de los planetas que había aprendido en Platón y en el Sueño de Escipión. Lo nocturno constituye una categoría del paisaje castellano. Para comprender la belleza de nuestro contorno en un pueblecito de la meseta no basta con alargar nuestra vista por las cárdenas roquedas machadianas, los humildes pegujales, las hileras de chopos que escoltan los ríos o las sombras lejanas de los pinares; es necesario subir por la noche al otero más cercano y pasar las horas contemplando las estrellas. En esos momentos nos vendrá el recuerdo de la «Noche serena» de Fray Luis y simpatizaremos mejor con la emoción imposible que nos causa.

En el Siglo de Oro hay varios escritores que saben captar la hondura del paisaje nocturno. En La Torre encontramos ya este sentimiento con profundidad. Maldonado de Guevara lo supo ver en un bello artículo: «Sólo el paisaje nocturno, como nocturno, es directamente pervivido y empadecido, ya por un método idealista, como Fray Luis de León, ya por un método espiritualista, como en San Juan de la Cruz, o ya vitalista y dinámico, como en Cervantes»¹⁵. Fray Luis pasó muchas noches junto a su ventana o en el patio del convento contemplando las estrellas. En la Exposición del Libro de Job 4,13, y en el nombre «Príncipe de la paz» encontraremos esta fascinada actitud ante el firmamento.

«Noche serena» tiene como fondo un paisaje concreto que debemos tener presente en todo momento. La belleza se une aquí a la inmensidad del cielo. Ante estas dos categorías que superan nuestras posibilidades comprensivas surge en nosotros el sentimiento de lo sublime. Y ésta es la emoción más profunda que hay en esta oda¹⁶. Sobre ella se alza la potencia espiritual del poeta que se siente unido a la naturaleza y a la inmensidad del cosmos. Y desde aquí llega al más elevado sentimiento religioso. En la última estrofa de esta poesía vemos el final del camino, que pasa desde una contemplación estética a un pensamiento ascético y una emoción de lo sublime que desemboca en la superación religiosa de los elementos de la naturaleza, enlazando así esta oda con la simbología cristiana y mística de «Morada del cielo». Como en otras ocasiones, tenemos que destacar los pensamientos y emociones, tan diferentes, con que Fray Luis aborda el tema de la naturaleza. El poeta se siente liberado

15. *Paisaje nocturno*, en la «Revista de Ideas Estéticas», 1944, 5, págs. 35-65.

16. También M. Kant sabía de las noches estrelladas: «Dos cosas, dice, llenan el ánimo con una admiración y veneración siempre nuevas: el cielo estrellado, que se extiende por encima de mí y la ley moral en mí...». (Tomo la cita de CARLOS LEMCKE, *Estética*, pág. 120.

de su condición humana para unirse al paisaje nocturno. Es difícil delimitar dónde termina la emoción de lo sublime y dónde comienza el sentimiento religioso.

Si consideramos las dos líneas que sigue la estética platónica, vemos la base filosófica de fondo en que se funda esta oda. Al estudiar la oda anterior indicábamos las dos actitudes platónicas ante la naturaleza. Por un lado, al ser las cosas reflejo de la divinidad, el hombre se siente inclinado a amarlas; por otro lado, al ser apariencia y prisión del alma —referida al hombre y al planeta en que vive— se siente inclinado a despreciarlas. En la primera es la actitud mística y de éxtasis, tal como se ve en la Oda a Salinas; la segunda es la actitud ascética que representa la oda que ahora estudiamos. En medio se encuentra «¿Cuándo será que pueda...?». El camino ascético llega al Barroco; el místico a la divinización de la naturaleza. Por tanto, este menosprecio de las cosas sensibles que aquí muestra Fray Luis es la consecuencia de una de las varias formas —opuestas y complementarias— de ver la naturaleza tal como la concebía el platonismo cristiano.

Fernando de Herrera había participado de este sentimiento de la noche antes que Fray Luis. Herrera fundamenta su concepción del amor en el paisaje nocturno sobre la estética petrarquista, como imágenes de luz, sol, estrellas, pero no va más allá de la realidad física de las cosas. El sentimiento de la noche llega a hacerse en Fray Luis emoción de lo sublime porque el poeta religa la naturaleza a lo espiritual y religioso. No encontramos este aspecto en Herrera¹⁷. Es en la escena ya comentada del jardín de Melibea, en la Celestina, donde se encuentra la adivinación de la naturaleza en la emoción erótica que produce la noche. Pero nada hay comparable a la visión que nos ofrece «Noche serena», donde todas esas condiciones se potencian al acercarse a lo sublime y sentir el temblor de la divinidad. Sólo la pluma sin par de Fray Luis de Granada, también de origen hebreo, podía acercarse a la de nuestro poeta. El P. Granada contempla la noche serena desde una perspectiva mística:

«Pues la hermosura del cielo ¿quién la explicará? ¿Cuán agradable es en medio del verano, en una noche serena, ver la luna llena y tan clara que encubre, con su claridad la de todas las estrellas? ¿Cuánto más huelgan los que caminan de noche por el estío con esta lumbrera que con el sol aunque sea mayor? Mas estando ella ausente ¿qué cosa más hermosa y más descubra la omnipotencia y hermosura del Criador que el cielo estrellado con tanta variedad y muchedumbre de hermosísimas estrellas, unas muy grandes y resplandecientes, y otras pequeñas de mediana grandeza, las cuales nadie puede contar sino aquel que las crió? Mas la costumbre de ver esto tantas veces nos quita la admiración de tan grande hermosura y el motivo que ella nos da para alabar

17. Ver RONALD M. MACANDREW, *Naturalism in Spanish Poetry*, Aberdeen 1931.

aquel soberano pintor, que así supo hermohear aquella tan grande bóveda del cielo»¹⁸.

Las dos primeras estrofas introducen el tema general de la contemplación de la noche y del desencanto por las cosas sensibles de la tierra. El pensamiento llevado serenamente a lo largo del encabalgamiento de los versos, funde en una unidad poética este contraste:

Cuando contemplo el cielo
de innumerables luces adornado,
y miro hacia el suelo
de noche rodeado,
en sueño y en olvido sepultado:
El amor y la pena
despiertan en mi pecho una ansia ardiente;
despiden larga vena
los ojos hechos fuente;
la lengua dice al fin con voz doliente:

Recogemos varios de los elementos de la interpretación estética luisiana de la naturaleza. Se intensifica el campo semántico platónico del contraste entre las estrellas y la tierra oscura en la posición luces / noche. También los elementos de sueño, olvido y sepulcro nos son conocidos. La catarsis se produce aquí por el contraste entre la vida del cielo, con su significación intelectual y simbólica y la del «suelo / de noche rodeado». Esta catarsis no origina un éxtasis cósmico o místico, sino de orden ascético, intelectualizado y religioso. Es la oposición entre el paisaje del cielo estrellado, sin fronteras, y la ausencia del paisaje que se da en la tierra. Solamente la comparación con el mundo de lo inteligible, que representaba la naturaleza celeste, o el recuerdo de Dios podían hacer que Fray Luis se doliera del mundo en que vivía. El amor y la pena en nada desdice el entusiasmo que el poeta también supo expresar desde el pórtico de la Exposición del Cantar de los Cantares. Este fe-

18. *Símbolo de la fe*, I, 6, B.A.E., VI, 195-196.

A este propósito y sobre el camino a Dios por la naturaleza, es interesante citar lo que dice Américo Castro en «La realidad histórica de España»: Castro cuenta el caso de un tal Manuel de Lucena que para convertir al judaísmo a un tal Juan del Cassal le recomienda que lea la «Introducción al símbolo de la fe». Y dice Castro «Supongo que los judaizantes españoles se sentirían atraídos por la idea de manifestarse Dios en las maravillas del mundo, tan bella y seductoramente descritas por Luis de Granada, y tan en armonía con la doctrina de que «los cielos narran la gloria de Dios». Ciertos conversos juzgarían más grato prescindir de la creencia de que Dios se revela a través de la Iglesia y orientar, en cambio, su fe hacia la naturaleza, expresión directa de la infinitud de su Creador». *La realidad histórica de España*, México 1962, pág. 442, nota adicional sobre «Luis de Granada y los conversos»).

Estas ideas vendrían a favorecer la opinión de Millás Vallicrosa sobre una posible influencia de la poesía hebraico-española sobre la de Fray Luis de León. Al mismo tiempo sería campo fecundo para interpretar la estética luisiana de la naturaleza bajo la fascinación que el pueblo hebreo sentía por ella.

nómeno de intelectualización mística de «Morada del cielo». Estas emociones son la consecuencia de la nostalgia infinita de Fray Luis por lo invisible, tal como lo significó en tantas ocasiones: «¡Cuán grandes son tus grandezas, Señor! Y como nos admiras con este orden corporal y visible, mucho más nos pones en admiración con el espiritual e invisible»¹⁹.

Las once estrofas siguientes (versos 16-65) expresan la fascinación ante las maravillas del cosmos, primero desde el punto de vista del cielo (16-35), y después desde el punto de vista de la tierra (41-65), con una estrofa intermedia de cambio. En estas liras parece clara la visión estética y esencialista. Las tres últimas serán la superación mística de toda la oda. El poeta resume en los dos primeros versos de la lira tercera toda la maravilla del mundo estelar que ha de desarrollar después conforme al modelo del Sueño de Escipión. Esta exclamación que proviene del contacto de lo sublime corta la descripción de las órbitas celestes para dar lugar a una lamentación por la ceguedad del hombre:

¡Morada de grandeza,
templo de claridad y hermosura!
mi alma que a tu alteza
nació, ¿qué desventura
la tiene en esta cárcel, baja, oscura?
¿Qué mortal desatino
de la verdad aleja así el sentido,
que de tu bien divino
olvidado, perdido
sigue la vana sombra, el bien fingido?
El hombre está entregado
al sueño, de su suerte no cuidando,
y con paso callado
el cielo, vueltas dando,
las horas del vivir le va hurtando.

Todos los conceptos que aquí expresa el poeta son de raigambre platónica. El cielo, como templo de claridad, funde la imagen del «Somnium Scipionis» y la idea platónico-petrarquista, tan embebida en la estética del Renacimiento, de la claridad como sinónimo de la inteligencia y lo invisible. Encontramos también las ideas del cuerpo y la tierra como cárcel del alma, según el platonismo y la concepción del Somnium²⁰. Así como en la oda a Felipe

19. *Op. cit.*, 506.

20. Dice Escipión el Africano a su nieto, el segundo Africano en el Sueño de Escipión: «No es posible —replicó él—. Pues, si este Dios, cuyo templo es todo esto que ves, no te ha liberado antes de la prisión del cuerpo, no puedes tú conseguir la entrada en este lugar. Pues al hombre se le dio la vida para que pudiera habitar en esta esfera llamada Tierra, que tú ves en el centro de este templo; y a él se le ha dado un alma nacida de esos fuegos eternos que llamáis estrellas y planetas, los cuales, por ser cuerpos redondos y esféricos animados por inteligencias divinas giran en sus órbitas fijas con una rapidez maravillosa», *Somnium Scipionis*, *Op. cit.*, pág. 204.

Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» el poeta proyectaba sus afirmaciones esencialistas a un futuro ya liberado de la existencia del cuerpo, en «Noche serena» ahonda su visión desde esta ladera de lo sensible. Así que, en cierta manera, la oda que comentamos ahora es el paso previo a la anterior. Pero el salto místico de las tres últimas estrofas nos ha movido a situarla en la trayectoria del tema de la naturaleza justamente delante de «Morada del cielo». Estos versos nos expresan el desencanto que causó aquella evasión intelectual hacia el conocimiento esencial de las cosas. Porque el bien divino del que habla aquí el poeta es el mundo eterno del ser auténtico del universo. Compárese «¿Qué mortal desatino / de la verdad aleja así el sentido» con la actitud que origina el deseo del poeta de «contemplar la verdad pura, sin velo».

Los conceptos que vierte el poeta pertenecen a la dialéctica platónica entre la realidad inteligible y la sensible: el sentido, olvidado del bien divino, sigue la vana sombra de los bienes aparentes. A la verdad se opone la vana sombra; al bien divino el bien fingido.

Lo mismo que «¿Cuándo será que pueda...?» el poeta muestra la preocupación por el tiempo, cuya significación en el hombre se asocia a la naturaleza que va hurtando las horas de su vivir. Tanto por la imagen del sueño como por la preocupación por el tiempo, la estrofa 21-25 entra ya en la estética barroca. Aquí está también la idea de la unidad y destino común del hombre y el universo. Es, de nuevo, el énfasis sobre la actividad de la naturaleza exterior —de los astros en este caso— en contraste con la pasividad del hombre. El tiempo es marcado por los elementos inteligibles que pueblan el firmamento.

Las liras 24-40 nos anuncian las tres últimas. Su contenido resulta fronterizo entre lo intelectual y lo religioso. Pensamos, con reservas, que se trata todavía de la inspiración platónica del mundo de lo universal e invisible:

¡Ay!, ¡despertad, mortales!
 Mirad con atención en vuestro daño.
 ¿Las almas inmortales,
 hechas a bien tamaño,
 podrán vivir de sombra y sólo engaño?
 ¡Ay!, ¡levantad los ojos
 a aquesta celestial eterna esfera!
 burlaréis los antojos
 de aquesta lisonjera
 vida, con cuanto teme y cuanto espera.

El poeta se ha distanciado. Al sueño, al bien fingido, al olvido y vana sombra se oponen estas dos llamadas urgentes a la vida auténtica porque

¿Es más que un breve punto
 el bajo y torpe suelo, comparado
 a aqueste gran trasumpto,
 do vive, mejorado,
 lo que es, lo que será, lo que ha pasado?

Como indica O. Macrí, el significado de «transumpto» es el de una mente o *Nous* universal, tal como lo explica Herrera en las anotaciones a la II égloga de Garcilaso de donde están tomados algunos de estos conceptos. A esto hay que añadir la inspiración de la lira segunda de «¿Cuándo será que pueda...?» donde el poeta espera ver en el mundo de las esencias «distinto y junto / lo que es y lo que ha sido, / y su principio propio y escondido». Esto parece favorecer la interpretación estética de esta parte de la oda. Por lo demás, no se alejan mucho la mística y la estética. El profesor Sánchez Muniáin afirma el correlato entre la fruición estética y la vida mística: «La vida estética terrenal hambrea el objeto saciativo de la vida mística, como la vida mística hambrea la forma saciativa del conocimiento estético»²¹.

El poeta cambia el punto de vista en las cinco estrofas siguientes (41-65). En ellas describe la noche estrellada según el «Sueño de Escipión» de Cicerón. Ya hemos indicado la popularidad de este libro. Ésta fue la visión estética que el poeta vio superpuesta al cielo estrellado de Salamanca en la primera lira de la oda. La emoción y la urgencia le hicieron posponer esta visión para dar lugar a las llamadas de atención a la ceguera del hombre. El «Sueño de Escipión» lleva su imaginación por un mundo lleno de actividad y movimiento, características de lo intangible. Al sueño del hombre y su pasividad se opone la visión de los astros animados por lo invisible:

Quien mira el gran concierto
de aquestos resplandores eternos,
su movimiento cierto,
sus pasos desiguales,
y en proporción concorde tan iguales:
La luna cómo mueve
la plateada rueda, y va en pos de ella
la luz do el saber llueve,
y la graciosa estrella
de amor le sigue reluciente y bella:
Y cómo otro camino
prosigue el sanguinoso Marte airado,
y el Júpiter benino
de bienes mil cercado
serena el cielo con su rayo amado:
Rodéase en la cumbre
Saturno, padre de los siglos de oro;
tras dél la muchedumbre
del reluciente coro
su luz va repartiendo y su tesoro:

El orden ascendente de las esferas marca el orden de los versos. El poeta

21. JOSÉ M. SÁNCHEZ MUNIÁIN, *Vida estética y vida mística*, en «Revista de Ideas Estéticas», 1951, núm. 33, IX pág. 47.

omite el sol porque está describiendo los astros que la visión estética de la noche le ofrece ²². De nuevo vuelve al motivo del menosprecio de lo sensible:

¿Quién es el que esto mira,
y precisa la bajeza de la tierra,
y no gime y suspira
por romper lo que encierra
al alma, y de estos bienes la destierra?

La visión de la noche estrellada, matizada por la influencia de los clásicos, es lo que ha fascinado a Fray Luis. Y eso es, inmediatamente lo que le hace dolerse de la pobreza de los sentidos. Es el ansia de auténtica claridad y hermosura de la primera estrofa lo que empuja la inspiración. Platón fue el primero en describir magistralmente este modo de locura y deseo unitivo con lo inteligible:

«Y es aquí precisamente donde se inserta todo el discurso sobre la cuarta forma de locura; cuando la adquiere viendo la hermosura de este mundo y acordándose de la verdadera toma alas y, una vez alado, deseando emprender el vuelo y no pudiendo, dirige sus miradas hacia arriba, como un pájaro, y descuida las cosas de esta tierra, se le acusa de estar loco... y por participar de esta locura se dice que el que ama las cosas bellas está loco de amor» ²³.

Las tres últimas estrofas representan la traducción a lo divino de toda la poesía. La emoción religiosa lo penetra ya todo. La urgencia del pensamiento nos da la rapidez de los versos. No hay vínculo estructural con lo anterior. A la visión intelectual se superpone la religiosa. Aquí se muestra la locura platónica de amor por la posesión de la belleza:

Aquí vive el contento;
aquí reina la paz; aquí sentado
en rico y alto asiento,
está el Amor sagrado
de honras y deleites rodeado.
Inmensa hermosura
aquí se muestra toda, y resplandece
clarísima luz pura,
que jamás anochece:
eterna primavera aquí florece.

En estos versos finales el poeta es aprehendido por la magia de su propio verso. Con la primavera eterna floreciendo en lo alto se inicia la absoluta superación de la naturaleza inmediata de la tierra, tal como se nos muestra en muchos pasajes de *Los Nombres de Cristo* y en la oda «Morada del cielo». El suelo de noche rodeado de la primera estrofa toma ahora una luz nueva. Ella

22. La influencia del Sueño de Escipión es clara. Véase el capítulo 18 de esta obra en las páginas 205-206 de la edición citada.

23. PLATÓN, *Obras Completas*, Madrid 1969, pág. 866.

colabora también en nuestro análisis. ¿No nos habremos equivocado nosotros al pensar que el poeta menosprecia la naturaleza? Porque, realmente, él se siente fascinado ante el espectáculo del mundo exterior. La solución está en la dialéctica platónica del amor y el desamor. Lo que desea aquí el poeta, como en «¿Cuándo será que pueda...?» es esencializar las bellezas de la tierra y transformarlas a una categoría religiosa. Al contacto con la maravilla, la naturaleza de nuestro planeta ha robado el fuego de los dioses:

¡Oh campos verdaderos!
 ¡Oh prados con verdad dulce y amenos!
 ¡Riquísimos mineros!
 ¡Oh deleitosos senos!
 ¡Repuestos valles de mil bienes llenos!

En definitiva, vemos que en Fray Luis, la naturaleza adquiere su más alto sentido en la superación del sentimiento religioso. La peregrinación por el mundo de lo inteligible tiene su término verdadero en el temblor religioso de las cosas. Y esto es lo que estudiaremos en el próximo capítulo.

Resumiendo: hemos visto en este capítulo que la trayectoria del tema de la naturaleza pasa por un momento esencialista que, al final, se convierte ya en una actitud de superación religiosa.

En la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» se establece la dialéctica entre el mundo de lo aparental o sensible y el de lo invisible y auténtico. Como en la prisión de esta vida el poeta no puede conocer el ser real de lo sensible, proyecta su intelección hacia el futuro por un acto de la voluntad. Le preocupa el proceso del devenir del cosmos y el problema del tiempo. En el orden existencial esto nos da cuenta de la amargura del poeta que se ve privado de un motivo fundamental para su felicidad y de la nostalgia sin fin de una vida de luz. Así pues, el conocimiento esencial de las cosas de la naturaleza tiene implicaciones intelectuales, existenciales y éticas.

Después, en «Noche serena» se acentúa el elemento de nostalgia por la verdad esencial del universo que deviene, en las últimas estrofas, a una superación de la dialéctica platónica por el sentimiento religioso.

V. LA INTERPRETACIÓN RELIGIOSA DE LA NATURALEZA

La oda «Morada del cielo» define el final de la trayectoria luisiana por la naturaleza. El poeta ha encontrado el sentido último a su contorno vital. Queda atrás la valoración ética, humanista, estética o esencialista. La realidad auténtica de la naturaleza se encuentra en una transformación religiosa. Fray Luis traduce a lo divino el mundo exterior. A él le comunica su sentimiento re-

ligioso. Aquí se nos ofrece la superación real que el poeta ha venido buscando. Por medio de la metáfora la naturaleza se convierte en parte del mismo Cristo. Si antes podíamos hablar de una influencia hebraica en el sentido esencialista con que el poeta trataba de acercarse a la infinitud del cosmos, en esta poesía lo único que percibimos es el vuelo de la mística de la Reforma pasando sobre las cosas de este mundo. La concepción de la naturaleza tal como la ve Fray Luis en esta oda es patrimonio del cristianismo potenciado por su intuición poética. También queda atrás el platonismo. Es cierto que en otras muchas ocasiones Fray Luis ve las cosas sensibles como reflejos de Dios, al estilo de la mística tradicional; pero lo que aquí percibimos es una vinculación completa entre la naturaleza y Cristo. Fray Luis se aparta, de esta forma, de todo hebraísmo y aun de la mística española de su tiempo. En este aspecto la originalidad de Fray Luis está en haber visto a la naturaleza como signo y camino hacia Cristo, tal como lo vimos al comentar Los Nombres de Cristo. Con ello logra dar más sentimiento y cercanía a lo religioso, al mismo tiempo que la naturaleza resulta exaltada por la vida y la ternura que le presta la fusión con el Dios hecho hombre.

Podemos apreciar en Fray Luis dos tipos de superación religiosa del mundo exterior: el que ve a las cosas como reflejos de Dios, y el que las potencia hasta situarlas en la persona y la vida de Cristo. El primer tipo de superación es el más destacado en la mística del Siglo de Oro español. El hombre se acerca a las cosas porque en ellas encuentra el camino seguro para ir a Dios. Esta concepción se encuentra en una corriente platónica bien clara. El mundo es la huella de Dios, y bastará seguirla para encontrarnos con lo divino. En las obras de Fray Luis, tanto castellanas como latinas, encontramos muchísimos pasajes que indican este tipo de superación. Claramente nos dice en el Comentario al Cantar de los Cantares 8,2 que Dios está en todas partes, y que todo lo bueno y hermoso del cielo y la tierra es un resplandor de su divinidad. Las mismas ideas encontramos en el nombre de Hijo de Dios bajo la imagen de Dios pintándose a sí mismo en Cristo y en todas las criaturas. Dios nos llama por la hermosura de lo creado, nos dice en la Exposición del Libro de Job. Pero el pasaje más claro se halla en el comentario latino al Cantar de los Cantares:

«Non enim possumus pedem ponere nisi in aliquo illius (Dei) vestigio, quidquid intueamur, quocumque convertamus nos, certatim ex omni parte confluunt, et in oculis nostris incurrunt variae ac multiplices divinitatis species, quae nos conmovent, et nisi simus plane stupidi accendunt amore Dei, sicut scriptum est: *Coeli enarrant gloriam Dei et opera manuum ejus annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Nec solum in illustrantibus illis et aeternis naturae partibus, coelum dico et stellarum lucentes globos, clara species divinitatis elucet, sed etiam in iis naturis quae infirmae omnium atque despectissimae habentur in terra, et in iis*

quae terra continentur et aluntur, magna bonitatis Dei vestigia apparent et existunt»¹.

Además de este tipo de superación de la naturaleza de raíz platónica, encontramos en Fray Luis otro que pertenece al patrimonio del cristianismo, pero que toma en sus obras una fuerza sin par. Ya hemos indicado que se trata de vestir la naturaleza de religiosidad a base de acercarla a Cristo hasta tal punto que su vida y la relación con el hombre se describen en términos naturales. El poeta es consciente del poder superador de la metáfora². Por medio de ella logra, desde luego, que las ideas espirituales se hagan más comprensibles, si lo miramos desde el elemento desconocido que la imagen aclara; pero, si lo miramos desde la perspectiva del elemento conocido resulta que éste se ve también superado. Si tomamos como ejemplo una conocida metáfora renacentista y decimos que «el cabello es oro» o que «los dientes son perlas», el elemento que resulta enriquecido es el primero. En nada se potencian los vocablos «oro» y «perlas» al expresar estas imágenes. Pero si decimos que Cristo es Pastor y describimos la vida del cielo con la lengua pastoril, ocurre que hacemos las moradas celestes más comprensibles, desde luego, más, en la totalidad de la metáfora o alegoría el elemento que realmente queda enriquecido es el de Pastor y vida pastoril. La razón es que la distancia de los planos es tan grande que, si por un lado se aclara más un elemento por la limitación del entendimiento humano, por el otro hay un enriquecimiento total de la realidad sensible. Esto es lo que ocurre en el nombre de «Pastor» y en esta oda. Entre nuestros escritores del Siglo de Oro nadie supo elevar tanto la naturaleza como Fray Luis de León. No se trata de verla como reflejo de Dios infinito, sino de ponerla junto a Cristo. Al afirmar el personalismo divino en la figura de Cristo Fray Luis hace imposible la cuerda floja sobre la que camina todo misticismo. Estamos aquí muy lejos del desencanto de las odas anteriores. Y es que la vía del platonismo, al cruzarse con el dolor y las angustias del hombre, ha de llevar ahí. La naturaleza de la oda que comentamos no es reflejo de Dios; ella misma es religiosa. Todo lo existente, el hombre, las aguas, los cielos, las altas hayas, se matiza de religiosidad. El nudo que ata los seres no es aquí la unidad o la armonía platónicas, sino el sentimiento de lo religioso, que es uno de los descubridores del sentimiento de la naturaleza. A la nostalgia sucede aquí el más exultante canto de júbilo. Las cosas ya tienen un sentido.

El P. Vega, que en su edición crítica de 1955 fechaba esta poesía hacia 1583-85 debido a la aparición del nombre de «Pastor» en la segunda edición de *Los Nombres de Cristo*, estima en la edición que nosotros utilizamos (Barcelona 1970, editorial Planeta) que bien pudiera retrotraerse la fecha al tiempo de la prisión en que Fray Luis comenta el salmo 26. El mismo editor piensa

1. *Opera*, II, pág. 50. *In Canticum Canticorum*.

2. *Obras Castellanas*, *Op. cit.*, pág. 529.

que cualquier fecha entre esas dos es posible. Lo que sí es cierto es que en esta poesía termina la trayectoria que el tema de la naturaleza ha seguido en la obra poética de Fray Luis. Nosotros nos limitaremos, como en todo este trabajo, a alumbrar la significación que la naturaleza toma en estos versos. El P. Vega hace un juicio fino y exacto de esta poesía³.

Ciertamente, esta oda se resiste al análisis y a la parcelación. El pensamiento fluye dentro de un bucolismo religioso. Contrasta la sencillez y estructura de la oda con la emoción indefinible que de ella viene. Nos llega el aroma de los versos de Juan R. Jiménez sobre el poema: no le toquéis más, que así es la rosa. O aquellos famosos del poeta americano Robert Frost, que dicen: «A rose is a rose, and was always a rose». También hay rosas inmortales en la tercera lira de «Morada del cielo». Curiosamente, es una de las pocas ocasiones en que Fray Luis precisa el nombre de una flor. Lo que importa en esta oda es percibir la emoción poética que funde el personaje de Cristo con la naturaleza. Nuestro oficio es aclarar estos dos elementos. Pero el nexo, lo que hace que el lenguaje se convierta en poesía, ese se nos escapa.

Casi toda la oda (1-30) está dedicada a describir la morada del cielo en términos de la bucólica que comentamos. No nos hemos atrevido a romper con nuestra cita la continuidad de estos versos. Después de su lectura haremos los comentarios que ilustran el tema, pues, en cualquier caso, encontramos en ellos campos de semejanza con las poesías estudiadas anteriormente y con las obras en prosa. He aquí las seis primeras estrofas:

Alma región luciente,
prado de bienandanza, que ni al cielo
ni con el rayo ardiente
fallece: fértil suelo,
prodicador eterno de consuelo.

De púrpura y de nieve
florida, la cabeza coronado,
a dulces pastos mueve,
sin honda ni cayado,
el Buen Pastor en ti su hato amado.

Él va, en pos dichosas
le siguen sus ovejas, do las paze
con inmortales rosas,
con flor que siempre nace,
y cuanto más se goza más renace.

3. «Nunca su pensamiento (el de Fray Luis) voló tan alto, ni su expresión fue más feliz y exacta. Sin duda es la más mística de todas. Su belleza etérea, su dulzor y encanto soberano, su fragancia exquisita, su ropaje transparente y radioso como el aire y luz purísima de un día claro de primavera, escapa totalmente al análisis de los técnicos y críticos, que no saben disgustar la más pura esencia de la belleza, sino en fórmula y principios». FRAY LUIS DE LEÓN, *Poesías*, Madrid 1955, pág. 39. Edición crítica del P. Ángel C. Vega.

Ya dentro a la montaña
del alto bien las guía; ya en la vena
del gozo fiel las baña,
y les da mesa llena,
pastor y pasto él solo y suerte buena.

Y de su esfera, cuando
la cumbre toca altísimo subido
el sol, él sesteando
de su ható ceñido
con dulce son deleita el santo oído.

Toca el rabel sonoro,
y el inmortal dulzor el alma pasa,
con que envilece el oro
y ardiendo se traspasa,
y lanza en aquel bien libre de tasa.

La imagen del Buen Pastor es frecuente en la poesía religiosa del Renacimiento y el Barroco. Las palabras evangélicas venían a rimar con la estética del momento. Lo interesante de esta poesía es el desarrollo que Fray Luis hace del tema. Lo que en otros escritores es un simple motivo del comienzo de la inspiración, aquí se convierte en el eje de la poesía. Ello nos da a entender la importancia que el poeta da al desarrollo de la alegoría. No hay una correspondencia exacta entre los motivos naturalistas y el contenido espiritual, como ocurría en el simbolismo cristiano de la Edad Media. Lo que ocurre es que el poeta recrea la vida del cielo sobre una estética de lo pastoril, que era particularmente querida para él. Fray Luis había desarrollado bellísimamente el mismo tema en el nombre de Pastor que podría servir de continuo comentario a la oda que ahora estudiamos.

Si leemos detenidamente estos versos, veremos que hay en ellos elementos y conceptos de otras odas vertidos a lo divino. Así en la primera estrofa encontramos el verso «Alma región luciente», que hace referencia al campo semántico de la luz y que es un contraste con el suelo de noche rodeado de «Noche serena». Encontramos, sobre todo, recuerdos de «Vida retirada». El prado de bienandanza y fértil suelo lleva la inspiración del huerto de La Flecha «que con la primavera» / de bella flor cubierto, / ya muestra en esperanza el fruto cierto». Son las flores que porta la cabeza coronada del Buen Pastor, y que nos recuerdan al lauro y yedra con que el poeta quiere coronarse en la última estrofa de la oda I. Observemos, de paso, la magnífica metáfora barroca de la segunda lira: «De púrpura y de nieve florida, la cabeza coronado...». Veíamos en «Vida retirada» que la vida de la naturaleza era para nuestro poeta vida de paz y libertad. Pues bien, ésta es la misma idea que encontramos en los versos 8-10:

a dulces pastos mueve,
sin honda ni cayado,
el Buen Pastor en ti su ható amado.

En la valoración ética de la naturaleza al poeta le bastaba una pobre mesa en el retiro del campo. Aquí vierte la misma idea a lo divino de la imagen pastoril. El Buen Pastor da a sus ovejas mesa llena, inmortales rosas y flor que siempre nace. Hemos visto también la preocupación continua de Fray Luis por el paso del tiempo sobre las cosas sensibles y sobre el hombre mismo. En las moradas del cielo se acentúa lo eterno e inmortal. No podía faltar el motivo del agua, tan cargado de simbolismo. La fontana de La Flecha se ha hecho místico arroyo en estos versos en que el Buen Pastor guía sus ovejas y «ya en la vena / del gozo fiel las baña».

Observamos también que el poeta hace caminar al Buen Pastor en una perspectiva hecha metáfora que es la misma que él tenía desde el huerto del Tormes, y la misma que ha seguido en las odas comentadas anteriormente: el prado, la montaña, las esferas del sol vienen a vincular esta poesía con La Flecha, la sierra de Gredos de «Descanso después de la tempestad» y el mundo fantástico del firmamento luisiano. Se trata de una naturaleza idealizada, pero que responde a una síntesis estética de lo que el poeta ha visto en su contorno. Son las impresiones más vivas que le han quedado al poeta después de muchos años de mirar al paisaje.

Vemos que en las últimas estrofas transcritas se funde la imagen del Buen Pastor tañendo el rabel con el sol en el cenit. También en la oda I el poeta desea estar «puesto el atento oído / al son dulce, acordado, / del plectro sabiamente meneado». En «Morada del cielo» la superposición de ideas es mucho más interesante, ya que se une la concepción estética de la música de las esferas celestes con el sol moderador y director de orquesta y el Buen Pastor tocando el rabel sonoro.

La estrofa sexta (26-30) parece ser una trasposición a lo religioso de los efectos que produjo en el alma del poeta la música de Salinas. Son los mismos conceptos y el mismo ascensus desde la música que le hace despreciar el oro hasta traspasarse el alma y lanzarse a la anegación mística. La vida de las moradas celestes es resumida e intensificada por contraste o semejanza con los elementos de la naturaleza que han sido ya motivos de inspiración en el resto de las poesías. Este sentido comprensivo del mundo exterior hecho metáfora de la vida del cielo refuerza nuestra opinión de que Fray Luis encuentra el sentido auténtico de la naturaleza en darle una categoría religiosa. Nada se escapa al poder superador de la intuición poética. Todo el mundo natural del poeta queda así bautizado en el nombre de Cristo. La religiosidad pertenece a la entraña misma de los seres. Lo sensible no necesita ya de lo inteligible para realizarse. Lo visible ya no es triste lloro. Lo que importa de las cosas de nuestro contorno es su condición de religiosas. Cristo ha dado el sentido auténtico a la belleza de este mundo. Este final del camino luisiano por la naturaleza concuerda con la concepción cristocéntrica que tenía el poeta del universo. La peregrinación ha terminado. Todo concluye en un cántico del ser.

La penúltima estrofa recuerda el tono desiderativo de la última de la Oda a Salinas:

¡Oh son! ¡Oh voz! Siquiera
pequeña parte alguna descendiese
en mi sentido, y fuera
de sí la alma pusiese
y toda en ti, ¡oh Amor!, la convirtiese.

Conocería dónde
sesteas, dulce Esposo; y desatada
de esta prisión, a donde
padece, a tu manada
junta, no ya andara perdida, errada.

La primera de estas estrofas es una apelación al poder catártico de la música tal como se expresa en la Oda a Salina. Pero aquí sí se trata de un misticismo religioso.

La sintaxis quebrada de los dos últimos versos muestra también el pensamiento roto y la emoción sostenida de todo misticismo ⁴. Porque otra vez se entabla el debate de cada día.

(Continuará)

4. Para una comprensión cabal del misticismo luisiano nos remitimos a la obra del P. ANGEL C. VEGA, «*Cumbres místicas*, Fray Luis de León y san Juan de la Cruz», Madrid 1963.

Lectura crítica de los catecismos de Astete y Ripalda

PRIMERA PARTE

LECTURA CRÍTICA DEL CATECISMO DE ASTETE

Introducción

El conocimiento de unos textos de catecismo que tienen a sus espaldas casi cuatro siglos debería tener el carácter de redescubrimiento ¹ si no hubiera concurrido la circunstancia de haber permanecido en vigor hasta hace unos años, como ha ocurrido con el texto del P. Gaspar Astete y su gemelo elaborado por el P. Jerónimo de Ripalda.

El hecho de haber continuado usando dichos textos durante algo más de tres siglos y medio podría ser considerado como una muestra inequívoca de la intrínseca calidad de sus afirmaciones y enseñanzas, así como del aprecio mantenido una generación tras otra. Pero no sin fundamento puede ser considerado como un abandono de la Iglesia española a la inercia de la costumbre, dejando que edición tras edición fuera presentado el mismo contenido de la fe, sin hacer un esfuerzo de actualizar su formulación o adaptarlo a las nuevas exigencias de la vida de la Iglesia o las condiciones ambientales ².

1. Este tono de redescubrimiento rodea la aparición del catecismo de Bartolomé de CARRANZA, *Comentarios sobre el Catechismo christiano*, edición preparada por su historiador J. I. TELLECHEA. Madrid, 1972 (Ed. BAC).

Otro tanto puede decirse de la obra de J.R. GUERRERO, *Catecismos españoles del siglo XVI*, (Madrid, 1969), consagrada al estudio de la obra catequética de Constantino Ponce de la Fuente.

2. Entre los hechos más notables de la vida de la Iglesia se pueden destacar el jansenismo, el racionalismo, la declaración de la Inmaculada Concepción, el Vaticano I y la infalibilidad, la apertura a la hermenéutica bíblica, el modernismo, la creación de un pensamiento social cristiano, la declaración de la Asunción de María. Tan sólo algunos de estos sucesos tuvieron acogida en las páginas de los catecismos utilizados.

Entre las circunstancias ambientales que modificaron la estructura de la sociedad y la configuración de la vida humana cabría destacar la Ilustración, la revolución industrial, la aparición del socialismo y del comunismo, las dos guerras mundiales y la progresiva incorporación de todos los

Durante tan prolongado lapso de tiempo hicieron su aparición algunos otros catecismos, fruto de intentos varios de acomodación a las nuevas condiciones de vida ³, pero ninguno de ellos tuvo fuerza y aceptación suficiente para desbancar de una manera definitiva a los textos de Astete y Ripalda, que continuaron nutriendo la fe tradicional del pueblo cristiano, si prescindimos de las formas de piedad, sermones, etc..., donde estaba presente una carga de contenido teológico muy diverso.

La pervivencia de ambos textos tuvo una expresión geográfica, con la adopción oficial u oficiosa de uno u otro texto en diversas diócesis. Y aunque no toda la geografía nacional estaba cubierta por ambos catecismos, una gran parte era tributaria de las formulaciones en ellos contenidas ⁴.

La publicación entre los años 1957-1961 del denominado «Catecismo Nacional», texto refrendado y aprobado por los obispos españoles a través de la Comisión Episcopal de Enseñanza y adoptado como texto único para toda la nación, derogó las disposiciones anteriores respecto a la adaptación oficial en cada diócesis de otros textos. A partir de aquel momento se inició el despegue en el campo catequético respecto a la tradición secular de adoptar textos del pasado. Los catecismos entonces aparecidos eran en gran medida deudores de sus inmediatos predecesores. Pero los primeros pasos estaban dados. Las etapas más recientes son lo suficientemente conocidas como para poder omitir aquí una descripción detallada. Aparte ha surgido un movimiento creativo de imaginación y acomodación a las nuevas necesidades que ha querido ser frenado con nostálgicas regresiones al pasado, volviendo su mirada a ambos textos sin reparar que el proceso de constantes ediciones y actualizaciones es la prueba irrefutable de una tradición «viva», cuyo propósito ha sido el de actualizar en cada circunstancia los instrumentos de educación de la fe para res-

estamentos de la sociedad a la vida pública. Tampoco estos acontecimientos encontraron mucho eco en los catecismos.

3. Entre los principales catecismos españoles posteriores a Astete y Ripalda, cabría destacar, en el siglo XVII los de Pedro de Tapia, Pedro Vives y Juan Eusebio Nieremberg, redactado este último con los materiales aportados por Jerónimo López. En el siglo XVIII coexisten algunos textos procedentes del extranjero (los de Belarmino, Canisio, Fleury) con otros confeccionados entonces (los de José Pintón y Pedro de Calatayud), además de seguir usando los anteriores. En el siglo XIX destacan en la producción nacional los nombres de Santiago José García Mazo, Antonio María Claret, Cayetano Ramo, Enrique Ossó y Ángel María Arcos. Junto a ellos, procedentes del extranjero, habría que añadir los de Deharbe y Spirago.

Puede consultarse el artículo de Juan María SOLÁ, *El catecismo único en España*, en «*Razón y Fe*», 15 (1906), pp. 306-323; 16 (1906), p. 58-71; Id. p. 469-479; y 17 (1907), p. 202-211.

4. El texto de Astete era usado en 23 diócesis: Mondoñedo, Santiago, Tuy, Orense, Oviedo, Astorga, León, Santander, Vitoria, Burgos, Pamplona, Calahorra, Osma, Zaragoza, Palencia, Valladolid, Zamora, Segovia, Ciudad Rodrigo, Salamanca, Ávila, Madrid y Cádiz. El de Ripalda estaba implantado en 17: Sigüenza, Madrid, Cuenca, Toledo, Coria, Plasencia, Orihuela, Cartagena, Almería, Guadix, Granada, Málaga, Córdoba, Cádiz, Sevilla, Tenerife y Canarias. (Ver *Crónica oficial del primer Congreso Catequístico nacional Español*, Valladolid, 1914, tomo I, pp. 327-329).

ponder a las más perentorias necesidades. Semejante proceso de gestación obliga a rechazar una tradición «muerta», «fossilizada».

El primer intento de regresión ha sido llevado a cabo por la Editorial Magisterio Español ⁵. En la introducción se hace constar que:

«Nuestra intención, al hacer esta reedición, no es en ninguna forma la de que pueda servir como libro de enseñanza de la Doctrina Cristiana; pues, para ello ha editado la Comisión Episcopal de Enseñanza el Texto Nacional y últimamente el Catecismo Escolar. Nos guía el deseo, frecuentemente expresado por muchas personas, de ponerlo en manos de aquellos que, en sus años de infancia, hubieron de estudiarlo como libro de texto, así como de muchos estudiosos que desean tenerlo como libro de consulta para sus estudios de las obras maestras de la literatura religiosa.

.....

En todo momento y al pie de página, se han puesto las notas correspondientes con todas las variaciones que en materia de disciplina o legislación han cambiado desde que se escribió el original hasta nuestros días, respetando en el cuerpo de la obra el original que, en su día, escribió el P. Astete».

Aunque no hay nada que oponer al primer párrafo reproducido acerca de la intención de la editorial, el segundo párrafo deja mucho que desear, pues con la ignorancia de quien afirma lo que desconoce, no sólo no reproduce «*el original que, en su día, escribió el P. Astete*», sino que dicha edición constituye un plagio de la adaptación que sobre la obra de Astete habían realizado varios autores y que culminó en las ediciones que publicara Daniel Llorente ⁶.

El segundo intento ha cristalizado en la edición que a cargo del P. Arturo Alonso Lobo, O.P. ha visto la luz en Salamanca ⁷. Tal edición se encuentra justificada de la siguiente forma:

Es posible que algunos tachen de ingenuidad el recuerdo de aquellos Catecismos clásicos, como el «Astete» y el «Ripalda», que formaron en el pasado a tantas generaciones de cristianos.

5. *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, P. ASTETE. Editorial Magisterio Español, S.A., Madrid, 1969. «Colección F».

6. Publicadas en Valladolid, Casa Martín, entre los años 1913 y 1957. En los años 1955 y 1956 aparecieron dos ediciones que figuran indistintamente como la 24.^a, aunque ésta fue publicada en 1954.

7. *Catecismo de la Doctrina Cristiana escrito por el P. Gaspar Astete, S.J.* Novísima edición. Salamanca, 1977.

«Han aparecido otras ediciones del mismo en Salamanca, 1978 (2.^a ed.), Id. 1978, (3.^a ed.) e Id. 1979 (4.^a ed.). Tan sólo en esta última dice: «En ella reproducimos el texto clásico (no digo «crítico») del P. Astete...». Lo cierto, como se verá a lo largo del presente trabajo, es que no reproduce el texto «clásico» de Astete, sino otro corregido, añadido y desfigurado.

Además se han publicado: *Catecismo de la doctrina cristiana. Texto del P. Astete*. Actualizado por un grupo de sacerdotes y catequistas de la diócesis de Vitoria. Vitoria, 1977, y *Catecismo de la doctrina cristiana. Kristau-Ikas dibea*, Pamplona, 1979, texto bilingüe, en su versión castellana sobre el texto de Pamplona, 1933, y en la versión vasca sobre el de Pamplona, 1955.

Sí, ya sé que los pedagogos modernos han levantado su voz contra el método memorista; pero lo que en la práctica consiguieron fue hacernos caer en el extremo opuesto de un conceptualismo ininteligible para los niños e inútil para los adultos. Actualmente los niños no entienden mejor los nuevos Catecismos y no se les urge la necesidad de aprenderlos de memoria; cuando lleguen a la mayoría de edad, caerán en el ateísmo —con todas sus consecuencias— ante la imposibilidad de querer y practicar lo que desconocen.

Dios ha querido que en el niño lo primero que se desarrolle sea la memoria; al correr del tiempo, irá la inteligencia rumiando y asimilando aquellas materias primas que se acumularon en ella. Por eso nuestros antepasados —que no tendrían que envidiar el celo de los actuales pastoralistas— procuraron sintetizar y resumir el dogma y la moral de nuestra religión católica en breves Catecismos, para que de niños los aprendiésemos de memoria y los entiésemos según la capacidad receptiva de entonces; después, conforme iban pasando los años, era posible echar mano del caudal encerrado en el archivo de la memoria —que es una muy noble potencia del alma— para desentrañar su contenido y tratar de convertirlo en base y fundamento de nuestra vida cristiana.

Por este motivo, editamos a continuación uno de los tratados de teología más completos y sencillos a la vez que se escribieron para catequizar a los bautizados. Y lo hacemos con absoluto desinterés económico, pensando únicamente en el bien espiritual de nuestros niños, jóvenes y adultos, los cuales necesitan y desean conocer y vivir al menos el núcleo fundamental del credo religioso católico».

Fr. Arturo Alonso Lobo, O.P.
Salamanca, 1 de mayo de 1977.

Una nota añadida al pie del prólogo aquí reproducido precisa como en el caso de la edición del Magisterio Español:

«Reproducimos el texto clásico del «Catecismo del P. Astete». Pero fue preciso introducir en él algunas modificaciones, sobre todo en materia de derecho positivo, para acomodar esta *novísima edición* a las disposiciones actuales de la Iglesia».

Un intento semejante de reedición y puesta en circulación del catecismo de Ripalda ha cuajado en Granada, en 1979, a manos de Alberto Gómez Matarín, quien presenta elogiosamente la nueva edición ensalzando los valores de integridad, concisión y exactitud del catecismo.

Incide en el mismo error de óptica que les ha ocurrido a los editores de Astete al indicar:

«Reproducimos en esta edición el texto clásico del Catecismo del P. Jerónimo Ripalda, que ya resulta difícil de adquirir, y que muchos buscan con avidez.

Sólo se han modificado en él algunas preguntas para adaptarlas a las nuevas disposiciones de la Iglesia.

Dichas modificaciones van señaladas al margen de cada una para conservar la mayor fidelidad».

Como ambos textos de Astete reconocen que, prescindiendo de adiciones y acomodaciones recientes, pretenden remontarse al texto original de Astete, es preciso hacer una clarificación en dicho catecismo con sentido crítico para restituir a Astete lo que le corresponde, pero para comprobar también que el texto ha llegado hasta nosotros como fruto de numerosas y notables adiciones. Las mismas afirmaciones tienen plena validez para el catecismo de Ripalda.

Una vez establecido esto, remitir a cualquiera de los textos obliga a hacer otras ediciones distintas de las que están en circulación, así como a no remitir indiscriminadamente a las autoridades de los padres Gaspar Astete y Jerónimo de Ripalda.

El presente estudio puede contribuir a arrojar luz sobre unos textos de catecismo que han sido notablemente alterados. Los originales, desprovistos de todo el ropaje envolvente, son menos perfectos y bastante distintos de lo que pretenden sus admiradores.

Centraremos nuestra visión en primer lugar en Astete y sus correctores, para hacer después lo propio con Ripalda y los suyos. Con ello estaremos en condiciones de asomarnos con sentido crítico a los respectivos textos.

1. GASPAR ASTETE

Gaspar Astete nació en Salamanca en 1537. Entró a formar parte de la Compañía de Jesús en 1555, haciendo la profesión de los cuatro votos en 1571. Fue confesor y predicador, rector de los colegios de Burgos y Villimar. De él dice el P. Rodeles en su obra *La compañía de Jesús Catequista* que poseía dotes singulares para dirigir y cultivar a la juventud en virtudes y letras. Murió en Burgos el 30 de agosto de 1601⁸. Se halla enterrado en medio de la sacristía de la iglesia de San Lorenzo el Real de Burgos debajo de la mesa central. Hasta el 1900 se veía el sepulcro, pero ese año poco más o menos fue cubierto al entarimar dicha sacristía. Enseñó humanidades y filosofía en la Universidad de Salamanca y seminario de Burgos, dirigiendo el gobierno de algunos colegios y del noviciado⁹.

Entre sus obras cabe contar con *El modo de rezar el Rosario*, *Salmos y oraciones* (Burgos, 1593), *Del gobierno de la familia* (Madrid, 1597), *Del esta-*

8. D. LLORENTE, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, 10.^a ed. Valladolid, 1965, p. 529.

9. Domingo HERGUETA Y MARTÍN, *La imprenta en Burgos y su provincia*. Obra inédita. Tomo II, cuartilla 95.

do de Religión (Valladolid, 1603)¹⁰, *Gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas* (Burgos, 1603)¹¹, y desde luego su célebre catecismo, que parece haber sido publicado con el título de «*Doctrina Christiana y documentos de crianza*».

¿Cuándo vio la luz pública su *Doctrina Christiana*? La fecha corrientemente admitida es la de 1599¹², pero hay razones para pensar en la existencia de alguna edición anterior.

En una carta del jesuita P. Gil González Aquaviva, escrita en Montilla el 23 de marzo de 1586 se queja de que «cada colegio y cada maestro de escuela de niños tiene su catecismo diferente y algunos muy largos, muy teólogos en los misterios de la Sma. Trinidad y Eucaristía. Dícenme que los compuso el P. Arias; que para hombres bien entendidos son difíciles y no sirven para escuelas de niños y gente ruda. Podríase ordenar que se escogiese un catecismo acomodado y que todos usasen de uno y no hubiese la variedad que ahora se ve. Tienen aquí el del P. Marcos Jorge y el de Castilla y otro del Obispo de Granada y el antiguo del Maestro Ávila»¹³.

¿Qué entender por el catecismo *de Castilla*? El P. Astrain y con él Daniel Llorente se inclinan por creer que «quiere decir el más célebre de España o sea el del P. Gaspar Astete»¹⁴.

Si la suposición fuera exacta habría que pensar en alguna edición, ampliamente difundida, en 1586. Ahora bien, sin basarnos en suposiciones, tenemos noticias seguras de al menos una publicación anterior a 1599.

Domingo Hergueta, en su obra inédita ya citada *La imprenta en Burgos y su provincia*, afirma que

«en el Ministerio de la Biblioteca Provincial de Burgos. Libro 1.º. Minuta N.º 20, día 1.º de agosto de 1877 se dan las gracias por el Jefe de la Biblioteca D. Manuel Martínez Anibarro y Rives al Sr. D. Juan Argente, vecino de Burgos, por haber donado a la Biblioteca un volumen en 16.º prolongado impreso en Burgos en 1593 que es una de las primeras ediciones del Catecismo del P. Astete. Hoy día no existe allí dicho ejemplar»¹⁵.

10. *El Libro Español*, junio 1958, pp. 307-308.

11. *Catálogo de la Biblioteca del Marqués de la Romana*, p. 38, col. 2.ª.

12. V. D. LLORENTE, l.c.; A. JUNGSMANN, *Catequética* 4.ª ed. Barcelona, 1966, p. 33; J. COLOMB, *Manual de Catequética*. Barcelona, 1971, pp. 67-68; L. CSONKA, *Historia de la catequesis*, en *Educación*, tomo 3.º (Metodología de la catequesis), Salamanca 1966, p. 151, da la localización de Burgos, 1598 para la primera edición.

13. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, Madrid 1912, tomo IV, p. 76.

14. ASTRAIN, l.c.; D. LLORENTE, *Tratado elemental de Pedagogía Catequística*, 10.ª ed. Valladolid, 1965, p. 529; id., *Historia de la Catequesis*, en «*Revista Catequística*» 16 (1925), pp. 34-38.

15. D. HERGUETA, l.c., tomo 2.º cuartilla 87.

Esta nota nos habla con seguridad de la existencia de un ejemplar, hoy desaparecido, de una edición del catecismo de Astete realizado en Burgos en 1593.

Aún hay otro dato para poder deducir con seguridad la existencia de una edición del catecismo de Astete hecha con anterioridad. El mismo Domingo Hergueta al escribir sobre *La imprenta en Burgos y su provincia* nos habla de otra obra escrita por Gaspar Astete. Se trata de la *Institución y Guía de la Juventud Christiana*, obra dividida en dos partes, la primera editada en Burgos en 1592, en 8.º, y la segunda también en Burgos, en 1594, asimismo en 8.º, dedicada a don Christóbal Vela y Acuña, arzobispo de Burgos. En el «prólogo del autor al piadoso y benévolo lector» afirma de los jesuitas que

«...entre otras obras de piedad que con el próximo se ejercitan una es enseñar la doctrina christiana y los principios de nuestra Fe y sus sagrados misterios a los niños y a otra gente ruda. Esto he yo cumplido muchas veces de palabra y también por escrito, sacando a la luz la doctrina christiana, que comúnmente se enseña a los niños; y el modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora, con unas oraciones cotidianas, de que no pocas (por la bondad de Dios) se han aprovechado; aunque algunos impresores han enxerido el Rosario en otros libros y quitado o mudado el nombre como les ha parecido...»¹⁶.

No resulta arriesgado concluir de las expresiones de Gaspar Astete que con anterioridad a 1592 había publicado su doctrina o catecismo, y no precisamente un catecismo cualquiera, sino en forma resumida adaptada a la enseñanza de los niños; descubre además algunos de los añadidos o apéndices con los que ha querido complementar su escrito, aunque reconoce que el uso que algunos impresores han hecho en particular del Rosario no termina de satisfacerle. En cuanto al lugar de la impresión, lo más seguro es pensar en la ciudad de Burgos no sólo por su estancia en la ciudad sino también porque en Burgos, en la imprenta de Felipe de Junta publica la *Institución y Guía de la Juventud Christiana*, donde nos transmite la primera referencia cronológica segura de su catecismo.

2. GABRIEL MENÉNDEZ DE LUARCA

Hasta aquí lo que hace a la intervención directa de Gaspar Astete en su obra. La difusión que fuera alcanzando y el afianzamiento a la hora de ser usada en la instrucción cristiana de los niños son, sin lugar a dudas, notables. Casi dos siglos después de la publicación de Astete, un nuevo personaje va a influir de forma definitiva en la configuración de su catecismo, tal como nos ha llegado. Se trata de don Gabriel Menéndez de Luarca. Si de Astete dispone-

16. D. HERGUETA, *l.c.*, tomo 2.º cuartilla 56 y ss.

mos de pocas noticias, las que hacen referencia a Menéndez de Luarca son también escasas.

De él sabemos que había sido colegial en el de San Pelayo de la Universidad de Salamanca, y que en la misma Universidad había desempeñado las cátedras de filosofía y teología. Abandona su actividad docente para pasar a ser canónigo penitenciario de la catedral de Segovia. Su origen asturiano puede ser deducido por el figurar en su apellido el «de Luarca», que hay que interpretarlo más como patronímico que como segundo apellido. Ello queda corroborado porque en el momento de la toma de posesión de su beneficio rige la diócesis segoviana don Alonso Marcos *de Llanes*.

El 25 de noviembre de 1776 se procedió por el cabildo a la provisión de la penitenciaría, siendo elegido por 29 votos de los 30 votantes. El 28 del mismo mes recibía la colación canónica y tomaba posesión de la misma ¹⁷.

El 10 de mayo de 1800 no puede asistir a la toma de posesión del nuevo deán, por encontrarse enfermo. La naturaleza de la enfermedad nos queda aclarada, pues el 30 de julio de 1802 pide dispensa por imposibilidad física, por encontrarse ciego. Aún debe continuar atendiendo a las explicaciones de moral por algún tiempo, ya el 2 de abril de 1805, después de haber deliberado sobre la conveniencia de poner un sustituto, el cabildo le comunica que «por ahora no se resuelva pero que se comunique al señor penitenciario para quietud de su conciencia que no asista a la explicación de moral en atención a que no hay discípulos, ni al confesonario». El 7 de enero de 1806 le comunican que «jamás piense en el confesonario ni en la explicación de moral, pues de todo quedaba exonerado». Muere el 28 de abril de 1812.

Su intervención en el catecismo de Astete nos viene confirmada de su propia mano en los dos catecismos que preparó sobre la base del texto de Astete. El que podríamos denominar «catecismo mayor» ¹⁸ da la siguiente «razón de la impresión»:

«Porque no todos los Niños que estudien la Doctrina Christiana por el pequeño Catecismo del Padre Gaspar Astete, que anteriormente se imprimió añadido con varias preguntas, y respuestas, estarán satisfechos en llegando a edad adulta, con saber las cosas, que en él se contienen, y desearán instruirse más por extenso acerca de lo que deben creer, orar, obrar, y recibir; por tanto a fin de que los tales puedan satisfacer sus deseos, conforme a lo que en aquel

17. Practicamente la totalidad de los datos relativos a la persona de Gabriel Menéndez de Luarca nos han sido facilitados por *don Hilario Sanz Sanz*, archivero del cabildo segoviano.

18. *Catecismo de la doctrina christiana escrito por el P. Gaspar Astete, y añadido para su mayor declaración con varias preguntas, y respuestas, por el Licenciado Don Gabriel Menéndez de Luarca, Colegial que fué en el Insigne de San Pelayo de la Universidad de Salamanca, y Catedrático de Filosofía, y Teología en ella; y al presente Canónigo Penitenciario de la Santa Iglesia Catedral de Segovia; (...)* En Valladolid en la Imprenta de Don Manuel Santos Matute. Año de 1787.

ofrecí, sale aora (sic) a luz el mismo aumentado, no solamente con útiles preguntas, y respuestas, y una compendiosa explicación de la Bula de la Santa Cruzada; sino también con el Librito intitulado: *Vida Christiana, o Práctica fácil de entablarla con medios, y verdades fundamentales; compuesto por el Padre Genónimo Dutari*; por hallarse en él brevemente resumida la práctica, y norma de una vida verdaderamente Christiana, a que deseo aspiren todos los Fieles.

Y aunque no pocos se maravillarán salga en estos tiempos habiendo casi un sin número de ellos en que los Fieles pueden aprender quanto en este se contiene; con todo, ya porque no faltaran algunos, que habiendo (sic) estudiado el primero, para perfeccionarse en la Doctrina, tengan más inclinación a usar de éste, que de otro, y ya porque con esto, por una parte o ninguno perjudicamos, ni dañamos; por otra a no pocos podemos ocasionar gran utilidad; sin detenernos en lo que se pueda decir, lo publicamos a honra, y gloria de Dios, y a fin de que los que lean se exciten a emprender una vida christiana, y no ignorando los medios conducentes para esto, vayan de virtud en virtud hasta llegar a la perfección, que es el camino seguro para la Gloria».

Se ve claramente que se trata de un catecismo para adultos donde están debidamente explicadas las cosas que de niños aprendieron de forma sucinta. Pretende satisfacer la necesidad mayor propia de la edad adulta, cuando las explicaciones dadas a los niños resultan a todas luces insuficientes. Tiene en cuenta a los muchos que estudiaron sobre el texto de Astete y para ellos está destinada esta obra, aunque no desconoce la existencia de otros libros similares.

El tono, la confección y el estilo del catecismo habla indiscutiblemente de los destinatarios adultos, y aunque sigue fielmente el esquema de Astete, amplía numerosísimamente las cuestiones allí planteadas, e introduce otras nuevas que están ausentes de un texto destinado a niños.

Está planteado siguiendo el sistema habitual de preguntas y respuestas —que podría resultar discutible tratándose de dirigirse a adultos— y las cuestiones se suceden sin solución de continuidad en cada una de las cuatro partes tradicionales del catecismo. No introduce nuevos epígrafes o divisiones que presenten una lectura sistemática, si siquiera en el caso, tan frecuente por otra parte, de seguir el orden de los artículos de la fe.

El fondo doctrinal que subyace en toda la obra tiende a completar las lagunas existentes en el texto de Astete, y con un marcado acento moral y doctrinal pretende no dejar vacíos en la formación religiosa.

Hay además un aspecto que conviene resaltar adecuadamente y que habla muy alto de la honradez de Gabriel Menéndez de Luarda: se trata de la diferenciación expresa y neta de lo que escribiera Gaspar Astete, distinguiéndolo de todas las añadiduras hechas por él. Todo lo de Astete va impreso en letra cursiva mientras que las adiciones que él ha introducido figuran en letra recta.

De esta forma, aunque no nos advierta de una manera expresa de la distinción entre tipos de letra, llegamos al texto original que Astete escribiera ¹⁹.

Hemos visto que en su prólogo habla de «el pequeño Catecismo del Padre Gaspar Astete, que anteriormente se imprimió, añadido con varias preguntas, y respuestas» y destinado a los niños. Confirma su intervención en otro texto anterior, puesto que con el presente intenta satisfacer los deseos de sus lectores «conforme a lo que en aquel ofrecí». Por lo tanto es forzoso concluir en la existencia de otro catecismo de Astete añadido por Gabriel Menéndez y destinado no a adultos, sino a niños, con anterioridad a la fecha de 1787.

Aunque desconozcamos la fecha de esta edición del catecismo de Astete-Menéndez de Luarca, que podríamos denominar como «catecismo menor», quizá no haya que pensar en una diferencia de muchos años, especialmente si pensamos en que se dedicara a la corrección del Astete en su época de penitenciario de Segovia. Para confirmar esta sospecha, disponemos de un ejemplar del «catecismo menor» o para niños, impreso en 1788 y en el que figura también como penitenciario de Segovia. No hace en el mismo referencia a alguna edición anterior, pero a pesar de ser posterior en un año a su «catecismo mayor» (1787), el prólogo parece ser reproducido del que figurara en la edición primera, puesto que habla del «catecismo mayor» como un proyecto aún a realizar.

El «Prólogo al Lector» del ejemplar que nos ocupa ²⁰ nos ofrece, al igual que ocurría con la adaptación a los adultos, la razón de la impresión de este Catecismo:

«porque con la práctica de mi Ministerio he llegado, como a palpar la grande ignorancia, que no solamente en los niños, sino también en los adultos se halla de la Doctrina Christiana, particularmente en orden a las disposiciones, que se requieren, para recibir los Santos Sacramentos; y estar persuadido de que tan lamentable ignorancia, en muchas partes de nuestra España proviene de no estudiarse regularmente en ellas más que el Catecismo del P. Gaspar Astete, en el que se desean varias cosas necesarias, para que los Fieles se instruyan acerca de lo que deben creer, orar, obrar, y recibir. Por lo mismo juz-

19. De esta obra nos dice Juan M.ª SOLA, *El catecismo único en España*, en «Razón y Fe» 15 (1906), pp. 318-319: «El primero que se metió a aumentar «con varias preguntas y respuestas» el Catecismo del P. Astete, fué el Lic. D. Gabriel Menéndez de Luarca, de quien tenemos dos diversos arreglos: uno muy lato (Valladolid, 1787: en 8.º, de 404 págs. s. 3 hojs. de port, etc.), de que apenas tienen noticia ni aun los bibliógrafos; y otro más breve (Valladolid, 1799), que es el que anda en manos de todos». Se puede ver en este trabajo que la fecha de 1799 para el breve no es totalmente exacta pues disponemos de una edición hecha en Valladolid en 1788.

20. *Catecismo de la Doctrina Christiana escrito por el P. Gaspar Astete; y añadido para su mayor declaración, con varias preguntas y respuestas, que se hallan entre estas señales por el Lic. Don Gabriel Menéndez de Luarca, Colegial que fue en el Insigne de San Pelayo de la Universidad de Salamanca y Catedrático de Filosofía y Teología en ella; y al presente canónigo Penitenciario de la Sta. Iglesia Catedral de Segovia*. Con Licencia. En Valladolid en la Imprenta de la Viuda e Hijos de Santander. Año de 1788.

gamos sería medio oportuno, para remediar de alguna manera tanto mal, dar a luz este mismo Catecismo añadido con algunas preguntas, y respuestas; me he determinado a ejecutarlo; para que los que gustaren usar de él, puedan instruirse de lo que deben saber como Christianos.

Y aunque no dudo, que algunos quisieran saliese con más extensión, para que se consiguiese este fin, creyendo yo que esto podría ser motivo, para que no se estudiase por él la Doctrina; tuve por conveniente no dilatarme más en él; y para satisfacer el deseo de aquellos, darlo después a luz con más extensión; como lo ejecutaré con el favor del Señor. Quiera, pues, su Magestad por su infinita bondad, y misericordia sea todo para honra y gloria suya, y provecho de los Fieles, a quienes encarecidamente suplico disimulen las muchas faltas, que en él se hallarán; y que me tengan presente en sus oraciones».

Este otro catecismo, más breve, dirigido a los niños con la sana intención de aminorar la ignorancia religiosa que había experimentado como consecuencia del estudio exclusivo del texto de Astete, es el que corrientemente se ha difundido, con la particularidad de que todas las añadiduras que hiciera Gabriel Menéndez van cuidadosamente anotadas en todo el texto colocando al principio y al final de cada una de ellas un asterisco, para poder distinguir al autor de cada afirmación ²¹.

Después de las adiciones de Menéndez de Luarca en el Catecismo de Astete, coexistieron durante bastante tiempo ambas modalidades de catecismo, bien presentando los añadidos de Luarca o bien carentes de ellos. Un ejemplar del catecismo de Astete impreso en Valladolid en 1825 ²² carece de todos los añadidos de Menéndez de Luarca. Otros dos ejemplares que incorporan estas adiciones van acompañados de una nota final en la que advierten que en las respectivas imprentas de donde han salido se pueden encontrar indistintamente catecismos añadidos y sin añadir, a conveniencia de los usuarios ²³.

A pesar de todo, la incorporación de las adiciones de Gabriel Menéndez debió ir adquiriendo carta de naturaleza con tal fuerza que en la mayor parte de los textos conocidos no se hace mención ni se diferencia lo más mínimo. Algunos ejemplares llegan incluso a precisar en la portada que se encuentran incorporadas las añadiduras de Gabriel Menéndez de Luarca, pero en el texto no las diferencia de lo que Gaspar Astete escribiera.

21. Lo mismo hacen otras ediciones como la de Valladolid de 1845 (Imprenta de Juan de la Cuesta y Cia); Valladolid, 1848 (Imprenta de D. J. Pastor); Valladolid, 1887 (Imprenta de la Viuda de Cuesta e Hijos); Santander, 1899 (Imprenta de «La Propaganda Católica»); Santiago, 1920 (Tip. de El Eco Franciscano) y Guernica, s.f. (Imprenta Moderna).

22. *Catecismo de la Doctrina Cristiana, y su breve declaración por preguntas y respuestas para la educación de los niños. Escrito por el P. Gaspar Astete. Con Licencia. Valladolid. Imprenta de H. Roldán. Año de 1825.*

23. Dicha nota consta en las ediciones de Valladolid de 1845 y 1848 que figuran en la nota 21. Como curiosidad cabe añadir que en la misma nota anuncian que disponen para su venta de papel reglado en folio, cuartilla y pautado, así como libros «de latinidad» y libros devotos.

3. OTROS AÑADIDOS

La intervención decisiva de Menéndez de Luarca sobre el escrito de Astete no fue ciertamente la única. Alguna otra mano anónima ha tenido que intervenir a lo largo del tiempo para justificar la presencia de algunas frases o determinadas preguntas de escasa importancia en el conjunto del texto.

Sabemos con seguridad que después de esa intervención anónima, el obispo de Valladolid Benito Sanz y Forés introdujo de nuevo ligeras modificaciones en el texto ya retocado, en orden a conseguir una más exquisita y afinada precisión de conceptos en ciertas preguntas que a su modo de ver no reunían la perfección necesaria o no se ajustaban a las nuevas disposiciones de la Iglesia. Así dispuesto el catecismo, fue declarado texto oficial para toda la provincia eclesiástica vallisoletana en 1886²⁴, decisión que fue ratificada de nuevo en el concilio provincial de Valladolid de 1887²⁵.

Las adiciones que introdujera Sanz y Forés no tuvieron una aceptación universal, aunque se incorporaran modificaciones similares, ya que no literales, en otras ediciones de más allá de la provincia eclesiástica propia²⁶.

Son más las adiciones que se incorporaron en diversos lugares del catecismo de Astete por obra de varios autores (Hermenegildo del Río, Hermenegildo Tobías, Manuel Lasaleta, Remigio Vilariño...), en cada caso, en función de unos criterios variados y frecuentemente a impulsos de una acentuación de ciertos aspectos estimados subjetivamente como muy importantes. Por ello, la mayoría de las adiciones con este carácter parcial y local, apenas tuvieron trascendencia más allá de los límites de influencia de su autor.

24. «In primis declaramus Catechismum Diocesanum esse librum a R. P. Gaspar Astete S.J. conscriptum, sed iuxta exemplar, quod cum opportunis correctionibus et additionibus a Nobis approbatis, quam primum typis edendum curabimus, ad cuius normam, quae in posterum fient, editiones ordinari mandamus», en «*Synodus Vallisoletana ad Excmo. ac Rvdmo. Domino D. Benedicto Sanz y Forés Dei et Apostolicae Sedis gratia archiepiscopo vallisoletano*». Vallisoleti, 1888. Liber primus. Titulus V, parr. I: «De Doctrina Christiana edocenda». (pp. 18-21).

25. «Ad unitatem formae et methodi in catechesibus totius provinciae a Benedicto XIV tantopere commedatam, adhibeatur Catechismum a R.P. Gaspare Astete conscriptus, et ubique a longo iam tempore admissus, cum additionibus factis in novissima editione Vallisoletana a Rmo. Archiepiscopo probata, quem omnibus proponendum et utendum decernimus», en «*Acta et decreta concilii provincialis Vallisoletani in alma metropolitana ecclesia celebrati diebus a XVI Julii ad I Augustii anno Dñi. MDCCCLXXXVII*». Vallisoleti 1899. Pars sexta. Titulus VII, parr. III: «De catechesi» (pp. 262-265).

26. Algunas ediciones del catecismo hacen referencia y señalan entre asteriscos las adiciones que incorporara Sanz y Forés: así, una edición aparecida en Valladolid, en 1930 (Casa Santarén) y otras dos aparecidas también en Valladolid, sin fecha, igualmente en Casa Santarén. En una edición publicada en Madrid, sin fecha (Ed. Saturnino Calleja) consta que señalan con asteriscos las añadiduras de Sanz y Forés «y otros autores de nota».

Entre las ediciones que incorporan adiciones similares a las de Sanz y Forés cabe señalar las aparecidas en Burgos, en la Imprenta de Hijos de Santiago Rodríguez. Hemos localizado ocho ediciones distintas y otras tres que probablemente salieron de la misma imprenta, pero todas ellas van sin fecha.

En cambio, quien operó una modificación notable en el texto del catecismo de Astete con la incorporación de los añadidos de Gabriel Menéndez de Luarca y de Sanz y Forés, fue Daniel Llorente. Su personalidad en el campo de la catequética española reciente es notoria. Desde su perspectiva de impulsor de los principios metodológicos de la catequesis detectó dos notables deficiencias en la confección del texto que llegaba a sus manos.

El primer defecto era la ausencia de incorporación de pregunta en la respuesta, con lo cual, al repetir ésta sin aquélla, la respuesta carecía de sentido en sí misma, prestándose a conocer una respuesta, pero sin saber a qué se refería. Unido a ello iba el peligro de contestar a una pregunta con la respuesta que hacía referencia a otra pregunta distinta ²⁷.

El otro defecto que Daniel Llorente trataba de obviar era la forma de estudiar el catecismo. Se seguía un orden rectilíneo según el cual la única acomodación a la distinta capacidad de los niños consistía en la cantidad de preguntas aprendidas, siempre a partir del principio. Daniel Llorente, basándose en anteriores estudios acerca del orden cíclico, propone una graduación de las preguntas en función de la calidad o importancia intrínseca de las mismas, seleccionando un núcleo fundamental de cuestiones independientemente de su ubicación en el conjunto del catecismo. Dicho núcleo se va ampliando en años o ciclos sucesivos. Para distinguir la materia que habría de corresponder a cada ciclo adopta para cada uno de ellos un tipo determinado de letra que lo distingue de los demás, con lo cual se identifican fácilmente las cuestiones que había que aprender en cada nivel ²⁸.

La participación de Daniel Llorente en el perfeccionamiento metodológico del catecismo de Astete-Menéndez de Luarca-Sanz y Forés nos viene confirmada por él mismo cuando nos dice:

«Del antiguo Astete, añadido por Menéndez Luarca, hice antes del Congreso Catequístico de Valladolid (1913) una edición cíclica, que ha servido de pauta a casi todas las que se han publicado de este texto y de otros. La característica de dicha edición es el orden cíclico, pero sin cambio alguno más que el indispensable en el texto, salvo incluir la pregunta en la respuesta. Hasta en lo referente al precepto del ayuno y de la Bula procuré conservar el sa-

27. Daniel Llorente cita el caso siguiente: «La Santísima Trinidad, ¿quién es? —Es una señora llena de virtudes y gracias, que es Madre de Dios y está en el Cielo». He aquí —continúa diciendo— las consecuencias de no incluir la pregunta en la respuesta. Preguntas ¿La Santísima Trinidad, quién es? Exigid que os contesten: La Santísima Trinidad es...», en *Avisos a los catequistas*, en «*Revista Catequística*» 3 (1912), pp. 247-248.

28. La primera edición publicada por Daniel Llorente del texto tradicional de Astete apareció en Valladolid en 1913, en la imprenta Casa Martín. Apareció con el título *Catecismo de la Doctrina Cristiana escrito por el P. Gaspar Astete de la Compañía de Jesús dispuesto en orden cíclico*.

Es precisamente la disposición tipográfica y la inclusión de la pregunta en la respuesta la que plagia la edición de Magisterio Español sin mencionar su procedencia.

bor arcaico y el estilo del autor. Seguí en ello las normas que me trazó el Emmo. Cardenal Cos (q.e.p.d.); esta edición ha sido prescrita para la Provincia Eclesiástica de Valladolid por el Concilio Provincial (Decr. 255, parr. 3.º) y se ha extendido bastante aun fuera de la Provincia»²⁹.

Como se ve la aportación de Daniel Llorente al catecismo es muy notable desde el punto de vista metodológico, que hasta entonces había estado descuidado. No altera substancialmente el fondo teológico encerrado en el secular texto de Astete, pero perfecciona sus procedimientos en conformidad con los adelantos que en esta materia se había realizado en la fecha en que publica la primera edición³⁰.

Tal ha sido, reconstruida a grandes trazos, la azarosa historia del texto que saliera de manos del P. Gaspar Astete. Los retoques, enmiendas, correcciones, matizaciones y especialmente los añadidos han ido configurando el texto hasta el punto de desfigurarlo respecto a su original. Precisamente por ello, y por una carencia de conocimientos adecuados, se ha venido englobando todo bajo la paternidad de un único autor, cuando la realidad es bien distinta de la suposición.

El presente estudio puede contribuir a matizar afirmaciones tan absolutas como se han hecho y a relativizar la autoridad para algunos indiscutible del P. Gaspar Astete.

4. ESTRUCTURA EXTERNA DEL CATECISMO

La nota primera que salta a la vista en la confección del catecismo de Astete, y que ha sido respetada por las adiciones posteriores, es la formulación de la enseñanza siguiendo el procedimiento de las preguntas y respuestas. En ello Gaspar Astete es heredero de la forma de catequesis medieval que consistía fundamentalmente en la fijación de unas fórmulas que el catequizando había de retener de memoria. Desde la mera enumeración de las fórmulas exigidas, se pasó fácilmente a la enunciación de una pregunta cuya respuesta era precisamente la fórmula que el catequizando había de saber y repetir.

29. Informe de Daniel Llorente de 1942 dirigido al Nuncio Cicognani titulado *Estado actual de la catequesis en España*. Título VII. Textos de Catecismo. Inédito.

30. Resulta curioso observar cómo a pesar de la aportación positiva de Daniel Llorente en el uso del catecismo de Astete, no siempre fuera tenida en cuenta. Incluso en la misma imprenta donde publicaba el catecismo «dispuesto en orden cíclico» se publicó en 1920 un texto de Astete (Valladolid, 1920, Imp. Casa Martín) que no recogía ni el orden cíclico ni la inclusión de la pregunta en la respuesta.

Lo mismo ocurre en las ediciones publicadas en Valladolid a que remite la nota 26.

Otro tanto acontece al P. Arturo Alonso Lobo en su edición de Salamanca de 1977, en la que se manifiesta en desacuerdo con los «pedagogos modernos». ¿Será también «moderna» la edición preparada por Daniel Llorente en 1913?

Tal procedimiento fue considerado como normal ³¹ y fue universalmente aceptado en los catecismos. Astete lo adopta en forma exclusiva, de suerte que todo su catecismo está desarrollado en preguntas y respuestas. Incluso las formulaciones previas que se ajustaban a las antiguas *Cartillas* de catecismo y que en su texto están recogidas bajo el enunciado global de *Introducción de la Doctrina Cristiana* (Todo fiel cristiano, Padrenuestro, Avemaría, Credo, Salve, Mandamientos de la Ley de Dios y Artículos de la Fe) están destinados a ser igualmente retenidos de memoria, aunque no sean precedidos de ninguna pregunta. Otro tanto ha de afirmarse de lo que podríamos considerar como «apéndices», que más adelante detallaremos, y que tan sólo en algunos casos van seguidos de preguntas aclaratorias, pero nunca precedidos: son también destinados a la retención de memoria.

Ciñéndonos al cuerpo del catecismo y su repetición constante de preguntas y respuestas, podría dar la aparente impresión de un diálogo llevado entre dos personas, el que pregunta y el que responde, el catequista y el catequizando. Sin embargo hay un tercer personaje que asiste como testigo casi mudo a todo el diálogo y que sólo interviene en algunas ocasiones para hacer una reflexión de carácter piadoso. Así como el diálogo entre el catequista y catequizando está señalado en la mayor parte de los textos conocidos con las letras *P* y *R*, (abreviaturas de *Pregunta* y *Respuesta*, o de *Pregunto* y *Respondo*), la intervención de este tercer y discreto personaje está identificada con la abreviatura de *M*. Son muy escasos los ejemplares que nos aclaran el significado de tal sigla, que corresponde a la denominación de *Maestro* ³².

Se trata, pues, de un coloquio en el que el niño es interrogado por el sacerdote ³³ en presencia del maestro; éste último toma en ocasiones la palabra para hacer consideraciones pías o para invitar al niño a que continúe mostrando lo que ha aprendido ³⁴.

31. El procedimiento es *normal* cuando se trata de *tomar la lección*, pero es antinatural cuando se trata de *aprender lo desconocido*. Entonces lo normal es que quien no sabe pregunte. Es el procedimiento que usa Belarmino en su *Dichiarazione piú copiosa*. Daniel Llorente en su *Tratado elemental de Pedagogía Catequística* (10.^a ed.) Valladolid 1965, p. 145, nota 3 nos da noticia del mismo procedimiento en las instrucciones para primera confesión y comunión del apéndice del Concilio Provincial Romano de 1725 celebrado bajo Benedicto XIII. Ello obedece a que dicho concilio aconsejó el uso de la «Doctrina cristiana breve», de Belarmino.

32. En el «catecismo mayor» de Menéndez de Luarca, reseñado en la nota 18, figura descifrado en la p. 225. En las ediciones de Pamplona, 1934 (con adiciones de los obispos Uriz y Labaury y Muniz Pablos) y de Madrid y Barcelona (?), 1914 (Catecismo ilustrado dispuesto y arreglado por el P. Eduardo Teyseyre), se menciona expresamente al *Maestro* en todas sus intervenciones.

33. Se puede identificar con el sacerdote por el estilo general. Astete incluye 4 preguntas en que la contestación escueta es *Sí, Padre*, y 6 con la negativa *No, Padre*. Podría tratarse de un diálogo del niño con su padre natural, o con su padrino, denominado así por extensión.

34. Las intervenciones del *Maestro* son: al final de la primera parte: *Bien decís, que a los doctores conviene, y no a vosotros, dar cuenta por extenso de las cosas de la fe; a vosotros bástalos darla en los Artículos como se contienen en el Credo*. Hablando de la imagen de la Virgen:

El procedimiento del «diálogo a tres» no es original de Astete, quien se basa sin duda en antecedentes que han usado idéntico sistema. Ya había sido usado por Erasmo en su *Inquisitio de fide* y en la *Explanatio*, así como por Juan de Valdés al escribir el *Diálogo de Doctrina Christiana, nuevamente compuesto por un religioso*. Pero precedente más inmediato a Gaspar Astete lo constituía sin género de duda Constantino Ponce de la Fuente, quien en la *Suma de doctrina christiana* hace intervenir al joven Ambrosio en diálogo con su padrino Dionisio, que pregunta, resume y dirige la conversación; es testigo del diálogo y refleja la ignorancia religiosa y el carácter rutinario de las formas tradicionales el padre de Ambrosio, Patricio³⁵.

Sobre este cliché familiar, discurre el diálogo que constituye la parte esencial del catecismo de Astete y las preguntas y respuestas van concatenadas siguiendo un esquema también preestablecido de dividir el contenido de la fe cristiana en cuatro partes³⁶.

El esquema completo del catecismo de Astete es como sigue. Comienza por una *Introducción de la Doctrina Cristiana*, cuyo contenido ya hemos explicitado³⁷. Tras ella viene la *Declaración de la Doctrina Cristiana*, cuyo contenido fundamental estriba en la condición de cristiano del catecúmeno y sobre la señal de la cruz. A ello sigue la *División de la Doctrina Cristiana*, que justifica las cuatro partes que constituyen el cuerpo de la obra. En la primera parte «*¿se declara el Credo y los Artículos de la fe*», y aunque se sigue el orden deincidente de ambos, su contenido no está parcelado ni según los doce artículos tradicionales del credo ni según los catorce artículos de la fe. En la segunda parte «*se declara lo que se ha de pedir y las oraciones de la santa Madre Iglesia*»: incluye la explicación tradicional sobre el Padrenuestro además de la del Ave María, la Salve y una explicación sobre los ángeles. En la tercera parte «*se declara lo que se ha de obrar*»; consiste en una explicación recorriendo los mandamientos de la ley de Dios; en ella se encuentran integrados, sin marcar ninguna distinción que las frases introductorias del *Maestro*, los mandamientos de la Iglesia así como las obras de misericordia en su doble vertiente de espirituales y corporales. En la cuarta parte «*se declaran los Sacramentos que se han de recibir*». Una vez terminados los sacramentos, se insertan los *pecados capitales* y las virtudes contrarias; *los enemigos del alma, de que hemos de huir; las virtudes teologales; las virtudes cardinales; los senti-*

Pues lo mismo habéis de hacer a la imágenes de los demás Santos. Respecto al ángel de la guarda: Pues tenedle mucha devoción y encomendáos a él cada día, y Dedid las obras de misericordia. Además: Decid los Mandamientos de la santa madre Iglesia. Y al final de los novisimos: El Señor nos lleve a todos allá. El resto de esta última reflexión es obra de Gabriel Menéndez de Luarda.

35. Ver J.R. GERRERO, l.c., p. 43.

36. En su artículo *El plan del catecismo y la concentración interna*, publicado en «*Sínite*», 1 (1960), p. 135-142, Daniel Llorenté habla de varios catecismos divididos en cuatro partes, así como de otros que se ajustan a otros planes en su división.

37. Ver p. 19.

dos corporales; las potencias del alma; los dones del Espíritu Santo; los frutos del Espíritu Santo y por último, las bienaventuranzas. En este punto se marca como una diferencia, para incluir a modo de apéndices unas prácticas piadosas que constituyen una especie de devocionario ³⁸. En él se incluyen la *Confesión* o Yo pecador; *el acto de contrición*; la *letanía de nuestra Señora*, (no incluye los tradicionales misterios del rosario); *el modo de ayudar a misa*, y la *Oración del Santo Sudario*.

5. ESTRUCTURA INTERNA DEL CATECISMO

Vamos a practicar una especie de disección del catecismo de Astete, recorriendo al detalle cada una de sus partes, en orden a analizar las añadiduras de que ha sido objeto con posterioridad para cribar lo que salió originalmente de la pluma del P. Astete.

Para ello nos hemos servido de numerosas ediciones algunas de las cuales hemos reseñado ya. Especial importancia han tenido la del «Catecismo mayor» de Menéndez de Luarca (Valladolid 1787) y la del «catecismo menor» añadido por el mismo autor (Valladolid 1788), así como la edición sin las añadiduras de Menéndez de Luarca (Valladolid 1825). Constantemente las hemos cotejado con la última edición que Daniel Llorente publicara en Valladolid en 1957, que recoge todas las modificaciones anteriores además de las que él introdujo y que salió a la luz pública con la advertencia de «Edición provisional para los grados segundo y tercero».

Es preciso advertir en honor a la verdad que la tarea de reconstruir totalmente la historia de las ediciones del catecismo de Astete, del cual se habla de más de mil ediciones tendrá que ser objeto de una labor ardua y prolongada. A pesar de la reconstrucción parcial que hemos conseguido, al margen de error en la atribución de cada una de las partes a sus respectivos autores es mínimo y viene corroborado, salvo ligerísimas dudas, en la mayor parte de los casos.

A la vista de estos datos iniciamos el recorrido detallado por cada una de las partes que constituyen el catecismo.

38. Ya hemos recogido en la p. 8 el testimonio de Gaspar Astete que nos dice haber añadido al catecismo *«el modo de rezar el Rosario de Nuestra Señora, con unas oraciones cotidianas»*, expresión ésta muy genérica que no precisa cuáles son con exactitud.

Juan M.^a Solá en el artículo citado, en *«Razón y Fe»* 16 (1906), p. 66, dice: «Desde el siglo XVII fue muy común hacer al Ripalda y Astete diversas adiciones de unos, dos, tres y aun «cuatro tratados muy devotos, en orden de ayudar a Missa, con el ejercicio quotidiano para andar todo el día en oración sin dexar cada uno sus ocupaciones, con el acto de contrición», convirtiendo de esta manera el Catecismo en verdadero devocionario». Para el entrecomillado incluido en esta cita, remite en nota a «Ediciones de Alcalá, 1682. Madrid, imprenta de la *Gaceta*, 1766, etc. Vid. Somervogel y *Bibliografía madrileña* de Pérez Pastor».

La edición de Daniel Llorente se abre a modo de prólogo con un comentario que el P. Urrutia hiciera sobre el cuadro de Murillo «Los niños de la concha»³⁹, si bien está resumido por Daniel Llorente. Constituye una singularidad en las ediciones que él preparó y no está presente en otras ediciones.

A. *Introducción a la doctrina cristiana*

Ya hemos señalado anteriormente su contenido. Entre las fórmulas de fe, las oraciones y los mandamientos, ni Gaspar Astete ni Gabriel Menéndez incluyen el Gloria. Se trata de una adición posterior, cuya aparición es difícil de precisar. En cualquier caso es una adición muy reciente, puesto que en textos aparecidos a lo largo de todo el siglo XIX no figura el Gloria.

Posiblemente se trata de una adición de Daniel Llorente, ya que no consta en las primeras ediciones de su adaptación y solamente a partir de la sexta edición, en 1922, aparece el Gloria. A partir de esta fecha aparece en todas las ediciones por él preparadas, así como las que se hicieron con posterioridad, basadas en su adaptación.

Como curiosidad vale la pena resaltar que en una edición preparada en Astorga y aprobada por el obispo Antonio Senso Lázaro publicada en 1923, el texto del Gloria figura en latín, en tanto que las demás oraciones y fórmulas de fe aparecen en castellano.

B. *Declaración de la doctrina cristiana*

Esta parte consta de 21 preguntas, originales todas ellas de Gaspar Astete. De ellas, siete han llegado hasta la última edición de Daniel Llorente inalteradas tanto en las preguntas como en las respuestas⁴⁰. Las demás han sufrido modificaciones por parte de Daniel Llorente para incluir la pregunta en la respuesta para hacer que ésta tuviera sentido en sí misma⁴¹.

Hay, pues, una respuesta, señalada en la nota anterior, que es enteramente fruto de Llorente, modificando la escueta respuesta de Astete.

Otra modificación que introduce es la de sustituir el arcaísmo de «signar-

39. Publicado por Urrutia en el n.º 23 de la Revista «*El Catecismo de Santiago*» (Ver «*Revista Catequística*», 5 (1914), p. 160-163). Daniel Llorente lo incluye a partir de la 7.ª edición del catecismo por él retocado (1924).

40. Éstas son: «¿*Qué entendéis por hombre de Cristo?*»; «¿*Por qué?*» (refiriéndose a por qué es la señal del cristiano); «¿*Cuáles son?*» (Las dos maneras de usar la señal de la cruz); las dos veces que señala *Mostrad cómo* (para signar y santiguar); «¿*Por qué tantas veces?*» (por qué hay que usarla tantas veces) y *Cuando adoráis la Cruz, ¿cómo decís?*

41. Como más llamativas podemos citar dos: 1.ª respuesta en Astete: *en dos*; en Daniel Llorente: *El cristiano ha de usar esta señal de la Cruz de dos maneras*. 2.ª Astete: *Sí, Padre*; Daniel Llorente: *La Cruz tiene virtud contra nuestros enemigos*.

se en *los pechos*» por la fórmula más actualizada de «*el pecho*»⁴². Hay también una nota de Daniel Llorente invitando a introducir una variedad en el método evitando las preguntas y haciendo del diálogo un monólogo.

Alguna otra modificación de Daniel Llorente relativa a la adaptación del lenguaje arcaico carece de importancia.

C. *División de la doctrina cristiana*

Consta de seis preguntas procedentes todas de manos de Astete. Daniel Llorente introduce la modificación de incluir la pregunta en la respuesta.

En la primera pregunta aparece la primera adición de Gabriel Menéndez. Gaspar Astete la formula así:

¿Cuántas cosas está obligado a saber el cristiano cuando llega a tener uso de razón?

Menéndez de Luarca matiza:

¿Cuántas cosas está obligado a saber *y entender* el cristiano cuando llega a tener uso de razón?

La justificación la encontramos en el «catecismo mayor» de Gabriel Menéndez, donde a este propósito dice:

«Para manifestar, que no se cumple con esta obligación sabiéndolas solo de memoria, y sin inteligencia; sino que es menester entenderlas substancialmente: esto es percibir, y penetrar lo que significan, o quieren decir»⁴³.

Vemos apuntar ya su interés por la pureza íntegra que no se puede exponer a dejar cabos sueltos o imprecisiones. Tal interés de Gabriel Menéndez de Luarca estará presente, como veremos, en todas sus intervenciones.

D. *Primera parte de la doctrina cristiana*

Pasemos a la primera parte cuyo contenido está constituido por el credo y los artículos de la fe, y que podríamos definir como la parte más dogmática de todo el catecismo.

En la edición de Daniel Llorente que nos sirve de guía, la primera parte está constituida por 64 preguntas además de una reflexión final⁴⁴. Ésta ha salido de la pluma de Astete.

42. Precisamente el médico Manuel H. Huerta escribe el 19 de octubre de 1935 a Daniel Llorente sugiriéndole esta enmienda que ya había introducido. Otra enmienda sugerida es la de hablar de Dios *Creador*, reservando al término *criador*, *criar* para el cuidado de los animales.

43. *L. c.*, p. 21.

44. Hay además una nota propia de Llorente en la que advierte la conveniencia de variar el orden de las preguntas para hablar de que *no son tres dioses* después de haber hablado de *cuántas personas hay en Dios*. Esto lo hace en función de la selección de materia que reserva para el estu-

No así la totalidad de las preguntas, pues aparte de la consabida modificación de Daniel Llorente de incluir la pregunta en la respuesta, hay 13 preguntas que no son de Astete.

Quedan así 51 preguntas de Astete, a las que se han añadido 13 más (aproximadamente un 25 %). Las preguntas originales del P. Astete no se libran en todos los casos del afán por la precisión que anima a Menéndez de Luarca. Señalemos las tres redacciones de una pregunta de Astete.

- Astete ¿Son tres Dioses? No, sino un solo Dios verdadero.
 M. de Luarca: ¿Son tres Dioses? No, sino un solo Dios verdadero, *como también un solo omnipotente, un sólo eterno y un solo Señor.*
 D. Llorente: ¿Son tres Dioses? *No son tres Dioses* sino un solo Dios verdadero, como también un solo omnipotente, un solo eterno y solo Señor.

A otra pregunta de Astete donde razona la causa de la muerte de Cristo para librarnos «del pecado y de la muerte», Menéndez de Luarca añade punttilosamente: «...de la muerte *eterna*».

De las 13 preguntas añadidas a la primera parte de la doctrina cristiana, 12 son de Gabriel Menéndez de Luarca mientras que una no lo es. Vayamos primero con ésta.

Se trata de la pregunta que está formulada así: «*Cuáles son las notas o caracteres de la Iglesia verdadera?*». Después de haber hablado de la comunión de los santos y de haber ofrecido una definición de la Iglesia, Astete consagra una sola pregunta más a la Iglesia en la persona de su primer representante, el Papa. Por ello, algún corrector anónimo cuyo nombre no hemos podido averiguar estimó que la enseñanza eclesiológica era muy reducida y que había que hacer una reflexión incluyendo a la Iglesia como cuerpo constituido. Para ello se fijó, con indudable estilo apologético, en las notas que distinguen a la Iglesia verdadera de otras comunidades de creyentes no incluidas en la Iglesia ⁴⁵.

Esta pregunta no siempre ha sido formulada de una manera fija en todos los textos sino que se encuentra con ligeras variantes de formulación en los textos aparecidos sin fecha en Burgos (imprensa de Hijos de Santiago Rodríguez), en el de Valladolid de 1884 (Editorial Miñón), Valladolid, 1888 (Editorial Santarén), Bilbao, 1893 (Editorial Mensajero) y Santander, 1899

dio en la clase 1.ª de su plan cíclico que explica en su folleto titulado *Programa de instrucción religiosa* (Valladolid, 1913).

45. Tal modificación consta en las ediciones de Valladolid, 1884 (Imp. de Leonardo Miñón), Valladolid, 1888 (Imp. de F. Santarén), Bilbao, 1893 (Imp. del Corazón de Jesús), Santander, 1899 (Imp. «La Propaganda Católica»), pero no en el texto sino en el comentario a pie de página a cargo del P. Manuel La Saleta, Astorga, 1923 (Imp. de N. Fidalgo), en las ediciones hechas por Daniel Llorente en Valladolid, en la de Madrid, 1915 y otras dos de Madrid, s.f. (Ed. Saturnino Calleja) y en las de Burgos, s.f. (Imp. Hijos de Santiago Rodríguez).

(añadido por Manuel Lasaleta). La respuesta que ofrece el texto de Bilbao de 1893 es la más parecida a la que encontramos en el texto de Llorente sobre el que nos basamos.

Las 12 preguntas originales de Gabriel Menéndez son: *Según esto, ¿cuántas naturalezas, entendimientos y voluntades hay en Dios?; ¿Cuántas personas hay en Dios?; ¿Para qué fin ha criado Dios al hombre?; ¿Cuántas naturalezas, voluntades y entendimientos hay en Jesucristo?; ¿Y cuántas personas y memorias?; ¿Por qué decís sobrenatural y milagrosamente? (aludiendo a la concepción de Jesús); la célebre pregunta Pues ¿cómo se obró el misterio de su concepción?; ¿Y cómo nació milagrosamente?; Pues, ¿cómo incurrimos en ella? (la muerte, consecuencia del pecado), ¿Pues hay más de un infierno? ⁴⁶; ¿Y qué cosas son? y finalmente, Y antes del fin del mundo ¿serán los hombres juzgados?*

Sólo con la lectura de los enunciados de las preguntas puede hacerse una valoración primera de las añadiduras incorporadas por Gabriel Menéndez de Luarca. Algunas preguntas, como la que mira por el sentido de la creación del hombre, pueden ser más útiles e interesantes para nutrir la fe de los niños destinatarios del catecismo. En cambio, otras sutilezas como el número de naturalezas, entendimientos y voluntades que hay en Dios o en Jesús hecho hombre, escapan al interés directo de los niños y aun de los adultos.

Haciendo referencia a los adultos, bueno será recordar que algunas de las preguntas, así como las respuestas introducidas en el catecismo de los niños están casi o totalmente al pie de la letra en el «catecismo mayor» de Menéndez de Luarca. Esto sucede por ejemplo con la respuesta a *Pues ¿cómo se obró el misterio de su concepción? En las entrañas de la Virgen María...* ⁴⁷. A la vista de esto cabe concluir que si la misma respuesta es presentada a los niños y a los adultos necesariamente ha de estar desproporcionada para uno de los dos grupos, pero no puede ser que cuadre a ambos.

No son las de Gabriel Menéndez las únicas adiciones que aparecen en esta primera parte de la doctrina cristiana, puesto que en ella constan las tres primeras enmiendas introducidas por Sanz y Forés. La primera enmienda consiste en añadir una frase a la respuesta que Gaspar Astete ofrecía acerca de quién es Dios. Sanz y Forés estimó que la respuesta estaba incompleta y en consecuencia añadió a las notas que sobre Dios había señalado Astete la de que es *premiador de buenos y castigador de malos*.

Si consideramos que Menéndez de Luarca había introducido con anterioridad una pregunta sobre el juicio de Dios y su resultado, parece fuera de

46. Hay un detalle original de Menéndez de Luarca en la respuesta a esta pregunta y que ha sido suprimido en algunas ediciones posteriores. Se trata de la localización geográfica de los infiernos al afirmar: «Hay cuatro infiernos en el centro de la tierra, y se llaman...».

47. G. MENÉNDEZ DE LUARCA, *l.c.*, p. 35. Hay que señalar que en esta obra no se ciñe al mismo orden con que figuran las preguntas en el «catecismo menor».

lugar el apéndice de Sanz y Forés. Por otra parte acumular en una respuesta en plan exhaustivo todas las notas en torno a Dios prolongaría sin sentido la respuesta para convertirla en un tratado teológico.

La segunda enmienda de la mano de Sanz y Forés obedece a la de la actualización de la evolución del dogma católico. El 8 de diciembre de 1854 Pío IX había definido el dogma de la Concepción Inmaculada de María ⁴⁸. Tal aseveración no había sido recogida en las ediciones anteriores ⁴⁹. Menéndez de Luarca había explicado que todos incurrimos en la muerte *eterna*,

«pecando nuestro primer padre Adán en quien todos pecamos»,

a lo cual añade Sanz y Forés:

«a excepción de la Inmaculada Virgen María que fue concebida en gracia santificante, por singular privilegio».

Otro tanto ocurría con la definición de infalibilidad pontificia dilucidada en el curso del Concilio Vaticano I ⁵⁰ y que tampoco había sido recogida por anteriores textos de catecismo ⁵¹.

Sanz y Forés modifica, matizándola, la respuesta que había formulado Astete:

Astete: «El Sumo Pontífice de Roma, Vicario de Cristo en la tierra a quien todos estamos obligados a obedecer».

Sanz y Forés: El «Sumo Pontífice de Roma, *Maestro infalible en las cosas tocantes a la fe y a las costumbres cuando enseña la Iglesia universal*, Vicario de Cristo en la tierra a quien todos estamos obligados a obedecer».

48. Bula *Ineffabilis Deus*. Ver: *Denzinger-Schönmetzer*, ed. 32.^a, n. 2803.

49. Nos referimos a las ediciones usuales del texto de Astete. En cambio en el «catecismo mayor» de Menéndez de Luarca dice: «¿Según esto algunos fueron concebidos, y nacieron sin pecado original? —Sí, Padre, es de fe que Christo nuestro bien fue concebido, y nació sin él, y la Iglesia nuestra Madre piadosamente cree, que la SS. Virgen María gozó de igual privilegio, y excepción: más exceptuando nuestro Salvador, y su SS. Madre todos los demás fueron, y son concebidos en pecado original; aunque algunos Santos como Jeremías, y el Bautista nacieron sin él por haver (sic) sido santificados en el vientre de sus Madres» (*L. c.*, p. 144).

Parece que el sentido de la palabra «*cree*» en la mentalidad de Gabriel Menéndez equivale a «*acepta*», y no al sentido dubitativo de «*opina*». A ello da pie la distinción que introduce entre Jesús y María y algunos santos (Jeremías y Juan Bautista). Queda, con todo, un margen de duda, porque al hablar expresamente de María (*l. c.*, p. 63-64) nada dice de su concepción inmaculada. Ni tampoco ha trascendido nada de ello al «catecismo menor de Menéndez de Luarca».

Otros catecismos que recogen la concepción inmaculada, precisando además la fecha de la definición son las ediciones de Burgos, s.f. (Imp. Hijos de Santiago Rodríguez) y dos ediciones de Madrid, una de 1915 y otra sin fecha (Ed. Saturnino Calleja).

50. Constitución *Pastor Aeternus*. Ver: *Denzinger-Schönmetzer*, ed. 32., n.º 3073-3075.

51. También había sido incluida en las ediciones de Burgos y en las de Saturnino Calleja recogidas en la nota 49. Además lo incluye también otra edición distinta de Madrid, s.f., (Ed. Saturnino Calleja). En todas las ediciones indicadas hay además una pregunta sobre la fecha de la

E. *Segunda parte de la doctrina cristiana*

En ella se trata de la oración, y muy especialmente del tratado tradicional de los catecismos y cartillas que versaban sobre el Padrenuestro.

La última edición de Daniel Llorente nos presenta para la segunda parte un total de 42 preguntas, más dos reflexiones. Éstas, puestas en boca del maestro que asiste al diálogo entre el catequista y catequizando, invitan a tener respeto a las imágenes de los santos⁵² y a guardar devoción al ángel de la guarda.

La mayor parte de las preguntas (37 en total) son originales de Gaspar Astete y sólo 5 obedecen a la pluma de Menéndez de Luarca. De ellas cuatro hacen referencia a la oración.

Astete se había contentado con mostrarnos que Cristo nos había enseñado a rezar y nos había dicho lo que era la oración. No contento con esto, Menéndez de Luarca hace una serie de precisiones sobre la oración: *¿De cuántas maneras es la oración?; ¿Qué cosa es la mental?; ¿Qué cosa es la vocal? y ¿Cómo se ha de orar?* Algunas de las explicaciones que da se encuentran desproporcionadas para los niños, máxime si pensamos que casi con las mismas palabras hace la explicación de la oración mental para los adultos⁵³.

La otra pregunta añadida por Menéndez de Luarca y que escapa por su sutileza a las mentalidades infantiles remite a *Y Cristo en cuanto hombre, ¿dónde está?* porque Astete venía hablando de que la oración es hablar con Dios y se pregunta dónde está Dios. La sutileza de Gabriel Menéndez en el texto de los niños parece a todas luces fuera de lugar⁵⁴.

Hay en esta segunda parte un ligerísimo añadido de Sanz y Forés, quien en consonancia con la definición del dogma de la Inmaculada Concepción no se contenta con la descripción que Astete había hecho de María como «una Señora llena de virtudes, que es madre de Dios y que está en el cielo». Él la re-

declaración. Nada dice Menéndez de Luarca en su «catecismo mayor» sobre la cuestión de la infalibilidad.

52. También modifica Menéndez de Luarca la primera reflexión. En Astete consta así: «Pues lo mismo habéis de hacer a las imágenes de los demás Santos»; Gabriel Menéndez dice: «Pues lo mismo habéis de hacer a las imágenes de los Santos y a sus reliquias».

53. G. MENÉNDEZ DE LUARCA, *l.c.*, p. 54-55.

54. En su «catecismo mayor» (*l.c.*, p. 58-60) Gabriel Menéndez dedica una serie de preguntas para aclarar la afirmación de Astete. Sobre su presencia en todo lugar precisa para los adultos que se encuentra por esencia, presencia y potencia; amplía la idea con la presencia especial de Dios en el cielo y en la Eucaristía y añade otra cuestión sobre el modo especial de la presencia de Dios en los Justos por gracia (...), en los Bienaventurados por gloria (...) y en la humanidad de Cristo nuestro Señor. Termina la reflexión sobre la presencia de Dios preguntándose dónde estaba antes de crear el mundo, y finalmente con la pregunta que ha pasado al texto de los niños: *Y Cristo en cuanto hombre, en dónde está?* La pregunta tiene idéntica respuesta en ambos textos.

toca diciendo que «es una Señora llena de virtudes y gracia, que es madre de Dios...»⁵⁵.

Astete habla de que la mejor de todas las oraciones es el *Pater noster*. Sanz y Forés lo aumenta con la traducción: el *Pater noster* o *Padre Nuestro*.

La aportación de Llorente en la segunda parte del catecismo es la usual con la introducción de la pregunta en la redacción de la respuesta para que tenga sentido completo por sí misma.

F. *Tercera parte de la doctrina cristiana*

El P. Astete dice que en ella *se declara lo que se ha de obrar*. Está contenida, por tanto, la doctrina relativa a los mandamientos de la Ley de Dios, la de los mandamientos de la Iglesia, y las obras de misericordia. Por llevar algo de orden en la lectura crítica que estamos haciendo nos fijaremos separadamente en cada uno de estos tres apartados.

Mandamientos de la Ley de Dios

La edición de Daniel Llorente, sobre la que nos apoyamos, incluye un total de 51 preguntas para los mandamientos de Dios. Sorprendentemente, tan sólo 25 han brotado de la pluma del P. Gaspar Astete. Son por tanto 26 preguntas las que se han añadido a su escrito configurando una amalgama en que los añadidos superan al original. Solo este dato tendría que ser lo suficientemente expresivo como para ponernos en guardia: ya no se trata de pequeños retoques como los que hasta ahora veníamos contemplando. Se ha operado en la obra de Astete una modificación substancial lo bastante abultada como para no pasarla por alto a la ligera. Además, una respuesta de Astete queda también notablemente modificada.

De las 26 nuevas preguntas, la mayor parte son obra de Gabriel Menéndez de Luarca, hasta un total de 24 preguntas; solamente dos no provienen de él.

1.º mandamiento

A él están dedicadas seis preguntas provenientes todas de Astete. Además de las modificaciones metodológicas de Llorente incluyendo en la respuesta la pregunta, hay una modificación notable en una de las dos preguntas que Astete dedica a explicar en qué casos se peca contra el primer mandamiento. Astete formula así la respuesta:

«(peca) el que adora o cree en ídolos o dioses falsos».

55. Algunas ediciones como las de Burgos s.f. (Imp. Hijos de Santiago Rodríguez) y Madrid, 1915, más otras dos de Madrid, sin fecha (Ed. Saturnino Calleja) preguntan por la fecha de la definición del dogma.

A pesar de que Astete dedica además otra pregunta a señalar también formas de pecados contra el primer mandamiento, Menéndez de Luarca considera totalmente insuficiente la respuesta que Astete ofrece y la redacta así:

«El que adora o cree en ídolos o dioses falsos; *el que cree alguna cosa contra la fe o duda de alguno de sus misterios, o ignora los necesarios; el que no hace, cuando está obligado, actos de Fe, Esperanza y Caridad, o desconfía de la misericordia de Dios, o recibe indignamente algún sacramento*».

En tan notable adición vemos despertar con toda su fuerza el espíritu moralista de quien era canónigo penitenciario en Segovia. Resulta evidente su preocupación casuística, así como el dejar establecida una lista lo más completa posible de pecados (al estilo de los medievales «Espejo de confesión» o «confesionales») y favorecer la distinción específica prescrita en Trento ⁵⁶.

La predominancia del moralista aparecerá innegable a partir de ahora prácticamente en todas las aportaciones de Gabriel Menéndez. Tal estilo y la cantidad de sus aportaciones desfigurarán notablemente lo escrito por Astete dándole un estilo moralizante que está ausente del escrito original.

Todavía formula Astete otra pregunta sobre posibles pecados contra el primer mandamiento. Esta vez es Llorente quien puntualiza la respuesta de Astete. La de éste decía que peca,

«el que cree en agüeros, o usa de hechicerías o cosas supersticiosas».

Después de salir de la manos de Llorente queda así:

«El que cree en agüeros, o usa de hechicerías o cosas supersticiosas; *y el que entra en sociedades secretas, lee, retiene, presta o vende libros prohibidos*».

2.º mandamiento

De las 13 preguntas dedicadas a él, sólo cuatro son de Astete y nada menos que nueve son de Menéndez de Luarca. Astete formuló las siguientes: *¿Cuál es el segundo?*; *¿Quién se dice jurar en vano?*; *¿Y es pecado jurar por las criaturas?*; y *¿Qué remedio hay para no jurar en vano?* Es obvio que en la intención del P. Astete hay un afán de exposición muy simple e incluso de edificación buscando una solución positiva y evangélica al problema de jurar en vano.

A Menéndez de Luarca debemos ocho preguntas sobre el juramento y una sobre la blasfemia. Contempla detenidamente los tres defectos que puedan existir en el juramento y que no había señalado Astete, y da por sepa-

56. Conc. Tridentino, sesión XIV, cap. 5 «De confesione». *Denzinger-Schönmetzer*, ed. 32.^a, n.º 1679 y ss., además del canon respectivo, n.º 1707.

rado la calificación moral que cada uno merece; añade otra pregunta sobre el juramento promisorio y el voto y la última la dedica a la blasfemia ⁵⁷.

Vuelve a aparecer el Menéndez de Luarca moralista y su matización ⁵⁸. Sin embargo es aún considerado insuficiente por Sanz y Forés que quiere poner los puntos sobre las íes en una respuesta. Menéndez de Luarca había dicho de la obligación de quien jura o hace voto o promesa:

«Sí, Padre, el no cumplirla, o dilatarla notablemente es pecado mortal, siendo la materia grave».

La interpolación de Sanz y Forés suministra un matiz nuevo:

«...y el no cumplirla o dilatarla notablemente sin causa suficiente, exponiéndose a no poder cumplirla, es pecado mortal...»

Nos engolfamos así en una casuística que podría ser indefinida y que dudamos muy seriamente pueda conectar con los centros de interés de los niños respecto al segundo mandamiento y los posibles pecados contra el mismo. Nada hay que decir sobre no hacer aquí presente la afirmación positiva del Padrenuestro: «Santificado sea tu nombre».

3.º mandamiento

El tercer mandamiento está casi intacto respecto al original de Astete. Además de los añadidos de orden metodológico que introduce Daniel Llorente, hay una sola pregunta adicionada a las dos que formulara Astete. Esta pregunta es obra de Gabriel Menéndez. Astete, después de haber enunciado el mandamiento tercero, se interesa por la parte positiva de su cumplimiento: *¿Quién santifica las fiestas?*; en cambio, Menéndez de Luarca introduce su cuño de moralista para preguntar: *¿Y cómo peca el que trabaja sin necesidad en las fiestas?* De nuevo comprobamos que sus respectivos puntos de vista son distintos.

4.º mandamiento

Ello queda aún más patente en las preguntas relativas al cuarto mandamiento. De las siete que figuran en la edición de Daniel Llorente en que nos basamos, sólo tres obedecen a la pluma de Astete. Se ha preocupado de enunciar el mandamiento, de preguntar *¿quién honra a los padres?* y de extender el

57. El enunciado de las preguntas de Gabriel Menéndez es: *¿Qué es jurar sin verdad?; ¿Y cómo peca el que jura sin verdad, o con duda de si lo que jura es verdad?; ¿Qué es jurar sin justicia?; ¿Qué es jurar sin necesidad?; ¿Y qué pecado es éste?; Y el que jura o hace voto o promesa de hacer alguna cosa buena, ¿está obligado a cumplirla?; ¿Cómo se jura por las criaturas?; ¿Y se prohíbe alguna cosa más en este mandamiento?*

58. En el «catecismo mayor» dedica muchas más cuestiones lógicamente (*l.c.*, p. 73-80) a lo relativo al juramento, el voto y la blasfemia.

concepto restringido de «padres» a todos aquellos constituidos de alguna manera en autoridad: ¿Quiénes otros son entendidos por padres?

Gabriel Menéndez no se conforma con esto. Las cuatro preguntas que él añade van a matizar o añadir alguna cuestión. El honrar a los padres queda matizado y aclarado desde el punto de vista moral con la pregunta: *¿Quiénes pecan mortalmente contra esto?* Pero no es aún suficiente puesto que la explicación de Astete no dice nada respecto a las obligaciones que los padres tienen respecto a sus hijos. En consecuencia, añade tres preguntas más: *Y en este mandamiento, ¿se comprenden más obligaciones que las de los hijos para con los padres?*; *¿Cuáles son éstas?* y finalmente *¿Cómo pecan los que faltan a ellas?*

De nuevo nos queda la duda de si tales preguntas son adecuadas y encuentran su lugar oportuno en un catecismo «para niños». Encuentran su lugar apropiado en el texto para mayores ⁵⁹.

5.º mandamiento

Las preguntas que formula Astete para el quinto mandamiento son escuetas y se ciñen a su enunciado y una sucinta explicación: *¿Cuál es el quinto?* y *¿Qué se manda en este mandamiento?*

No contento con una presentación tan esquemática y que matiza tan poco los posibles pecados que se cometen contra el quinto mandamiento, Menéndez de Luarca añade una serie de preguntas para completar, desde su enjuiciamiento de moralista, la explicación necesaria para la comprensión del precepto divino. Sus preguntas son: *¿Y quién peca mortalmente contra este mandamiento?*; *¿Qué cosa es maldecir?*; *¿Y qué pecado es maldecir?*; *¿Y si es sin tal deseo?* (porque en la respuesta anterior ha aludido a la gravedad de maldecir con deseo de mal grave); *¿Pues quiénes pecan mortalmente maldiciendo sin tal deseo?*; *¿Y por qué así?*

Volvemos a comprobar que las adiciones de Menéndez de Luarca (seis preguntas) superan en cantidad a lo escrito originalmente por el P. Astete (dos preguntas). Pero no sólo es la cantidad lo importante. Astete ha estimado suficiente para los niños el recordar las obligaciones principales que conlleva el cumplimiento del precepto, aunque dichas obligaciones las haya formulado negativamente (*no hacer mal a nadie, ni en hecho, ni en dicho, ni aún por deseo*). Menéndez de Luarca, como moralista, insiste más en los pecados que se pueden cometer, buscando hacer una lista lo más completa posible y que no dejara lugar a dudas en la conducta del cristiano.

Las adiciones de Daniel Llorente, son las usuales de incorporar la pregunta en la redacción de la respuesta.

59. G. MENÉNDEZ DE LUARCA, *l.c.*, p. 83-84.

6.º y 7.º mandamientos

Al igual que ocurría con el quinto, Astete se limita a recordar el enunciado de cada uno de los dos mandamientos, y a continuación inserta la misma pregunta que ya había hecho para el quinto mandamiento: ¿Qué se manda en este mandamiento? No dice más de cada uno de ellos considerando que es suficiente para la presentación de los mismos a los niños.

Menéndez de Luarca añade una pregunta para el sexto mandamiento (*¿Quiénes pecan mortalmente contra este mandamiento?*) y dos para el séptimo (la primera igual en formulación que la añadida para el sexto mandamiento y la segunda que dice así: *Y los que en esto hacen daño al prójimo de cualquiera manera que sea, ¿quedan con alguna obligación?*).

No es necesario insistir en los mismos conceptos ya expresados de los distintos puntos de vista con que Astete y Menéndez de Luarca enfocan sus respectivas aportaciones.

8.º mandamiento

Respecto a este mandamiento, Gaspar Astete repite el cliché de dos preguntas tal como había hecho en los mandamientos quinto; sexto y séptimo (cuál es el mandamiento y qué se manda en él). Pero además añade otra pregunta: *¿Quién quebranta este mandamiento?* Completa algo más la exposición que pretende hacer de él. Ahora bien, resulta llamativo que una pregunta tan genérica y que podría haber sido enunciada por igual para todos los mandamientos, (con las naturales peculiaridades en la respuesta relativa a cada uno) sólo figure en el octavo.

Solamente en el primer mandamiento, en el que son mayoría las preguntas originales de Astete, se preocupa de ver qué pecados pueden ocasionar una transgresión del mandamiento. Además en el primer mandamiento, lo relativo a la transgresión y al pecado contra el primer mandamiento está desdoblado en dos preguntas ⁶⁰.

Llama la atención el que Astete dedique tan poco interés hacia la cuestión de los pecados que se pueden cometer en cada mandamiento.

Gabriel Menéndez de Luarca suple en todos los casos tal omisión. También en el octavo mandamiento, a pesar de la inclusión de una pregunta de Astete relativa a los pecados específicos al mismo, añade Gabriel Menéndez otra pregunta para matizar algunas cuestiones referentes a la obligación de restituir la fama: *Y el que al prójimo infama gravemente diciendo de él algún delito falso, o verdadero, pero oculto, echándole en cara sus defectos ¿queda con alguna obligación?* El afán matizador de Gabriel Menéndez le lleva a diferenciar

60. Las preguntas del primer mandamiento son: *¿Quién peca contra esto?* y *¿Quién más?*

en el mismo enunciado de la pregunta la distinción entre calumnia y difamación.

Las adiciones de Daniel Llorente incluyen las de orden metodológico para facilitar el sentido completo de las respuestas. Hay además un matiz de índole moral introducido por él precisamente en la respuesta a la única pregunta de Gabriel Menéndez en este mandamiento. Menéndez habla de la obligación *de restituirle la honra o fama que le ha quitado*. El inciso de Llorente dice que quien ha faltado al octavo mandamiento tiene «la obligación de restituirle y satisfacerle la honra o fama que le ha quitado».

9.º y 10.º mandamientos

En relación con estos dos mandamientos, resulta curioso comprobar que el P. Astete haga una sola pregunta que engloba a ambos y que llega a omitir el enunciado de cada uno de los preceptos. Su única pregunta es: *¿Qué se veda en el nono y décimo mandamiento?* Menéndez de Luarca estima suficiente tal pregunta y nada añade en este caso.

En cambio, en ediciones posteriores, y también en la de Daniel Llorente que nos sirve de guía, aparecen otras dos preguntas previas a la que Astete escribiera: *¿Cuál es el noveno?* y *¿Cuál es el décimo?* Desde un punto de vista pedagógico, procedía hacer tal inclusión, máxime teniendo en cuenta que en todos los demás mandamientos se exigía su enunciado antes de iniciar toda explicación ulterior.

A la hora de indagar acerca de la paternidad de quien introdujera ambas preguntas en el texto, nos hemos encontrado con un problema sin resolver, quizá porque el primero que lo hizo estimó que se trataba de una adición sin trascendencia y no dejó constancia de su nombre actuando así en distinta forma de otros correctores que quisieron figurase su aportación.

Se trata sin duda de una adición antigua, puesto que en la edición de 1845 ya tenemos constancia de ella ⁶¹. A pesar de ser tan antigua y de la contundente lógica que evidenciaba su inclusión, no ha estado presente en todas las ediciones que se han ido haciendo del texto de Astete y según unos criterios u otros ha sido incluida ⁶² o excluida ⁶³.

A partir de las ediciones de Daniel Llorente, o quizá más exactamente

61. Valladolid, 1845 (Imprenta Juan de la Cuesta).

62. Además de las señalada en la nota anterior, incluyen la adición las de Valladolid 1888 (Imprenta F. Santarén); Valladolid 1887 (Imp. de Viuda de Cuesta e Hijos); Valladolid 1895 (Imp. de J. Pastor); Santander 1899 (Imp. «La Propaganda Católica»); Valladolid, 1902 (Imp. de Jorge Montero) y Valladolid 1908 (Imp. Andrés Martín).

63. Excluye la adición las ediciones de Valladolid 1848 (Imp. de J. Pastor); Burgos 1873 (Imp. de la viuda de Villanueva); Valladolid, 1884 (Imp. de Leonardo Miñón) y Bilbao, 1893 (Imp. del Corazón de Jesús). A este respecto resulta curiosa la edición añadida por Hermenegildo del Río (Vitoria, 1864, 2.ª ed.) que no dice nada de los mandamientos noveno y décimo.

desde las ediciones que hiciera Sanz y Forés desde la proclamación de texto oficial para la provincia eclesiástica de Valladolid, parece que está incluida en todas las ediciones conocidas.

* * *

El balance en cuanto a añadiduras en la exposición de los mandamientos nos habla de una sobrecarga al texto salido de las manos de Gaspar Astete, con una notable intención moralizante marcada por el penitenciario de Segovia Gabriel Menéndez. El despojar a Astete de los ropajes que le han envuelto nos lleva a descubrir una doctrina respecto a los mandamientos mucho más sencilla y con seguridad más adaptada a los niños, aunque a todas luces resultara menos completa. Ello nos lleva a replantear una vieja cuestión de pedagogía catequética ¿es preciso presentar «íntegra» la totalidad de la doctrina a los niños, o por el contrario resulta válido hacer una selección en función de su menor capacidad? Astete se inclina por la segunda opción. Menéndez de Larca también, ya que incluye mucha más materia en su «catecismo mayor». Queda la duda de que haya acertado en la selección hecha para los niños.

Mandamientos de la Iglesia

La formulación de los mandamientos de la Iglesia no cambia desde el original de Astete hasta la edición de Daniel Llorente que nos marca el camino de esta lectura crítica ⁶⁴. En cambio han sido modificadas notablemente las preguntas anejas a los mandamientos de la Iglesia, pues mientras el padre Astete escribió *una sola* pregunta ⁶⁵, en la edición de Daniel Llorente aparecen nada menos que 23 preguntas como explicación de los mandamientos. Son así prácticamente la totalidad de las preguntas las que se han hecho pasar por ser de Astete, cuando en realidad no lo son. Astete se limita a fijarse en la finalidad global de los mandamientos. Sus correctores comentan al detalle cada uno de ellos. Como obedecen a varias manos iremos contemplándolas siguiendo el orden de los preceptos de la Iglesia.

1.º mandamiento de la Iglesia

El mandamiento no se enuncia, porque se supone la recitación inmediatamente antes, en el lugar que el mismo Astete señalara. Por ello se alude a él solo de pasada.

A él están consagradas tres preguntas brotadas de la pluma de Menéndez

64. Tan sólo una edición hecha en Madrid, sin fecha (Ed. Saturnino Calleja) dice: «El quinto pagar diezmos y primicias a la Iglesia de Dios, o lo que estuviere en su lugar establecido».

65. Astete coloca los mandamientos de la Iglesia a continuación de los mandamientos de Dios, manifestando su carácter complementario, subrayado además por su única pregunta como explicación global a todos ellos: *¿Para qué son estos mandamientos? —Para mejor guardar los divinos.*

de Luarca. Sus respectivos enunciados son: *Y el primero de oír Misa, ¿a quién obliga?; ¿Y cómo la han de oír?*, para terminar con *Y el que no estando legítimamente impedido, no la oye, o está en ella, o en parte notable sin atención, o se pone en peligro de no oírla, ¿cómo peca*. Esta tercera pregunta es un paradigma de casuística, puesto que abarca todos los supuestos en que la asistencia defectuosa a la misa o la no asistencia culposa entrañan el quebrantamiento del mandato de la Iglesia.

A cada una de ellas acompañan las usuales inclusiones pedagógicas brotadas de la intervención de Daniel Llorente.

2.º y 3.º mandamientos de la Iglesia

La obligación de confesar y comulgar son contempladas por Gabriel Menéndez de Luarca en conjunto, dedicando a ellas tres preguntas, de las cuales tan sólo la tercera tiene en cuenta una circunstancia específica de la confesión. He aquí las preguntas de Menéndez de Luarca: *Y el segundo y tercero de confesar y comulgar ¿a quién obliga?; Y los que confiesan o comulgan sacrilegamente ¿cumplen con ellos?; y en último lugar Y si uno en peligro de muerte no tiene confesor ¿qué debe hacer?* Las cuestiones así formuladas dicen ya de por sí bastante respecto a la preocupación moralizante de su autor. En concreto, la tercera pregunta recuerda incluso en la formulación los «casus conscientiae» presentes en los tratados de moral que han presidido la formación del clero.

4.º mandamiento de la Iglesia

La evolución y los cambios que se han introducido paulatinamente en la disciplina eclesiástica sobre el ayuno y la abstinencia hacen particularmente laborioso dilucidar las aportaciones de cada uno de los correctores de Gaspar Astete, puesto que todos ellos han procurado acomodar preguntas y respuestas a la disciplina vigente en cada momento. A ello se deben una serie de oscuridades que vamos a tratar de precisar.

La edición de Daniel Llorente que nos marca el rumbo incluye un total de 16 preguntas para el cuarto mandamiento sobre el ayuno. Daniel Llorente ha tenido el acierto de ordenar sin mezclarlas las preguntas relativas al ayuno, la abstinencia y la Bula. Pero en ediciones anteriores no están presentadas estas cuestiones con un orden sistemático.

Cinco preguntas son obra sin duda de Gabriel Menéndez, quien las incluye en su texto; son las siguientes: *Y el cuarto que es ayunar, ¿a quién obliga?; ¿Y cómo se ha de ayunar?; ¿Y sin faltar a esto, ¿se podrá tomar por la mañana alguna cosa?; ¿Y a la noche?; para finalizar con Y los que sin legítima causa no ayunan ¿cómo pecan?*

A la primera pregunta que plantea Menéndez de Luarca contesta de la siguiente forma:

«A los que han cumplido veinte y un años».

Daniel llorente matiza la respuesta que resulta expuesta de la siguiente frase:

«El cuarto mandamiento que es ayunar obliga a todos los cristianos que han cumplido veintiún años y no tienen aún cincuenta y nueve.»

Aparecen las tres matizaciones por él introducidas: se trata de *todos*, y no sólo de algunos; por otra parte han de ser *cristianos*, ya que es una ley positiva de la Iglesia impuesta a sus miembros; finalmente, tiene un tope de edad que finaliza al cumplir los *cincuenta y nueve*. Además, la corrección metodológica, ya usual de introducir la pregunta en la misma respuesta.

La segunda respuesta de Gabriel Menéndez sobre cómo se ha de ayunar dice:

«Absteniéndose uno de manjares prohibidos, y comiendo una sola vez al mediodía».

Tal respuesta figura en los textos editados bajo el impulso de Sanz y Forés, pero Daniel Llorente la corrige bajo esta redacción ⁶⁶:

«Se ha de ayunar absteniéndose de manjares prohibidos y haciendo al día una sola comida.»

La siguiente pregunta que Gabriel Menéndez expresara indagaba si se podría tomar algo por la mañana. También ha persistido la respuesta de Menéndez de Luarca hasta que fue corregida por Daniel Llorente. Menéndez de Luarca dice:

«Con causa, aunque leve, se podrá tomar como una onza».

Daniel Llorente dice así ⁶⁷:

«Por la mañana se puede tomar algún alimento, observando en cuanto a la cantidad y calidad la legítima costumbre».

Sigue la pregunta de Gabriel Menéndez sobre lo que se puede tomar por la noche. Y entre ella y la que se pregunta qué clase de pecado cometen los que no ayunan, Daniel Llorente interpola otra cuestión ⁶⁸:

«¿Se prohíbe mezclar carne y pescado en los días de ayuno? —No está prohibido mezclar carne y pescado los días de ayuno; ni permutar la colación con la comida.»

66. La modificación de Daniel Llorente figura en la cuarta edición preparada por él y publicada en Valladolid en 1919.

67. También esta modificación aparece en la edición de 1919 de Daniel Llorente.

68. Menéndez de Luarca habla en su «catecismo menor» de «no mezclar en estos [días] carne y pescado en una misma comida». En la edición de Bilbao, 1893 (Imp. del Corazón de Jesús),

Además, Gabriel Menéndez de Luarca había escrito en su «catecismo menor» destinado a los niños otras dos cuestiones relativas a esta materia, que han desaparecido al ser desarrolladas posteriormente en otras preguntas que actualizaban la disciplina vigente ⁶⁹.

El resto de las preguntas que figuran en la edición de Daniel Llorente de 1957 se pueden repartir con bastante seguridad entre las manos de Sanz y Forés y Daniel Llorente.

Las que provienen de Sanz y Forés, no han llegado hasta nosotros, como figura en los textos más cercanos a Sanz y Forés, sino que han sufrido alteraciones actualizando algunos conceptos ⁷⁰.

Otras tres preguntas más completan lo relativo al ayuno y a la abstinencia y obedecen casi con seguridad a la mano de Daniel Llorente. Son éstas: *¿A quiénes obliga la ley de la abstinencia?* ⁷¹; *¿Obliga la ley de la abstinencia y la ley del ayuno en los domingos y días de fiesta?* y *¿Qué otro privilegio concede la Bula respecto a la abstinencia y ayuno?*

Lo relativo al cuarto mandamiento de la Iglesia es un mosaico amalgamado de cuestiones varias, a veces muy minimistas y que han sufrido muchas modificaciones. Desde el escaso núcleo de Menéndez de Luarca, se ha ido adicionando y completando más la cuestión.

Terminamos la exposición referente a los mandamientos de la Iglesia apuntando que ninguno de los correctores, ni Menéndez de Luarca, ni Sanz y Forés, ni Daniel Llorente presentan una sola cuestión o explicación respecto al quinto mandamiento de la Iglesia.

la de Valladolid, 1895 (Imp. de J. Pastor), la de Santander, 1899 (Imp. «La Propaganda Católica»), la de Valladolid, 1902 (Imp. de Jorge Montero) y la de Valladolid 1908 (Imp. de Andrés Martín) hablan del «privilegio llamado Bula de carne; pero los así dispensados no pueden mezclar carne y pescado en una misma comida».

Hay una duda respecto a que su autor sea Daniel Llorente, puesto que en una hoja volante incluida en las ediciones 2.^a y 3.^a hechas por él, firmada en Vitoria a 17 de noviembre de 1917 se incluye una pregunta similar. Quizá se trata de una coincidencia, ya que no se corresponden ambas totalmente. Daniel Llorente la presenta incorporada al texto desde la 4.^a edición.

69. Éstas son: «Y los preceptos de no comer carne en días de ayuno, y abstinencia; de no mezclar en éstos carne, y pescado en una misma comida; y de no comer huevos, y lacticinios en la Quaresma (sic) no teniendo Bula, a quiénes obliga? —A todos los que tienen uso de razón». «Y cómo pecan los que no los observan? —Mortalmente todas las veces, que al día faltaren a ellos».

70. Constan en las ediciones de Valladolid apuntadas en la nota 68. Las cuestiones planteadas por Sanz y Forés son: *¿En qué días obliga el precepto de ayuno?*; *¿Y qué otra obligación se incluye en este mandamiento?*; *¿En qué días obliga esta ley de la abstinencia?*; *¿Y cómo pecan los que no observan el precepto de la abstinencia?*; *¿Tenemos en España algún privilegio que nos dispense del ayuno y de la abstinencia?*; *¿Qué condiciones se imponen para usar de estos privilegios?* y *¿En qué se emplean las limosnas de los que toman la Bula?*

71. Esta pregunta está incluida por Daniel Llorente a partir de la cuarta edición de su adaptación (Valladolid, 1922). Sin embargo, ya se encuentra formulada, aunque no exactamente igual en la hoja volante a que hacíamos alusión en la nota 68. Se puede suponer igualmente que se trata de una coincidencia al ser modificada la disciplina eclesiástica en este punto.

Obras de Misericordia

Las obras de misericordia se nos presentan en el catecismo original de Astete en su doble división tradicional de espirituales y corporales. Están colocadas a continuación de los mandamientos de Dios y de la Iglesia para destacar que son su culminación y complemento.

Astete dedica a su comentario dos preguntas: *¿Por qué se llaman de misericordia?* y *¿Cuándo obligan de precepto?* Llama la atención que mientras dedica una sola pregunta al comentario de los mandamientos de la Iglesia, consagra dos a las obras de misericordia. De todas formas se ve que la primera pregunta que dedica a ellas es semejante a la que de una manera global aclaraba el sentido que tienen los mandamientos de la Iglesia. En cambio, la segunda pregunta acerca de su obligatoriedad es más necesaria, puesto que los mandamientos dejan más claramente entrever su obligación incluso en su presentación bajo el aspecto de mandatos positivos, mientras que las obras de misericordia aparecen como puras recomendaciones. De ahí la necesidad de precisar que en ocasiones pueden obligar en conciencia.

A las dos preguntas de Astete, Menéndez de Luarca ha añadido otras dos. En la primera se pregunta por la eficacia sobrenatural que se deriva del hecho de poner en práctica las obras de misericordia. *Y por estas obras de misericordia y otras buenas que ejecuta el cristiano, ya sean de precepto, ya de devoción ¿qué consigue?* Como en la respuesta a esta pregunta señala la condición de que hay que estar en gracia de Dios, la pregunta siguiente se centra en esta cuestión y en la eficacia de las obras buenas hechas en pecado.

Ambas cuestiones están a todas luces fuera de lugar en un catecismo destinado a niños. Menéndez de Luarca las plantea y amplía, lógicamente, en su «catecismo mayor»⁷².

Terminemos esta reflexión sobre la tercera parte del catecismo de Astete destinada a «lo que se ha de obrar». De las 78 preguntas que aparecen en la edición de Daniel Llorente que ha ido recogiendo todas las adiciones anteriores, tan sólo 28 cuestiones han brotado de la pluma de Gaspar Astete. Casi constituyen el doble las preguntas añadidas a esta tercera parte, desfigurando notablemente el escrito de Astete e incorporando un tinte de matiz moralista en cuanto al perfeccionamiento en la expresión de cada una de las posibles transgresiones a los mandatos de Dios o de la Iglesia.

El afán perfeccionista ha querido transformar el catecismo en un breve tratado de moral. Y mientras la primera parte sobre el credo o la segunda sobre la oración no se prestaban tanto a ello, lo relativo a los mandamientos, y más aún la aclaración y explicitación de unas leyes positivas de la Iglesia, como ocurre con la del ayuno y abstinencia ocupan gran número de cuestiones

72. MENÉNDEZ DE LUARCA, *l.c.*, p. 123-127.

desplazando el auténtico interés que ha de estar presente en la confección de un catecismo.

En ese sentido hay que reconocer que el P. Astete está más cerca de una presentación sintética de lo fundamental de la fe a los niños. Las ampliaciones posteriores se pueden considerar necesarias o accesorias desde distintos puntos de vista. Pero en muchos casos hay que convenir en su evidente desproporción para la mentalidad infantil.

Y desde luego la honradez exige no hacer pasar como formulaciones de Astete aquellas en las cuales ni siquiera él pensó presentar a los niños.

G. *Cuarta parte de la doctrina cristiana*

El P. Astete nos dice que en ella se trata de «los sacramentos que se han de recibir». Al contrario que los mandamientos de Dios que estaban enunciados en la introducción de la Doctrina Cristiana, los sacramentos no figuran en ella, sino que están presentados al inicio de la cuarta parte. Al recitado de los sacramentos siguen unas cuestiones de índole general que hay que tener presentes para todo el «tratado» de los sacramentos. Las que son originales de Astete son: *¿Qué cosa son los Sacramentos?; ¿Qué cosa es gracia?; ¿Qué virtudes dan los sacramentos juntamente con la gracia?*⁷³; *¿Cuáles son?; ¿Qué cosa es Fe?*⁷⁴; *¿Qué cosa es Esperanza?* y *¿Qué cosa es Caridad?* A tales cuestiones Gabriel Menéndez introduce otras preguntas que no son sustanciales, sino que, como suele ser habitual en él, se plantean en un terreno para el cual los niños están incapacitados. Sus preguntas son *¿Cómo se llama esa gracia?* (después de hablar de qué es gracia); *Y hay algún otro género de gracia además de ésta?; ¿Y éstas qué son?*, preguntas estas últimas que se refieren a las gracias actuales para distinguirlas de la gracia santificante. La distinción no es asequible a los niños.

A continuación inicia el recorrido por los sacramentos, que vamos a ir diferenciando por llevar un poco de orden al contemplar cada uno.

El bautismo

Sobre el primer sacramento, Astete sólo ha hecho dos preguntas: *¿Para qué fue instituido el Sacramento del Bautismo?* y *¿Qué es pecado original?* Otras dos cuestiones han sido incorporadas después por intervención de Me-

73. La respuesta permite a las virtudes teologales, como se deduce de la formulación de las preguntas siguientes. En cambio, después de haber terminado con los sacramentos, Astete volverá a considerar las virtudes teologales, además de las cardinales.

74. Ya antes, al comienzo del credo había hecho la misma pregunta contestando que fe es «creer lo que no vimos». Ahora, quizá por considerarlo desde el ángulo de la virtud teologal, responde que es «creer lo que no vimos porque Dios lo ha revelado». Choca que la primera vez, hablando del credo, no remita a la autoridad de Dios revelador como hace ahora.

néndez de Luarca, quien pregunta por el ministro extraordinario del bautismo y la manera de realizarlo: *Y en caso de necesidad ¿quién puede bautizar?; ¿Y cómo lo ha de ejecutar?*

En todas las preguntas, excepto la última que refleja íntegramente la respuesta ofrecida por Menéndez de Luarca, Daniel Llorente ha introducido, como es usual en él, la innovación metodológica de hacer que también esté presente la pregunta en la respuesta.

La confirmación

La enseñanza sobre la confirmación es aún más escueta, puesto que Astete ha planteado una sola pregunta: *¿Para qué es el Sacramento de la Confirmación?* Con ello estima que es suficiente. El acento moralista de Menéndez de Luarca vuelve a salir en las dos preguntas añadidas: *Y el que tiene uso de razón y recibe este sacramento en pecado mortal ¿peca?* y *Pues ¿qué ha de hacer para no pecar recibéndole?*

Las adiciones de Daniel Llorente superan en este caso el aspecto metodológico, puesto que modifica la respuesta que Gabriel Menéndez da a su segunda pregunta. La respuesta de Menéndez dice así:

«Disponerse antes, haciendo una buena confesión».

Daniel Llorente matiza aún más ofreciendo esta nueva respuesta:

«*Para no pecar recibéndole ha de disponerse antes, confesándose o haciendo un acto de perfecta contrición*».

El estimar inexacta la frase de Gabriel Menéndez de Luarca le hace añadir el punto de que también por la perfecta contrición puede quedar uno en condiciones de recibir el sacramento de la confirmación.

La penitencia

Como ya es habitual, Astete escribió sobre el sacramento de la penitencia mucho menos de lo que después se ha hecho pasar por suyo. Tan sólo once preguntas ha escrito sobre la penitencia, al menos como se nos presenta en la edición de Daniel Llorente. En realidad había escrito doce, pero Daniel Llorente funde dos preguntas en una para simplificar. Las que son originales de Gaspar Astete son: *¿Para qué es el Sacramento de la Penitencia?; ¿Qué pecados son éstos?; ¿Qué es pecado mortal?; ¿Por qué se llama mortal?; ¿Qué partes tiene la penitencia para quitar el pecado mortal?*⁷⁵; *¿Y es menester siempre que uno cae en pecado mortal confesarse luego para que se le perdo-*

75. La respuesta concisa de Astete es: Tres. Luego sigue otra pregunta: *¿Cuáles son? —Contrición de corazón, confesión de boca y satisfacción de obra.* Llorente las funde en una sola.

ne?; ¿Pues qué hemos de hacer?; ¿Qué cosa es pecado venial?; ¿Por cuántas cosas se le perdona?; ¿Cuáles son?

Se deduce que el padre Astete ha ceñido su explicación al núcleo esencial de cosas que hay que presentar en torno al sacramento de la penitencia. El moralista Gabriel Menéndez de Luarda no podía desaprovechar una ocasión para matizar y corregir abundantemente lo que Astete había ofrecido en síntesis. De nuevo duplica el número de las preguntas de Astete añadiendo 25 preguntas más que perfeccionen la anterior exposición incompleta.

La primera cuestión de Menéndez de Luarda es: *¿Y cuándo recibimos el Sacramento de la Penitencia?* Siguen las preguntas de Astete fundidas en una por Daniel Llorente y que se refieren a las partes necesarias para el sacramento: contrición de corazón, confesión de boca y satisfacción de obra. No contento con tal precisión, Menéndez de Luarda va más lejos que el concilio de Trento⁷⁶ y formula la pregunta: *Y en estas tres cosas precisas en el que quiere recibir este Sacramento, ¿se incluyen algunas otras?*

Sigue otra pregunta de Menéndez en la que incluye en pie de igualdad las partes esenciales, más otras dos que, sin serlo, son de sentido común, pero que nunca se han presentado como requisitos previos para la confesión: el examen de conciencia y el propósito de la enmienda: *¿Cuántas cosas son necesarias para recibir el sacramento de la penitencia o confesarse uno bien?*

A continuación Gabriel Menéndez explora en una serie de preguntas las tres partes esenciales más las dos accesorias, que se han presentado en igualdad de condiciones⁷⁷. Al examen de conciencia dedica esta pregunta: *¿Qué es examen de conciencia?*

A la contrición dedica una serie de preguntas: *¿De cuántas maneras es la contrición de corazón?; ¿Qué es contrición perfecta?; ¿Y qué es atrición?; ¿Y cuál de estos dolores es el mejor?; ¿Y por qué?; Y para confesarse uno bien, ¿basta el dolor de atrición o se requiere el de perfecta contrición?; ¿Y cuándo se ha de tener el dolor?* Sólo por el enunciado de las preguntas vemos una ex-

76. En la sesión XIV, cap. 3 dice: «Sunt autem quasi materiae huius sacramenti ipsius paenitentis actus, nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in paenitente ad integritatem sacramenti, ad plenamque et perfectam peccatorum remissionem ex Dei institutione requiruntur, hac ratione paenitentiae partes dicuntur». En el canon respectivo (n.º 4) vuelve a afirmar que «ad integram et perfectam peccatorum remissionem requiritur tres actus in paenitente quasi materiam sacramenti paenitentiae, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem, quae tres paenitentiae parte dicuntur» (*Denzinger-Schönmetzer*, ed. 32.ª, n.º 1673 y 1704 respectivamente).

77. Otro tanto le había ocurrido al texto de Ripalda, que de una expresión de las tres partes necesarias, se vio ampliado a las cinco habituales.

No todos los catecismos hablan de cinco partes; algunos hablan de tres, aunque una explicación amplia haga ver que se incluyen el examen y el propósito. Ver *Catecismo de Trento*, Parte II, cap. V, n.º 21 y ss.

posición detallada y minuciosa que queda aún más desmenuzada en las respuestas correspondientes.

Al propósito dedica una sola pregunta: *¿Qué cosa es propósito? Después de interrogar sobre ¿Qué es confesión de boca?, formula otra pregunta que sólo en su enunciado es un verdadero tratado de casuística previendo todas las posibilidades de portarse mal: Y el que calla por vergüenza algún pecado mortal, o confiesa alguno grave que no ha cometido, o hace su confesión sin dolor, o sin propósito, o sin ánimo de cumplir la penitencia, ¿se confiesa bien? Vuelve de nuevo a la cuestión conjunta del dolor y del propósito en dos preguntas más: ¿Y quiénes pueden creer no haber tenido dolor ni propósito en sus confesiones? ¿Y para excitarse uno a formar dolor y propósito verdadero, ¿qué le será conveniente hacer?*

Plantea además tres cuestiones relativas a la satisfacción: *¿Qué es satisfacción de obra?; ¿Y cómo peca el que no cumple la penitencia o dilata mucho tiempo el cumplirla?; ¿Y podemos satisfacer a Dios por las penas temporales más que con la penitencia que se nos impone?*

Como una cuña, Menéndez de Luarca introduce aquí la cuestión de las indulgencias, que Astete no había tocado, ni tampoco el catecismo de Trento. Desde luego que no es una cuestión que importe mucho a los niños a los que está dirigido el catecismo, así como es muy discutible el tratar en este preciso lugar de ello ⁷⁸. Las preguntas sobre el tema son: *¿Qué cosa son las indulgencias?; ¿Y cómo se han de ganar?; Y a los que por no satisfacer en esta vida van al Purgatorio, ¿nosotros los podemos socorrer y ayudar?*

Las aportaciones de Gabriel Menéndez terminan con tres preguntas. La primera de ellas está añadida a la novena cosa que perdona los pecados veniales, pero extensiva a todas las demás; ahí se dice que «por golpes de pecho pidiendo a Dios perdón». Gabriel Menéndez pregunta: *¿Por qué añadís: pidiendo a Dios perdón?* Las dos últimas adiciones de Menéndez dicen también relación con los pecados veniales: *¿Y estamos obligados a confesar los pecados veniales?; Y al que después de la última confesión tiene sólo veniales, ¿qué le será conveniente hacer para asegurar el dolor y propósito?*

La extensa aportación de Gabriel Menéndez en la materia del sacramento de la penitencia es un síntoma claro de que desde su condición de penitenciario buscar un perfeccionamiento a la hora de la confesión, en el que no se incurra en defectos de forma. Para ello añade pregunta tras pregunta hasta dejar en penumbra el texto original de Astete e infundiendo al catecismo un tono moralizante inequívoco.

La aportación de Daniel Llorente en relación al sacramento de la peniten-

78. En su «catecismo mayor», Menéndez de Luarca introduce también la doctrina de las indulgencias en el mismo lugar a continuación de la satisfacción (*l.c.*, p. 164-166).

cia está ceñida en la generalidad de los casos a la aportación metodológica a que nos tiene habituados. Pero hay un momento en que substituye una expresión, una palabra de Menéndez de Luarca para afirmar con más rotundidad la idea que pretende quede clara. Se trata de la pregunta que Menéndez de Luarca formula sobre los defectos en que se puede incurrir al hacer la confesión: *Y el que calla por vergüenza algún pecado mortal...* (ver p. 50). A ella contesta diciendo que quien se confiesa así «comete un *gran* sacrilegio»... La palabra «gran» no le convence a Daniel Llorente por cuanto no está incluida en la terminología usal que distingue los pecados entre graves y leves. Por eso la substituye y la frase sale así de sus manos: «comete un *grave* sacrilegio...»

La comunión

Pasemos al sacramento de la Eucaristía, que es incluido en la enumeración de los sacramentos que Astete hace con el término restrictivo de «comunión». La trascendencia de usar tal palabra es evidente, porque todas las explicaciones incluidas en el texto (las de Astete y las adiciones posteriores) consideran la Eucaristía no tanto desde el punto de vista de la celebración, cuanto de la apropiación que el cristiano hace de ella a través de la comunión ⁷⁹.

Con tal precedente vamos a abordar la diferenciación de cuestiones netas de Astete y las añadiduras posteriores. De las 14 preguntas dedicadas al tema, sólo dos han salido de manos de Astete. Ya nos tiene acostumbrados a ceñirse a lo esencial; *¿Para qué es el Santísimo Sacramento de la Comunión?* y *¿Qué recibís en el Santísimo Sacramento de la Comunión?* No dice más sobre este sacramento porque estima que con lo expuesto es suficiente. Hay que resaltar, sin embargo, la diferencia que establece respecto a los demás sacramentos, puesto que habla del «Santísimo Sacramento de la Comunión», cosa que no hace en ninguno de los demás.

Astete habla de que hay que recibir la comunión «dignamente». Apoyándose en esta expresión Menéndez de Luarca introduce su primera pregunta: *¿Por qué decís dignamente?*, lo que le da pie a distinguir las disposiciones necesarias por parte del alma y del cuerpo. A la primera aluden estas preguntas; *Pues, ¿qué disposición es necesaria por parte del alma?*; *Y el que cayó en pecado mortal ¿cómo se ha de disponer para comulgar?*; *Y el que después de confesado se acuerda de algún pecado grave ¿qué debe hacer?* Esta tercera cuestión debería estar propiamente dentro de las que se refieren a la penitencia, puesto que no se trata de una conducta directamente vinculada con la comunión, sino que atañe a la tranquilidad del penitente tanto si comulga como

79: J.J. RODRIGUEZ MEDINA afirma en *Pastoral y catequesis de la Eucaristía*, (Salamanca 1966, p. 110: «Neta separación entre misa y comunión existe en los clásicos catecismos de Astete y Ripalda».

si no lo hace. Sigue una pregunta que mira a la disposición corporal: *Y de parte del cuerpo, ¿qué disposición se requiere?*⁸⁰.

A continuación de esta pregunta viene la segunda que formulara Astete que habla de que en la comunión se recibe «a Cristo, verdadero Dios y hombre, que está verdaderamente en el Santísimo Sacramento del altar». Ello da pie a Menéndez de Luarca para plantear una serie de interrogantes sobre la presencia de Cristo en la eucaristía: *Según eso, ¿quién está en la hostia después de la consagración?; ¿Y en el cáliz?; según eso, ¿todo Jesucristo está en la hostia y en el cáliz?; Y después de la consagración, ¿hay en la hostia pan o en el cáliz vino?; Y si se parte la hostia o divide lo que hay en el cáliz, ¿se parte o divide a Jesucristo?* Cuestiones todas ellas que tratan de precisar más y más la doctrina de la Eucaristía. Alguna linda con lo ridículo, aunque haya que reconocer que es una vacilación que se puede presentar a la mentalidad excesivamente simplista de los niños.

Las dos últimas preguntas de Menéndez de Luarca tienen una carga de preocupación por la eficacia del sacramento tanto en los que lo reciben bien como en los que lo reciben mal: *Y el que llega a la Comunión sin las disposiciones dichas, ¿recibe también a Jesucristo?; Y aquellos a quienes aprovecha, además de lo dicho, ¿qué les será conveniente hacer para que consigan mayores frutos?*

Hasta aquí la aportación de Gabriel Menéndez. La de Sanz y Forés está presente modificando una respuesta de Gabriel Menéndez. Daniel Llorente interviene a su vez simplificando la respuesta de Sanz y Forés. Se trata de la respuesta a la pregunta sobre lo que debe hacer quien después de haberse confesado recuerda que tiene algún pecado grave. Gabriel Menéndez responde escuetamente:

«Confesarlo antes»

Tal respuesta se presta al equívoco (confesarlo *cuanto antes*, después de haber comulgado o verse en la precisión de confesarlo *necesariamente antes* de comulgar). Por ello Sanz y Forés responde así:

«Confesarlo antes *si fácilmente puede hacerlo, y si no en la primera confesión que haga después*».

80. La respuesta de Menéndez de Luarca habla de no tomar nada «desde las doce de la noche antecedente». A persistido hasta que en la edición 23.^a de Daniel Llorente (1953) se incluye en la respuesta la frase «Pero puede tomarse agua» y en nota a pie de página dice: «en ciertos casos de enfermedad o grave incomodidad, a juicio del confesor puede tomarse algo a modo de bebida y también medicinas». Así figura en las tres variantes de la edición 24.^a (1954, 1955 y 1956). En la edición de 1957 habla de no comer ni beber desde «el tiempo señalado por la Iglesia», y la nota de pie de página: «Desde tres horas antes de comulgar no pueden tomarse alimentos sólidos, ni bebidas que contengan alcohol. Desde una hora se prohíben otros alimentos y bebidas. Los enfermos pueden tomar a cualquier hora bebidas no alcohólicas y medicinas». Semejantes modificaciones constan en las últimas ediciones de Burgos, sin fecha (Hijos de Santiago Rodríguez) en Burgos.

Daniel Llorente no está conforme con la redacción, y además de introducir la usual corrección metodológica suprime una frase de Sanz y Forés estimando que no es necesario. Su respuesta queda redactada como sigue:

«El que después de confesado se acuerda de algún pecado grave debe confesarlo en la primera confesión que haga después».

Volvemos a ver desbordada ampliamente la doctrina sintética que escribiera Gaspar Astete. En lo relativo a la Eucaristía sus preguntas han sido sexuplicadas. No es válido atribuir a Astete lo que no es de Astete.

La extremaunción

Denominada con tal palabra en lugar de la que sugiere el nuevo ritual: Unción de enfermos. Sobre ella el P. Astete ha escrito las dos primeras preguntas empalmadas entre sí. La primera es *¿Para qué es el sacramento de la Extremaunción?* La respuesta que da es bien sencilla: *Para tres cosas*. Por tanto la pregunta siguiente es obligada: *¿Cuáles son?* En la correspondiente respuesta explica el triple efecto del sacramento sobre el enfermo en lo que hace a la regeneración espiritual, a superar las dificultades propias de la enfermedad y a la eventual salud corporal.

Menéndez de Luarca apostilla dos cuestiones más sobre la obligación que existe de recibir el sacramento y sobre las condiciones en que ha de hacerse: *¿Y tienen obligación de recibir este sacramento los que llegan al uso de la razón y se hallaran enfermos de peligro? y ¿Qué ha de hacer el que se halla en pecado mortal para recibirlo dignamente?*

Las respuestas de Gabriel Menéndez de Luarca a estas dos preguntas han sido modificadas por Daniel Llorente. A la primera Menéndez de Luarca ofrece esta respuesta:

«Sí, Padre, pecan mortalmente si pudiendo no lo reciben o lo hacen en pecado mortal».

Daniel Llorente, en cambio dice así:

«Los que han llegado al uso de la razón y se hallan enfermos de peligro deben recibir este Sacramento y pecan si pudiendo no lo reciben»

Llorente suprime la frase *«o lo hacen en pecado mortal»* porque la doctrina en ella contenida discrepa de la que ha mantenido la Iglesia sobre este sacramento ⁸¹.

81. Ya en el concilio Ticinense (celebrado en Pavia) del año 850 se había enseñado a propósito de la unción: «Magnun sane ac valde appetendum mysterium, per quod, si fideliter poscitur, et peccata remittuntur, et consequenter corporalis salus restituitur...». El concilio de Trento había dicho a este respecto: «Res porro et effectus huius sacramenti illis verbis explicatur: Et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviavit eum Dominus; et, si in peccatis sit, dimittentur ei. Res etenim haec gratia est Spiritus Sancti, cuius unctio delicta, si quae sint adhuc expianda, ac peccati re-

A la segunda respuesta de Gabriel Menéndez, también introduce una modificación Daniel Llorente. Véamos la respuesta de Gabriel Menéndez:

«Confesarse antes, o no pudiendo ejecutarlo hacer un acto de perfecta contrición».

Llorente deja así la respuesta anterior:

«El que se halla en pecado mortal ha de confesarse antes o hacer un acto de perfecta contrición, o no pudiendo, a lo menos un acto de atrición».

Suprimo lo de «o no pudiendo ejecutarlo» y añade a partir de la 11.^a edición de su adaptación⁸² la concesión del acto de atrición para quien no puede hacer el de contrición.

El orden

El padre Astete ha puesto en su texto de catecismo una sola pregunta: *¿Para qué es el Sacramento del Orden?*

Menéndez de Luarca se interesa en esta ocasión por un asunto que en nada atañe al conocimiento de la doctrina cristiana, sino a la práctica usual de la sociedad tradicionalmente cristiana: *Y los ministros de la Iglesia, particularmente los sacerdotes, ¿deben ser respetados y venerados con especialidad? Cabe suponer que se fije especialmente en los sacerdotes porque se encuentran en un contacto más directo con el pueblo que los obispos o los diáconos.*

El matrimonio

También para el matrimonio ha puesto Gaspar Astete una pregunta: *¿Para qué es el Sacramento del Matrimonio?*

Al igual que sucedía con la unción de enfermos, Menéndez de Luarca pone el acento en su aportación en torno a las condiciones necesarias para recibir el sacramento, asunto que ni siquiera ha planteado Astete. Por ello sus preguntas vienen expresadas con las siguientes palabras: *¿Y es necesario para recibir dignamente este sacramento estar los que se casan en gracia de Dios? Y los que no se hallan en gracia de Dios, ¿cómo se han de disponer para recibirlo?*

* * *

liquias abstergit et aegroti animam alleviat et confirmat...» (Ses. XIV, De Sacramento extremae unctionis, cap. 2). El canon correspondiente afirma: «Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infirmos, sed iam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum: anatema sit» (Denzinger-Schönmetzer, ed. 32.^a, n.º 620, 1696 y 1717 respectivamente).

82. La edición 11.^a es de 1933. A partir de ella consta la edición a que nos referimos, pero puede ser que conste también en la edición 10.^a, que no hemos conseguido localizar, y que tiene que datar de 1931 ó 1932.

Con ello termina la parte relativa a los sacramentos. El balance, en cuanto al número de adiciones que se han ido incorporando al texto primitivo es alarmante, puesto que son más las añadiduras que las preguntas originales. De 76 cuestiones que integran la cuarta parte en la edición de Daniel Llorente sobre la que trabajamos como guía, solamente 27 son atribuibles al P. Astete mientras que otras 49 han sido obra de Gabriel Menéndez de Luarca. Constan además otras adiciones o supresiones en las respuestas correspondientes, que ya hemos señalado. Inevitablemente el centro de gravedad del «tratado» de los sacramentos se desliza hacia una moral sacramental, con una gran cantidad de preguntas relativas a las condiciones en que se ha de recibir un sacramento determinado y cada uno de los pasos que ha de dar el sujeto para una adecuada recepción.

Menéndez de Luarca imprimió un cuño indeleble, transmitiéndonos una visión de los sacramentos que no sólo no responde a la actual visión, sino que tampoco respeta la presentación sencilla y esquemática que Astete había estimado como suficiente.

H. *Otras formulaciones incluidas en la doctrina cristiana*

Terminados los sacramentos y su exposición, el P. Astete empalma sin hacer distinción ni marcar diferencia con otras formulaciones que de alguna manera se pueden considerar como vinculadas aún con el núcleo de la doctrina cristiana. Todas ellas tienen la particularidad de utilizar procedimiento mnemotécnico consistente en describirlas agrupándolas en series. No se nos habla aisladamente de la justicia, por ceñirnos a un ejemplo, sino que se nos presenta dentro de una serie, la de las virtudes cardinales y siempre unida a las otras tres virtudes que integran la serie. Cada una de las series precisa en su enunciado el número de miembros que la integran, y se trata de memorizar y retener todos los nombres⁸³. Tan sólo para algunas de estas series han sido adjuntadas algunas preguntas aclaratorias, mientras que otras se limitan a la mera enumeración, sin que la configuración del texto del catecismo proporcione ninguna explicación ulterior.

Vayamos viendo por separado cada una de ellas.

Los pecados capitales

La primera serie la constituyen los pecados capitales que vienen seguidos de diez preguntas originales todas ellas de Astete. Hay una pregunta destinada

83. El procedimiento de agrupar todas las series iguales en números para el estudio del catecismo había sido usado por Daniel Llorente con el nombre «Cosas de uno, cosas de dos, cosas de tres, etc.». Se trataba de que los chicos que ya conocían el catecismo lo repasaran recordando todas las series iguales. Por ejemplo: cosas de siete: Obras de misericordia espirituales, corporales, pecados capitales, virtudes contrarias, etc. Ver *Revista Catequística*, 5 (1914), p. 327-330: «Exámenes de religión»; e Id. 16 (1925), p. 190: «Cosas de tres».

a precisar el sentido de cada uno de los pecados. Previamente van tres preguntas de carácter común a todos estos pecados: *¿Por qué llamáis pecados capitales a los siete que comunmente se llaman mortales?*; *¿Cuándo son mortales?* y *¿Cuándo son contra la caridad?*

Virtudes contrarias a ellos

Tanto en Astete como en las ediciones posteriores se ha reproducido la lista de las virtudes contrarias a cada uno de los pecados capitales, sin que se halla producido modificación alguna.

Los enemigos del alma

La enunciación de los enemigos del alma surge de la pluma del P. Gaspar Astete seguida de tres preguntas con una visión muy utilitaria, y formuladas todas ellas con idénticas palabras: *¿Cómo se huye del mundo?* (y del demonio y de la carne). Gabriel Menéndez ha interpolado en cada una de estas preguntas un inciso dejándolas así: *¿Cómo se vence y huye del mundo?* Además ha colocado previas a las tres preguntas de Astete otras tres que aclaran: *¿Quién es el mundo?*; *¿Quién es el demonio?*; *¿Quién es la carne?* De esta manera completa una formulación —la realizada por Astete— en la que las palabras «mundo» y «carne» especialmente, pueden no ser entendidas por los niños.

Las virtudes teologales

Gaspar Astete se limita a enunciarlas. En cambio Menéndez de Luarca, las completa con una pregunta: *¿Cómo no faltaremos a la obligación que tenemos de hacer actos de estas virtudes?* Resulta llamativo que sin haber hablado previamente de la obligación de ejercerlas, la dé por supuesta y se pregunta por la manera de cumplir con dicha obligación.

Las virtudes cardinales

Las cuatro virtudes cardinales son presentadas por Astete y por sus sucesivos correctores en una enumeración escueta y sin ninguna otra clase de explicación.

Los sentidos corporales

En este caso, en cambio, Astete no se ha limitado a presentar la lista de los sentidos, sino que los acompaña de una pregunta general sobre la finalidad de tales sentidos: *¿Para qué nos dio Dios los sentidos y todos los demás miembros?* La pregunta ha sido respetada por las sucesivas manos, haciendo caso omiso de la adaptación metodológica de Daniel Llorente de incluir la pregunta en la respuesta, como característica de sus ediciones.

Las potencias del alma

Además de la enumeración, el P. Astete no se conforma en este caso en repetir lo mismo que hizo con los sentidos corporales, planteando una cuestión global sobre la finalidad de todos ellos. Pregunta en singular para cada una de las potencias del alma, aunque repitiendo el enunciado: *¿Para qué nos dio Dios la memoria?* (y el entendimiento y la voluntad). A las tres preguntas así originadas añade Menéndez de Luarca una cuestión que engloba a las tres, trascendiéndolas: *¿Y qué cosa es nuestra alma, cuyas son estas potencias?* Parece que la cuestión se la había olvidado o pasado por alto al P. Astete. Gabriel Menéndez nos lo recuerda.

Dones y frutos del Espíritu Santo

A continuación viene la doble enumeración escueta, brotada también de la pluma de Gaspar Astete, de los siete dones y los doce frutos del Espíritu Santo. A pesar de que bien exigirían una aclaración, al menos en cuanto a la terminología empleada, ninguno de los correctores de Astete ha considerado que valía la pena el esfuerzo y ha continuado la enumeración pura y lisa.

Las bienaventuranzas

También han brotado directamente de Astete con la formulación y las palabras que constan en el catecismo. El mismo Astete ha estimado que valía la pena hacer una explicación y las acompaña de doce preguntas: una dedicada a cada una de las ocho bienaventuranzas; además, otras cuatro: una para preguntar *¿Cómo poseerán la tierra?* (los mansos), y otras tres de carácter general. Al principio de la explicación inserta ésta: *¿Qué hemos dicho ahora?* y *¿Qué cosas son estas ocho bienaventuranzas?*; al final incluye la siguiente pregunta: *¿Por qué se llaman bienaventuranzas?*

En la pregunta *¿Quiénes son los pobres?*, Gabriel Menéndez ha añadido una apostilla a la respuesta que ofrece Astete. Éste dice que lo son «*los que no quieren honras ni riquezas aun moderadas*». Menéndez de Luarca intercala: «*Los que no quieren, a lo menos con el afecto, honras ni riquezas aun moderadas*».

Como la respuesta a la pregunta anterior conclusiva de las bienaventuranzas habla de la esperanza de la otra vida, el P. Gaspar Astete pone fin a su catecismo con una brevísima reflexión: *El Señor nos lleve a todos allá. Amén.*

Los novísimos

Menéndez de Luarca no se queda satisfecho con que termine así el catecismo, pues considera que es preciso suplir la omisión de los novísimos. Él, pues, los introduce en forma de cinco preguntas: *¿Cuántos son los*

*Novísimos?*⁸⁴; *¿Qué es Gloria?*; *Y para librarnos de éste y conseguir aquélla, ¿qué hemos de ejecutar?*; *¿Y hay algunos medios conducentes para que con mayor facilidad podamos guardar éstos, y preservarnos de faltar a ellos?*; y *¿Cuáles son?*

Como la última pregunta que había escrito señalaba varios medios útiles para observar los mandamientos, a continuación de las explicaciones de los novísimos, y antes de la reflexión final que Astete había presentado, Menéndez de Luarca nos ofrece una más larga, más ampulosa, que textualmente es: *Bien decís, porque la elección de un buen confesor, como dice San Francisco de Sales, es la advertencia de las advertencias. Hacedlo vosotros así, pues éste será como un ángel que os guiará, proponiéndoos estos y otros medios, para que caminéis por la senda de los mandamientos y lleguéis a ver a Dios en la Gloria, que es el fin para que fuimos criados*⁸⁵.

I. APÉNDICES

Resulta difícil distinguir con seguridad entre los apéndices y oraciones que se insertan en el catecismo los que el P. Astete integró en su texto original y los que no lo fueron. Así como para las demás frases hemos señalado ya el cuidado con que precisa Gabriel Menéndez en sus dos catecismos lo original de Astete y las adiciones hechas por él⁸⁶, en los apéndices resulta mayor el margen de duda. El único dato por el que nos podemos mover con cierta seguridad es la edición de Valladolid, 1825, ya citada, en la que nos presenta el Astete sin adiciones.

Suponiendo la misma distinción, podríamos afirmar que introduce en su texto *la Confesión* (Yo pecador); *el Acto de contrición*; *la Letanía de Nuestra Señora*; *El modo de ayudar a misa* y *la Oración del Santo Sudario*. Termina dicho texto con los versos sobradamente repetidos en casi todas las ediciones al comienzo y como pie de la reproducción de un crucifijo:

Dulce Jesús de mi vida
que en la cruz estáis por mí,

84. Daniel Llorente modifica la pregunta cambiándola en *¿Cuáles son los Novísimos?*

85. En su «catecismo mayor» (l.c., p. 225) Menéndez de Luarca introduce una reflexión con el consejo de leer el libro de Gerónimo (sic) Dutari: *Vida Christiana, o Práctica fácil de entablarla con medios, y verdades fundamentales contra ignorancias o descuidos comunes*, que inserta a continuación de su catecismo y constituye la segunda parte del mismo.

Si aceptamos la fecha de 1592 o anterior para la confección del texto por parte de Astete, difícilmente podría recomendar un consejo de San Francisco de Sales, ordenado de presbítero el 18 de octubre de 1593, y por supuesto no canonizado. Fue canonizado por Alejandro VII el 19 de abril de 1665. Este solo dato tendría que haber puesto en guardia a quienes pretenden ofrecer el texto «original» de Astete acerca de la autenticidad de las frases que se le atribuían.

86. Ver nota 21 donde se recogen otras ediciones que distinguen la parte de Astete de las añadiduras de Gabriel Menéndez.

en la vida y en la muerte
Señor, acordáos de mí.

Si hemos descrito los apéndices supuestamente escritos por Astete, vamos a describir también el que añade Menéndez de Luarca, en el supuesto de que no se haya ido incorporando en ediciones aparecidas entre la fecha en que escribiera el P. Astete su catecismo, y la fecha en que Gabriel Menéndez publicara su «catecismo menor». El único atribuible a Menéndez sería: *Oración breve para ofrecer por la mañana, a honra, y gloria de Dios todas las obras del día*⁸⁷.

En la edición 25.^a de Daniel Llorente sobre la cual hemos hecho esta lectura crítica hay además otros cuatro apéndices. Para dos (los misterios del *Rosario a la Santísima Virgen* y la *Oración a San José*) no resulta fácil precisar el momento de su inclusión en el catecismo, por faltar de localizar muchísimas ediciones intermedias.

Los *Actos de fe, esperanza y caridad*, podrían ser debidos a la mano de Sanz y Forés, pues en el concilio provincial de Valladolid de 1887, por él presidido, se dice a propósito del catecismo:

«Peropportunum etiam erit formulam actuum fidei, spei et charitatis unam eandemque esse in Dioecesis nostris et eam quae ad calcem praedicti Catechismi apposita invenitur»⁸⁸.

El otro apéndice titulado «*Máximas de Nuestro Señor Jesucristo tomadas del Santo Evangelio*» obedecen a la mano de Daniel Llorente, quien a partir de la edición 15.^a del texto por él arreglada las introduce para substituir unos apéndices también muy usuales titulados «Máximas morales» y «La salve en verso». La razón que nos da para tal introducción nos viene confirmada en el prólogo que hace a «El libro sobre la Misa», de Daniel Goens, donde escribe:

«En religión somos partidarios de que basta con el texto de Catecismo (aun éste, si fuera preciso, con restricciones) y algunas máximas de la Sagrada Escritura, principalmente del Evangelio».

4. VALORACIÓN CRÍTICA DE LAS DISTINTAS APORTACIONES

Son suficientemente conocidas las connotaciones que se han señalado en los catecismos posttridentinos, y especialmente en los surgidos como réplica a

87. En su «catecismo mayor», Menéndez de Luarca introduce estos apéndices: *Motivos poderosos para resolverse el Cristiano a practicar con fervor los medios conducentes para entablar una Vida Christiana, Meditaciones de la Pasión de Nuestro Señor Jesu-Christo, Ejercicio sobre los Novísimos, Oración a Nra. Sra. para cada día, Explicación de la bula de la Santa Cruzada, Modo de ayudar a Misa y Letanía de Nuestra Señora*. En el «catecismo menor» sólo incluye *La Confesión en romance, Acto de Contrición, la Oración breve* y el *Modo de ayudar a Misa*.

88. El texto citado figura a continuación del reproducido en la nota n.º 25.

la reacción protestante: presentación sintética del mensaje cristiano, interés por la integridad del mismo así como su pureza doctrinal, afirmación expresa y neta de los puntos discutidos por los protestantes, ausencia de la iluminación bíblica y preponderancia del tono doctrinal en la exposición sin remitir expresamente a las fuentes de la revelación, etc...⁸⁹.

Tales características han estado presentes en los catecismos que con este cariz se escribieron fuera y dentro de nuestras fronteras. Pero en lo que hace a los nuestros, con frecuencia, por no decir siempre, se han aplicado indistintamente al conjunto del texto.

Al carecer de una visión crítica no sólo se han hecho pasar por originales afirmaciones que se han incorporado mucho después, sino que se han enjuiciado todas desde idénticos puntos de vista, siendo así que obedecen a manos distintas, cada una con una intención particular y en un momento histórico diverso. No resulta, pues, honesto simplificar el enjuiciamiento crítico como hasta ahora se ha venido haciendo y en lugar de englobar, habrá que tratar por separado cada una de las intervenciones.

A. *Núcleo del P. Gaspar Astete*

Lo primero que habría que decir de lo escrito por el P. Astete es que resulta tributario del sistema catequético imperante en su época tanto en lo que se refiere a la división tradicional de las partes del catecismo, como al método empleado a base de preguntas y respuestas. Ello condiciona toda la presentación incluida en el catecismo, que podría haber sido más expositiva incluso tratándose de niños.

Además, todo el planteamiento de su exposición es fundamentalmente antropocéntrico, en el sentido de que no va a presentar como agente principal de la salvación a Dios que tiene la iniciativa de buscar al hombre, sino por el contrario, desde la situación y las necesidades del hombre, en función de su naturaleza y de su estado busca una respuesta en la exposición de la doctrina católica.

Su exposición no es completa, en el sentido de que deja muchas lagunas y omisiones. Son muchas las cuestiones no tratadas (lo hará después sobre todo Menéndez de Lurca), quizá porque hace una selección ceñida a lo que estima como fundamental y más necesario, o a lo más adaptado a la capacidad de los niños. Además de esto, en las cuestiones que trata, no se concreta excesiva-

89. Algunas de las características más notables están señaladas por Alfredo GARCÍA SUÁREZ, *Algunas reflexiones sobre el sentido y la evolución histórica de los catecismos en la Iglesia*, en «*Actualidad Catequética*», n.º 76 (enero-marzo de 1976), p. 159-164. Ver también: Vicente M.ª PEDROSA, *El catecismo para los preadolescentes «Con vosotros está»*. *Génesis histórica*, en «*Actualidad Catequética*», n.º 81-82 (enero-junio 1977), p. 81-112.

mente en detalles, sino que se limita a exponer los hechos o la doctrina de una manera genérica y sin poner la atención en matizaciones o sutilezas que escapen a un interés inmediato de los niños. Piénsese, por ejemplo en el hecho de limitarse a enunciar la encarnación de Cristo, donde no se entretiene en aclaraciones ulteriores.

En esta misma línea, toda la parte de exposición dogmática del credo va contemplando nada más que lo esencial y no aporta prácticamente ninguna razón que justifique la fe que se expone. Parece que se ciñe a un esquema tan simple como *o se acepta o se rechaza*. Y si se acepta, la fe del creyente se apoya plácidamente en la fe de la Iglesia y en los doctores que ella tiene, aunque se mantenga una cierta ignorancia.

Tal como se plantea el tema de la oración en la segunda parte del catecismo, apenas deja lugar a la iniciativa personal, sino que inclina a servirse de oraciones ya hechas. Y desde luego no aparece más que como personal; lo comunitario está ausente del texto.

La presentación que hace de los mandamientos también resulta extremadamente sencilla. No profundiza demasiado en los detalles, ni siquiera le preocupa el plantear alguna cuestión que pudiera atañer más directamente a los problemas morales que se pudieran presentar a los niños.

Para los dos primeros mandamientos sigue un procedimiento distinto del usado para los restantes: se ocupa en alguna cuestión más y parece que pone más interés en su cumplimiento. Para varios mandamientos (5.º, 6.º, 7.º, y 8.º), después de repetir su enunciado pregunta: ¿Qué se manda en él? Aunque la pregunta está formulada en un tono positivo, la respuesta es principalmente negativa (no hacer mal, no quitar, no juzgar...).

Para los mandamientos de la Iglesia y las obras de misericordia, se limita a dar genéricamente su razón de ser. En ambos catálogos de mandamientos no entra en detalles sobre la calificación moral o la distinción minuciosa de pecados.

Los sacramentos están vistos desde la funcionalidad de los mismos puestos al servicio del hombre; ¿*Para qué es el sacramento de...*? Sólo al plantear las cuestiones preliminares de los sacramentos aparece la acción de Dios, que después, en la exposición detallada de cada uno, queda relegada a la penumbra o al olvido. De todos los sacramentos el que más le ocupa es la penitencia, pero ni siquiera en ese caso lo hace con minuciosidad: la mayor parte de las preguntas se dirigen a la diferencia entre pecado mortal y venial y a los actos del penitente.

La impresión global que se deduce del conjunto de lo escrito por Astete viene a confirmar la idea de que se despreocupa de las cuestiones secundarias, y que a pesar de las muchas lagunas observadas, quiere hacer una presentación nuclear de la fe. No se trata de la que recientemente se ha denominado como catequesis kerigmática, por cuanto los planteamientos son diversos. Pe-

ro la intención de Gaspar Astete es proporcionar un instrumento que instruya en lo fundamental de la fe cristiana sin excesivas complicaciones.

No resulta por otra parte un texto demasiado polémico para reafirmar contra las doctrinas luteranas la pureza de la fe católica. Y aunque se mantiene dentro de ella, el carácter antiprotestante no resulta en él de manera especial.

B. *Aportaciones de Gabriel Menéndez de Luarca*

En las numerosas intervenciones de Gabriel Menéndez hay que subrayar inicialmente su desacuerdo profundo con la *ignorancia, que no solamente en los niños, sino también en los adultos se halla de la Doctrina Christiana*. Es más, señala que ello *proviene, de no estudiarse más que el Catecismo del P. Gaspar Astete*.

De tan radical planteamiento como manifiesta se deduce inmediatamente la intención que preside todas sus añadiduras. Sobre la base de Astete, como texto comúnmente aceptado, va a tender a perfeccionarlo, sobre todo llenando las omisiones en que Astete incurriera y que son la base de tan difundida ignorancia. Es importante hacer notar que no corrige ni rectifica un sólo punto de la exposición que Astete había hecho. Se limita a añadir, por adición, nuevas precisiones dentro de una respuesta, o, lo que suele ser mucho más frecuente, a añadir muchas más cuestiones para abordar puntos que Astete ni siquiera ha mencionado.

La gran cantidad de añadiduras de Menéndez de Luarca se han mezclado tan íntimamente con el núcleo original, que han llegado a constituir casi una unidad. Ya hemos señalado que son escasas las ediciones que se ocupan de distinguir lo escrito por Gabriel Menéndez. Ello hace que haya marcado un estilo para todo el catecismo tal como salió de sus manos y que el texto tan simple—quizá excesivamente simple—de Astete resultara mucho más farragoso e intrincado.

Menéndez de Luarca es mucho más sutil. No se conforma fácilmente con plantear una cuestión determinada y quiere profundizar en ella hasta sus últimas consecuencias. Como ejemplos típicos de esto se podría recordar lo que aporta a las cuestiones de la distinción de naturalezas, entendimientos y voluntades que hay en Dios y en Jesucristo hecho hombre, así como todas las cuestiones relativas a la Encarnación y la forma de llevarse a cabo.

Podría decirse que es un perfeccionista que busca no dejar por ningún lado cabos sueltos, lo cual le lleva a ampliar en algunos casos el número de preguntas desbordando con mucho las que escribiera Astete. Pero no sólo en la cantidad se adivina su intención perfeccionista. También en la calidad de las preguntas la sutilidad de las cuestiones planteadas apunta en la misma dirección. A ello hay que añadir el tono y la hondura de las contestaciones, ya que

en muchos casos su interés por dar una doctrina más segura y completa le lleva a presentar para niños respuestas que son propias de adultos y que ha incluido en su «catecismo mayor».

De ninguna manera se puede olvidar que es un moralista. Su inquietud moralizante se adivina mucho más en los mandamientos y Sacramentos. En la exposición de ambas partes su aportación es decisiva para poder calificar al texto por el retocado como de «epítmo de moral».

En los mandamientos es casi exhaustivo al enumerar las posibles formas de transgresión de cada precepto, algunas a todas luces desproporcionadas a las posibilidades de los niños a quienes pretende dirigirse.

Además, está notablemente inclinado al rigorismo a la hora de otorgar una calificación moral a las faltas cometidas. De las 26 ocasiones en que habla de calificación moral de algún pecado, son 22 las que señala que se incurre en pecado mortal⁹⁰, y tan sólo en cuatro ocasiones habla de pecado venial⁹¹. Llama especialmente la atención el duro juicio de incurrir en pecado mortal por faltar al ayuno o a la abstinencia, y que en un afán de perfeccionar el texto no admita siquiera en algunos casos la posibilidad de falta leve.

Con idéntico rigor lógico y de juicio, incluye un aspecto de justicia que Astete había omitido: la obligación de restituir los bienes o la honra perdidos como consecuencia de haber faltado a los mandamientos séptimo y octavo.

En torno a los sacramentos, el interés de sus aportaciones prima ordinariamente sobre las disposiciones que ha de tener quien va a recibir cada uno de los sacramentos⁹². No compone un tratado litúrgico moral destinado a los ministros de los sacramentos en orden a la validez de los mismos, sino un compendio de fórmulas para advertir a los receptores de los sacramentos de las condiciones en que les es lícito acceder a ellos.

Particular importancia reviste para un moralista todo lo relativo a la penitencia. Y si Gaspar Astete se había detenido más en ella que en los demás sacramentos, Menéndez de Luarca añade cuestiones sobre cuestiones y preguntas sobre preguntas para dar una minuciosa visión de la penitencia, con todo lujo de detalles⁹³.

90. En algunos casos suaviza el juicio: mortal *por lo regular, regularmente...*, aunque no especifica más.

91. Habla de pecado venial cuando se trata de jurar sin justicia, si de ahí se sigue un mal leve; al jurar sin necesidad sin causa grave o en cosas de escasa importancia; al trabajar en día de fiesta menos de dos horas; y al maldecir sin deseo de mal grave, aunque precisa que en algunos casos, por escándalo, se puede cometer pecado mortal.

92. No lo hace así respecto al sacramento del orden por estimar que los candidatos al mismo serán suficientemente advertidos.

93. Muchos más detalles en torno a la penitencia ofrece en su «catecismo mayor», donde dedica al tema desde la página 147 a la 164. Resulta anecdótico señalar que el penitente se ha de poner «*de rodillas a los pies del Confesor (si es hombre, sin espada, ni gorro, y con el pelo desata-*

En cuanto a la Eucaristía, además de las cuestiones que más interesan a un moralista, amplía el espectro para incluir en una serie de preguntas algunos matices sobre la presencia de Cristo en la Eucaristía y lo relativo a la transubstanciación.

El peso específico de la intervención de Gabriel Menéndez de Luarca en el texto preexistente de Astete imprime a éste un todo y un matiz que está totalmente ausente en la obra primitiva. Puesto que es tanto en cantidad y tan notable en calidad la aportación de Gabriel Menéndez, podemos saludar como bienvenida la hora de poder marcar la diferencia entre ambos y de atribuir a cada cual el juicio que le corresponde.

C. *Aportaciones de Benito Sanz y Forés*

Al describir con detalle el catecismo, hemos ido dejando constancia de las catorce intervenciones que Sanz y Forés hizo al mismo. Siete en forma de preguntas, que aunque con modificaciones podemos atribuirle, en torno a la cuestión del ayuno y la abstinencia. Esas aportaciones trataban de actualizar la materia a las nuevas disposiciones.

De las siete aportaciones restantes, tres tratan asimismo de actualizar la doctrina del catecismo a las nuevas definiciones de la Inmaculada Concepción y la infalibilidad pontificia. Otras tres pretenden matizar algún concepto poco explícito o incluso omitido también por Menéndez de Luarca. El sentido de un Dios remunerador es una de ellas; otra consiste en advertir del riesgo de dilatar el cumplimiento de un voto o promesa, por el peligro de no poderlo llevar a cabo; la tercera nos habla de lo que hay que hacer antes de comulgar si tras haber confesado recuerda el penitente otro pecado no dicho en la confesión. La última aportación de Sanz y Forés, de escasa entidad es la traducción del Pater noster a su correspondiente castellano.

Existe en todas sus intervenciones un afán perfeccionista para hacer o remodelar el catecismo en el sentido de que sea completo y nada le falte.

Sin embargo, ello es imposible, pues dado su carácter de resumen las explicaciones prolongadas y la adecuación a casos particulares no tiene cabida en sus páginas.

Prima, a pesar de todo, el interés de que nada falte en él y consciente de las deficiencias que tiene el catecismo por su falta de adecuación a las exigencias de la evolución dogmática, añade su cuño con las aportaciones y actualizaciones ya reseñadas.

do, y si es muger (sic) con la cabeza cubierta». Aun más detalles prescribe para la confesión el catecismo de Pedro de Calatayud (Villagarcía, 1764), en las pp. 74 y 75.

D. *Aportaciones de Daniel Llorente*

La intervención de Daniel Llorente en el texto ya tan retocado de Astete va en consonancia con toda su línea de actuación en el campo de la catequesis. Siempre le ha preocupado ir perfeccionando los métodos de transmisión del mensaje, pero a la vez ha tenido una inquietud por la pureza en la expresión, tanto doctrinal como lingüística.

Por tanto, la aportación mayor que él hace, aunque ya había intentos anteriores, consiste en la inclusión del orden cíclico en el estudio del catecismo. Se pretende con él la adaptación pedagógica a la creciente capacidad de los niños según las edades. En consecuencia, la distribución de materia que selecciona para cada ciclo persigue la finalidad de adecuarse a la capacidad concreta de esa edad. El señalar la materia correspondiente a cada uno de los ciclos establecidos dentro de su «*Programa Cíclico de instrucción religiosa*» primero ⁹⁴ y después de su «*Plan cíclico-concéntrico*» ⁹⁵, va en esta dirección. La forma de hacerlo con mayor sencillez es la de elegir varios tipos de letras de suerte que no se altere el orden completo del catecismo, pero se puede pasar fácilmente a las cuestiones propias de cada ciclo.

En la misma línea de aportación metodológica va también la que hemos señalado varias veces de incorporar la pregunta en la respuesta para que ésta tenga sentido completo por sí misma y facilitar así su comprensión y su consiguiente memorización.

Como tal modificación no se puede armonizar en todos los casos con la readacción previa, se ve obligado a corregirla en muchas ocasiones. A tal corrección redaccional habría que añadir las múltiples correcciones estilísticas casi inadvertidas en el lenguaje propio de los autores que habían intervenido antes de él. A pesar de todo, son correcciones de mínima importancia, puesto que conserva prácticamente en su totalidad la forma de expresarse propia de cada uno. Es más él mismo reconoce que en las modificaciones en que ha intervenido ha procurado aportar un estilo arcaizante:

«Hasta en lo referente al precepto del ayuno y de la Bula procuré conservar el sabor arcaico y el estilo del autor» ⁹⁶.

Además de las correcciones estilísticas, fruto de la mano de Daniel Llorente, otra aportación a la que él contribuye es la actualización de la disciplina eclesial del ayuno, según su testimonio directo. Dos preguntas son inne-

94. Editado por primera vez en Valladolid en 1913.

95. Publicado por primera vez en «*Revista Catequística*» 15 (1924), p. 233-238 con el título *Plan de instrucción religiosa para catequesis y colegios*. Lo incorporó a su *Tratado elemental de Pedagogía Catequística* desde la primera edición (1928), aunque lo corrigió y perfeccionó hasta adquirir su forma definitiva a partir de la quinta edición (1944).

96. Informe de Daniel Llorente de 1942 dirigido al Nuncio Cicognani, titulado *Estado actual de la catequesis en España*. Título VII: Textos de catecismo. Inédito.

gablemente de él, y otras dos sobre el mismo tema se le pueden atribuir con un margen de error. Además, es posible que a su mano se deban algunas de las modificaciones surgidas en las preguntas de Sanz y Forés sobre el tema, aunque resulta difícil precisarlo por tratarse de unas preguntas que han variado notablemente en su redacción, no ajustándose a un modelo ya hecho como ocurría con las cuestiones heredadas de Astete o de Menéndez de Luarca.

La preocupación de Daniel Llorente en torno a la precisión y exactitud doctrinal, le ha movido también a hacer hasta un total de diez modificaciones (incluyendo la supresión de «pecado mortal» que hacía Gabriel Menéndez para recibir la Unción de enfermos). Por último, habría que consignar en su haber la reducción de dos preguntas originales de Astete a una sola, sin que por ello se vea violentada ni la doctrina contenida, ni su expresión.

Hay en cambio un detalle que habla en contra de la adecuación del catecismo a las nuevas formulaciones de fe, y que no ha quedado recogido en las últimas ediciones hechas por Daniel Llorente a pesar de su interés por la exactitud doctrinal. Nos referimos al hecho de la proclamación, en 1950, del dogma de la Asunción de María al cielo. En las ediciones de Daniel Llorente hechas con posterioridad a tal fecha, no encuentra cabida en el texto una pregunta que haga referencia directa a la declaración dogmática. Se encuentra tan sólo muy discretamente a partir de la edición 21.^a de su adaptación (1951), cuando recoge entre las invocaciones de la letanía la de «*Regina in coelum assumpta*»⁹⁷. Considera suficiente el que al hablar de la Virgen el P. Astete dijera que «es Madre de Dios, y *está en el cielo*»⁹⁸.

Con la valoración crítica que acabamos de hacer, el catecismo ha ido pasando desde un núcleo relativamente simple escrito por el P. Astete, a imbuirse de un espíritu moralizante que penetra notablemente en todas sus páginas por obra de Gabriel Menéndez. De ahí pasamos a la actualización dogmática y la exquisita minuciosidad de conceptos iniciada por Sanz y Forés y completada por Daniel Llorente. Además a éste último debemos el perfeccionamiento metodológico de un texto aceptado e impuesto por la tradición.

Queda, pues, claro que lo que ha llegado a nuestras manos es el resultado de una labor de arrastre a la que se han ido sumando, con indudable buena intención, pero con poco sentido crítico, las innovaciones posteriores. Hay algu-

97. Tampoco se incorpora de una manera expresa en el texto el dogma de la Asunción en la edición de Logroño de 1950, aunque termina las «advertencias preliminares» aludiendo en la fecha a «la proclamación del dogma de la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los Cielos».

En la edición de Arturo Alonso (Salamanca, 1977) queda recogido en la página 23.

98. En su «catecismo mayor», Menéndez de Luarca habla expresamente del tema: *¿Y cómo está en el Cielo? —Gloriosa en Cuerpo y alma. ¿Pues no murió? —Sí murió; pero al tercer día (?) después de su muerte, el Señor la resucitó, y en Cuerpo, y Alma subió gloriosa a los Cielos, donde está a la diestra de su Hijo, y sobre todos los Coros de los Angeles* (l.c., p. 64).

na otra adición más debida a alguna mano que aún permanece en el anonimato, pero que desde luego carece de importancia en el conjunto del texto.

5. CONSIDERACIONES SOBRE EL LENGUAJE EMPLEADO

No sería lícito terminar el presente estudio sin hacer una parada, aunque sea muy somera, en torno a la cuestión de la terminología y lenguaje usado por cada uno de los que han intervenido eficazmente en la configuración del texto. Las diferencias en el tiempo son las primeras que vienen a la mente a la hora de contemplar con una cierta distancia las expresiones que han ido usando respectivamente.

No es lo mismo escribir casi finalizado el siglo xvi, que en el último tercio del xviii, o un siglo después como hace Sanz y Forés, o ya muy recientemente, aunque hayan transcurrido más de sesenta años desde la primera edición de Daniel Llorente. Cada uno de ellos obedece a los imperativos estilísticos de una época. Y las palabras y expresiones que entonces eran usuales hoy no tienen vigencia en todos los casos. Aun concediendo que en cada una de las adaptaciones sucesivas el texto refundido fuera inteligible para el público infantil al que se destinaba, hoy resulta muy difícil, por no decir imposible, hacer que un niño entienda de una manera directa expresiones que han perdido actualidad. Y cuanto más distantes en el tiempo, más abundan las expresiones, palabras y giros inasequibles a los niños de hoy.

Nos hemos permitido espigar algunas de tales palabras o frases difíciles. Al extraerlas de su contexto inmediato (aunque no totalmente) puede ser una dificultad para su captación; pero tiene por contraposición una ventaja: la de llegar a la conclusión de estar presentado la doctrina cristiana bajo un ropaje totalmente anticuado. El presentar todas ellas en conjunto refuerza sin género de duda la impresión apuntada.

A. *Expresiones originales de Gaspar Astete*

Comienza diciendo que «Todo fiel cristiano *es* muy obligado» (posteriormente substituida por «*está* muy obligado»). En los mismos versos iniciales encontramos: «quiso morir por *nos* redimir» (parecida expresión después retocada en el Padrenuestro: «Venga a *nos...*). ¿De qué nos tiene que redimir Cristo?: «De nuestro pecado y del *enemigo malo*». Dudosa expresión para designar al demonio. Quizá obligada por las exigencias de la versificación. En los mismos versos iniciales, y después hablando de la señal de la cruz, se dice que la tercera cruz ha de hacerse «*en los pechos*»⁹⁹.

99. Ver la nota 42 donde hacemos alusión a esta expresión.

La fórmula del Padrenuestro presenta signos de una versión secular del texto latino. Se habla de «santificado sea *el* tu nombre; venga a nos *el* tu reino». Recientemente se han modificado. Pero no así los conceptos emparentados entre sí y que aún hoy subsisten al hablar de «*deudas*» y «*deudores*» en la petición de perdón ¹⁰⁰. En el Ave María, cabe destacar: «El Señor *es* contigo».

En los artículos de la fe, que se refieren a la humanidad de Cristo, el tercero habla de que murió «por salvar a *nosotros* pecadores»; y el séptimo hablando de Cristo que vendrá como juez, además de usar el signo ortográfico de los dos puntos, dice: «*conviene a saber*, a los buenos...».

La Declaración de la Doctrina Cristiana comienza con el sistema de preguntas y respuestas. Pero resulta extraño, al menos para el uso actual dirigirse a un niño con el término desusado de «*vos*»: «¿*Sois* cristiano? (Más adelante lo dirá expresamente como cuando pregunta: «¿*Vistéis vos* nacer a Jesucristo?). Después pregunta por el origen del nombre cristiano: «¿*Ese* nombre de cristiano *de quién le hubisteis?*». También del cristiano precisa que es quien «*está ofrecido* a su santo servicio». Volviendo sobre la señal de la cruz pregunta: «¿*Cuándo habéis de usar* esta señal?» y «¿*De dónde* tiene la Cruz esta *virtud?*».

En la primera parte, en la explicación del credo, dice que lo hicieron los apóstoles «*para informarnos* en la santa fe». Más adelante hace una pregunta en la forma entonces usual: «¿*Creéislo?*», en lugar de la actual «¿*Lo creéis?*», o «¿*lo crees?*».

La pregunta global sobre la fe cristiana está formulada así: «¿*Qué cosas* son las que *tenéis* y creéis como cristiano?». Los artículos de la fe, expresión paralela del credo son «para dar noticia *distinta* de Dios...». Del mismo Dios dice que «es una *cosa la más excelente y admirable* que se puede decir ni pensar» ¹⁰¹. De Dios pregunta también si «tiene *figura corporal* como nosotros». Al hablar de la Encarnación pregunta quién de las tres divinas personas se hizo hombre, pero la expresión usada es: «¿*El Padre hízose* hombre?». Jesús resucita «*tornando* a juntar su cuerpo y alma gloriosa». La Iglesia es «la *congregación* de los fieles cristianos...». La reflexión con que termina la primera parte nos recuerda que a los doctores de la Iglesia les corresponde «dar cuenta *por extenso*» de la fe; en cambio, al niño destinatario del catecismo, «*bástaos* darla de los Artículos como se contienen en el Credo».

100. La actual versión usada en Hispanoamérica ha corregido las locuciones anticuadas del Padrenuestro. Las fórmulas francesa, inglesa y alemana son más expresivas que la que usamos en España.

101. La expresión *cosa* designando a Dios no es despectiva. Es usada por Astete frecuentemente con un carácter genérico: «¿*Qué cosa* es Fe?», por ejemplo. También Ripalda la usa como en «¿*Qué cosa* es vida perdurable?».

La segunda parte de la doctrina cristiana dedicada a la oración afirma que ésta consiste en «*levantar el corazón a Dios y pedirle mercedes*». El Padre nuestro «le dijo Cristo *por su boca*» y tienen «siete peticiones *fundadas en toda caridad*». En la segunda petición imploramos «que reine Dios en nuestras almas acá en la tierra *por gracia...*»; en la cuarta petición solicitamos de Dios «el *mantenimiento conveniente* para el cuerpo, el *espiritual de la gracia...*». Pasando a la Salve, nos dice que la «Iglesia la *tiene recibida*». Los ángeles y los santos interceden ante Dios como «nuestros *medianeros*».

En los mandamientos que constituyen la parte tercera, el cumplimiento del primero de ellos consiste en amar a Dios sobre todas las cosas hasta el punto de estar dispuesta a «*antes perderlas todas que ofenderle*», en lugar del actual «perderlas todas *antes que ofenderle*»; contra este mandamiento peca quien cree en «*agüeros*». El cuarto mandamiento manda honrar a los padres y a otros que «*son entendidos por padres*». El quinto mandamiento prohíbe hacer mal a otro «*en hecho..., en dicho, (y)... por deseo*». Quebranta el octavo mandamiento «el que *contra razón* juzga...». El segundo mandamiento de la Iglesia obliga a «confesar a lo menos una vez en el año, o antes *si espera haber peligro* de muerte...»; el tercero manda «comulgar por *pascua florida*». La segunda obra de misericordia de las espirituales recomienda «dar buen consejo al que *lo ha menester*».

Pasamos a la cuarta parte que versa sobre los sacramentos. Los cinco primeros «son *de necesidad, de hecho, o de voluntad*»; los dos últimos «son *de voluntad*». La virtud de la caridad nos obliga a portarnos bien con nuestros prójimos, «*habiéndonos con ellos* como quisiéramos que ellos *se hubiesen* con nosotros». Las tres partes de la penitencia que señala Astete o los tres actos del penitente están indicadas con dos substantivos unidos con la preposición «de», y que resultan difícilmente comprensibles para la mentalidad infantil actual: «*contrición de corazón, confesión de boca y satisfacción de obra*». Acerca de la obligación de confesar inmediatamente los pecados mortales cometidos dice que «*Bien sería, pero no es necesario*». La unción de enfermos sirve entre otras cosas «para quitar los *rastros y reliquias* de la mala vida pasada»; además, «para *dar esfuerzo* al alma...». El matrimonio sirve «para *casar y dar gracia a los casados*».

Los pecados capitales son definidos como «*apetitos desordenados*»; en particular, la avaricia es un «apetito desordenado de *deseo de hacienda*», y la lujuria, «de *sucios y carnales deleites*». Al señalar los medios para vencer al demonio, uno de los enemigos del alma, se recomiendan las «*asperezas, disciplinas y ayunos...*»; del mundo se huye, en cambio, despreciando «sus *pompas y vanidades*». La segunda de las bienaventuranzas nos recuerda que los mansos son los que no tienen ira «ni aun casi *movimiento de ella*». Y los que «*han hambre y sed* de justicia» son «los que hacen *con ansia* el deber en todo»; los «pacíficos» son «los *obradores* de la paz».

El elenco recorrido en las expresiones de Astete resulta elocuente. Algu-

nas, muy pocas, de tales expresiones han sido después modificadas por Daniel Llorente, pero la mayor parte han pasado literalmente a todas las ediciones, incluidas las más recientes.

B. *Expresiones originales de Gabriel Menéndez*

Aunque el lenguaje de Astete es el propio del siglo xvi, también en las frases introducidas en el siglo xviii por Gabriel Menéndez necesitan en algunos casos una explicación y al menos en una primera lectura llaman la atención; especialmente si se piensa que han de ser entendidas por los niños. Son menos en número debido sin duda a que la evolución del idioma las hace en general más próximas a las que empleamos en la actualidad. Veámoslas.

Para definir la oración mental nos dice que «es la que se hace *exercitando las potencias del Alma*». Jurar sin necesidad consiste en «jurar sin causa grave, o por cosa de *poco momento*». Faltan contra el cuarto mandamiento los hijos que a sus padres «*les levantan la mano*». También los padres tienen obligaciones para con sus hijos y cuando faltan a ellas pecan «regularmente mortalmente». Extraña combinación de dos adverbios de modo, corregida luego por Daniel Llorente.

Pueden pecar mortalmente por maldecir los que tienen costumbre de hacerlo «y no *hacen diligencias* para arrancarla». Hablando de las gracias actuales nos especifica que sin ellas no «podemos principiar, ni continuar, ni concluir *cosa conducente* para la vida eterna». Las dos expresiones anteriores la encontramos unidas con ocasión del examen de conciencia que consiste en «hacer las *diligencias conducentes* para acordarse uno de los pecados...». La terminología de la filosofía escolástica también encuentra un hueco, pues tras la consagración quedan «los *accidentes* de pan y vino».

El demonio, enemigo del alma, es un «ángel... revelado (sic) contra *Su Magestad* (sic)...» forma entonces usual de hablar de Dios ¹⁰². Sobre el alma humana pregunta «Y ¿qué cosa es nuestra Alma, *cuyas son* estas potencias?». En la recomendación final escrita por Gabriel Menéndez se aconsejan varios medios piadosos útiles para el cristiano, «y por decir *uno que abraza muchos*», recomienda la elección de un buen confesor.

Habría que añadir las de «*examen de conciencia*» y «*propósito de la enmienda*», como actos previos a la confesión.

También algunas de las expresiones de Menéndez de Luarca han sido retocadas por Daniel Llorente, pero la totalidad de las que hemos espigado se han incorporado a las más recientes ediciones de los catecismos.

102. Ver en la p. 13 el prólogo reproducido donde también se refiere a Dios como «*Su Magestad*».

Las adiciones de Sanz y Forés y de Llorente suelen ser en general más inteligibles y adolecen en menor cuantía del defecto de ser desusadas o de resultar totalmente imposibles de entender por los niños ¹⁰³.

La lectura continua de las expresiones entresacadas obliga a preguntarse si resultan asequibles a la mentalidad infantil. Abrigamos serias dudas al respecto. Y aunque en los más recientes catecismos publicados en nuestra nación no se haya conseguido plenamente encontrar la formulación exacta que respetando la doctrina se aproxime a la inteligencia de los niños, creemos que se han dado bastantes pasos en la buena dirección.

* * *

No se trata solamente de una aproximación lingüística; hay cuestiones más profundas que obligan a poner en tela de juicio la recomendación del uso del catecismo denominado de Astete para la formación religiosa de los niños de hoy. Algunas de las cuestiones han quedado apuntadas en el presente trabajo.

La sencilla visión teológica original de Astete no es suficiente para hoy. Mucho menos cargando a sus espaldas con el acentuado cuño moralista impreso por Gabriel Menéndez. Ni siquiera las últimas actualizaciones de Sanz y Forés y de Daniel Llorente salvan la distancia que media entre un texto del xvi y la mentalidad y necesidades actuales.

103. Para Sanz y Forés, Dios es *premiador* de buenos y *castigador* de malos. El papa es infalible «en las cosas *tocantes* a la fe». Daniel Llorente ha conservado el sabor arcaico de ediciones anteriores, pues al indicar los privilegios de la Bula incluye el de poder tomar «*lacticinios*, huevos y pescado en la *colación* y desayuno».

TEXTOS Y GLOSAS

Filosofía concreta y ontología en Herbert Marcuse

En un artículo precedente hemos expuesto el intento de síntesis entre materialismo histórico y ontología heideggeriana llevado a cabo por Marcuse en torno a 1930 ¹. Desde 1933 a 1937 Marcuse publica una serie de estudios, en los que va tomando posturas diferentes frente a las ideas ontológicas. Este proceso va desde la aceptación de una ontología marxiana hasta la aceptación de la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt, con el consiguiente abandono de todo (?) sistema filosófico propiamente dicho. Dentro de la teoría crítica se da aún en Marcuse una larga evolución.

En el presente estudio quisiéramos hacer ver cómo la ontología perdura en todo el proceso del pensamiento de Marcuse; también cuando éste abandona el «sistema», o cuando su filosofía se convierte en filosofía concreta e inspiradora de los movimientos de protesta juvenil.

1. *Descubrimiento de una ontología marxiana*

Al ser publicados los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, Marcuse descubre en ellos un nuevo Marx, concreto por una parte y por otra parte filósofo. Este nuevo Marx respondía a las aspiraciones que tenía Marcuse de dar una fundamentación ontológica al materialismo histórico ².

Separación de Heidegger no significa, pues, para Marcuse abandono de la ontología. Al contrario, Marcuse descubre en Marx una verdadera ontología enraizada sobre todo en la ontología hegeliana. «Estos manuscritos podrían llevar a un nuevo terreno la discusión acerca del origen y del sentido originario del materialismo histórico, e incluso de la teoría entera del socialismo científico; hacen también que sea posible plantearse de modo más

1. Cf. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse, el primer marxista heideggeriano*, en *Pensamiento* 36 (1980) 131-164.

2. Cf. H. MARCUSE, en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, hrsg. von J. Habermas, Frankfurt 1978, pp. 10-11.

fructífero y prometedor la cuestión de las relaciones entre Marx y Hegel»³. Según Marcuse, estos manuscritos hacen también ver que la fundamentación de la teoría de Marx no significa una rotura con su anterior vocación filosófica. «Mas bien la fundamentación contiene en sí la base filosófica en *todos* sus estadios»⁴. Los temas concretos afrontados por Marx no carecen de base filosófica. «Sobre la base de una interpretación filosófica totalmente precisa de la esencia humana y de su realización histórica, se han convertido economía y política en *base* económico-política de la revolución»⁵. La *Crítica de la economía nacional* no se limita a un aspecto económico; «se convierte en una ciencia de las condiciones necesarias de la revolución comunista. Y esta misma revolución significa — más allá de todo cambio económico — una revolución de la historia entera del hombre y de su carácter esencial: 'Este comunismo es... la verdadera disolución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la verdadera disolución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie»⁶.

La crítica de la economía nacional ha de ser vista «como expresión científica de una problemática que ataca a la esencia humana entera», puesto que la economía nacional es «la justificación o la ocultación de una total alienación y desvalorización de la realidad humana, como la presenta la sociedad capitalista»⁷.

La idea de hombre o de esencia humana que Marx tiene en vista en su crítica a la economía nacional, la ha adquirido en diálogo con Hegel. «Sobre el fundamento de una idea de esencia del hombre y de su realización, esbozada por Marx en discusión con Hegel, aparece un hecho económico por antonomasia como el trastorno de la esencia humana, como la pérdida de la realidad humana. Sólo sobre este fundamento es capaz un hecho económico de convertirse en base real de una revolución que cambie realmente la esencia del hombre y de su mundo»⁸.

Conceptos como «trabajo», «propiedad privada» etc. han de ser vistos en este contexto. No se trata sólo de un hecho económico, según el cual el trabajador pierde el producto de su trabajo, sino de que el mismo trabajador ven-

3. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, en H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1976, p. 7.

4. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 8.

5. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 8.

6. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 9. La última parte de la cita es de Marx. Marcuse cita los manuscritos por la edición: *Marx-Engels, Gesamtausgabe*. Como no tenemos esta edición a nuestra disposición, y por otra parte las citas de las fuentes marxianas son muy oscuras en este escrito de Marcuse, nos limitaremos en lo suficiente a hacer notar cuándo se trata de citas de Marx, sin más indicación.

7. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 9-10; cf. *ibid.*, pp. 11-12.

8. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 12-13.

de su propia esencia humana. «Enajenación y alienación del trabajo afectan, más allá de la esfera de las relaciones económicas, a la esencia y realidad del hombre como hombre, y sólo por eso puede recibir la pérdida del trabajo un significado tan central»⁹.

Marcuse hace notar que en este contexto el trabajo en Marx es un verdadero concepto filosófico: «El mismo trabajo ha de ser comprendido como auténtica exteriorización y realización de la esencia humana. Pero esto significa de nuevo que es empleado como categoría *filosófica*»¹⁰. Afirma también Marcuse que el mismo Marx habla de «esencia *ontológica* de la pasión humana», en relación con la propiedad privada, y añade, citando igualmente a Marx, que «las sensaciones, pasiones etc. del hombre no son sólo deter-

minaciones antropológicas, sino verdaderamente afirmaciones ontológicas esenciales y naturales»¹¹.

Se trataría, según esto, de una verdadera ontología del ser humano, en su ser y en su hacerse. Marcuse continúa citando expresiones de Marx sobre el trabajo con un contenido verdaderamente ontológico: «El trabajo es el hacerse para sí (*Fürsichwerden*) del hombre dentro de la enajenación o como hombre enajenado»; el trabajo es «el acto de autogeneración o de autoobjetivación del hombre (*Selbsterzeugung*soder *Selbstvergegenständlichungsakt* *des Menschen*); el trabajo es «la actividad de la vida, la misma vida productiva»¹². Marcuse comenta estas expresiones de Marx, poniendo de relieve su valor ontológico: «El trabajo es 'el acto de autogeneración del hombre', esto es, la actividad mediante la cual y en la cual el hombre llega a ser propiamente aquello que como hombre, según su esencia, es»¹³. Acerca de la objetivación (*Vergegenständlichung*) hace notar Marcuse que «el hombre es una esencia objetiva (*gegenständliches*); más exactamente: una esencia objetivable (*vergegenständlichendes*). El hombre sólo puede realizar su esencia si realiza como *objetivo*, esto es, si mediante sus energías esenciales elabora un mundo externo, material, en cuya elaboración (en sentido amplio) él realmente es»¹⁴.

Como puede verse, la teoría de Marx se funda en una ontología, también cuando trata de cuestiones concretas. La doctrina de Marx persigue un humanismo. «Marx llama varias veces al comunismo positivo, que lleva a cabo la supresión de la alienación y de la cosificación (*Verdinglichung*), 'humanismo'»¹⁵. Éste contiene o presupone una visión ontológica del hombre,

9. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 15.

10. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

11. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

12. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17.

13. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

14. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

15. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

de su esencia, de su relación con el mundo y con la historia etc. Es esta visión la base de la crítica negativa de una determinada situación humana y de las perspectivas positivas para una superación de la misma.

Marcuse presenta a continuación las ideas fundamentales marxianas acerca de la esencia del hombre. El humanismo presentado por Marx dependería sobre todo de Feuerbach, según Marcuse, pero también hace notar que se daría, a través de Feuerbach, una dependencia de Hegel ¹⁶. Los conceptos fundamentales serían en definitiva hegelianos.

El hombre es ante todo un ser perteneciente a una especie (*Gattungswesen*). Esto significaría: a) que el hombre, de modo teórico y práctico, convierte en objeto suyo su propia especie y la especie de las restantes cosas; b) que el hombre comportándose consigo mismo como con un ser universal y libre, se comporta consigo mismo como con una especie presente y viva. La especie de un ente significa lo que es ese ente según su procedencia y origen, el principio común en todas sus determinaciones, la esencia general de ese ente ¹⁷. Esto significa que el hombre «puede tener a cada ente como aquello que es según su esencia» ¹⁸. Pero la esencia de un ente no comprende sólo lo que es ahora, sino también sus posibilidades. De ahí que lo anterior implique que el hombre «puede tomar al ente como es éste en su esencia, más allá de toda determinación inmediata y de hecho; puede conocer y aprehender las posibilidades que se encierran en cada ente; puede agotar todo ente según su inherente medida, cambiarlo, formarlo, elaborarlo, llevarlo más allá ('producir')» ¹⁹.

Esta relación entre hombre y naturaleza es esencial. «La naturaleza entera es medio para la vida humana, 'medio de vida' (*Lebens-mittel*) del hombre: es presupuesto que él ha de recibir y poner nuevamente mediante su actividad. El hombre... ha de apropiarse el mundo; ha de cambiar los objetos de este mundo por así decir en órganos de su vida...» ²⁰. Marcuse precisa que según Marx no se trata sólo de que el hombre necesite la naturaleza orgánica e inorgánica como medio para poder vivir, sino que habla también de «naturaleza espiritual inorgánica», de «medios de vida espirituales» ²¹. La unidad entre hombre y naturaleza es finalmente afirmada con estas palabras: «El hombre no está *en* la naturaleza, la naturaleza no es su mundo *externo*, hacia el cual él debería salir de su interioridad, sino que más bien el hombre *es* naturaleza. La naturaleza es su exteriorización, su obra y su realidad» ²².

16. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 12.19.

17. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 19-20.

18. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

19. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

20. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

21. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

22. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

Sobre la base de esta unidad entre hombre y naturaleza habla aquí Marcuse de otra característica esencial en el humanismo de Marx: la objetivación (*Vergegenständlichung*). Marcuse la llama determinación o característica decisiva (*entscheidende Bestimmung*)²³. «la objetivación: la determinación del hombre como una 'esencia objetiva', no sobreviene a la determinación de la unidad de hombre y naturaleza, del hombre como un ser natural, como algo distinto, sino que es solamente el fundamento más próximo y más profundo de esta unidad. (La objetivación pertenece como tal a la esencia del hombre — como lo que le es natural— y no puede por tanto ser suprimida)²⁴. De por sí la objetivación (*Vergegenständlichung*) indica un acto, una actividad mediante la cual el hombre se objetiviza. Marcuse parece presentarla aquí como algo perteneciente a la esencia constitutiva. Sería así una nota esencial dinámica. Esto parece indicar Marcuse cuando añade que: «Como ser natural, el hombre es una esencia objetiva, esto es, según Marx: 'una esencia equipada y dotada con energías esenciales materiales', un ser que se comporta en relación con objetos reales, que 'obra objetivamente', 'que sólo puede exteriorizar su vida en objetos reales, sensibles'»²⁵.

Estas características esenciales del ser humano, su unidad con la naturaleza y su ser objetivo, hacen que el mundo pertenezca al ser y al realizarse del hombre. «El mundo objetivo pertenece al hombre mismo, como la necesaria objetividad del hombre, mediante cuya 'apropiación' (*Aneignung*) y supresión la esencia humana se genera y se confirma; el mundo es verdadera objetividad sólo para el hombre, que se autorrealiza, es 'autoobjetivación' (*Selbstvergegenständlichung*) del hombre, objetivación humana»²⁶.

Según Marcuse, Marx intenta aún descubrir las raíces de la objetivación en un estrato más profundo de la esencia humana: «El ser objetivo... no obraría objetivamente si lo objetivo no se encontrase en la connotación de su esencia. Crea, pone objetos porque él mismo es puesto mediante objetos, porque él originariamente es naturaleza»²⁷. Según esta cita, el fundamento último de la objetivación es un carácter esencial del hombre. Al mismo tiempo parece entenderse aquí la objetivación como una actividad, como un proceso que resulta de este modo esencial de ser. Con ello Marcuse parecería haber encontrado el fundamento último de la objetivación según Marx.

Marcuse añade que «ser puesto mediante objetos es la connotación fundamental de la 'sensibilidad' (tener sentidos que son afectados por objetos)»²⁸. Esto llevaría a Marx a identificar «esencia objetiva» con «esencia

23. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

24. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22.

25. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 22-23.

26. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

27. Cita de Marx, por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

28. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

sensible». Marcuse hace notar también aquí que la «sensibilidad» tiene sentido ontológico: «Sensibilidad aquí es un concepto ontológico, dentro de la determinación esencial del hombre, más acá aún de todo materialismo y sensualismo»²⁹. Marcuse hace observar que la sensibilidad es entendida aquí en sentido kantiano y que el conocimiento humano como sensibilidad es conocimiento pasivo y receptivo: «Como ser sensible es un ser afectado, pasivo, paciente»³⁰. Según Feuerbach el hombre como pasivo o paciente es un ser indigente, necesitado (*bedürftiges*). Marx considera esta característica como esencial al ser humano: «El rico hombre es al mismo tiempo el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización de la vida humana; el hombre, en el cual su propia realización, como necesidad interna, existe como *necesidad*»³¹.

Sobre esta base ontológica y antropológica deberían ser considerados conceptos más concretos que tienen en Marx y en la tradición marxista una particular importancia. El primero de ellos es el concepto de trabajo. Marcuse afirma que Marx en este punto se aparta de Feuerbach y vuelve a Hegel. Marx afirma que «Hegel capta la esencia del trabajo y comprende al hombre objetivo, verdadero hombre porque es real, como resultado de su propio trabajo»³².

La sensibilidad aparecía antes como una connotación esencial del hombre. Esta sensibilidad lleva consigo el tener un mundo objetivo dado y el comportarse universal y libremente ante él. Marcuse quiere determinar más el significado de estos conceptos. *Tener* y *comportarse* presentan en Feuerbach un significado teórico. «Ahora bien, en Marx, hablando de modo sintético, el trabajo ocupa el lugar de la contemplación, sin que por esto desaparezca el significado central del comportamiento teórico. Como veremos, éste se pone junto al trabajo en una relación de fundamento»³³. Según esta cita, el trabajo no elimina la teoría, sino que ésta sirve de fundamento al trabajo. Marcuse vuelve a recoger aquí los conceptos ontológicos vistos anteriormente: el hombre es un ser «natural», «sensible», «objetivo»; el hombre es un ser perteneciente a la naturaleza. «Como ser de la naturaleza y como ser vivo, en parte está equipado con fuerzas naturales, con fuerzas vitales, es un ser de la naturaleza activo; estas fuerzas existen en él como disposiciones y aptitudes, como impulsos. En parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es un ser paciente, condicionado y limitado...; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, como objetos independientes de él. Pero esos objetos son

29. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 24.

30. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 24.

31. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 25.

32. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26.

33. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27.

objetos de su *necesidad*, objetos indispensables y esenciales para activar y confirmar sus fuerzas esenciales»³⁴.

En este contexto afirma Marcuse que Marx, «más allá de todo significado económico, entiende el trabajo como *la* actividad de la vida humana, como la auténtica realización del hombre»³⁵. Y añade: «Como se ha realizado en el objeto del trabajo, así es el hombre. Por lo tanto puede decir Marx que en el objeto del trabajo el hombre se hace él mismo objetivo, se hace 'para sí', se ve a sí mismo como objeto. 'El objeto del trabajo es, por tanto, la objetivación de la vida de la especie humana'»³⁶. Anteriormente había definido Marcuse el trabajo en sentido marxiano como «autorrealización del hombre», o, en expresión de Marx, como «autogeneración del hombre», o como «la actividad mediante la cual y en la cual el hombre llega a ser propiamente aquello que como hombre, según su esencia, es»³⁷.

Para Marx el trabajo no sería únicamente objetivación del individuo, sino de la vida de la especie (*Gattungslbens*). Marcuse comenta a este respecto: «En el trabajo no está en actividad el individuo aislado y la objetividad del trabajo no es objetividad para el individuo aislado o para una multitud de individuos; más bien, en el trabajo precisamente se realiza la *generalidad* específicamente humana»³⁸. Con esto aparece según Marcuse un segundo carácter fundamental de la objetivación: ésta es social y social es también el hombre que se objetiviza.

La relación entre hombre y mundo en la objetivación y el aspecto social de la misma llevarían a considerar el mundo como realidad histórica. «En la historia no sólo llega a ser el hombre, sino también la naturaleza, en cuanto que ésta no es ningún «fuera» separado de la esencia humana, sino que más bien pertenece a la elevada y apropiada objetividad del hombre: La 'historia del mundo' es 'el hacerse de la naturaleza para el hombre'»³⁹.

Esta visión filosófica del mundo, del hombre y del trabajo es el fundamento de la praxis revolucionaria. Ésta surge en una situación histórica de hecho, en la cual la realidad del hombre está muy lejos de la esencia presentada anteriormente, o incluso en la contraposición con ella. «El hecho de donde procederían la crítica y la interpretación: la enajenación y la alienación del ser humano, que tiene su expresión en la enajenación y alienación del trabajo, esto es, la situación del ser humano en la facticidad histórica del capitalismo; este hecho aparece como la *inversión* y *ocultación* de lo que la crítica ha determinado como la esencia del hombre y del trabajo humano. El trabajo no es

34. Cita de Marx, por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27; cf. *ibid.*, pp. 23.25.42.

35. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 27; cf. *ibid.*, pp. 20-21.

36. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28; la última parte de la cita es de Marx.

37. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 18.20; cf. *supra*, p. 3.

38. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28.

39. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 29.

'actividad libre', autorrealización universal y libre del hombre, sino esclavitud y des-realización; el trabajador no es el hombre en la totalidad de la exteriorización de su vida, sino un ser inhumano, un sujeto puramente físico...; los objetos del trabajo no son exteriorización y confirmación de la realidad humana del trabajador, sino cosas extrañas, mercancías pertenecientes a otro distinto del trabajador. Con todo esto, en el trabajo alienado no se convierte la existencia del hombre en un medio de su autorrealización, sino al contrario, el ser mismo del hombre se convierte en un medio de su pura existencia: el Dasein puramente físico del trabajador es el fin a cuyo servicio está puesta toda la actividad de su vida»⁴⁰. Esta deshumanización no afecta sólo al trabajador, sino también al capitalista, el cual es también esclavo del poseer. «No posee su propiedad como campo de una libre autorrealización y actividad, sino como puro capital»⁴¹.

Ésta sería la situación histórica real humana en la sociedad capitalista. Hay que notar que esta situación histórica de hecho tiene una importancia particular en la filosofía de Marx, dado que «para Marx precisamente esencia y facticidad, situación de la historia de la esencia y situación de la historia fáctica no son regiones o planos separados, independientes entre sí: la historicidad del hombre es recibida en su determinación de la esencia. No se trata ya de una esencia humana abstracta, permanente indiferentemente a lo largo de la historia concreta, sino de una esencia determinable en la historia y sólo en la historia»⁴². Esto indicaría por una parte que la esencia humana se va elaborando, determinando a lo largo de la historia mediante la historia fáctica; pero al mismo tiempo está también claro que Marx tiene o presupone una idea de esencia humana, como hemos visto hasta aquí. No sólo esto, Marx admite además un cierto ideal de esencia humana que ni tiene su realización de hecho en la sociedad de su tiempo, ni parece llevar camino de realización. En este sentido dice Marcuse: «Esencia y existencia se dividen entre sí en el hombre; su existencia es un «medio» para la realización de su esencia, o bien —en el caso de la alienación su esencia es un medio para su existencia puramente física. Si esencia y existencia se dividen entre sí de este modo y si la unión de ambas como realización de hecho es la *tarea* propiamente libre de la praxis humana, resulta que allí donde la facticidad ha progresado hasta convertirse en la total inversión de la esencia humana, la *radical supresión* de esta facticidad es la tarea por antonomasia»⁴³.

40. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 31-32. Sobre el tema concreto de libertad del trabajador o falta de la misma, así como sobre el influjo del trabajo en ella según Marx, cf. H. MARCUSE, *Studie über Autorität und Familie*, en H. MARCUSE, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, pp. 119-144.

41. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 32.

42. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

43. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

De este modo, la acción revolucionaria concreta se funda en la visión ontológica de la esencia humana y de la historia. «Precisamente la firme mirada a la esencia del hombre se convierte en implacable impulso del fundamento de la revolución radical: que en la situación fáctica del capitalismo precisamente no se trata únicamente de una crisis económica o política, sino de una catástrofe de la esencia humana; esta visión condena de entrada toda *reforma* puramente económica o política al fracaso y exige necesariamente la supresión catastrófica del estado de hecho mediante la *revolución total*»⁴⁴.

La posibilidad y eficacia de la revolución se fundan sobre todo en que el hombre es el verdadero sujeto de la historia. «Marx tiene la persuasión fundamental de que el hombre consciente de su historia no puede caer en ninguna situación que no haya creado él mismo y de que sólo él mismo puede liberarse de toda situación»⁴⁵.

Después de esto Marcuse considera lo que dicen los manuscritos acerca de la teoría política de la revolución. A ésta pertenece la consideración del origen del presente estado de alienación y cosificación (*Verdinglichung*) de la esencia humana: Éste estaría en la propiedad privada. Esto llevaría a preguntarse también por el origen de la propiedad privada⁴⁶. Hay que notar que no se combate toda propiedad, sino la propiedad privada, que ha conducido a una alienación de la esencia humana. ¿No habrá otra forma de propiedad? «Tiene que haber una propiedad que pertenezca a la esencia del hombre, y el comunismo positivo, lejos de significar la simple destrucción de toda propiedad, será precisamente el *restablecimiento* de aquella propiedad verdaderamente humana»⁴⁷. También al hablar de las características de esta propiedad se ven en el fondo los conceptos ontológicos: «La determinación positiva más general de la verdadera propiedad es ésta: la existencia y la disponibilidad de todos los objetos de los cuales necesita el hombre para la libre realización de su esencia»⁴⁸.

La reflexión sobre el origen de la propiedad privada lleva a Marcuse, como a Marx, a preguntarse: «¿Cómo... llega el hombre al punto de alienar su trabajo? ¿Cómo está fundada esta alienación en la esencia del desarrollo humano?»⁴⁹. Marcuse hace notar que la respuesta total a esta pregunta no se da en los *Manuscritos*, sino que es elaborada posteriormente en la *Crítica de la economía política*. Lo que consta en los manuscritos es una prueba, fundada en la determinación esencial del hombre, «de que la objetivación tiene ya en sí la tendencia a la cosificación, de que el trabajo trae ya en sí la tendencia a la

44. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

45. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 41.

46. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 35-36.

47. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

48. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

49. MARX, citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

enajenación, de que entonces cosificación y enajenación no son hechos históricos puramente casuales. Y en relación con esto se muestra también cómo el mismo trabajador mediante su enajenación 'genera' al no trabajador, y con ello el dominio de la propiedad privada, cómo él, por lo tanto, tiene su destino en las manos, no en la liberación, sino ya en el origen de la alienación»⁵⁰. El motivo de esta tendencia a la enajenación y a la cosificación es resumido por Marcuse en estas palabras: «Los objetos (se) encuentran de modo inmediato ante todo precisamente como externos, extraños, y se convierten verdaderamente también en objetos humanos, en objetivaciones del hombre sólo cuando se da la apropiación consciente, histórico-societaria. La exteriorización (*Äusserung*) del hombre tiende, pues, ante todo a la enajenación (*Entäusserung*), su objetivación (*Vergegenständlichung*) a la cosificación (*Verdinglichung*), de modo que su realidad universal y libre sólo es posible como 'negación de la negación': como supresión de una enajenación, como *retorno de una alienación*»⁵¹. La objetivación esencial al hombre, la necesaria apropiación del mundo objetivo por parte suya y el hecho de que este mundo objetivo no pertenezca a la esencia del hombre sino que sea algo exterior, son el fundamento de esta posibilidad o de este peligro: que la objetivación se convierta en cosificación y la necesaria exteriorización del hombre degeneren en enajenación. Esta posibilidad se habría convertido en realidad en el trabajo alienado y en la propiedad privada⁵².

La fundamentación filosófica termina aquí, y debería luego ser completada mediante otras ciencias positivas: «Después de fundar la posibilidad del trabajo enajenado en la esencia del hombre, la presentación filosófica ha alcanzado sus límites, y es cuestión de los análisis económico-históricos descubrir el origen real de la enajenación. Punto de partida de estos análisis es para Marx, como se sabe, la distribución del trabajo»⁵³.

El objeto de nuestro estudio es el aspecto ontológico y por eso no vamos a entrar en este nuevo campo, que por lo demás no trata apenas Marcuse en este estudio. Quisiéramos más bien hacer algunas breves consideraciones acerca del fundamento ontológico aceptado por Marcuse en este momento del desarrollo de su pensamiento.

Ante todo no faltan imprecisiones en la exposición de algunos conceptos. La objetivación sería, según él, el «fundamento más profundo» de la unidad entre el hombre y la naturaleza, y «determinación decisiva». Al hablar de la unidad hombre-naturaleza Marcuse, exponiendo el pensamiento de Marx, había hecho notar que el hombre es naturaleza, con lo cual indica un ser del hombre. Ya hicimos notar que la objetivación (*Verdinglichung*) de por sí indi-

50. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

51. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 43.

52. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

53. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 43; cf. *id.*, *Studie über Autorität und Familie*, pp. 134-136.

ca un acto o un proceso, una actividad mediante la cual el hombre se objetiviza. No parece como tal un fundamento de la unidad del hombre con la naturaleza o del ser-naturaleza del hombre, sino más bien una consecuencia. Marcuse parece presentar luego la objetivación como una determinación esencial dinámica y habla del hombre como esencia equipada o dotada de fuerzas o energías esenciales, o del hombre como «esencia natural activa»⁵⁴. Pero con esto va a parar a la constitución esencial del hombre, más que al acto de la objetivación, al ser-naturaleza y naturaleza dinámica⁵⁵. De hecho Marcuse dice después que Marx intenta descubrir unas raíces más profundas de la objetivación, y las descubre precisamente en el hecho de que el hombre originariamente es naturaleza»⁵⁶. Con esto se vuelve al punto de partida, punto que se había querido profundizar, sin resultado, mediante el concepto de objetivación.

Habría que notar también que Marcuse no pretende exponer una doctrina suya, sino una doctrina de Marx. Pero está también claro que Marcuse acepta esta ontología marxiana, como consta por toda la exposición y como afirmó Marcuse poco antes de su muerte. Nótese que Marcuse había estado buscando una fundamentación ontológica para el materialismo histórico en Heidegger, antes de ser publicados los *Manuscritos*. Sobre la aparición de éstos afirma Marcuse en 1978: «En cierto sentido aquí apareció un nuevo Marx, que era verdaderamente concreto y al mismo tiempo sobrepasaba el marxismo rígido, práctico y teórico de los partidos. Y a partir de entonces el problema Heidegger *versus* Marx no fue ya para mí propiamente ningún problema»⁵⁷. Marcuse acepta, pues, la ontología de Marx.

Por lo que se refiere a las ideas fundamentales de esta ontología, Marcuse hace notar que la relación, el diálogo o la discusión con Hegel aparecen constantemente en estos escritos de Marx. Que Marx era consciente de ello lo indicaría esta pregunta que se pone al final de su crítica positiva de la economía nacional: «Ahora bien ¿cómo sostenemos esto con la dialéctica hegeliana?»⁵⁸.

Marcuse presenta una pequeña síntesis de la crítica de Marx a Hegel. Marx parte de tres puntos de la crítica de Feuerbach a Hegel: En primer lugar, Feuerbach ha visto la filosofía puramente especulativa de Hegel como una forma de alienación de la esencia humana, alienación que se ha convertido en un modo de ser del Dasein; en segundo lugar, Feuerbach ha sido el fundador del verdadero materialismo, convirtiendo en principio fundamental de su

54. Cf. supra, pp. 4-6.

55. Queremos hacer notar aquí que ya los escolásticos consideraban la «*natura*» como principio de las operaciones, en contraposición a la esencia, más estática.

56. Cf. supra., pp. 5-6.

57. H. MARCUSE, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, pp. 10-11.

58. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 46.

teoría la relación social del hombre para con el hombre; y en tercer lugar Feuerbach mediante este principio ha establecido algo positivo, superando así la pura 'negación de la negación' de Hegel, que no iba más allá de la negatividad⁵⁹. La crítica de Marx a Hegel seguiría estas líneas fundamentales.

Marx no critica el método dialéctico de Hegel, sino los fundamentos y el contenido de la filosofía hegelina. En la *Fenomenología* Hegel expresa de forma especulativa la historia de la esencia humana, pero no explica su verdadera historia. La esencia humana, cuya historia describe Hegel filosóficamente, está viciada ya en su punto de partida: Hegel la entiende únicamente como abstracta autoconciencia, como pensar, como espíritu, y su historia es únicamente historia de la autoconciencia. De este modo Hegel cambia e invierte de modo fatal lo que Marx consideraba como decisivo y central para la determinación esencial del hombre: la objetivación. Lo objetivo como tal es para Hegel únicamente objeto *para la conciencia*: puesto por la misma conciencia, como enajenación y alienación de la misma, tiene que ser suprimido y tomado de nuevo en la conciencia. La objetividad vale, pues, para un estado de alienación, que no corresponde a la esencia del hombre. «En cambio para Marx ésta era precisamente la relación humana, únicamente en la cual puede llegar el hombre a su autorrealización y a la autoactividad, como obra del trabajo humano, y de ningún modo como objeto de la conciencia abstracta. Desde ese punto de vista puede decir Marx que Hegel considera al hombre como 'una esencia no objetiva, espiritual'»⁶⁰. Como puede verse, se parte de una visión muy distinta de la objetivación, que corresponde a dos modos diferentes de entender la esencia del hombre. Si ésta es sólo conciencia, espíritu, se explica que Marx y Marcuse afirmen que: «la objetivación es sólo aparente, 'abstracta y formal', puesto que el objeto es 'sólo la apariencia de un objeto', y la conciencia que se objetiviza en esta aparente enajenación, permanece en sí misma. Como es la alienación, así también su supresión es sólo una apariencia: se permanece en la enajenación»⁶¹.

En el fondo se trata de diferencias fundamentales en la concepción del hombre y de la realidad: ¿Es el hombre esencialmente sólo espíritu o es esencialmente material? Y aún más: ¿es el fondo último de la realidad el espíritu o es la materia? De una u otra parte de la alternativa o de una posible combinación de ambas surgirán distintos esquemas, en los que la materia, la consiguiente objetivación y el valor de todo el proceso tendrán valores diferentes.

Junto a estos puntos negativos, Marcuse hace notar los aspectos positivos de la crítica de Marx a Hegel. Dice Marx: «Lo grande en la *Fenomenología* de Hegel y su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio

59. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 46-47.

60. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 48; cf. *ibid.*, p. 47.

61. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 49.

del movimiento y de su generación— consiste, pues, en que Hegel comprende la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como contraposición, como enajenación y como supresión de esta enajenación; en que él, por tanto, capta la esencia del *trabajo* y entiende al hombre objetivo... como resultado de su propio trabajo»⁶². Marcuse comenta: «La *Fenomenología* ofrece la autogeneración del hombre, esto es, según lo ya dicho: el acaecer, en el cual el hombre (como esencia vital orgánica) se hace aquello que según su esencia es —precisamente esencia humana—; por tanto, la ‘historia del origen’ de la esencia humana, su historia esencial. Este ‘acto de la formación’ del hombre es un ‘acto de autogeneración’, esto es, el hombre se da su misma esencia: él mismo ha de hacerse aquello que es, ha de ‘ponerse’, ‘producirse’... Ahora bien, esta historia encomendada al hombre mismo es entendida por Hegel como un proceso, cuyos momentos son la enajenación y su supresión, y que como proceso total tiene el título de ‘objetivación’. La historia del hombre acaece, pues, y se realiza como objetivación: la realidad del hombre es el desarrollar (hacer salir, *herausschaffen*) la totalidad de las ‘fuerzas de su especie, convirtiéndolas en objetos reales, el ‘poner un mundo real objetivo’. El acto de poner este mundo objetivo es lo que Hegel considera únicamente como la enajenación de la conciencia o del saber, respectivamente, como la relación del pensar abstracto con lo que tiene el carácter de cosa (*Dingheit*); mientras que Marx considera esto como la realización práctica de todo el hombre en el trabajo histórico-societario»⁶³.

No es el considerar la realidad como proceso ni el desarrollo del proceso lo que separa a Marx de Hegel, sino el punto de partida. Éste es en Hegel el espíritu y éste constituye la verdadera realidad. La objetivación para Hegel no tendría valor en sí, la «objetivación es al mismo tiempo ‘contraposición’ (*Entgegenständlichkeit*), esto es, des-realización (*Entwirklichung*), alienación»; el saber o el espíritu que se objetiviza «se pierde» en los objetos; éstos son lo «otro», «lo extraño» frente a él. Para Marx lo objetivo tiene otro valor; por eso censura a Hegel diciendo «que estos mundos, puesto que son sólo enajenaciones del espíritu y no del hombre real y total, son también vistos únicamente como ‘mundos espirituales’ y no como mundos reales»⁶⁴.

Como se ve, se trata de diferencias fundamentales, según hemos señalado antes. De ahí se derivan dos modos de entender la enajenación. Para Hegel se dará la alienación por el mero hecho de darse la objetivación, mientras que esto para Marx no constituye alienación; ésta se dará en un momento posterior. El que uno y otro hablen de una alienación de hecho en el hombre real, en su objetivación, no debería hacer olvidar que la alienación sucede a distintos niveles.

62. Citado por H. MARCUSE, *ibid.*, p. 50.

63. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

64. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

La alienación de hecho se supera mediante un proceso y una actividad en los que la esencia humana vuelve a ser lo que «es». Este proceso se realizará de modo dialéctico, mediante la negación de la negación. Hasta aquí hay coincidencia entre Hegel y Marx. Pero junto a esta coincidencia aparecen también las diferencias: ¿Qué ha de llegar a ser la esencia humana? ¿espíritu o ser material? ¿De quién es la propia actividad y la autogeneración o autoformación? ¿del espíritu o de la esencia humana material?

Esto habría que tenerlo presente al hablar del trabajo. Marcuse pone también aquí de relieve algunos conceptos hegelianos tomados por Marx. Hegel entiende el trabajo como «el acto de autogeneración del hombre», como «el autoconfirmarse de la esencia humana». Marx por su parte lo define como «el hacerse para sí del hombre dentro de la enajenación, o como hombre enajenado». Marcuse observa que en ambos casos se está considerando el trabajo como categoría ontológica. Por supuesto no se le oculta a Marcuse la observación de Marx, según la cual Hegel no conoce ni reconoce más trabajo que «el abstracto y espiritual», puesto que ha constituido al espíritu en único sujeto de la praxis». Pero añade Marcuse que «esto no cambia en nada el hecho de que Hegel en general haya comprendido el trabajo como el confirmarse de la esencia humana». Marcuse añade aún que lo fundamental en Hegel está en haber visto en la praxis el sentido interno de la objetivación y de la supresión de la misma. Según Marx, la filosofía hegeliana contenía «los elementos críticos, pero aún en una forma alienada»⁶⁵. Este optimismo de Marx y de Marcuse debería ser considerado en el contexto de lo dicho antes. No basta hablar de alienación en la historia y de supresión de la misma mediante la praxis en general o mediante el trabajo humano, ¿Dónde se da la alienación? ¿En qué consiste? ¿En qué consiste por consiguiente la supresión de la alienación? ¿Es el sujeto de la praxis el espíritu absoluto, el espíritu individual o el hombre como ser material? ¿Qué tipo de esencia humana se pretende realizar mediante la supresión de la alienación? Son éstas las cuestiones fundamentales. El coincidir en afirmaciones generales sobre la alienación en la historia y sobre su supresión mediante la praxis humana es un problema mucho más secundario, cuyo sentido queda ya determinado por las cuestiones de fondo.

En la antropología marxiana que presenta Marcuse aparecen también conceptos de Feuerbach, pero también aquí deja entender Marcuse que se trata de un desarrollo desde Hegel hasta Marx, a través de Feuerbach⁶⁶. El influjo de Feuerbach aparece sobre todo al considerar al hombre como esencia humana universal, que tiene por objeto la propia especie y la de los restan-

65. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-54. Sobre el trabajo en Hegel y en Marx cf. también *ibid.*, pp. 17-18; H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1968; la primera edición es de 1932.

66. Cf. H. MARCUSE, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, p. 19.

tes entes. La esencia humana universal viene a sustituir aquí al espíritu absoluto. Pero tampoco aquí han desaparecido ideas fundamentales de Hegel. El hombre aparece como parte de un todo.

La identidad hegeliana sujeto-objeto aparece igualmente cuando Marx afirma que en base a esa esencia-especie propia del hombre, éste puede tener (*haben*), conocer (*erkennen*) y aprehender (*ergreifen*) a todo ente como es, según su esencia, incluyendo en ésta las posibilidades que encierra (*die in jedem Seienden steckenden Möglichkeiten*). Como se ve, no se trata de un conocimiento cualquiera, sino de un conocimiento de la esencia del ente. Y no sólo puede conocerlo, sino cambiarlo, elaborarlo, formarlo ⁶⁷.

También aquí se ven analogías entre Hegel, Feuerbach o Marx; pero queremos hacer notar una vez más las diferencias. No es el espíritu absoluto el protagonista de la historia; ni siquiera la esencia humana, sino el hombre individual y concreto, mediante su actividad concreta. Tampoco se supera la división sujeto-objeto mediante un espíritu absoluto, sino mediante el hombre concreto, en su teoría y praxis concretas, como perteneciente a una esencia y a una especie. Estas diferencias no son sino el reflejo de una diferencia más profunda en las concepciones del hombre y de la realidad.

Las ideas hegelianas de totalidad y unidad aparecen igualmente al hablar del hombre como perteneciente a la naturaleza, al afirmar que *es* naturaleza y que ésta es su «exteriorización» (*Äusserung*), su obra y su realidad ⁶⁸.

Esta idea de exteriorización nos lleva a la de objetivación. También aquí se pueden apreciar las analogías con Hegel, como hemos hecho notar ya. Pero la objetivación pertenece a la esencia humana como algo que le es natural y que no puede ser suprimido; es autorrealización (*Selbstverwirklichung*), auto-objetivación (*Selbstvergegenständlichung*) del hombre, mediante la cual la esencia humana se genera y se confirma ⁶⁹. La relación con la objetivación del espíritu hegeliano en la historia parece bastante clara; pero también se pueden apreciar las diferencias. En Hegel se objetiviza el espíritu absoluto y la objetivación en sí es ya alienación; en Marx la objetivación es más real, dado que el hombre es ser material. Esto hace que también el concepto de autorrealización en la objetivación sea diferente. En Marx se trata de la autorrealización de un ser material, objetivo por naturaleza; en Hegel se habla de una objetivación del espíritu, con un sentido distinto.

Como dice el mismo Marcuse, «lo que Marx critica como dialéctica son los fundamentos y contenidos propios de la filosofía hegeliana, no sus (su-

67. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

68. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 22; cf. *supra*, pp. 4-6.

69. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 22-23; cf. *supra*, pp. 5-6.

puestos) métodos»⁷⁰. Pero lo decisivo a la hora de valorar las afirmaciones son precisamente los fundamentos y los contenidos.

En Marx y en Marcuse, en estos escritos, se dan unas ideas ontológicas fundamentales. Hay un concepto de ser, de fondo de la realidad. Éste es material, distinto de un espíritu absoluto de tipo hegeliano. Este ser no es estático, sino que está en movimiento, en realización, en proceso. El mundo es este ser material o esta materia en desarrollo y en proceso evolutivo. Así surgen la naturaleza y la historia. El mundo material es, pues, verdaderamente real, es la realidad de fondo, no una especie de apariencia o de fenómeno del espíritu. La materia no es el lugar de una realidad superior, sino *la* realidad. De ahí que el concepto de objetivación tenga también un valor del todo real en Marx o en Marcuse. La materia no puede ser sino objetiva, en sentido de material.

El hombre es también entendido como material, de ahí que la objetivación le sea esencial. La esencia humana está dotada, consta de fuerzas materiales, de materia dinámica, que como tal dará también origen a un movimiento o proceso. De ahí que la objetivación sea autogeneración o autorrealización del hombre. Estos mismos conceptos indican que el hombre es entendido como un ser temporal e histórico, como esencia no hecha, sino realizándose y haciéndose lo que de algún modo «es». Puesto que el ser en general y el hombre son materiales, no se da alienación humana por el mero hecho de darse la objetivación, aunque el tener que exteriorizarse (*sich äussern*) el hombre lleve inherente el peligro de enajenarse (*sich entäussern*). Con todo, el hecho de poder conocer la propia alienación y de reaccionar contra ella y eliminarla, sin caer en un determinismo, indicarían que ésta no es esencial a la objetivación del ser humana.

En el proceso-histórico el hombre se objetiviza y el mundo se humaniza. La materia llega a un desarrollo superior, pero no se trata de un retorno a la identidad del espíritu superando la materia. El sujeto de la historia es el hombre, el cual no es considerado como parte y como dependiente de una realidad superior que lo determine.

Dentro de este contexto tiene un valor particular la praxis humana en general, el trabajo, la alienación y la supresión de la misma mediante la acción del hombre. Todos estos modos de la praxis humana presuponen que el hombre es el sujeto de la historia y que es capaz de darle un determinado rumbo.

Esta serie de conceptos presupone que se da un orden, que se dan esencias objetivas del hombre, del ser; que se dan objetivos que alcanzar, y que se da por lo tanto un finalismo. Sin éste y sin la acción del hombre no tendría

70. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

sentido la acción marxista en la historia. No se puede pretender que la esencia humana se haga lo que «es» o lo que debe ser sin tener una cierta idea de ella y ver la falta de correspondencia entre la idea y la realidad de hecho.

Se presupone igualmente la «posibilidad» de una cierta ontología y una teoría del conocimiento. Éste es capaz de captar las esencias de las cosas, al menos de algunas de ellas.

Ya hemos dicho que Marcuse por este tiempo no rechaza la ontología, sino que más bien la busca. La ontología heideggeriana adolecía de falta de concretez, y Marcuse creía por entonces ver aunadas en Marx ontología y filosofía concretas.

2. Sentido ontológico del trabajo y presupuestos del mismo

El esquema ontológico marxiano esbozado anteriormente es utilizado por Marcuse en una reflexión hecha por aquellos años sobre el concepto de trabajo. Como veremos, Marcuse no sólo profundiza en el concepto de trabajo, sino también en algunos puntos de antropología y de ontología.

Desde un principio precisa Marcuse que no se trata de una consideración científica, psicológica o sociológica del trabajo. «Trabajo es un concepto ontológico, esto significa aquí: un concepto que comprende el ser del Dasein humano mismo y como tal» ⁷¹.

También dice Marcuse que en este estudio va a continuar la reflexión llevada a cabo sobre el trabajo por Hegel, Marx y L. von Stein ⁷². Hegel considera el trabajo como el hacer (*tun*) general, «en el cual se funda y al cual retorna toda actividad particular (*Tätigkeit*)» ⁷³. Y añade Marcuse que «precisamente es él, el hacer del hombre como el modo de su ser en el mundo, a través del cual llega a ser para sí lo que él es, viene a sí mismo, adquiere la forma de su Da-sein, de su permanecer y al mismo tiempo hace suyo el mundo» ⁷⁴. Como se ve, Marcuse no considera el trabajo como un hacer más, sino como *el* hacer del hombre, como *el* modo de su ser en el mundo. No parece que tales expresiones se le hayan escapado a Marcuse de la pluma. Poco después vuelve a hablar del trabajo como de «*la praxis* específica del Dasein humano en el mundo» ⁷⁵. Luego relaciona el trabajo con la objetividad. La relación entre ha-

71. H. MARCUSE, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, en H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt ⁹1977, p. 10.

72. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 11.

73. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 13.

74. «Und zwar ist sie das Tun des Menschen als die Weise seines Seins in der Welt; wodurch er «für sich» erst wird, was er ist, zu sich selbst kommt, die «Form» seines Da-seins, seines «bleibens» gewinnt und ineins die Welt zur «seinigen» macht», H. MARCUSE, *ibid.*, p. 13.

75. «Die Arbeit als die spezifische Praxis des menschlichen Daseins in der Welt», H. MARCUSE, *ibid.*, p. 14.

cer y objetividad designa «una tarea establecida al Dasein humano como tal: el trabajo con la objetividad, cuya mediación, apropiación etc., le está encomendada (al hombre); sólo mediante la realización de esta tarea puede el Dasein humano hacerse para sí, venir a sí mismo»⁷⁶.

¿Se puede reducir todo «hacer» al trabajo? ¿Se puede establecer una identidad entre el trabajo y la praxis del Dasein en el mundo? ¿Qué habría que decir de otros modos del hacer, como serían el pensar, la poesía, el arte, el juego? ¿No son también éstos «praxis» o «hacer» del Dasein con la objetividad, como ser en el mundo? No es Marcuse muy escrupuloso ni muy preciso al hacer las afirmaciones anteriores. De hecho veremos que también él admite otras actividades del Dasein como objetivo y con lo objetivo.

Inmediatamente después de estas afirmaciones habla Marcuse del juego como diferente del trabajo. «También en el juego puede (¡no debe!) el hombre tener que hacer con objetos». Pero, a diferencia del trabajo, en el juego «el hombre no se rige según los objetos, según sus... leyes inmanentes»; más bien en el juego se prescinde de las leyes y regularidad del mundo objetivo y se crean leyes propias y arbitrarias. En ese apartarse de las leyes y ponerse sobre la objetividad, «viene el hombre precisamente a sí mismo, en una dimensión de su libertad que le es negada en el trabajo»⁷⁷. Como se ve, la praxis, el hacer y la libertad del hombre tienen también otros campos además del trabajo. Esta falta de sumisión a lo objetivo lleva a Marcuse a considerar una segunda característica del juego: «Al juego, dentro de la totalidad del Dasein humano, no le sobreviene duración ni permanencia; tiene lugar esencialmente de modo temporal, entre los tiempos de otro hacer...»⁷⁸. Una tercera diferencia entre el trabajo y el juego, expresada ya por Aristóteles, consistiría en que «ningún juego es 'telos' en sí mismo»⁷⁹. Como se ve, existen otros modos de obrar diferentes del trabajo. El mismo Marcuse rompe la identidad entre el trabajo y la praxis o el hacer humanos, afirmando más adelante: «No obstante la determinación del Dasein como trabajo, no es de ninguna manera todo hacer humano trabajo»⁸⁰. «El acaecer de la vida humana es praxis en sentido notable de que el hombre debe *hacer* su mismo Dasein, de modo que él tiene esto como cometido que aprehender y que realizar. Su acaecer es un permanente *hacer-acaecer*»⁸¹. Este acaecer tiene lugar en la situación histórica concreta y real: «el hombre encuentra constantemente una situación de sí mismo y de su mundo, que no es ya inmediatamente la suya... Tiene que llegar a hacer suya cada situación, conciliándola consigo. Este pro-

76. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 14.

77. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 15-16.

78. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 16.

79. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 17. Más adelante dirá que tampoco lo es el trabajo; cf. *infra*, p. 24.

80. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

81. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

ceso de la conciliación es indicado mediante los conceptos de *producción y reproducción...* Producción y reproducción no significan de ninguna manera sólo el acaecer del 'Dasein material' en el obrar económico, sino el modo del hacer acaecer del Dasein humano en su totalidad»⁸². Como se ve, el hombre no puede prescindir de la situación que le es dada. Es sobre esa base sobre la que debe construir. La situación ha de ser hecha suya. Puede no corresponder a su esencia; en ese caso la conciliación con su mundo se dará mediante una transformación de la situación dada. El Dasein concreto se da además en un Dasein total; éste va adelante mediante el acaecer de los Dasein concretos en una sucesión temporal.

El hombre tiene que tomar conciencia de su situación. Esto estaría implícito en el hacer humano dialogando con la situación. Se presupone también que el hombre conoce de algún modo su esencia y es capaz de relacionarla con la situación de hecho. En fin, se presupone una finalidad del obrar humano. Marcuse admite también expresamente estos conceptos: «Este hacer en el hombre es esencialmente un hacer consciente, que tiene ante sí su fin (*Zweck*): la producción y el avanzar del Dasein y de su mundo como apropiado, adecuado; y se ajusta a este fin suyo; es un hacer con una finalidad»⁸³. La finalidad fundamental es la realización de la verdadera esencia humana: «La necesidad de la vida tiende a un estado ontológico de cosas como a un fin; se funda en la estructura del ser humano mismo, el cual no puede nunca hacer acaecer ya de modo inmediato en su plenitud, sino que se debe obtener él mismo y hacer él mismo permanentemente y constantemente; la praxis misma del Dasein humano como praxis autoconsciente y conciliante exige ya el trabajo como modo de su acaecer»⁸⁴. Y añade Marcuse: «El trabajo como tal no es fin en sí mismo, no se consume en sí mismo ni es fin»⁸⁵.

El trabajo se funda, pues, en la esencia del hombre. Pero Marcuse hace ver que no se trata simplemente de la actividad como tal de un ser cuya esencia es reproducción a lo largo del tiempo, sino que al hablar del fundamento ontológico del trabajo aprovecha los conceptos descritos antes de «conciencia» y de «finalidad». No se da realización de la esencia humana sin superación del presente. Aquí se funda el trabajo como categoría ontológica: «El acaecer del Dasein humano es trabajo porque el mundo, tal como el hombre lo encuentra en cada caso, no puede satisfacer nunca sus necesidades, de modo que el hombre necesita organizaciones permanentes para poder vivir en este mundo»⁸⁶.

82. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

83. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 20.

84. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26; cf. *ibid.*, pp. 29-30.

85. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

86. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

Esta fundamentación del trabajo supera una dimensión puramente natural y orgánica. Marcuse rechaza una reducción de las necesidades humanas a estos aspectos. El trabajo se funda en el ser histórico del hombre, que como tal tendrá necesidades históricas. «Pero si el ser del hombre en la determinación del concepto de trabajo no ha de ser entendido primariamente como ser natural-orgánico, ¿cómo ha de ser entendido? ¿Cómo es entendido en el concepto de trabajo fundado filosóficamente? Anticipándonos queremos llamarlo ser histórico. Las explicaciones que siguen han de hacer aparecer el trabajo como una categoría del ser histórico»⁸⁷.

Es esencial al ser histórico no darse en su plenitud, sino en una sucesión. Esto hace que el ser del hombre «no pueda nunca hacer acontecer ya de modo inmediato en su plenitud», y que la necesidad del hombre se ve siempre como «necesidad de la vida, que tiende a un estado ontológico de cosas como a un fin». En este contexto afirma Marcuse que aunque se diese una satisfacción total de las necesidades económicas del hombre, «continuaría teniendo lugar la ocupación del Dasein humano con su mundo como trabajo»⁸⁸. Es la misma realización de la esencia del Dasein la que exige que el hombre se ocupe del mundo, dialogue con él.

La esencia humana es objetiva y objetivable. Marcuse precisa aquí que «ser-objetivo» se contrapone a «ser-él-mismo»; todo ente distinto de él mismo, incluso su mismo cuerpo, es objetividad. Por eso entran en este concepto, «aunque de modo distinto, tanto una obra científica, como una obra de arte etc., como una obra de la técnica, de la naturaleza, un objeto de uso etc.»⁸⁹. Marcuse podría incluir también el juego, del cual ha hablado antes. También éste es «objetivo», aunque de modo distinto, y constituye una necesidad del Dasein. Pero ¿hay que entender todas estas actividades bajo el concepto de trabajo? No parece posible, dado que del juego lo ha distinguido Marcuse expresamente y luego ha considerado el trabajo en relación con la transformación de un mundo que no satisface nunca las necesidades (siempre en crecimiento) de la esencia humana en proceso. No parece que por ejemplo el arte o el uso de un objeto, en muchos casos al menos, cumplan este requisito del trabajo más de lo que lo cumple el juego. De esto se deduciría que los conceptos de objetivación y de necesidades del hombre o de realización de la esencia humana, son más amplios que el concepto de trabajo, por más que éste sea un modo excelente de realizar dichos conceptos.

Los conceptos antedichos tienen lugar en el proceso histórico. Marcuse afirma con razón que el concepto de trabajo «hace real también la historicidad del mismo trabajador»⁹⁰. Lo que nos parece exagerado es la siguiente afirma-

87. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

88. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 26-27.

89. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 28.

90. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

ción: «Sólo en el trabajo llega a ser el hombre realmente como histórico, alcanza su estado determinado en el acaecer histórico»⁹¹. Como acabamos de decir, hay otras actividades históricas, además del trabajo, según el mismo Marcuse. Él mismo añade: «Antes y fuera del trabajo, esto es, antes y fuera de la praxis al servicio de la producción, el Dasein humano puede mantenerse en muchas posibilidades y no realizar ninguna; mediante el trabajo se ha introducido en un determinado círculo de posibilidades: su Dasein ha recibido una estabilidad histórica»⁹².

¿Qué entiende aquí Marcuse por historia? Parece que según él, el hombre empieza a ser histórico cuando tiene la posibilidad de realizar su Dasein, de recibir la situación que le es dada y de cambiarla⁹³. Los hombres primitivos no serían históricos; «su Dasein es esencialmente pre-histórico»⁹⁴. Pero si se observa, las diferencias entre estos hombres y los hombres históricos se reducen a que para los hombres primitivos el trabajo no es un «obrar regular»; en él se reducen a satisfacer las necesidades momentáneas. Así se daría falta de estabilidad⁹⁵. Ahora bien, ¿se puede reducir el ser o no ser histórico a esto? ¿Es posible determinar un momento a partir del cual se dé la historia? ¿Es precisamente el trabajo el que decide su existencia o no existencia? Las muchas posibilidades de que habla Marcuse ¿pueden realizarse únicamente mediante el trabajo, o existen también otros medios de realización de posibilidades? Que mediante el trabajo el hombre se introduzca en un círculo de posibilidades y que el resultado del mismo sea una estabilidad histórica del Dasein, no es preciso discutirlo; pero ¿no hay otros círculos de posibilidades y de realizaciones que puedan dar o contribuyan a dar estabilidad a la esencia humana? ¿Es el trabajo la forma exclusiva de realizar la esencia humana o de ser el hombre realmente histórico? Marcuse no se distingue tampoco aquí por la precisión del lenguaje.

Finalmente Marcuse considera el trabajo en relación con la temporalidad. «El trabajo presupone una relación con el tiempo del todo determinada, que domina al Dasein humano y dirige su praxis»⁹⁶.

Marcuse vuelve a hablar del concepto de trabajo en relación con la actividad del Dasein en el contexto de la sucesión temporal. Los dos polos del concepto de trabajo serían los siguientes: «Por una parte, el 'hacer' al servicio de la producción y reproducción material, el hacer surgir, el cuidado, el mantenimiento etc., de las puras necesidades del Dasein... Por otra parte todo el tra-

91. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

92. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

93. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 33-34.

94. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 36.

95. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 35.

96. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 38-39.

bajo que, más allá de estas necesidades está ligado y permanece unido al hacer acaecer del Dasein»⁹⁷.

Entre estos dos modos de la praxis humana se dan diferencias. Marcuse habla de lo que es necesario para que pueda acaecer el Dasein como tal, y de lo no puramente necesario. Según Aristóteles, lo necesario no es en sí mismo «*kalon*», «es en sí defectuoso, con relación a la totalidad del Dasein es imperfecto, no es fin en sí mismo... Para el ámbito más allá de la producción y reproducción material, para lo que está más allá de las puras necesidades falta una designación apropiada por medio de un término. Marx designa una vez esta esfera como 'el reino de la libertad'»⁹⁸. La producción y la reproducción materiales son la condición para que el Dasein sea verdaderamente libre para realizar sus posibilidades: «Sólo cuando el Dasein está libre de esa necesidad, puede hacerse libre *para* sus posibilidades más propias. También más allá de las necesidades continúa siendo praxis el acaecer del Dasein: también aquí hay 'trabajo' que hacer; pero el carácter del mismo ha cambiado... Ya no tiene como finalidad la conformación y realización del Dasein, como algo que tiene ante todo que producir y asegurar, sino que procede de la forma y plenitud del Dasein, como realización de las mismas... Así es la praxis en 'el reino de la libertad' la auténtica praxis, a la cual está encaminado todo otro trabajo como a su término (*Ende*): el libre desarrollo del Dasein en sus verdaderas posibilidades»⁹⁹. Marcuse no acaba de definir el concepto de trabajo. Que este concepto explique las actividades de producción y reproducción, está claro. En el reino de la libertad hay trabajo que hacer. ¿Se refiere este concepto a la actividad humana dedicada a la producción y reproducción, que tendrán que continuar, o quiere decir que la praxis allí se llama trabajo sólo impropriamente? Al fin parece que se vuelve a entender dicha praxis como trabajo auténtico, al cual está encaminado «todo otro trabajo». Poco después Marcuse dirá que «en realidad ha llegado a un punto tal que en último término ya no es trabajo»¹⁰⁰.

Marcuse habla a continuación de la distribución del trabajo, considerando a éste en su dimensión económica. Dado el objeto de nuestro estudio, nos limitaremos únicamente a poner de relieve algunos aspectos ontológicos mencionados aquí por Marcuse.

La distribución del trabajo es esencial, dado que «el acaecer del Dasein individual es en sí mismo un acaecer con otros, junto a otros y para otros. Y su praxis es una praxis participada dentro de la totalidad de la comunidad histórica»¹⁰¹. De hecho la distribución se da en el esquema de dominadores-

97. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 38.

98. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 38-39.

99. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 39.

100. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

101. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42.

dominados, de estratos y clases, de señor-esclavo. Esta situación de hecho es general y es propia del período anterior a lo que Marx considera como reino de la libertad ¹⁰². Esto presupone que el trabajo se da en un desarrollo histórico y refleja también su situación histórica. Cada uno de estos períodos tiene su peculiar dinamismo y estructura. Los de éste son la contraposición entre los grupos o las clases, las relaciones antitéticas: dominadores-dominados o señores-esclavos. Se ve una estructura dialéctica y dialéctica será también la superación de esta situación.

Ya hemos hecho notar de paso que en la exposición de Marcuse se dan vacilaciones e imprecisiones al querer determinar el significado de los conceptos. Las líneas ontológicas expresadas y presupuestas, en parte, por Marcuse en este estudio son semejantes a las vistas anteriormente ¹⁰³. En general se da aquí una exposición más amplia de los fundamentos antropológicos e históricos.

Por lo que se refiere a la antropología, el hombre sigue considerándose como una esencia no hecha, sino haciéndose mediante su propia acción. Por eso el acaecer humano no es simple acaecer, sino hacer-accaecer. La esencia humana se produce y se reproduce; la producción y reproducción se refiere también y sobre todo a esto. El ser humano es definido en este sentido como histórico (*geschichtlich*), como un ser esencialmente abierto y en vía de realización, que por esencia no es nunca plenitud.

La objetivación es así más puesta en relación con la historicidad y con la realización de la propia esencia humana. Ésta es la verdadera finalidad de la objetivación en general y del trabajo en particular. Marcuse afirma expresamente en este escrito una verdadera finalidad, perseguida consciente y libremente en el obrar histórico: la realización de una auténtica esencia humana. Esta esencia supera al Dasein individual; éste forma parte de un Dasein-totalidad; el Dasein humano es esencialmente con otros.

El Dasein construye su propia esencia en diálogo con la situación que le es dada. Ésta es la base y el punto de partida de su obrar histórico. El Dasein no puede prescindir de esta situación; podrá aceptarla en mayor o menor grado o podrá rechazarla totalmente. Según Marcuse, dicha situación será siempre insuficiente para las aspiraciones del Dasein y no corresponderá nunca perfectamente a su esencia. En este sentido la esencia humana se caracterizará por una constante necesidad y una constante carencia. De ahí que a la realización de la esencia humana le sea inherente un diálogo con su situación y una transformación de la misma. ¿Es esto esencial no sólo en un estado de cosas inadecuado para la realización de la esencia humana, sino en toda situación histórica por el mero hecho de ser éste parte de un proceso, no dado

102. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 42-46.

103. Cf. *supra*, pp. 17-19.

nunca en su totalidad, sino sólo en parte? Marcuse no lo dice. Afirma la insuficiencia de la situación histórica, el consiguiente diálogo con ella y la transformación de la misma en vista de la realización de la esencia humana.

Esto supone un conocimiento o pre-conocimiento expreso o tácito, teórico o práctico de la auténtica esencia humana, fácil de explicar en Hegel o en Heidegger (de los cuales Marcuse ha dependido antes y sigue dependiendo también ahora en parte), pero difícil de explicar en Marcuse.

Las acciones del hombre en su historia son muy variadas. Todas ellas son modos de objetivación. Ésta no se refiere sólo al trabajo, sino también al arte, al juego etc. Marcuse explica ahora de modo más expreso que por objetivación entiende todo lo que se contrapone al «sí-mismo» del sujeto, y que éste se puede objetivar mediante todo género de actividades.

Con respecto a la historia, además de las características ya indicadas habría que decir que Marcuse la entiende como formada por una serie de situaciones en un proceso temporal. Las situaciones son reales y no pueden ser aniquiladas. Se podrán transformar, pero no eliminar; la construcción de lo nuevo no puede darse sino sobre la base de lo construido, aunque esto sea rechazado. De aquí se derivarían consecuencias muy importantes en la historia: la continuidad, la discontinuidad y la unidad de la historia. La historia no empieza de cero ni es un conjunto de puntos aislados; por otra parte, en un proceso no es nada definitivo.

Marcuse deja ver aquí que admite tres épocas, al menos, en el desarrollo humano: Una pre-historia, propia de los hombres primitivos, que no se han hecho aún protagonistas del desarrollo histórico; una verdadera historia en la que el hombre se enfrenta a su situación y la supera mediante el trabajo; una época posterior en la que el hombre, superadas las necesidades de la producción y de la reproducción, podrá realizar todas sus posibilidades. Según Marcuse el comienzo de la segunda etapa se da mediante el trabajo, que sería la característica fundamental de este período. Ya hemos dicho que esto ni nos parece convincente ni carece de imprecisiones y hasta de contradicciones en Marcuse¹⁰⁴. Tampoco aparece clara la relación de praxis y trabajo, ni la existencia de uno u otra, o de uno y otra en el segundo y tercer períodos.

En el período actual —evidentemente el segundo— se dan en la historia las contraposiciones de tipo hegeliano: dominadores-dominados, señorío-esclavitud. Se trata evidentemente de una estructura dialéctica. Dentro de esta situación se da un trabajo alienado; la exteriorización (*Äusserung*) del hombre se ha convertido en alienación (*Entäusserung*). La superación de esta situación se deberá dar de modo dialéctico.

Como puede verse, la ontología sigue viva en Marcuse. Las ideas heideggerianas de *ser y tiempo* sobre el hombre como ser-en-el mundo, la idea del

104. Cf. supra, pp. 23-24.

Dasein como finalidad última (*Worum-willen*); la idea de autorrealización de las posibilidades del Dasein en diálogo con una situación que le es dada de hecho como a ser arrojado; las ideas hegelianas del proceso histórico ordenado y teleológico, del proceso dialéctico, de las contraposiciones señor-esclavo etc., siguen presentes en Marcuse. Por supuesto, Marcuse tampoco ha renunciado a su visión materialista de la realidad.

Podemos decir en resumen que en este período siguen presentes en Marcuse las líneas ontológicas fundamentales esbozadas antes ¹⁰⁵. De ésta desarrolla Marcuse por este tiempo la antropología, la realización del hombre en la historia y en la praxis humana, y dentro de ésta el significado del trabajo.

3. *Crítica de diferentes sistemas filosóficos y «teoría crítica» de la sociedad*

En 1933 Marcuse se vio forzado a emigrar de Alemania por motivos políticos. En 1934 Marcuse escribe un artículo titulado: *La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado* ¹⁰⁶. El objeto principal de la crítica de Marcuse son una serie de corrientes filosóficas, que según él sirven de fundamento ideológico y constituyen las fuentes del «realismo heroico-popular», visión del mundo (*Weltanschauung*) del estado totalitario.

La primera de estas corrientes es la «heroización del hombre». No es propiamente una filosofía, sino una visión del hombre que tiene sus adeptos en «casi todas las ciencias del espíritu». Se caracteriza por un ataque contra la exagerada racionalización y tecnificación de la vida. El tipo de hombre que contraponen es una síntesis formada con elementos del tiempo de los vikings, de la mística alemana, del renacimiento y del espíritu soldadesco prusiano: el hombre heroico ligado a las potencias de la sangre y de la tierra... Esta visión del hombre se eleva hasta la figura del carismático «Führer» ¹⁰⁷.

Una segunda ideología sintetizada en el realismo heroico-popular sería la filosofía de la vida. La vida es un dato originario que escapa a toda fundamentación y justificación racional. Marcuse añade que esta filosofía de la vida no tiene nada de común con la auténtica filosofía de la vida de Dilthey ¹⁰⁸. En tercer lugar Marcuse habla del «naturalismo irracionalista» que reduce el acontecer histórico a un acontecer natural-orgánico ¹⁰⁹. Después Marcuse expone con un poco más de detención tres corrientes que según él sirven de fundamento al realismo heroico-popular: el universalismo, el naturalismo organicista y el existencialismo.

105. Cf. supra, pp. 17-18.

106. H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, en Kultur und Gesellschaft 1*, Frankfurt ¹¹1973.

107. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 17-18.

108. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

109. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

«La precedencia y la preeminencia del todo sobre los miembros (partes) es una tesis fundamental del realismo heroico-popular» ¹¹⁰. Marcuse ve en esta teoría más bien una motivación económica que filosófica. «Desligado de su contenido económico, el concepto de la totalidad en la teoría de la sociedad no tiene absolutamente ningún sentido concreto» ¹¹¹. Pero los fundamentos teóricos que se dan de los conceptos de totalidad son otros. Uno de ellos es el de «pueblo». El pueblo es una realidad originaria, «natural», no surge por decisión humana, sino querido por Dios. El concepto de pueblo se contraponen al de sociedad y pretende fundar una consideración organicista del Estado ¹¹².

En íntima relación con este universalismo está el naturalismo. Éste pone de relieve conceptos como «suelo», «patria», «raza». La naturaleza no es simplemente como un terreno donde se desarrolla la historia, sino que se convierte en un verdadero mito, y como tal oculta la depravación del acaecer histórico ¹¹³. Esta idea de una naturaleza como totalidad aniquila lo individual y concreto de la historia ¹¹⁴. Así sirve de fundamento a una tendencia propia del realismo heroico-popular: «*la depravación de la historia*, convirtiéndose en un acaecer puramente temporal». Así tiene lugar una deshistorización, una «exaltación de lo estático sobre lo dinámico, de lo conservador sobre lo revolucionario, la eliminación de toda dialéctica» ¹¹⁵.

La tercera corriente criticada por Marcuse es el existencialismo. Desde un principio Marcuse distingue entre un existencialismo filosófico y un existencialismo político. «No tratamos aquí de la forma filosófica del existencialismo, sino únicamente de su configuración política, en la cual éste se ha convertido en un momento decisivo de la teoría totalitaria del Estado» ¹¹⁶. Y añade: «El sentido del existencialismo filosófico era rescatar la total concretez del sujeto histórico frente al sujeto abstracto lógico del idealismo racional... La postura de Heidegger hasta *ser y tiempo* significa el mayor avance de la filosofía en esta dirección. Entonces sigue el contragolpe. La filosofía se ha guardado por buenos motivos de considerar de cerca la situación histórica del sujeto a quien se dirigía en relación con su facticidad material. Aquí cesó la concretez, aquí se conformó la filosofía con el discurso sobre la 'unidad de destino' del pueblo, sobre la 'herencia'..., sobre la comunidad de 'generación', mientras que las otras dimensiones de la facticidad fueron tratadas bajo las categorías del 'uno', de las 'habladurías', etc., y de este modo fueron asignadas al 'inauténtico' existir» ¹¹⁷.

110. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33.

111. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 34.

112. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 35-36.

113. H. MARCUSE, *ibid.*, p.p; 36-37.

114. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

115. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 37.

116. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 44.

117. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 45.

Marcuse sigue acusando a la filosofía de Heidegger: El hombre se ha despersonalizado en ella: «actúa, pero no sabe para qué actúa; actúa, pero no ha decidido por sí mismo para qué actúa. Toma simplemente 'partido', 'se pone a la obra', 'la decisión por hacer algo que he conocido de antemano es ya secundaria'»¹¹⁸. La fecundidad de la filosofía existencialista ha sido absorbida por el Estado totalitario, el cual ha sacado buen provecho de ella. «Las relaciones y circunstancias políticas son interpretadas como existenciales y conformes al ser... El Estado... se convierte en el portador de las auténticas posibilidades del Dasein mismo»¹¹⁹. Así desaparece la individualidad del hombre. «Originariamente el existencialismo estaba fundado en el carácter privado de la existencia individual, en su inalcanzable individualidad personal; el Estado totalitario se toma toda la responsabilidad por la existencia individual»¹²⁰.

El existencialismo ha fracasado totalmente, según Marcuse: «Comenzó filosóficamente como una gran controversia con el racionalismo y el idealismo occidental, para hacer entrar de nuevo lo bueno del pensamiento de éste en la concreción histórica de la existencia individual. Y termina filosóficamente con la negación radical de su propio origen: la lucha contra la razón se lo entrega ciego en las manos a las potencias dominantes»¹²¹.

Otra corriente filosófica criticada por Marcuse es el idealismo. Esta crítica tiene una importancia particular, dado el influjo que Hegel había ejercido sobre Marcuse y seguía ejerciendo aún por estos años, sea directamente, sea a través de los *Manuscritos de París* de Marx.

En la filosofía idealista la categoría fundamental es la de inteligencia. «Bajo el título de inteligencia ha pensado esta filosofía la idea de un ser auténtico, en el cual todos los contrarios decisivos... están unidos»¹²². La realidad entera está dominada por la razón¹²³. En la época de la filosofía burguesa esta razón tiene su propia característica: la subjetividad. «El hombre, el individuo tiene que probar y juzgar todo lo dado según la fuerza y el poder de su conocimiento»¹²⁴. La consecuencia de esto, según Marcuse, es que el concepto de libertad queda englobado en el de razón. Esta identificación alcanza en Hegel su punto culminante¹²⁵. Pero al entrar en el concepto de razón, la libertad equivale a necesidad: «Libre es el que reconoce lo necesario como necesario, para superar su pura necesidad y elevarlo a la esfera de la razón»¹²⁶. La liber-

118. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 47.

119. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 49-50.

120. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 51.

121. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 54.

122. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, en *Kultur und Gesellschaft* 1, p. 103.

123. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

124. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

125. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 104.

126. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 105.

tad aquí es un puro asentimiento a un orden necesario, considerado como penetrado por la razón y como verdadero: «La libertad sólo puede ser la verdad de la necesidad si la necesidad es ya verdadera en sí. La determinación de la relación entre libertad y necesidad indica el enlace de la filosofía idealista de la razón con el orden establecido»¹²⁷.

En este orden establecido no queda lugar para la acción individual autónoma. «La constitución del mundo está ya siempre realizada, antes de cualquier acción real del individuo: el individuo no puede nunca tener en sus manos su trabajo más personal»¹²⁸. En este determinismo conceptos como el de protesta, contradicción o dialéctica desaparecen del orden real. «La protesta de la filosofía de la razón es una protesta idealista y su crítica una crítica idealista. A las relaciones materiales del Dasein no se extienden éstas. Hegel designaba la permanencia de la filosofía en el mundo del pensamiento como una 'determinación esencial': La filosofía concilia los contrarios en la razón, pero como una conciliación no en la realidad, sino en el mundo ideal»¹²⁹.

Una investigación y reflexión más amplias sobre Hegel y su relación con el marxismo las hace Marcuse por estos años en su libro: *Vernunft und Revolution*¹³⁰.

Marcuse reconoce la importancia de Hegel en la teoría de la sociedad: «El paso de la filosofía al ámbito del Estado y de la sociedad había sido una parte integrante del sistema hegeliano»¹³¹. Marcuse afirma también que Hegel se vio impulsado «a romper con la tendencia a la interiorización y a proclamar una realización de la razón en las instituciones sociales y políticas dadas, y mediante ellas»¹³². En esto tuvo influjo importante la dialéctica, que conduce a abandonar la idea de un mundo armónico y realizado, afirmando en su lugar una totalidad penetrada por las contradicciones¹³³. En general Marcuse cree que la filosofía hegeliana ejerce a través de Marx un influjo en la moderna teoría de la sociedad¹³⁴.

Con todo, no se puede pretender ver en Hegel un claro fundamento de la teoría crítica de la sociedad. En Hegel domina aún, a diferencia de Marx, el sistema filosófico sobre los aspectos societarios. «Todos los conceptos filosóficos de la teoría de Marx son categorías societarias y económicas, mientras que las teorías societarias y económicas de Hegel son todas ellas conceptos fi-

127. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 105.

128. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 107.

129. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 109.

130. H. MARCUSE, *Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt 1941. Aquí usamos la edición de 1962.

131. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 223.

132. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 227.

133. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 227-228.

134. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 228.

losóficos... En el sistema de Hegel todas las categorías desembocan en el orden establecido, mientras que en el de Marx todas se refieren a la negación de este orden»¹³⁵.

Un concepto hegeliano fundamental valorado por Marx en este sentido es el concepto de trabajo. «Hegel había dicho que la distribución del trabajo y la dependencia general recíproca de los trabajos individuales en el sistema de las necesidades determinan igualmente el sistema de Estado y sociedad. Además, el proceso de trabajo determina también el desarrollo de la conciencia»¹³⁶. Según Marx, esta valorización del trabajo es el mayor aporte de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*¹³⁷.

Otro concepto importante de Hegel es el de la relación todo-parte. «La verdad —en esto insistía Hegel— es un todo, que ha de estar presente en cada elemento individual, de tal modo que si un elemento material o un hecho no puede ser puesto en conexión con el proceso de la razón, es destruida la verdad como totalidad»¹³⁸. Pero estos conceptos hegelianos son más bien ontológicos y carecen de concreción. «Marx decía que se daba tal elemento: el proletariado. La existencia del proletariado contradice la presunta realidad de la razón...»¹³⁹.

Marcuse critica la falta de concreción de los conceptos hegelianos, haciendo resaltar la concreción de Marx, pero nos equivocaríamos si viésemos en esto sólo una contraposición de detalles o de temas concretos entre ambos autores. Por estos años Marcuse pertenece ya a la teoría crítica, que se opone al sistema como tal. «La crítica de la sociedad no puede ser realizada por una doctrina filosófica, sino que se convierte en tarea de una praxis histórico-social»¹⁴⁰. Este paso indica la insuficiencia del sistema o de la doctrina filosófica como tal. Si esto es así, la crítica a Hegel habrá de ser vista en un nuevo contexto y adquirirá nuevas dimensiones.

¿Qué es lo que ha hecho cambiar a Marcuse? El paso a la teoría crítica y el rechazo del sistema tendría un fundamento en el mismo Marx, en el cual se da también una evolución decisiva en la valoración del concepto de trabajo. «Los escritos de Marx entre 1844 y 1846 tratan de la forma de trabajo en la sociedad moderna como constitutivo para la total alienación del hombre. El uso de esta categoría enlaza el análisis marxiano con una categoría fundamental de la filosofía hegeliana»¹⁴¹. Más tarde Marx considera el trabajo como determinante únicamente de la sociedad clasista; en la sociedad libre el trabajo dejará

135. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 229.

136. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 230.

137. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 230.

138. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 231.

139. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 231-232.

140. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 232.

141. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 241; cf. *ibid.*, pp. 243. 252-253.

de tener esa función central. «Una asociación de individuos libres es para Marx una sociedad, en la cual el proceso de producción no sigue determinando la total hechura de la vida humana. La idea marxiana de una sociedad razonable incluye un orden, en el cual lo que constituye el principio de la organización societaria no es la universalidad del trabajo, sino el desarrollo que comprende todos los talentos individuales»¹⁴².

Este paso de Marcuse indica que la función del trabajo según Marx es diferente en la sociedad clasista y en la sociedad sin clases. Con esto se le quita al trabajo el valor ontológico-antropológico que le atribuían Hegel y el mismo Marx en años anteriores, para hacerlo entrar en la relatividad de las situaciones históricas.

Que en Marx se dé un nuevo esquema filosófico lo indicaría más que el concepto de trabajo su concepto de dialéctica. Afirma Marcuse: Marx critica la dialéctica de Hegel, porque ésta generaliza el movimiento dialéctico afirmando como un movimiento de todo ser, del ser como tal, y por tanto va a parar a una expresión puramente abstracta, lógica, especulativa para el movimiento de la historia. Además de esto, el movimiento al cual Hegel atribuye una tal expresión abstracta y del cual pensaba que tiene una validez general, de hecho caracteriza únicamente una fase especial de la historia del hombre, esto es, su historia de los orígenes (*Entstehungsgeschichte*)¹⁴³. Marcuse afirma que según la esencia de la dialéctica de Marx, después de pasar de la sociedad clasista a la sociedad sin clases, «se cambiará la estructura total del movimiento histórico»¹⁴⁴. Siendo así, es natural que no podamos pronunciar hoy acerca de las leyes de la historia futura: «Por este motivo no está permitido atribuir la estructura dialéctica de la pre-historia a la futura historia de la humanidad»¹⁴⁵.

La relación entre Hegel y Marx es decisiva en la evolución del pensamiento de Marcuse. Marcuse depende primero del Marx de los manuscritos de París, en los cuales el mismo Marx depende de Hegel. Un estudio continuado de Marx le hace ver entre éste y Hegel diferencias fundamentales sobre el todo, la dialéctica, la interpretación de la historia, el concepto de trabajo. El descubrimiento de este nuevo Marx es decisivo para Marcuse, el cual intentará abandonar las visiones sistemáticas generales de la historia para centrarse en la situación y en la crítica de la misma, como representante de la «teoría crítica» de la escuela de Frankfurt.

La «teoría crítica» no quiere identificarse con ningún sistema. «Según la

142. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 258.

143. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 277.

144. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 277.

145. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 278. Prehistoria significa aquí, como es evidente, el período que precede a la sociedad sin clases.

convicción de sus fundadores, la teoría crítica de la sociedad está esencialmente unida con el materialismo. Esto no quiere decir que ella se afirme como un sistema filosófico frente a otros sistemas filosóficos. La teoría de la sociedad es un sistema económico, no un sistema filosófico»¹⁴⁶. La razón es evidente para Marcuse: Una crítica concreta, que renuncia a visiones teóricas, está más de acuerdo con análisis científicos que con una consideración filosófica. Y dentro del análisis científico la economía tiene para Marcuse, como para Marx, fundamental importancia: «Después que la teoría crítica ha conocido las relaciones económicas como responsables de la totalidad del mundo existente y ha comprendido el contexto societario de la totalidad de la realidad, no sólo ha resultado superflua la filosofía, como ciencia autónoma de esta totalidad, sino incluso aquellos problemas que se refieren a las posibilidades del hombre y de la razón, podrían ser afrontados por la economía»¹⁴⁷.

De esta crítica al sistema filosófico no se libra tampoco el marxismo soviético. «Pero como en el marxismo soviético no ha sido revisado o desechado ni uno solo de los conceptos dialécticos fundamentales, la función de la dialéctica misma ha sufrido un cambio significativo: De un modo crítico de pensamiento se ha transformado en una visión completa del mundo y en un método con reglas y prescripciones fuertemente fijadas... En la medida en que la teoría de Marx cesa de ser el instrumento de la conciencia revolucionaria y de la praxis, y se integra en la construcción de un sistema de dominio establecido, el movimiento del pensamiento dialéctico es codificado en un sistema filosófico»¹⁴⁸. La teoría de Marx se convierte en el marxismo soviético en una visión científica del mundo (*wissenschaftliche Weltanschauung*). Esta expresión en Marx se podría tal vez referir a la sociedad clasista y capitalista; pero «no existe ninguna teoría marxiana que se haga designar con todo sentido como una visión del mundo para las sociedades post-capitalistas, sean éstas socialistas o no»¹⁴⁹.

Incluso el materialismo como sistema filosófico es excluido por Marcuse, aunque entre materialismo y teoría crítica haya importantes puntos de contacto. «Son sobre todo dos los momentos que unen al materialismo con la auténtica teoría de la sociedad: la preocupación por la felicidad del hombre y la persuasión de que esta felicidad sólo se puede alcanzar mediante un cambio de las relaciones materiales del Dasein»¹⁵⁰.

En el pensamiento de Marcuse se ve por estos años una evolución. Pero se ve también una unidad en la crítica a los diferentes sistemas. Éstos se ca-

146. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, pp. 102-103.

147. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 102.

148. H. MARCUSE, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied-Berlin 1964, p. 137.

149. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 141; cf. *ibid.*, pp. 142-143.146-147.

150. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, p. 103.

racterizan por valorizar lo universal frente a lo particular. Lo universal es la naturaleza, el pueblo, el Estado totalitario, la razón universal. Éstos se contraponen a los individuos históricos concretos. Los sistemas criticados coinciden en afirmar un desarrollo global, orgánico, natural, y en último término necesario de la totalidad, frente a un desarrollo histórico, mediante iniciativas y decisiones conscientes y libres. De este modo el proceso se deshistoriza. Conceptos como el de dialéctica histórica, responsabilidad del hombre en la historia, revolución etc., son eliminados en estas doctrinas.

La insistencia en la concreción de la situación y la oposición al sistema se van acentuando más en Marcuse. En un principio se insiste en la afirmación del hombre como sujeto de la historia y autor de las decisiones en las situaciones concretas. Al final Marcuse considera la misma estructura dialéctica ligada a la situación histórica, variando su importancia en ellas. El estudio científico, sobre todo económico, de la situación concreta y la crítica de la misma se imponen sobre el sistema y las visiones generales. «La teoría de la sociedad es un sistema económico, no un sistema filosófico... El camino del cambio y las medidas fundamentales para una prudente organización de la sociedad están diseñadas mediante los correspondientes análisis de las relaciones económicas y políticas»¹⁵¹.

Queremos añadir aún que a pesar de su crítica a Hegel, Marcuse sigue viendo en ella filones importantes, que servirían para una teoría crítica, como serían: la relación de esta filosofía con la sociedad y el Estado, relación entre razón y realidad socio-política, y sobre todo la dialéctica, de la cual dependen Marx y el mismo Lenin¹⁵². Pero el fundamento del estudio y crítica de la situación concreta estaría sobre todo y más directamente en Marx¹⁵³.

Marcuse parece, pues, renunciar a todo tipo de filosofía. «Cuando la razón —precisamente como la organización razonable de la humanidad— ha sido realizada, entonces también la filosofía carece de objeto»¹⁵⁴. Existen evidentemente filosofías y filosofías, como existen también diferentes análisis económico-políticos. ¿A qué filosofías se refiere Marcuse en realidad? ¿Qué tipo de análisis de la sociedad pretende? ¿Qué presuponen éstos?

Hemos visto antes cuáles son las filosofías que critica Marcuse. Hemos apreciado también en su crítica ciertas constantes: Poca consideración de la historia concreta; por consiguiente una falta de reflexión sobre temas concretos, como el trabajo o la distribución del mismo; falta de valorización de la actividad humana consciente y libre en el cambio histórico.

Por más que Marcuse habla de análisis económico-políticos, un análisis

151. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 103.

152. Cf. H. MARCUSE, *Vernunft und Revolution*, pp. 223.227.

153. Esto sostiene Marcuse sobre todo en su libro *Vernunft und Revolution*.

154. H. MARCUSE, *Philosophie und kritische Theorie*, p. 103.

puramente científico también le parece insuficiente. Dice Marcuse: «Ciencia y técnica no pueden servir a priori como modelo conceptual de la teoría crítica»¹⁵⁵. La ciencia es sobre todo análisis de la realidad que es. En este sentido, «carácter científico como tal no es nunca de por sí una garantía de la verdad, y sobre todo no lo es en una situación en que la verdad contradice tanto las realidades y yace tan detrás de las realidades como hoy»¹⁵⁶. Descubriendo leyes y regularidades la ciencia puede también conocer algo del futuro. Tampoco esto basta para Marcuse. «Tampoco en el desarrollo de las fuerzas de producción ni en el desarrollo de la técnica se da un progreso ininterrumpido de la antigua a la nueva sociedad»¹⁵⁷. El futuro y el progreso de la sociedad, así como el futuro de la ciencia y de la técnica dependen de los hombres. «Puesto que depende de ellos, qué es lo que ha de proceder de la ciencia y de la técnica, ciencia y técnica no pueden servir a priori como modelo conceptual de la teoría crítica»¹⁵⁸. Una sustitución de la filosofía por un análisis puramente científico habría, pues, que excluirla del pensamiento de Marcuse en este período.

Por otra parte Marcuse afirma que la teoría crítica «se interesa por el contenido de verdad de los conceptos y problemas filosóficos»; la filosofía contiene conocimientos «cuya verdad va más allá de la sociedad que ha tenido lugar hasta ahora»¹⁵⁹. Estas afirmaciones habría que tenerlas presentes cuando Marcuse contraponen filosofía y teoría crítica¹⁶⁰.

Son precisamente las ideas más defendidas por Marcuse — como la apertura de la historia hacia un futuro, el protagonismo del hombre en la historia, el valor de la acción histórica concreta, la función del trabajo etc. — las que hacen que lo ontológico sea problemático en Marcuse.

Un ejemplo de ello lo tenemos en el concepto de fin. Marcuse quiere sustituir este concepto filosófico por otro concepto más práctico. «El ideal filosófico, el mundo mejor y el verdadero ser entran en el fin práctico de la humanidad luchadora. Así adquiere también éste un contenido humano»¹⁶¹. Este tipo de fines se propondría la teoría crítica: «De modo diferente que la filosofía, ella establece sus fines siempre y únicamente a partir de las tendencias existentes del proceso societario»¹⁶². De este modo la teoría crítica quiere asegurar su base de realismo; aunque por otra parte Marcuse también habla de utopía. «Por eso (la teoría crítica) no tiene miedo de la utopía, como suele de-

155. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

156. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 124-125.

157. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

158. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 125.

159. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 116.

160. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 109.

161. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 110.

162. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 111.

nunciarse al nuevo orden. Si la verdad no es realizable dentro del orden societario existente, para éste tiene ella sin más el carácter de una pura utopía»¹⁶³.

Marcuse admite, pues, la existencia de un fin; de un fin que pretende ser real, pero que no es simplemente algo deducible por cálculo científico, sino que a veces se presenta como una utopía. Con todo, este fin está ya presente y es operante antes de su realización. «El Dasein societario cambiado ha de estar sin embargo determinado ya en el principio por el fin último (*Endziel*)»¹⁶⁴. Si a esto se añade que el hombre tiene que realizar su historia de modo consciente y libre, según Marcuse, no sería difícil deducir de esta presencia del fin una especie de pre-comprensión del mismo.

Marcuse continúa exponiendo las características de este fin, distinguiéndolo de ideas tradicionales sobre el mismo. «Con este fin último la teoría crítica no ha ideado un ideal societario a manera de sustitución del teológico, 'más allá', un ideal que como consecuencia de su oposición exclusiva al punto de partida y de su siempre apartada lejanía aparezca de nuevo únicamente como un 'más allá'. Oponiendo a la falta de valor y a la traición las posibilidades del hombre puestas en peligro y sacrificadas, la teoría crítica no se completa mediante algo así como filosofía. Únicamente hace presente lo que yace desde siempre en el fondo de todas sus categorías: La pretensión de que mediante la eliminación de las presentes relaciones materiales del Dasein sea liberada la totalidad de las relaciones humanas... En la construcción teórica posterior del proceso societario son también aquellos elementos que se refieren al futuro partes integrantes necesarias de la crítica de las relaciones presentes y del análisis de sus tendencias. La transformación a la cual tiende este proceso y el Dasein que la humanidad liberada tiene que construirse determinan ya la disposición y desarrollo de las primeras categorías económicas»¹⁶⁵. Es evidente que la idea filosófica de fin no se identifica con un «más allá» teológico; pero también parece evidente que Marcuse no se ha liberado de la idea filosófica de fin. El fin de que habla Marcuse tiene un verdadero carácter anticipatorio, determina al Dasein desde un principio, está presente a lo largo del proceso y actúa en el desarrollo del mismo. Este fin así descrito es una verdadera causa final. Por si esto fuera poco, la idea de fin aparece en relación con la idea de posibilidades del hombre (*Möglichkeiten*), que debería adquirir pleno desarrollo. Se trata de una verdadera *entelequia*, y por añadidura de carácter heideggeriano, tema muy grato a Marcuse en años anteriores. Hasta podríamos ver aquí elementos de una teoría del conocimiento, como la pre-comprensión del fin, o una especie de innatismo.

Las categorías filosóficas ontológicas no han desaparecido de Marcuse

163. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 111.

164. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 113.

165. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 113.

cuando éste se hace representante de la «teoría crítica». La concepción de un Dasein entendido como «posibilidades», la visión del Dasein como ente histórico que ha de realizarse mediante decisiones libres, la visión dialéctica de la historia, la consideración de ésta como proceso que tiende a un fin, la presencia de este fin actuando desde un principio como aliciente o como punto de referencia, el influjo de las relaciones materiales en la totalidad de las relaciones humanas... son otros tantos elementos ontológicos.

Es, por otra parte, natural que estos elementos subsistan. No se puede ejercer una crítica de lo actual sin tener visiones del hombre, de la sociedad o de la historia, que sustituyan a las presentes. Dichas visiones podrán sin duda ser más o menos claras, más o menos explícitas; pero no pueden faltar. Hablando del hombre como posibilidades abiertas, dice Marcuse: «No ha sido en la ciencia, sino en la filosofía donde la teoría tradicional ha elaborado los conceptos que se refieren a las posibilidades del hombre más allá de su estado de hecho. Al final de la *Crítica de la razón pura* ha introducido Kant las tres preguntas, en las cuales se une todo interés de la razón humana: ¿Qué puedo yo saber? ¿Qué tengo que hacer? ¿Qué debo esperar? Y en la introducción a una clase de Lógica ha añadido a estas tres preguntas la cuarta, que las comprende a todas: ¿Qué es el hombre? La respuesta a la pregunta no está pensada como la descripción de la esencia del hombre ya existente, sino como la indicación de las posibilidades humanas existentes»¹⁶⁶. Las preguntas acerca del cambio o construcción del yo o de la historia presuponen la pregunta sobre el hombre. Marcuse elude aquí la cuestión fijándose en el concepto de posibilidades o en el concepto de hombre en la sociedad burguesa, y con esta especie de abstracciones deja de afrontar el problema que él mismo considera fundamental y que está también a la base de la teoría crítica: ¿Qué es el hombre?¹⁶⁷.

El hecho de pertenecer a la teoría crítica y de centrarse en la situación histórica concreta hacen que en este período Marcuse renuncie más a las afirmaciones generales y que subordine a la situación incluso ideas como la estructura dialéctica de la historia. Esto hace también que se centre más en temas antropológicos, en el hombre concreto, en su teoría y praxis en la situación concreta. De ahí que ideas de finalidad, visión o pre-comprensión de la historia sean ahora expresamente consideradas desde el hombre. Pero en el fondo, ésta era también la realidad en períodos anteriores. Las ideas generales sobre la realidad, la historia como proceso, el hombre como posibilidades y como sujeto de la historia etc., siguen presentes en Marcuse.

166. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 114.

167. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 114-115.

4. ¿Desplazamiento de la ontología a la psicología?

El psicoanálisis ha sido objeto del interés de Marcuse desde su pertenencia a la escuela de Frankfurt. Más que por el psicoanálisis en sí, como disciplina técnica, Marcuse se interesa por la «filosofía del psicoanálisis», en la cual ve un elemento importantísimo para su crítica a la sociedad. Marcuse cree que Freud ha desarrollado una verdadera teoría del hombre, una psicología en sentido filosófico, y él pretende ver las consecuencias y repercusiones filosóficas y sociológicas que se derivan de esta visión freudiana. El «biologismo» de Freud es «teoría de la sociedad en una dimensión profunda»; esto ha sido olvidado por los neo-freudianos, los cuales acentúan la relación entre lo consciente y lo inconsciente, entre los factores biológicos y los culturales ¹⁶⁸.

«Según Freud, la historia del hombre es también la historia de su opresión. La cultura somete no sólo su existencia social, sino también su existencia biológica; la cultura somete a su fuerza no sólo partes de la esencia humana, sino su misma estructura de impulsos. Pero precisamente esta presión es el presupuesto del progreso. Si a los impulsos fundamentales del hombre se les dejase libertad para perseguir sus fines naturales, aquellos serían incompatibles con toda cooperación duradera y con toda permanencia... La fuerza destructora de estos impulsos surge de la circunstancia de que persiguen una satisfacción que la cultura no puede conferir» ¹⁶⁹. Satisfacción de los impulsos y progreso cultural serían, según Freud, incompatibles. El precio del desarrollo cultural es la represión de los impulsos. La satisfacción inmediata se ha convertido en satisfacción postergada, el placer en abstención del mismo, la alegría o juego en fatiga o trabajo. Freud le llama a este cambio «transformación del principio del placer (*Lustprinzip*) en el principio de la realidad (*Realitätsprinzip*)» ¹⁷⁰.

El cambio es radical, según Freud, y no sólo cambia la forma o el momento temporal del placer, sino «también el placer en su misma substancia»; las normas sociales exigen y producen «una *transsubstanciación* del placer mismo» ¹⁷¹.

Con todo, una victoria definitiva del principio de la realidad no se da nunca. Los impulsos desaparecen del yo consciente, pero se mantienen en el

168. Cf. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft, ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt ²1977, pp. 11-13. Este libro fue publicado primero en inglés con el título *Eros and civilisation*, y traducido al alemán con el título *Eros und Kultur*, Frankfurt 1957. Trad. española *Eros y civilización*, Barcelona 1955; cf. también H. MARCUSE, *Das veraltete der Psychoanalyse*, en *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt ⁹1977, pp. 85-106. Marcuse se interesó por el psicoanálisis desde sus primeros años en la escuela de Frankfurt.

169. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, p. 17; cf. *ibid.*, pp. 22-23.

170. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 18.

171: H. MARCUSE, *ibid.*, p. 19.

subconsciente ¹⁷². No se da una desaparición del placer, sino una sublimación del mismo ¹⁷³.

Según Freud, la cultura ha llevado a cabo su progreso «como dominio organizado», y el motivo para reprimir los impulsos y modificar el principio del placer es, «en su fundamento más profundo un motivo económico» ¹⁷⁴. Este dominio se ha acentuado y ha logrado su mayor éxito en la moderna sociedad de la técnica y del consumo ¹⁷⁵.

En general Marcuse acepta esta presentación de Freud como una situación de hecho. Pero una situación de hecho no lo es todo. En primer lugar, Marcuse hace notar que conceptos como el de cultura o de trabajo tienen un contenido de hecho que no tiene por qué ser esencial a los mismos ¹⁷⁶. En segundo lugar, una situación de hecho no tiene por qué convertirse en patrón de validez universal para toda situación histórica ¹⁷⁷. En tercer lugar, y como consecuencia, se puede pensar en una superación de este estado de cosas ¹⁷⁸. Es lo que intenta hacer ver Marcuse en la segunda parte de su libro, titulada: Más allá del principio de la realidad.

En el mismo Freud se dan elementos que indican el camino para una solución. Según Freud se da un conflicto fundamental inevitable entre el principio del placer y el principio de la realidad, pero este conflicto no parece tan inevitable en una posterior elaboración de la teoría freudiana, según Marcuse. El conflicto sería motivado y alimentado «por medio de la 'ananke', la necesidad de la vida, la lucha por el Dasein». Marcuse hace notar que esta necesidad es motivada por factores «exógenos», por la falta de medios suficientes para una satisfacción de los impulsos sin dolor ni fatiga. Marcuse se pregunta si no será posible una liberación de los impulsos al llegar a un determinado grado de desarrollo cultural, si no será posible una cultura no opresiva ¹⁷⁹.

Uno de los temas freudianos que pide una nueva reflexión y que puede ofrecer una vía de solución según Marcuse, es la fantasía. Según Freud, el principio del placer tiene su dominio en lo inconsciente, y como tal no constituye una norma ni una medida en la evolución y constitución de la sociedad. Ésta es más bien guiada por el principio de la realidad y por la racionalidad, que son los que establecen normas, valores y fines. La fantasía establece una conexión entre las capas de la conciencia y lo inconsciente, entre los impulsos fundamentales y las actividades de la conciencia. La fantasía conserva un alto

172. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 21.

173. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 23.

174. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 23-39.

175. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-101; *id.*, *Das veralten der Psychoanalyse*, p. 85.

176. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 23-86-87.

177. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 39.107.130.146-147.

178. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 39.

179. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 131-134.

grado de libertad frente al principio de la realidad, incluso en la esfera de la conciencia desarrollada, como por ejemplo en el arte. Es cierto también que la fantasía ha conservado esta libertad al precio de carecer de fuerza, de ser considerada como falta de realismo y de ser inoperante ¹⁸⁰.

Con todo, la fantasía conserva la unidad originaria del hombre, «conserva la estructura y las aspiraciones de la 'psyché' como eran antes de su organización mediante la realidad» ¹⁸¹. Y este recuerdo es al mismo tiempo proyección o finalidad: «La fantasía ve la imagen de la reconciliación del individuo con el todo, del deseo con la realización, de la felicidad con la inteligencia. Para el principio de la realidad en vigor, esta armonía está relegada al reino de la utopía; pero la fantasía insiste en que esto debe y puede convertirse en realidad, en que detrás de la ilusión está un saber» ¹⁸². La fantasía es considerada aquí como un saber (*Wissen*) y en otros lugares como una forma de pensar (*Denkvorgang, Denkform*), y como tal tiene un contenido de verdad (*Wahrheitsgehalt*) ¹⁸³.

Según Marcuse, Freud ha acentuado más la relación de la fantasía con el pasado, con las formas subhistóricas y con el subconsciente que con el futuro y con la planificación del mismo ¹⁸⁴. La fantasía ofrece un camino para la liberación de la presente situación, dominada por el principio de producción, que valora al hombre según su capacidad de producir cosas útiles y está a la base de la presente organización del trabajo ¹⁸⁵. Marcuse no niega los valores de la producción, pero ésta tiene sus límites. Una disminución del tiempo de trabajo, de la producción y del nivel de vida no va contra el progreso de la libertad. «El argumento de que un nivel de vida siempre más alto sea la condición indispensable de la libertad está fácilmente al servicio de una justificación de la opresión» ¹⁸⁶.

Otra vía de liberación de la presente situación y de acceso a una nueva cultura la ve Marcuse en la estética. Ésta tiene particular importancia en la filosofía kantiana, que Marcuse toma aquí como base de sus consideraciones. La *Crítica de la razón pura* de Kant constituye el ámbito de la naturaleza bajo leyes fijas, sobre todo de causa y efecto. La *Crítica de la razón práctica* constituye el ámbito de la libertad bajo leyes morales autónomas. Sin embargo, la autonomía del sujeto debe tener un efecto en la realidad objetiva, y los fines que el sujeto se pone deben ser reales. «De este modo el ámbito de la naturaleza debe ser 'concebible' para las leyes que le da la libertad; ha de darse

180. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 140-142. 144-145. 149.

181. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 142.

182. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 143.

183. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 141.143.158-159.

184. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 146-147.

185. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 154-155.

186. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 152.

un miembro intermedio, en el cual ambos se encuentren... Esta tercera aptitud es la del juicio»¹⁸⁷. Marcuse considera sobre todo el juicio estético, cuyo campo de aplicación es el arte¹⁸⁸. En esta tercera facultad, entre la razón pura y la razón práctica, «las dos categorías principales... son finalidad sin un fin y regularidad sin una ley. Éstas describen, superando el sistema kantiano, la esencia de un orden verdaderamente libre de represión»¹⁸⁹. Este orden podría ofrecer «los principios de una cultura no opresiva, en la cual la razón es sensible y la sensibilidad es racional»¹⁹⁰.

Fundándose precisamente en la crítica y en la estética kantianas, Schiller intentó ya llevar a cabo una renovación de la cultura. Es propio de la nueva ciencia estética el contraponerse a la preeminencia de la razón. «No es la razón la que sirve de fundamento a la verdad o a la falsedad estética, sino la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Lo que la sensibilidad conoce como verdadero, esto puede admitir como verdadero la estética, aunque la razón lo rechace como falso. También Kant habla de... que se da una ciencia de la sensibilidad, esto es, la estética, como se da una ciencia del entendimiento, esto es, la lógica»¹⁹¹. Como la filosofía reconoció los valores y la primacía del principio de la realidad, la sensibilidad y la estética quedaron relegadas al arte. Éste puede ahora ser un camino para un nuevo principio de lo real y para una liberación de los impulsos reprimidos¹⁹².

Marcuse quisiera rescatar el intento de Schiller, pero hace notar que se trata de un problema político: la liberación del hombre de condiciones inhumanas. La experiencia estética debería acabar con «la productividad violenta y explotadora, que rebaja al hombre a la condición de instrumento de trabajo»¹⁹³. También aquí vuelve Marcuse a insistir en el valor del progreso y de la cultura en general; pero añade que «posesión y producción de lo necesario para la vida son las condiciones previas, no el contenido de una sociedad libre»¹⁹⁴. Un trabajo y una producción ideales deberían estar subordinados a las posibilidades del hombre y de la naturaleza¹⁹⁵.

Uno de los impulsos reprimidos por el actual principio de la realidad es el impulso sexual. Según Freud, la sexualidad es parte de una libido más amplia, que comprende toda la persona. Esta libido fue primero reducida a sexualidad en sentido estricto, y ésta ha sido luego sublimada en amor, dentro de una de-

187. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 172.

188. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 173.

189. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 176.

190. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 178.

191. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 181-182.

192. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 183.

193. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 185-186. 188.

194. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 193.

195. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 194.

terminada civilización. Dicha civilización ha desarrollado luego una moral que impide usar el cuerpo como puro instrumento de placer ¹⁹⁶. A primera vista parece que según Freud la satisfacción de los impulsos se opone a la sociedad: «una satisfacción de los impulsos podría llevar únicamente a una sociedad de dominados de los impulsos, esto es, a ninguna sociedad» ¹⁹⁷. Pero Marcuse sostiene que en el mismo Freud se habla de una transformación de la libido, para una erotización de toda la persona. «Este cambio de la libido sería el resultado de un cambio societario, que haría posible el libre juego de necesidades y aptitudes individuales» ¹⁹⁸.

Marcuse ve esta libido como una fuerza positiva de autorrealización. El mismo trabajo, en este contexto, podría ser una auténtica satisfacción de una necesidad individual ¹⁹⁹. Esta satisfacción comprendería también según Freud una actividad creadora ²⁰⁰. Marcuse vuelve a insistir aquí una vez más en la falta de incompatibilidad entre la satisfacción de los impulsos y la cultura. Ésta ha reprimido los impulsos humanos en un determinado desarrollo; pero este desarrollo ha sido organizando así de hecho y no excluye la posibilidad de otros.

El psicoanálisis le proporciona a Marcuse un nuevo e importante punto de partida para una crítica a la sociedad. La realidad humana no sufre sólo una represión externa, sino también una represión interna, que proviene de su misma naturaleza, de su modo de ser, modelado por el principio de la realidad durante muchos siglos de historia. La crítica de Marcuse a la sociedad se centra así en dos puntos fundamentales: satisfacción de los impulsos humanos y sociedad moderna de la técnica.

Acerca de la sociedad de la técnica habla Marcuse sobre todo en *El hombre unidimensional* ²⁰¹. Una de las principales características de la sociedad técnicamente desarrollada consiste en la sustitución del instrumento de dominio: «Nuestra sociedad se caracteriza antes por la conquista de las fuerzas sociales centrífugas por la tecnología que por el terror, sobre la doble base de una abrumadora eficacia y un nivel de vida cada vez más alto» ²⁰². La eficacia de este nuevo modo de dominio ha hecho disminuir e incluso desaparecer el antagonismo de clases; ha logrado una conformidad con el *status quo*, en la que no se siente necesidad de cambiar; es «una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico» ²⁰³.

196. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 52-53. 197-199.

197. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 199.

198. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 199.

199. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 207.

200. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 210.212.

201. La edición original fue publicada en inglés en 1964: *One dimensional man*.

202. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, p. 20.

203. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 31; cf. *ibid.*, pp. 22-24.

Pero aunque la forma de libertad tenga estas características no deja de ser una verdadera forma de esclavitud: «Los esclavos de la sociedad industrial son esclavos sublimados, pero son esclavos»²⁰⁴. El hombre de la sociedad técnica está reducido al estado de instrumento y de cosa; ésta es, según Marcuse, la forma más pura de servidumbre²⁰⁵.

Otra forma de totalitarismo en la sociedad técnica consiste en que ésta determina incluso las necesidades y aspiraciones del hombre. Este condicionamiento es tan profundo que el individuo se siente identificado con ellas. Esto significa que al hombre le es impuesta una determinada mentalidad, a la que le convence y satisface el modo de vida de la sociedad industrial avanzada. «Así surge el modelo de *pensamiento y conducta* unidimensional, en el que ideas, aspiraciones, objetivos que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y de la acción, son rechazados o reducidos a los términos de este universo»²⁰⁶.

El dominio del hombre en esta sociedad es tan profundo, según Marcuse, que el hombre no se siente alienado, y se «hace cuestionable hasta la noción misma de alienación». Aún más, el efecto llegaría incluso hasta aquella «dimensión interior», hasta aquel «inconsciente individual *aparte de* la opinión y la conducta pública»²⁰⁷.

Esta sociedad es resultado de un largo proceso histórico que comenzaría ya en los griegos. En Aristóteles se elimina la dialéctica y la tensión entre el «es» y el «debe ser», propia de la filosofía platónica. Esta eliminación de la dialéctica es también una característica de las ciencias modernas. Marcuse admite también una especie de *a priori* tecnológico como fundamento del proceso histórico. «La ciencia de la naturaleza se desarrolló bajo el *a priori* tecnológico que proyecta a la naturaleza como un instrumento potencial... Y la aprehensión de la naturaleza como instrumento (hipotético) *precede* al desarrollo de toda organización técnica particular»²⁰⁸.

¿Qué perspectivas de liberación pueden darse? Marcuse desde un principio habla de una doble hipótesis, que reaparece a lo largo de su obra: «*El hombre unidimensional* oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad»²⁰⁹.

204. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 63.

205. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 63.

206. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 42. cf. *ibid.*, pp. 25-26.34-37.54.

207. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 40; cf. *ibid.*, pp. 39.41.

208. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 180; cf. *ibid.*, pp. 26.182-184.

209. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 25.

Por una parte el hombre parece tener pocas posibilidades de liberarse, ya que se identifica con la sociedad, no se siente alienado en ella, carece de autonomía, es manipulado; incluso el arte y las diferentes ideologías caen bajo el dominio de la sociedad industrial ²¹⁰.

Por otra parte, el hombre tiene ideas universales que harían posible la dialéctica platónica entre el «es» y el «debe ser». «El universal comprende en una sola idea las posibilidades que están realizadas y al mismo tiempo detenidas en la realidad» ²¹¹. Además Marcuse habla del mundo como objeto de un proyecto histórico. El resultado actual es resultado de un proyecto, pero éste no es el único «contra este proyecto en plena realización emergen otros proyectos, y entre ellos, aquellos que cambiarían el proyecto establecido en su totalidad» ²¹². Un proyecto nuevo debería estar de acuerdo con las «posibilidades reales abiertas en el nivel alcanzado»; debería mostrar una «racionalidad más alta», en el sentido de «preservar y mejorar los logros», y ofrecer «una mayor oportunidad para la pacificación de la existencia» ²¹³.

Una nueva vía de solución la ve Marcuse en las mismas «posibilidades de la racionalidad tecnológica avanzada» ²¹⁴. «La transformación tecnológica es al mismo tiempo transformación política, pero el cambio político se convertirá en cambio social cualitativo sólo en el grado en que se altere la dirección del progreso técnico, esto es, en que desarrolle una nueva tecnología, porque la tecnología establecida se ha convertido en un instrumento de la política destructiva» ²¹⁵. Una nueva tecnología podría dar origen a un cambio social y político. Pero ¿se llegará a esta nueva tecnología por la vía del actual desarrollo tecnológico? Según Marcuse, la nueva tecnología no sería «sólo la evolución cuantitativa de la racionalidad dominante (científica y tecnológica), sino su transformación catastrófica», esto es, supondría «la aparición de una nueva idea de Razón» ²¹⁶. Esta nueva razón será la razón de la antigua ciencia, que comprendía también «la Razón estética, el libre juego e incluso la locura de la imaginación, la fantasía de la transformación» ²¹⁷. Esta ciencia es diferente de la razón científica, que luego se impuso, excluyendo de su campo la razón del arte, la imaginación etc. Marcuse vuelve así una vez más a los temas de la estética, del arte, de la fantasía, que deberían integrar el principio que regula el desarrollo histórico, sustituyendo a la razón científica y técnica que ha dominado hasta ahora.

210. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 36-37.41.87.91.94.102.

211. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 238; cf. *ibid.*, pp. 239.241.

212. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 248; cf. *ibid.*, p. 247.

213. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 248.

214. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 255.

215. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 255-256.

216. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 256.

217. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 257.

Marcuse afirma aún que este resurgir de una nueva ciencia o de una nueva tecnología no es el resurgir de valores espirituales que sirvan de suplemento a la razón tecnológica, sino que «el logro histórico de la ciencia y la técnica ha hecho posible la *conversión de los valores en tareas técnicas*: la materialización de los valores. Por consiguiente lo que está en juego es la redefinición de los valores en términos técnicos»²¹⁸. También la metafísica quedaría englobada en esta nueva ciencia. «Las antiguas ideas metafísicas de liberación pueden llegar a ser objeto propio de la ciencia. Pero este desarrollo enfrenta a la ciencia con la desagradable tarea de hacerse *política*»²¹⁹.

Las ideas fundamentales expuestas por Marcuse en los últimos escritos presentados siguen presentes en escritos más recientes, aunque afronte nuevas situaciones y nuevos problemas. Aquí presentamos únicamente algunas ideas en relación con nuestro tema. En el libro *Versuch über die Befreiung* Marcuse sigue considerando necesaria una revolución para cambiar el presente estado de cosas²²⁰. Pero esta revolución es difícil de hacer, pues la sociedad del consumo y del capitalismo han hecho la «contrarrevolución»; «han generado una segunda naturaleza humana, que se liga de modo libidinoso y agresivo a la forma de mercancías... La segunda naturaleza del hombre se opone a todo cambio... La contrarrevolución está anclada en la estructura de los impulsos»²²¹. La clase trabajadora se ha convertido en una fuerza conservadora, mediante esta contrarrevolución preventiva; ha perdido su conciencia de clase y es incapaz de reaccionar para superar la esclavitud en que vive²²².

La vía para la superación la ve ahora Marcuse en una dinámica interna de la sociedad tecnológica, que irá a parar a una consumación de la misma: la sociedad técnica está creando «necesidades que no pueden ser satisfechas por el actual modo de producción». Este proceso llegará a exigir «una configuración totalmente nueva del medio ambiente técnico y natural, llevada a cabo sobre la base del modo socialista de producción»²²³.

Pero esta solución no vendrá de forma mecánica: «Un cambio radical en la conciencia es el principio, el primer paso para la transformación de las condiciones sociales: surge un sujeto nuevo. Visto históricamente, al cambio material le precede de nuevo el período de la ilustración; un período de educación, pero de una educación que se traduce en praxis, en demostración, confrontación y rebelión»²²⁴. Los movimientos de rebelión en estas circuns-

218. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 260.

219. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 261.

220. Cf. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt ³1972, pp. 36-37.

221. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 26-27.

222. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 33; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, Frankfurt ²1973, p.

25.

223. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*, p. 40; cf. *ibid.*, pp. 26-28.

224. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, pp. 82-83.

tancias dejan de ser movimientos de masas para convertirse en movimientos formados por personas que tengan conciencia de la situación; es más bien asunto de «intelectuales» que de «trabajadores», y toma «un carácter abiertamente elitista»²²⁵.

Al hablar de la nueva mentalidad Marcuse vuelve a insistir en ideas ya vistas: ésta debería superar su unilateral racionalismo, integrando elementos de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), que aseguren el valor objetivo (estética kantiana) y elementos de lo subjetivo. De ahí el valor del arte, de la fantasía, de la imaginación etc.²²⁶.

Marcuse ha considerado ya anteriormente la nueva realidad como una reconciliación del hombre con la naturaleza. «La naturaleza, el mundo objetivo no seguiría siendo experimentado en primera línea como el que domina al hombre (como en la sociedad primitiva), ni como algo que es dominado por el hombre (como en nuestro mundo), sino más bien como un objeto de la contemplación, de la reflexión»²²⁷. Y en otro lugar añade: «La naturaleza no es ya experimentada como objeto de dominio y de explotación, sino como jardín que puede crecer, mientras hace crecer a la esencia humana»²²⁸.

En el libro *Konterrevolution und Revolte* Marcuse desarrolla más esta idea. Según él, «la transformación radical de la naturaleza se constituye en parte integrante de la radical transformación de la sociedad»²²⁹. Marcuse se refiere aquí: «1) A la naturaleza humana: los impulsos fundamentales y los sentidos del hombre como base de su racionalidad y experiencia. 2) A la naturaleza externa: el mundo existencial del hombre, su relación con la naturaleza, en la cual se construye su sociedad»²³⁰. Marcuse parte de que se da una íntima relación entre naturaleza e historia: «La naturaleza es una parte, un objeto de la historia»²³¹. Esto quiere decir que reconciliación con la naturaleza no significa retorno a un estado pretécnico, sino únicamente progreso hacia otro modo de usar los logros de la civilización en relación con la naturaleza²³².

En esta idea de naturaleza se ve el influjo directo de los *Manuscritos económico-filosóficos*, e indirectamente del naturalismo de Feuerbach y del idealismo de Hegel²³³. Marcuse cree conveniente hacer notar aquí que «la

225. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 80.84.87.90.93; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, pp. 28.38.42.56.58-59.68.

226. Cf. H. MARCUSE, *Versuch über die Befreiung*, pp. 50-54.56-60.66; *id.*, *Konterrevolution und Revolte*, pp. 85.87.98. 108-114.

227. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 187-188.

228. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 213.

229. H. MARCUSE, *Konterrevolution und Revolte*, p. 72.

230. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 72-73.

231. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 73.

232. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 73.

233. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp. 77-78.

idea de liberación de la naturaleza no presupone ningún plan ni ningún fin en el universo: liberación es más bien el posible plan y fin del hombre que se hace valer en la naturaleza»²³⁴. De este modo Marcuse intenta armonizar la consideración global hombre-naturaleza con la teoría crítica, y tal vez con la estética kantiana de «finalidad sin un fin». Esta consideración de la naturaleza no es propia de la razón pura ni de la razón práctica, sino del juicio estético²³⁵. Pero esto no parece muy claro ni siquiera en el mismo Marcuse. La naturaleza es considerada en otro lugar «como un *kosmos* con posibilidades propias, necesidades y casualidades»²³⁶. La realización de éstas tampoco es mecánica; también aquí es el hombre el protagonista de la historia y la dirige consciente y libremente. ¿Hacia dónde? Marcuse dice en este contexto que Marx toma la teoría de la anámnisis platónica. No en el sentido elemental del recuerdo de un pasado de oro, de un hombre ideal. Recuerdo significa más bien síntesis de los «fragmentos de una humanidad desfigurada y de la naturaleza». Estos fragmentos están desterrados en el «reino de la fantasía». Estas ideas se podrían llamar innatas en el sentido de que no se adquieren en la «experiencia inmediata». «Son más bien dadas como horizonte de la experiencia, ante el cual las formas de las cosas dadas de modo inmediato aparecen como negativas». En este sentido serían innatas. «La fantasía conserva —*como conocimiento*— la conciencia de la tensión indisoluble entre idea y realidad, entre posibilidad y efectividad». Y añade Marcuse: «Éste es el *núcleo idealista* del materialismo dialéctico: la libertad, que trasciende las formas existentes. También en este sentido la teoría de Marx es la heredera histórica del idealismo alemán»²³⁷.

También en el Marcuse de estos años se da un fondo ontológico, una visión general del hombre y de la historia. Hay que tener presente que Marcuse se interesa más por la filosofía del psicoanálisis que por el aspecto técnico o científico de éste; que el mismo Marcuse encuentra en la filosofía kantiana una doctrina sobre la estética que le da una vía de solución; que al final recurre incluso a las teorías platónicas de las ideas y de la anámnisis para buscar una liberación de la presente alienación.

En el mismo Freud se pueden ver ideas filosóficas sobre el hombre, sobre la sociedad y sobre la historia. Freud veía una naturaleza humana en sí, una especie de hombre natural. Éste está dotado de ciertos impulsos fundamentales y tiende a satisfacerlos guiado por el principio del placer. El hombre natural es incapaz de formar una sociedad organizada. El hombre de hecho no corresponde a este estado de naturaleza pura. Por medio de la cultura el hombre ha sido cambiado en su misma naturaleza; en el placer humano se ha dado una

234. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 80.

235. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, pp; 81.88-89.

236. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 84.

237. Cf. H. MARCUSE, *ibid.*, p. 85.

«transubstanciación». La cultura y el progreso han reprimido los impulsos humanos mediante limitaciones y sublimaciones. Aunque no se ha dado una transubstanciación del hombre, éste sí ha llegado a adquirir un nuevo modo de ser. El «hombre natural» queda relegado al ámbito de lo subconsciente, mientras que el hombre consciente es un resultado de la cultura. Con todo, en el ámbito de lo subconsciente quedan aún recursos y posibilidades de liberación; también éstas pertenecen a la esencia del hombre actual.

Estas afirmaciones sobre la esencia humana presuponen algo esencial, objetivo, que no llega a desaparecer, y al mismo tiempo presuponen la historicidad del hombre. La esencia humana no es algo hecho; las superestructuras históricas pueden formar una nueva esencia humana.

El paso de lo natural del plano consciente al subconsciente y el hecho de que en éste o en la fantasía se conserven los impulsos fundamentales, plantearía nuevas preguntas sobre la unidad humana, sobre la relación entre el hombre y los condicionamientos históricos, sobre el grado de influjo de los elementos «exógenos» en la esencia humana, etc.

Una particular reflexión merece la fantasía. Ésta no sólo es el ámbito donde se refugian los impulsos fundamentales, sino una verdadera facultad con su propia forma de pensar, con su propio saber, que va más allá de la realidad y llega hasta un futuro que hoy es considerado como utopía. Esto significa que en la fantasía se da no sólo un saber sino una fuerza para obrar.

Se dan también en Freud algunos elementos acerca del valor de la historia, del progreso y de la cultura. En general éstos se contraponen a la satisfacción de los impulsos, y para Freud éstos tendrían la primacía ²³⁸.

Marcuse acepta, como hemos visto, estas ideas freudianas, aunque no sin algunas reservas importantes. Ve la dualidad consciente-subconsciente como utilísima para una crítica a la sociedad. Admite como Freud que la cultura ha remodelado al hombre; pero no condivide la contraposición freudiana entre impulsos humanos y cultura. Aquí Marcuse insiste en la contraposición entre cultura de hecho y cultura en sí. El hecho histórico de un determinado desarrollo de la cultura no ha de ser tomado como patrón para todo tipo de cultura.

En general podría decirse que Marcuse valora más que Freud las posibilidades del hombre frente a la situación histórica que le ha sido dada. Esto significa que considera menor el influjo de la cultura en la esencia humana, aunque a veces hable de una segunda naturaleza y afirme que la técnica moderna ha llegado a cambiar las necesidades del hombre y sus mismos impulsos fundamentales ²³⁹.

238. Sobre estas ideas de Freud cf. supra, pp. 40-42.

239. Cf. supra, pp. 46.48.

Siguiendo sobre todo a Kant —y en parte también a Freud— Marcuse desplaza el centro de la naturaleza humana de la razón pura y de la razón práctica, para ponerlo en una síntesis de ambas o en algo intermedio. El juicio estético es entonces considerado como el juicio más humano y como la mejor norma de acción. La esencia de lo humano no estaría preferentemente en la pura razón, que ha sido la que de hecho ha predominado en el proceso histórico; tampoco estaría en la total autonomía subjetiva de la razón práctica. Marcuse intenta salvar lo objetivo, pero sin caer en la regularidad científica; e intenta salvar lo subjetivo sin caer en un total relativismo. Por eso insiste en los temas kantianos de la estética y de la sensibilidad, en los cuales se parte de lo objetivo. Por eso insiste también en los temas de la fantasía o del arte, en los que se da una autonomía natural y de hecho, distinta de las leyes fijas de la razón pura. Dadas estas características, Marcuse cree posible hablar de «finalidad sin un fin» y de «regularidad sin una ley»²⁴⁰.

El tema freudiano de la fantasía encuentra así en Marcuse una base más filosófica. Creemos que ha sido el tema de la fantasía en Freud el punto de partida de esta reflexión de Marcuse. Pero creemos también que Marcuse sigue siendo filósofo y sigue buscando fundamentos filosóficos. En Kant y en Schiller encuentra la base filosófica que busca. Esta tendencia a completar filosóficamente los resultados psicológicos freudianos se ve también en otros temas. La libido por ejemplo no es sólo un impulso fundamental que busca una satisfacción, sino que es más bien algo esencial humano, cuya satisfacción constituye una verdadera autorrealización. La fantasía no es sólo una especie de reducto de los impulsos; Marcuse critica a Freud porque éste la ha considerado demasiado relacionada con el pasado. Para Marcuse la fantasía posee también una proyección hacia el futuro y una actividad creadora²⁴¹.

En el tema freudiano de la fantasía se ven elementos de una teoría del conocimiento. La fantasía es una forma de pensar, un saber que va más allá de la realidad presente. También aquí Marcuse completa las afirmaciones freudianas con las teorías platónicas de las ideas innatas y de la anámnesis. Innatismo y recuerdo son entendidos en sentido freudiano, y Marcuse dice que tienen lugar en la fantasía. Pero parece que Marcuse hace aquí de la fantasía una verdadera facultad cognoscitiva, en la que se conserva la tensión entre la idea y la realidad, teniendo presente que en otros lugares de sus escritos esta idea es la idea universal²⁴². Con esto Marcuse vuelve a sobrepasar el contenido que Freud atribuye a la fantasía.

En Freud el hombre es considerado como el sujeto de la historia. El hombre ha desarrollado una cultura movido por intereses económicos. Esta

240. Cf. supra, pp. 42-43. 47.

241. Cf. supra, p. 43.

242. Cf. supra, pp. 46-47. 50.

cultura se contraponen a los impulsos humanos fundamentales y ha cambiado la misma naturaleza humana. Freud no considera este desarrollo de modo determinista y cree aún posible una erotización global de la persona, que supere el erotismo unilateral de la actualidad. En estos conceptos se afirma la historicidad del hombre y se hace un juicio sobre el valor de la historia.

Marcuse considera también al hombre como libre sujeto de la historia y del desarrollo cultural. Este desarrollo es relativo. Ha llegado a ciertos resultados de hecho, fruto de intereses políticos y de una manera de pensar en la que ha prevalecido lo racional y el deseo de dominio. Pero estos resultados no pueden constituirse en patrón universal. El hombre puede superar este estado de cosas. Para ello tiene que cambiar de mentalidad. La mentalidad racional dominante debería ser sustituida por una razón nueva. Estas afirmaciones son las que dominan en la filosofía de Marcuse, aunque a veces haga afirmaciones que parecen ponerla en duda. En efecto, Marcuse habla alguna vez de un «a priori» tecnológico, que dirigiría el desarrollo técnico. Ante el problema de la técnica moderna y ante la contrarrevolución del capitalismo el hombre aparece a veces como pre-determinado e incapaz de superar la situación actual. Pero aun entonces Marcuse sigue hablando de otros posibles proyectos históricos, de una nueva razón, de organización de grupos, de la necesidad de una nueva conciencia de clase, de rotura con la situación actual y de la revolución o revuelta organizada ²⁴³.

Marcuse es más optimista que Freud sobre el desarrollo cultural. Esto aparecería en el hecho de considerar positiva la cultura en sí, de no ver contraposición entre cultura e impulsos y de considerar relativo el desarrollo cultural de hecho.

Las ideas expuestas constituyen el bosquejo de una antropología y de una filosofía de la historia. Se da también en Marcuse el esbozo de una visión general acerca de la naturaleza y su relación con la historia. La naturaleza es una parte, un objeto de la historia. La transformación de la naturaleza es parte de la transformación de la sociedad. Esto supone que para Marcuse la realidad total es histórica. La naturaleza es como la base, el terreno o la realidad donde están contenidas las posibilidades. El hombre no debe considerarla ni como objeto de su dominio, ni como algo que lo domina, sino como jardín que puede crecer mientras hace crecer la esencia humana. Según esto, la naturaleza es como el lugar en que se encuentra el hombre, formando parte de él. El hombre es una de las posibilidades de la naturaleza. Pero es también una posibilidad especial. El hombre es quien dirige el desarrollo de la naturaleza; es como la inteligencia de la misma.

El influjo de Hegel y del primer Marx en estas ideas de Marcuse salta a la vista. Marcuse no lo disimula. Intenta, eso sí, desvincular esta visión general

243. Cf. *supra*, pp. 46-49.

del concepto de un plan o de una finalidad universal de tipo hegeliano. El único plan y fin es el plan y fin del hombre, que se hace valer en la naturaleza ²⁴⁴. Esta afirmación está de acuerdo con la teoría crítica y su centrarse en la situación concreta. Que tal afirmación deje los problemas de fondo sin resolver no necesita mucha demostración. El mismo Marcuse se encuentra con el primero de ellos: ¿Hacia dónde dirige el hombre el proceso, si éste no es ciego y el hombre es el verdadero sujeto de la historia? ¿Puede el hombre hacer una crítica de la situación, puede criticar el proceso entero y establecer fines y métodos para cambiarlo sin tener una visión global de él mismo, de la historia, de la realidad? Marcuse recurre nada menos que a las ideas platónicas y a la anámnese, interpretando a Platón en sentido freudiano y poniendo ideas y anámnese en la fantasía. Pero tampoco esto parece solucionar nada. Que esté en la fantasía o en el intelecto, Marcuse admite algo innato, que no es reflejo de la realidad existente, sino que la supera en carácter general y en tiempo, y que sirve de norma en el juicio y en la transformación de la realidad. En el fondo ese es el problema en Platón, Aristóteles, más tarde en Leibniz, Kant, Hegel, etc.

Como puede verse, los problemas ontológicos y la preocupación por los mismos siguen presentes también en el Marcuse de los años sesenta y setenta, no obstante su filosofía concreta, su crítica de la civilización técnica y de la sociedad del consumo, sus comentarios sobre la contrarrevolución del capitalismo y sus sugerencias prácticas sobre la organización de la revuelta. Que en el mismo Marcuse haya una concatenación entre las ideas de fondo y estas conclusiones prácticas, para nosotros es evidente. Que con frecuencia en Marcuse no se hayan conocido más que las segundas y que sean éstas las que lo hayan hecho popular, lo afirma él mismo ²⁴⁵. Marcuse es mucho más que un vulgarizador; Marcuse ha sido siempre un pensador.

En una discusión con motivo del 80 cumpleaños de Marcuse, en 1978, Jürgen Habermas le dice a aquél: «Cuando usted habla de fundamento, de esencia del hombre, sigue pensando aún apropiarse de modo marxista perspectivas ontológicas fundamentales. De esta clase de conceptos se ha disociado usted. Por otra parte uno tiene la impresión de que la metapsicología de Freud ha desempeñado más tarde el papel de la ontología existencial de Heidegger. Su marxismo tiene hasta hoy una fuerte tendencia antropológica» ²⁴⁶.

Que el marxismo de Marcuse se haya caracterizado por sus perspectivas ontológicas, creemos haberlo hecho ver en éste y en nuestro artículo antes citado. Lo ontológico está presente en Marcuse a través de todas las etapas del

244. Cf. supra, p. 50.

245. Cf. M. BERCIANO, *Herbert Marcuse, el primer marxista heideggeriano*, en «Pensamiento» 36 (1980) 131.

246. Cf. en *Gespräche mit Herbert Marcuse*, p. 24.

desarrollo de su pensamiento. Marcuse quiere un marxismo sobre una base ontológica desde un principio. Primero busca esta base en Heidegger, luego en Marx. Más tarde se centra en la antropología y en la situación histórica concreta. Pero siguen los presupuestos ontológicos sobre la realidad, sobre el hombre, sobre la historia como proceso y sobre el hombre como sujeto de la misma. En esta última etapa ocupa también el centro la antropología, como señala Habermas, pero tampoco desaparecen las visiones sobre el hombre y la realidad en general.

Sobre la afirmación de Habermas, según la cual la metapsicología de Freud ha desempeñado el papel de la ontología de Heidegger, habría que hacer algunas precisiones. Es cierto que Marcuse esboza en un primer momento una teoría del hombre a partir de Heidegger y que luego la esboza a partir de Freud. Pero téngase en cuenta que en ambos —no sólo en Heidegger— busca el aspecto filosófico. En Heidegger lo busca directamente; en Freud busca los presupuestos filosóficos, antropológicos y sociológicos de su teoría. Por eso Marcuse —y Habermas— hablan de *metapsicología* de Freud. Marcuse busca estos aspectos y critica a los neofreudianos por no haber llegado a ellos ²⁴⁷. Una vez identificados estos presupuestos, Marcuse los completa sirviéndose de elementos de filosofía de Platón, de Kant, de Hegel y con aportes personales. Que Freud sustituya a Heidegger en la reflexión de Marcuse no significa, pues, que la psicología sustituya en ella a la filosofía.

Visión materialista de la realidad, antropología, filosofía de la historia son, a nuestro modo de ver, los principales temas constantes en la reflexión de Marcuse. En la antropología hay que destacar la visión del hombre como ser histórico, como ser no hecho, sino haciéndose; como ser con posibilidades que tienen que ir realizándose mediante sus decisiones en diálogo con su situación. La historia es vista como un proceso, cuyo sujeto es el hombre ²⁴⁸. En estas ideas de Marcuse influyen desde un principio Hegel y Heidegger, y creemos que el influjo de estos autores, en este sentido, ha sido constante en Marcuse. Pero desde un principio Marcuse insiste en la situación concreta, en identificarla, describirla, valorizarla. En esto también desde un principio le parecen insuficientes las filosofías de Hegel o Heidegger. La filosofía de Marcuse se va haciendo cada vez más concreta, pero sin desaparecer los presupuestos ontológicos.

Modesto BERCIANO

Salamanca, 29 de julio de 1980

247. H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, pp. 11-13.

248. Cf. *supra*, pp. 25-28. 36-40. 50-55.

LIBROS

Sagrada Escritura

THIEL, W., *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1980, 22 x 15, 185 p.

El libro es parte de la disertación del autor sobre un tema que corresponde muy bien a la sensibilidad contemporánea. Hoy atrae más el estudio de las relaciones y estructuras sociales que la historia política de los pueblos. El autor estudia el tema en la época preestatal de Israel, es decir, en el período más oscuro por la escasez de fuentes. En un primer capítulo recoge las formas y estructuras sociales de la sociedad nómada, dejando bien claro que todo ello puede proporcionar una base para estudiar la formación de Israel. Así analiza la información que tenemos sobre la organización de las tribus, sistemas de propiedad, religión etc. Luego recoge la información que tenemos sobre beduinos en el trance de llegar a ser sedentarios. Y esto es más interesante, pues los antepasados de Israel nunca fueron auténticos beduinos. En este sentido usa las tradiciones patriarcales, porque son las que mejor reflejan el estadio de seminómadas. Generalmente, el autor en esto sigue a Albrecht Alt, separándose netamente de las posiciones de Thompson y Van Seters, quienes, respecto de las tradiciones patriarcales, piensan de muy distinta manera. Seguidamente recoge la información que tenemos sobre la estructura social en Siria y Palestina en la época del Bronce Reciente, para pasar en seguida a examinar la época de Israel en el período de asentamiento de las tribus: la toma de posesión de la tierra, el proceso, el derecho del suelo, las estructuras sociales, las instituciones; examina la hipótesis de la anfictionía de M. Noth, que hoy es generalmente rechazada. El autor se muestra prudente; aunque la rechaza porque no consta que las tribus tuvieran un santuario central, admite, en cambio que los argumentos en contra de M. Noth no son muy convincentes. Luego examina un punto importante: el origen de la diferencia de clases en Israel antes de la fundación del Estado; y prueba, creemos que suficientemente, que tal diferencia de clases ya comenzó en la época premonárquica. El libro está bien informado, lleno de sugerencias y escrito con soltura y constituye una magnífica monografía sobre un tema tan oscuro.— C. MIELGO.

KAHLEFELD, H., *Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*. Josef Knecht, Franckfurt 1980, 21 x 13, 189 p.

Se trata de un libro sobre la Eucaristía, del origen de la misma en el ambiente de Jesús, de la forma de celebración en las comunidades cristianas primitivas, de su significado en el N.T. y en los escritos cristianos de los primeros siglos. El autor atiende más a integrar la Eucaristía dentro de la categoría de banquete que a considerarlo como sacrificio. De ahí que para saber lo que es el

sacramento de la Eucaristía, analice el ambiente judío donde nace: el significado de la comida en común, las comidas de Jesús con sus discípulos, el ritual judío de la cena pascual. Pasa luego a examinar los relatos evangélicos de la última cena, así como la celebración de la Eucaristía en las comunidades cristianas. No deja de atender al carácter de sacrificio, que funda en la voluntad de servicio de Jesús terreno. Es un libro escrito con espíritu ecuménico, muy apto para profundizar en el sacramento principal de la Iglesia: la fraternidad que simboliza y exige.— C. MIELGO.

FLÜGEL, H., *Im Schatten des babylonischen Turms. Nachgezeichnetes und Unterzeichnetes. Evang. Verlagswrk.* Franckfurt a. Main und Stuttgart 1980, 21 x 13, 236 p.

La Torre de Babel es un símbolo permanente. Como tal, proyecta su sombra sobre nosotros de un modo permanente. El autor se siente influenciado por esa sombra, y bajo su influencia redacta este libro, en el que la filosofía y la teología, la literatura y concretamente la poesía, se dan la mano en un estilo fácil, irónico y familiar, que encanta a los lectores. Los temas son de importancia y de género muy diferentes, pero todos tienen relación con la Torre de Babel y con su sombra, incluida la vida personal y circunstancias biográficas del autor. No es necesario mencionar la sombra para que se perciba su presencia e influencia. Tampoco se necesitan demostraciones para destacar esa relación, ya que la subjetividad del autor de estos ensayos se basta para ello. Algunos de los temas son, sin embargo, de una actualidad acuciante y sugestiva. Hoy ya no sólo hablamos muchas lenguas como un castigo de Dios, sino que hemos estropeado el lenguaje, para que nadie pueda entenderse. El autor logra realmente encantar a sus lectores. La presentación del libro es limpia y esmerada.— LOPE CILLERUELO.

BOUMAN, J., *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah. Die Grundlehren des Korans als nachbiblische Religion.* O. Lembeck, Franckfurt a. Main 1980, 21 x 13, 288 p.

Johan Bouman es un especialista en las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes. Sus publicaciones son ya numerosas. En esta, que nos ofrece Lembeck, se trata el problema de la soteriología, sobre las bases de la fe y de la predicación. La coyuntura del libro la ofrecen esos miles o millones de musulmanes, «trabajadores extranjeros», que se han asentado en las regiones industriales de Europa, y tienen ya sus hijos en las escuelas y universidades, en las fábricas y laboratorios, en las oficinas y talleres. Han surgido problemas que interesan, no solo a los maestros de escuela y profesores de universidades, a las empresas y sindicatos, sino también y aun principalmente a la Iglesia cristiana en sus funciones pastorales, de predicación, de enseñanza, de discusión o de diálogo. Los trabajadores de ayer son ciudadanos de hoy, se hallan en todas partes, y es preciso afrontar los problemas sociales, culturales, políticos y religiosos que plantean. Es, pues, normal que Bouman, como otros autores, se haya sensibilizado con esta situación y ofrezca un libro que oriente a los lectores y les facilite la circunspección, el respeto, el intercambio de ideas y sentimientos con una religión, que, aunque tenga grandes puntos de contacto con el cristianismo, sigue siendo bastante extraña y lejana para el europeo. El libro está muy bien presentado por la editorial.— L. CILLERUELO.

Teología

BENKTON, B.E., *Existenz und Glaube. Von Sokrates bis zu Simone de Beauvoir.* Chr. Kaiser, München 1980, 22 x 14, 356 p.

¿Es el existencialismo un «ismo» más entre los muchos que van desfilando delante de nosotros? Así lo han pensado algunos críticos ligeros, que estiman que la hora del existencialismo ya pasó, como tantos otros alaridos de la postguerra, o en todo caso, del pesimismo de Pascal y de

Kierkegaard. Y es cierto que de Pascal a Simone de Beauvoir hallamos una corriente de pensamiento que se califica bien como existencialista. Pero el concepto abarca mucho más, y Benktson lo relaciona directamente con Sócrates y san Agustín. La gran erudición del autor y su profundo pensamiento nos permiten asistir a una visión de la filosofía y de la teología, de la historia y de la vida concreta, que nos dibuja un existencialismo superior a toda moda, o a toda circunstancia temporal o espacial. Existencialismo no es una moda o una situación, sino tu misma vida o la mía, nuestro propio ser en situación. Hoy, que asistimos a un «redescubrimiento de la trascendencia», este libro nos hace ver que en tu misma vida y en la mía, en tu situación y en la mía, nos está interpellando la trascendencia. La cantidad de citas y la clara disposición en que se ofrecen, abren al lector un mundo fascinante, iluminado por un comentario profundo. Hermosa presentación del libro.— LOPE CILLERUELO.

BUECHLER, B., *Die Armut der Armen*. Ueber den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. Kösel, München 1980, 22 x 13, 166 p.

La pobreza monástica o, mejor, la pobreza en el monaquismo pacomiano o cenobítico es el tema del presente estudio; pobreza estudiada en sí misma y también como explicación de la historia. En efecto, desde ella con las diversas formas de comprensión de que fue objeto se hace comprensible la historia relativamente agitada de las comunidades pacomianas ya en los primeros años de su existencia, especialmente en los que siguieron a la muerte de san Pacomio. El estudio consta de dos partes. Mientras la segunda se detiene con calma sobre toda la problemática en torno a las fuentes, en la primera estudia propiamente el tema de la pobreza. Tras exponer la historia y prehistoria de la disputa en torno a ella, trata de explicarla desde los personajes que intervinieron activamente: Pacomio, Teodoro y Horsiesio. Sus diferentes puntos de vista se les hace proceder de la distinta situación vital de cada uno de ellos, sobre todo del punto de partida. Lógicamente es en la teoría pacomiana en la que más se detiene. Desde ella es fácil comprender las causas del problema y la dificultad de la solución. Nada extraña que surgiese el conflicto cuando a una institución montada sobre una concepción de la pobreza se le aplica otra concepción distinta. La institución se resiente. Estas dos concepciones son la de Pacomio (pobreza como solidaridad) y la de Teodoro (pobreza como ascesis, como renuncia). El autor no se olvida de hacer algunas consideraciones para nuestro tiempo actual.— P. DE LUIS.

AUGUSTINUS, *Unruhig ist unser Herz*. Lesestücke aus seinen Werken. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Joseph Bernhart. Augustinus-Verlag, Würzburg 1980, 20 x 12, 78 p.

Agustín es siempre actual. No solamente en la profundidad de su pensamiento, sino también por el encanto de su frase que sigue tocando al corazón del hombre de hoy, quizá porque va a lo esencial, sin olvidar el contributo de la retórica. Esto explica la abundancia de libritos que se limitan a recoger textos del santo, simplemente traducidos, sin explicación o hermenéutica alguna, porque aun sin ella se hacen inteligibles a pesar de los siglos que separan al autor de los lectores de hoy. Uno de ellos es el que presentamos que recoge textos selectos sobre temas fundamentales del pensamiento agustiniano que dan título a los distintos capítulos: visión de Dios; el bien supremo; el mal; el amor; Cristo; la oración y la eternidad. Un pequeño anexo sobre san Agustín y su Orden da fin al librito.— P. DE LUIS.

BLUE, L., *Durch die Hintertür in den Himmel*. Ein Rabbi erzählt. Kösel, München 1980, 19 x 11, 153 p.

El autor pretende con este librito ser una yuda para tanta gente que está fuera llena de curiosidad pero se resiste a asociarse a este teatro (de la fe); para otros que quizá están dentro pero

viven en el temor de que Dios pueda estar fuera; y, finalmente, para aquellos que religiosamente digieren mal o sufren mareos espirituales. Su ayuda consiste en narrar con un humor inigualable su aventura espiritual, cómo llegó hasta Dios por la puerta trasera. Es el testimonio de una experiencia «pobre, pero sincera», que suple con éxito a un tratado de vida espiritual que el autor confiesa haber querido escribir.— P. DE LUIS.

MANN, P. (Hrsg.), *Dialog und Anerkennung*. Handfried Krüger zu Ehren. Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1980, 21 x 15, 166 p.

El presente librito está compuesto por un conjunto de colaboraciones, en número de 14, escritas como homenaje a H. Krüger, director durante muchos años de la revista *Oekumenische Rundschau*. Todas están centradas en torno a las dos ideas que recoge el título: Diálogo y Reconocimiento, la primera como método y la segunda como concepto clave. Un reconocimiento que se extiende a diferentes aspectos, que son estudiados en las distintas colaboraciones.— P. DE LUIS.

SCHWARZ, G., *Mission, Gemeinde und Oekumen in der Theologie Karl Hartensteins*. Calwer Verlag, Stuttgart 1980, 22 x 15, 324 p.

El libro se presenta como el único intento, hasta ahora, de mostrar en visión de conjunto todo el disperso pensamiento teológico de K. Hartensteins (1894-1952) que gira en torno a los conceptos que recoge el título: Misión y Comunidad en el horizonte ecuménico. Sus puntos de vista son representativos de toda una época de la ciencia misiológica alemana y en este sentido puede considerarse este estudio como un capítulo de la historia de esa ciencia en Alemania, pues todos los demás autores de su época son confrontados con él. Además la obra se presenta como una contribución a la discusión actual en torno a la esencia y función de la misión y ecumenismo. Por otra parte no hay que olvidar la gran categoría de este teólogo alemán que intenta hacer fructificar para la misión la teología de la revelación de K. Barth, una misión que él concibe plenamente encuadrada en la historia de la salvación y en perspectiva claramente escatológica.— P. DE LUIS.

EICHER, P., *Theologie*. Eine einföhrung in das Studium. Kösel, München 1980, 13,5 x 22, 252 p.

Como el mismo subtítulo de la obra indica, se trata de una introducción al estudio de la teología con todas sus implicaciones. Junto a un estudio histórico como se ha venido presentando el hacer teología, presenta el autor desde su perspectiva las coordenadas estructurales desde donde hoy se puede realizar tal labor, al mismo tiempo que presenta las perspectivas abiertas al teólogo en la actualidad. Insiste en las motivaciones que están en la base de la teología y relaciones de la fe con las diversas culturas, con las ciencias, con la sociedad, con la comunidad cristiana, la escuela y la política. Obra rica en sugerencias y abierta a las implicaciones de todo tipo, que la fe comporta vivida y reflexionada desde horizontes realmente comprometedores en la sociedad y en la Iglesia de nuestro tiempo. Servirá de instrumento de trabajo para una estructuración del quehacer teológico en nuestros centros de estudio filosófico-teológicos.— C. MORÁN.

VARIOS, *Priester für Heute*. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Kösel, München 1980, 13,5 x 22, 227 p.

Como el mismo subtítulo indica, se trata en esta obra de dar contestación crítica a la carta del papa Juan Pablo II con motivo del Jueves Santo de 1979, realizada por un grupo de sacerdotes en

activo, tanto párrocos como profesores de diversas disciplinas teológicas y grupos de laicos comprometidos en la acción evangelizadora de la Iglesia en Alemania. Las contestaciones a la carta del papa van dirigidas en forma de cartas abiertas, todos preocupados, como el mismo papa indica, por la escasez de sacerdotes en la Iglesia católica y presentando la necesidad de una figura del sacerdote que, según ellos, no corresponde la que la carta pontificia presenta. Cada cual muestra sus preocupaciones, estando en la base de todos ellos el problema del celibato como una de las causas más profundas de la escasez de sacerdotes. Son interesantes las críticas que presentan los especialistas en los diversos temas teológicos desde la misma teología y las de los pastores desde sus respectivas funciones en la comunidad. Al final se presentan los documentos oficiales tanto la carta del papa, como después intercambios de cartas que han existido entre el nuncio en Alemania y el grupo de Solidaridad de Paderborn.— C. MORÁN.

ESPINEL, J.L., *La Eucaristía del Nuevo Testamento*. Editorial San Esteban, Salamanca 1980, 14 x 21,5, 300 p.

La dimensión cristológica y eclesial del misterio de la Eucaristía como su prolongación en la historia de la comunidad cristiana, es el centro sobre el cual la investigación del autor se centra en el trabajo que presentamos hoy. Revela un profundo conocimiento del contexto bíblico y teológico en el cual se debe fundar toda reflexión sobre la Eucaristía. Basándose en los acontecimientos históricos de la vida de Jesús en relación con el suceso de la última cena, pasa a estudiar sus connotaciones en la comunidad postpascual con sus aportaciones a la construcción teológica sobre el tema, insistiendo posteriormente en la vivencia del misterio eucarístico en la vida eclesial. Ha sabido el autor conjugar su método exegético, con la reflexión teológica y llevado todo ello a la praxis cristiana para una mayor y más profunda vivencia de la celebración eucarística en nuestras liturgias cristianas. Bienvenida sea esta obra que intenta, y esperemos lo consiga, el hacer revivir la misión cristiana que debe surgir del contacto con el misterio del amor.— C. MORÁN.

BUSSMANN, C., *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. Kösel, München, 1980, 13,5 x 22, 181 p.

La bibliografía en torno a la *Teología de la Liberación* en su modalidad latinoamericana ha tomado carta de ciudadanía en el marco del pensamiento teológico y hoy nos es imprescindible su uso, si realmente queremos entrar de lleno en la nueva forma de realizar teología desde la realidad concreta donde esa liberación se va experimentando. El autor del presente trabajo ha tomado conciencia de ello y se ha trasladado a Méjico donde podía encontrar la documentación más completa sobre el tema. Su estudio nos muestra las líneas básicas de la nueva forma de hacer teología, estudia la teología de la liberación en sus más destacados exponentes, insistiendo sobre todo en la dimensión cristocéntrica de tal teología, recogiendo lo mejor de las reflexiones y vivencias de los teólogos latinoamericanos en torno a la figura de Jesús, su mensaje y su obra de liberación con la proyección transformativa en la realidad de América Latina. Es de destacar también la recolección que hace al final de toda la literatura referente al tema. Obra que puede servir muy bien de introducción al estudio del fenómeno latinoamericano y sus consecuencias para la teología de nuestro tiempo.— C. MORÁN.

SCHAEFFLER, v. R., *Die wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 22 x 15, 390 p.

La relación entre la filosofía y la teología ha estado siempre presente en la reflexión teológica y filosófica. Es que quizás no puedan vivir separadas ambas disciplinas del saber humano. Y esto intenta presentar el autor del libro que hoy presentamos al público de habla hispana. El autor centra su investigación en las corrientes filosófico-teológicas del s. XX e intenta buscar las raíces

más profundas del encuentro fe-cultura, transformando en reflexión de la fe desde la cultura. Estudio llevado con máximo rigor científico y presentando todas las corrientes que han estado presentes en el hacer teología en nuestro siglo desde la neoescolástica, pasando por la crisis modernista, llegando a la reacción antimodernista y siguiendo por la ontología trascendental con la influencia de Heidegger, hasta la teología política y corrientes de la teología de la esperanza con la influencia de Bloch y la teología de Moltmann, pasando a las reflexiones actuales conjugando toda la problemática de una teología encarnada en el tiempo y preocupaciones actuales. Una obra de síntesis, que sin duda servirá para una toma de conciencia de las implicaciones del pensamiento actual en la reflexión sobre la fe.— C. MORÁN.

SMART, N., *The Philosophy of religion*. Sheldon Press, London 1979, 13,5 x 21, 196 p.

El autor realiza un conjunto de reflexiones en torno al problema de la religión desde la filosofía, intentando conectar sus reflexiones con aspectos complementarios sobre la posibilidad de representar y decir lo inexpresable, que se traduce en reflexionar sobre el sentido de la vida, unido todo esto a la presencia de la verdad revelada en la historia de los hombres y su trascendencia para aquellos que la aceptan. Sigue posteriormente la posibilidad de analizar el hecho religioso desde la misma estructura de la realidad natural, concluyendo con diversas teorías explicativas del origen de la religión en el hombre. Buenas reflexiones capaces de ampliar los horizontes del ya vasto mundo de lo religioso y que cada día está preocupando más al hombre de nuestro mundo.— C. MORÁN.

KEHRER, G., (Hrsg.), *Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland*. Kösel, München 1980, 13,5 x 22, 199 p.

La obra está compuesta por una serie de artículos de varios autores en torno a un tema común: el aspecto religioso en la República Federal Alemana con preocupaciones muy concretas de buscar ese lado de religiosidad de un pueblo. Junto a un estudio sobre la retórica y la mística estudiada en una charla de Hitler, se pasa a encontrar las raíces del budismo alemán en un humanismo radical, entroncando con otras reflexiones en torno al fenómeno del Islam, consecuencias de los grupos no cristianos en los movimientos sociales, el estudio de la ética en los centros de estudios, ecumenismo y los movimientos de protesta ecológicos, para terminar con unas reflexiones sobre la historia de las religiones en el pueblo alemán. Unas reflexiones bien llevadas y muy interesantes para conocer el mundo religioso del pueblo alemán.— C. MORÁN.

GISMONDI, G., *Fede e ragione scientifica*. I Limiti strutturali del razionalismo scientifico. Istituto Padano di Arti Grafiche, Rovigo 1980, 13,5 x 20, 367 p.

Se presenta en esta obra los temas más urgentes de la renovación científica y teológica y sus relaciones básicas. Se analizan los complejos mecanismos de la investigación y del lenguaje científico, presentando los límites y su parcialidad. Hay una mutua complementariedad entre razón científica y teología. Se examinan los diferentes aspectos científicos, metodológicos, filosóficos, epistemológicos y teológicos con una gran apertura interdisciplinar, con rigurosidad científica y un gran margen de respeto. Utiliza el mejor pensamiento científico actual: Einstein, Heisenberg, Wiener, Monod, Jacob, von Bertalanffy, Dodzhansky, y otros cuantos, además de los epistemólogos Whitehead, Wittgenstein, Popper, Hempel, Kuhn, etc. Las conclusiones a las que llega están basadas fundamentalmente en una crítica seria, abriendo perspectivas insospechadas para la mutua colaboración entre razón científica y pensar teológico.— C. MORÁN.

GABORIAU, F., *Hans Küng. Problemes posés*. FAC, Paris 1980, 14 x 21, 82 p.

A raíz del caso Küng, el autor se preocupa de encontrar una respuesta desde la objetividad, presentando un método que sin duda puede servir para formarse un criterio lo más fiel posible a la hora de poder juzgar este problema en la Iglesia católica. El método seguido por el autor es el siguiente: Constatación de hechos, estructuras teológicas a tener en cuenta a la hora de la confesión y presentación de la fe y perspectivas para una reflexión sobre la fe desde la situación del teólogo frente a su mundo. Sin optar por una respuesta u otra, el autor se preocupa de orientar en el juicio. Y éste es sin duda el valor del presente trabajo para los católicos que intentan llegar a confesar su fe desde una perspectiva razonable.— C. MORÁN.

Moral-Derecho

VIDAL, M.- SANTIDRIAN, P.R., *Ética personal. Las actitudes éticas*, I. Ed. Paulinas, Madrid 1980, 24 x 17, 259 p.

Con frecuencia se ha llamado la atención sobre las dificultades y deficiencias de la formación ética de los jóvenes españoles. La libertad religiosa, derecho garantizado por la Constitución española, puede haber sido el clarinazo que nos ha advertido sobre la necesidad de renovar nuestros textos de bachillerato, en el campo de la ética, si es que existían. Dentro de este ambiente, el presente volumen será acogido con alegría y con todo el aprecio que merecen sus valores intrínsecos. Ya es digno de subrayarse su finalidad puesta en la creación de «actitudes éticas» fundamentales que conduzcan a los jóvenes a un desarrollo armónico de su personalidad, les capaciten para su integración en una sociedad que, queramos o no cada vez es más pluralista, y actitudes que se encuentran tan lejos del casuismo clásico.

Desde otro punto de vista subrayo que sistemáticamente quizás sea el estudio mejor logrado por este autor de amplia erudición en el pensamiento ético y moral. Creo que, desde la sistemática, ha conseguido metas que no se encuentran tan claramente descritas en otras de sus obras. Por todo ello acogemos su volumen con todo entusiasmo, deseando que mantenga y acreciente estos valores en los dos próximos volúmenes que se prometen en la contraportada.— Z. HERRERO.

DOMBOIS, H., *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche*. Chr. Kaiser Verlag, München 1976, 20,5 x 13, 43 p.

Este artículo, corto en páginas pero denso de contenido, requiere ser leído desde la tendencia ecuménica. Se trata de una reflexión histórico-teológica sobre las diversas corrientes doctrinales existentes en las confesiones cristianas en torno al delicado y actual tema de la indisolubilidad y separación matrimoniales. Estudio minucioso, especialmente desde el punto de vista histórico, con la clara intencionalidad de subrayar los puntos de acercamiento posible entre la corriente de la Iglesia católica y las otras creencias cristianas.— Z. HERRERO.

DELGADO, G., *Los obispos auxiliares*. EUNSA, Pamplona 1979, 21,5 x 14,5, 242 p.

La figura del obispo auxiliar, que se da como ayuda al obispo diocesano, sin derecho a sucederle de acuerdo con el c. 350 § 3, ha sido revalorizada por el Concilio Vaticano II en el Decreto *Christus Dominus*, nn. 26-26. Era necesario un estudio monográfico, como el que hace el profesor Gregorio Delgado, para clarificar sus funciones y papel a nivel diocesano y supradiocesano en las Conferencias Episcopales. A las dificultades prácticas y opiniones diversas manifestadas en el aula conciliar, se unían dudas serias de orden pastoral, político y teológico, pues quien ha recibido la ordenación episcopal no puede quedar limitado a la administración de la confirmación, ni

estar impedido de ejercer las funciones recibidas. El trabajo es el resultado de la actividad académica y seminarios aportando datos interesantes sobre los obispos auxiliares en las diócesis españolas, donde se prodigó el número aprovechando una fixura o laguna del *Concordato* de 1953, que aún subsiste en el *Acuerdo* de 1976. Todo esto se analiza con una valoración crítica y organizativa, haciendo ver las nuevas formulaciones *de jure condendo*, tal como aparecen en el nuevo *Schema De populo Dei* (pp. 152-156). Sigue a continuación el procedimiento para nombrar los obispos auxiliares con algunas sugerencias pastorales, que pueden servir de guía y orientación.— F. CAMPO.

RODRÍGUEZ ITURBE, J., *El concepto de Derecho en la doctrina española actual*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1967, 14,5 x 21,5, 269 p.

No es fácil presentar una visión global del pensamiento jurídico actual en España y sin embargo, en este libro se logra con bastante acierto, apareciendo como dice su autor, «una simbiosis de idealismo formalista, de problemática existencial y de raíz metafísica» (p. 12). Un intento por menorizado hubiese resultado utópico por la diversidad de concepciones y matices dentro de las diferentes escuelas con influencias del pasado. De ahí el acierto al limitarse a cinco exponentes del pensamiento jurídico español como Álvaro D'Ors, Luis Legaz y Lacambra, Federico de Castro y Bravo, Jaime Guasp y Luis Recasén Siches.

Aunque el libro fue publicado hace más de una década, sigue teniendo actualidad por su temática jusfilosófica a través de cinco relevantes personalidades, cuyas obras y sistema analiza y sintetiza con éxito el joven profesor venezolano José Rodríguez Iturbe, haciendo ver las influencias del pasado en el presente, especialmente del idealismo del siglo XIX opuesto al realismo jurídico y cristiano de la Edad Media, junto con el positivismo, racio-vitalismo, fenomenología y existencialismo. No cabe duda que la concepción que se tenga del mundo y de la vida incide en la formulación del Derecho, que a su vez condiciona las estructuras sociopolíticas de los Estados. La selección de autores no depende de un criterio puramente subjetivo, sino que responde a una realidad objetiva, como tipos de referencia. Se trata de maestros o representantes conspicuos de las diversas corrientes o sistemas predominantes en España durante la década de 1960 a 1970. Las conclusiones a que llega son lógicas, aunque en algunos casos resultan incompletas, porque los sistemas de A. D'Ors y Legaz, por ejemplo, estaban aún *in fieri* o sin terminar. Ambos tienen una misma actitud realista con una orientación cristiana anclada en el Derecho natural; pero mientras D'Ors es eminentemente realista y romanista con rechazo del idealismo y del positivismo relativo, Legaz tiene influencias jus-filosóficas del idealismo formalista y del relativismo positivista corregidos por un humanismo cristiano de acuerdo con la fundamentación metafísica y respeto a la libertad, que toma de Zubiri, «uno de los máximos filósofos de España» (p. 110). La obra tiene algunas deficiencias por incompleta. El cap. III está sin desarrollar y necesita de ampliaciones o superaciones, eliminando lo que ya se dijo en la introducción. Al leer el libro, como antiguo compañero de estudios jurídicos en las Universidades de Maracaibo y Central de Caracas, me encuentro con ideas que fueron objeto de coloquios y reflexión conjunta. Sería bueno que su autor pusiese la obra al día con ampliaciones complementarias.— F. CAMPO.

GÓMEZ LÓPEZ, A., *El impedimento de impotencia en Tomás Sánchez*. EUNSA, Pamplona 1980, 21,5 x 14,5, 228 p.

Se expone en este libro el pensamiento de Tomás Sánchez (1550-1610) sobre el tema de la impotencia, como impedimento matrimonial o impotencia *coeundi* y el problema del *verum semen*, que siguen siendo objeto de estudio y controversia en la actualidad, aun después del Decreto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la Fe, del 13 de mayo de 1977. Se expone el estado de la cuestión en la introducción, analizando la impotencia (cap. I) que define y clasifica en los (cap. II y III). Precisa a continuación las causas de la impotencia (cap. IV) para abordar el problema del

verum semen con sus consecuencias (cap. V-VII). Después de las conclusiones hay un apéndice, que es quizás lo más interesante de esta obra, al cotejar las interpretaciones que hacen Tomás Sánchez y Basilio Ponce de León al famoso Breve *Cum frequenter* de Sixto V (27 de junio de 1587) declarando nulos los matrimonios de eunucos y espadones. Según Basilio Ponce de León, los matrimonios *ad caste vivendum*, serían válidos por derecho natural, aunque resulten nulos por derecho positivo. Opina el autor que Ponce de León interpreta mejor el documento que Sánchez y no le falta razón. Se le felicita por este pronunciamiento en la p. 219, pues quiere resaltar la doctrina de Sánchez reconociendo con sinceridad la opinión de Basilio Ponce de León.— F. CAMPO.

GONZÁLEZ MARTÍN, A., *La prueba documental privada en el proceso canónico*. EUNSA, Pamplona 1980, 21,5 x 14,5, 236 p.

En este trabajo se analiza el valor probatorio del documento privado en el Derecho canónico, donde se deja a algunos casos cierta discrecionalidad de valoración, mientras que en otros se excluye o se especifica en la misma ley su valor vinculante dentro del *jus controversum*.

Con una visión de conjunto bastante completa y profunda, como tema de investigación, se expone en la primera parte la naturaleza del documento privado a lo largo de dos capítulos. En la segunda parte, que consta de cuatro capítulos, se desarrolla la teoría general de la prueba en relación con el documento privado, su eficacia probatoria a través de la doctrina, legislación y jurisprudencia, bajo el sistema de prueba legal y de libre valoración con sus antecedentes, para concluir con una síntesis bastante bien lograda, a la que añade, a título de información y en nota, lo que hay de *jure condendo* en el *Schema* o proyecto de *Código*, actualmente en revisión. Se ha realizado el estudio bajo la dirección del profesor Diego-Lora con un método académico y rigor científico, que le permite al autor clarificar algunos puntos oscuros o discutidos en la interpretación razonada de los textos legales.— F. CAMPO.

Filosofía

AYER, A.J., *Hume*. Oxford University Press. Oxford 1980, 18 x 11, 102 p.

El autor nos hace una exposición de las metas, método, ideas fundamentales y principales teorías del filósofo más importante del empirismo inglés, David HUME. Se refiere de una manera especial a su teoría crítica del conocimiento y, a propósito de ésta, analiza el problema de la causalidad cuyo planteamiento parece correcto al autor, lo que no es de extrañar, ya que, con toda lógica, Hume concluye a su negación objetiva, dado su punto de partida en relación con las ideas tal como se expresa en las obras que escribió acerca del conocimiento humano. Ayer acentúa también que Hume, en la parte moral, es más sutil de lo que parece de ordinario. Respecto de la religión y de Dios se señala la radicalidad del filósofo de Edimburgo, citándonos Ayer al final de este librito aquellas famosas palabras de Hume en las que nos dice, en resumen, que si cae en nuestras manos una obra de metafísica o acerca de la divinidad, y no encontramos en ella razonamientos sobre números o cantidades, ni se habla en ella de experiencias sobre algo de hecho o algo existencial, lo mejor es entregarla a las llamas.— F. CASADO.

KULENKAMPFF, A., *Methodologie der philosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, 13 x 20, 292 p.

Nada se ha vuelto tan difícil y peligroso como las metodologías. Así el método comienza a ser objeto de profunda investigación puesto que de la posición metodológica depende prácticamente todo en las distintas ramas del saber. El editor ha reunido aquí un conjunto de escritos relativos a

metodología filosófica de una importancia extraordinaria. Así encontramos de autores tan conocidos como Strawson, I. Copi, J. Wisdom, G. Ryle, J. Passmore sobre los temas claves de la metodología filosófica, la ciencia y la filosofía, los metalenguajes, la metafísica y los enunciados universales, contenidos del campo filosófico. Tanto los autores como los temas responden profundamente a los planteamientos necesarios en nuestro tiempo si bien varios escritos tienen una antigüedad colmada de méritos y otros pertenecen a los mejores logros de la modernidad.— D. NATAL.

WEIER, W., *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Schöningh, München 1980, 13 x 19, 387 p.

Puesto que tampoco lo peor es seguro, era necesario emprender una crítica decidida del nihilismo para reducir su aureola de última hora y ver sus causas y consecuencias actuales. Esto es lo que ha hecho el autor. Como se sabe, tiempos de grandes esperanzas llevan a épocas de grandes decepciones; por eso los grandes nihilistas son bastantes veces los grandes visionarios y soñadores de cambios excepcionales que prácticamente nunca llegan. Cioran lo ha subrayado claramente y E. Richter analizó el asunto desde un punto de vista psiquiátrico-existencial. La exaltación gratuita del individuo, sin esfuerzo proporcional a sus aspiraciones, lleva ineluctablemente a la última decepción y a la condenación de cuanto no sea el mismo yo idolatrado. Así todo está mal cuando el mundo no va por donde señala el individualismo; pero el mundo no suele atender fácilmente las pretensiones de cada espontáneo. Esta obra contribuye sin duda a dar remate a una época que se ha caracterizado por unas esperanzas y decepciones que, como siempre, se cumplen relativamente. El estudio que presentamos es profundo, va a las mismas raíces del nihilismo y lo contesta de una forma decidida, en todos sus frentes, de modo que ya no se pueda pensar que el más pesimista siempre tiene la razón absoluta.— D. NATAL.

DESCOMBES, V., *Modern french philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge 1980, 14 x 22, 192 p.

El autor nos presenta una panorámica ejemplar de la filosofía francesa actual que va desde la fenomenología y el existencialismo hasta los Deleuze, Klossowski y Lyotard con la semiología, el estructuralismo y el post-estructuralismo. Es de notar que toda la temática arranca desde la marcada influencia hegeliana y los estudios de Kojève para ofrecernos lo más definitivo y actual de la filosofía francesa. Una obra que ilustra extraordinariamente la situación filosófica actual aunque de momento no se entre en la nueva filosofía.— D. NATAL.

CAMUS, A., *Reisetage*. Bücher, Rowohlt, Hamburg 1980, 19 x 11, 126 p.

Este librito es la traducción al alemán de los *Carnets* de Camus, o *Diarios de viaje*, dedicados a América, tanto del Norte como de Sur, enriquecidos con una serie de notas. El estilo telegráfico, cargado de anacolutos, nos deja entrever que Camus no sabía bien qué hacer de esos diarios. Quizá los tomaba como apuntes o indicaciones para construir algún libro o perspectiva sobre América, dentro de su personal modo de ver. De todos modos, el atractivo del original francés hace que en el espacio de dos años, aparezca en alemán el original francés, aparecido en 1978. Los Diarios no pueden ser más instructivos para los lectores de toda clase. El espíritu contradictorio de Camus, oscilando siempre entre Europa y África, nos permite adivinar su profunda crisis y sus reacciones, a veces espontáneas, a veces sofisticadas, pero siempre instructivas. Por lo general América no sirve para que los europeos «descubran a América», sino para que se desnuden a sí mismos, como suelen hacerlo. Y en este caso, ello es evidente. La traducción es fluida y propia, y la presentación limpia y excelente.—L. CILLERUELO.

GÓMEZ GARCÍA, P., *La antropología estructural de Claude Levi-Strauss*. Ciencia, filosofía, ideología. Tecnos, Madrid 1981, 14 x 22, 383 p.

La obra de Levi-Strauss interesa diversos campos de la cultura de modo que puede estudiarse desde diversas perspectivas. Aquí se ha escogido un esquema ciertamente sugestivo. Primero se analiza la metodología estructuralista y su epistemología subyacente. Después se ven los resultados del análisis estructural tanto a nivel de estructuras sociales como en el tema de la estructura de las estructuras, clave del estructuralismo, y su relación con la realidad, el sentido y el sinsentido. A continuación se presentan los debates fundamentales del estructuralismo para terminar con una evaluación de Levi-Strauss y de conjunto del sistema. No falta ni la bibliografía necesaria y conveniente, y la presentación del conjunto de contenidos que ha aportado Levi-Strauss; bueno es que en nuestro país se aumenten los trabajos sobre un autor tan decisivo en el pensamiento actual.— D. NATAL.

BAUDRILLARD, J., *El espejo de la producción*. Gedisa, Barcelona 1980, 14 x 20, 178 p.

El autor comienza así: un inmenso espectro recorre el mundo, el espectro de la producción. Se trata en este escrito de la crítica más radical de la razón productiva, incluido el marxismo. La razón productiva ha llegado a ser un código de ordenación represiva al que prácticamente no escapa ningún pensamiento, ni siquiera el llamado revolucionario. El hombre queda encantado al mirarse en este espejo hasta tal punto que ese fantasma histórico ha llegado a ser nuestro hombre. También el marxismo viene así a convertirse en una metodología superimpuesta que cae en la trampa de la seducción energética. El hombre, de este modo, es una vez más el reflejo del otro-alienado, no el hombre realmente humano. El análisis del autor es, como siempre, penetrante, sin duda uno de los pensadores que marcan rumbo nuevo en nuestra época.— D. NATAL.

HABERMAS, J. y otros, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gedisa, 1980, 13 x 19,5, 184 p.

La colección «Libertad y cambio» nos presenta en este volumen unas charlas habidas con el viejo profesor y promotor de cambios decisivos en nuestro mundo, Marcuse. A través de estas conversaciones se analizan los temas más decisivos del momento actual como pueden ser el futuro de la sociedad post-industrial, las nuevas clases sociales que están surgiendo, la condición de la mujer, la crisis energética y el problema ecológico. Diálogo llevado a cabo con varios exponentes del pensamiento contemporáneo, donde también ellos plasman sus reflexiones en torno a los mismos temas, haciendo prevalecer la opción del profesor con quien se conversa. Obra que puede llegar al gran público por su calidad de presentación y finura de estilo.— C. MORÁN.

KROLZIK, U., *Umweltkrise. Folge des Christentums?* Kreuz, Stuttgart 1980, 14 x 22, 125 p.

¿A quién echar la culpa de la destructividad creada por la era técnica? El autor analiza las responsabilidades medievales y las implicaciones del espíritu cartesiano en la mecanización del mundo y la opresión mecanicista de nuestra época. Sin duda que la confusión entre la dominación del mundo y el cuidado del mismo encomendado por Dios al hombre tiene aquí un lugar decisivo que se traduce en múltiples formas de difusión destructiva. La preocupación ética de la ecología es sin duda necesaria actualmente, de una necesidad inaplazable, y a esto contribuye el libro de U. Krolzik que sigue la línea de G. Altner, un gran pionero de estas preocupaciones.— D. NATAL.

VARIOS, *La filosofía del marxismo. Historia y doctrina*. Dorcas, Madrid 1980, 20,5 x 12,5, 219 p.

El mito del pensamiento comunista enmaraña con frecuencia en decisiones emocionales, más que racionales, que sólo algunas inteligencias despiertas logran descubrir. Y no es tan difícil. Bastaría el estudio comparado entre las afirmaciones teóricas y las realizaciones o encarnaciones que hacen, presentemente de tales teorías, para concluir que la realización de las mismas está reservada, como si dijéramos, al más allá. Nos ha costado dar este paso, que solamente ha sido posible cuando algunos hombres, dolientes por la represión, han tenido la valentía, aún con peligro al menos de sus libertades, de gritar al occidente la realidad de la vida de los países del este. Entre los lectores algunos estimarán que el lenguaje es excesivamente fuerte. ¿Será de verdad así la realidad o tal presentación será debida, más bien, a ciertas heridas? Y, sin embargo, dada la coincidencia de exposición de todos estos disidentes, como de tantos otros, debería convencernos de su veracidad.— Z. HERRERO.

Historia

LÓPEZ RODÓ, L., *Las autonomías, encrucijada de España*, Edit. Aguilar, Madrid 1980, 22 x 14,5, 485 p.

La conocida personalidad de Laureano López Rodó estudia detenidamente el problema real de las autonomías a la luz de la actual Constitución española, completada con las resultantes de los Estatutos autonómicos ya elaborados y de los esquemas y borradores de los que están en proyecto. No es contrario a las autonomías, reconociendo que se trata de un hecho real que desde hace más de un siglo viene pidiendo el reconocimiento y encuadramiento legales adecuados. No obstante subraya, con valentía y con una fundamentación jurídica nada desdeñable, las lagunas y hasta incongruencias que se dan tanto desde el punto de vista terminológico, como de contenido de las autonomías, así como del procedimiento para acceder a las mismas y de su funcionamiento.

Es de elogiar la sencillez y claridad con que expone todos estos temas. No es aventurado afirmar que prestará una buena información a tantos españoles, ajenos a los debates políticos, pero intranquilos ante el rumbo que puedan tomar los acontecimientos españoles.— Z. HERRERO.

PIÑÓN, H., *Nacionalisme i Modernitat en l'Arquitectura catalana contemporanea*. Edicions 62, Barcelona 1980, 13 x 19, 160 p.

Esta obra aspira a hacernos una presentación de la arquitectura catalana contemporánea en relación al nacionalismo y el modernismo que como es sabido son dos movimientos de una fecundidad extraordinaria y que se apoyan mutuamente, si bien en algún tiempo no han sido suficientemente valorados por algunos por prejuicios circunstanciales. Este escrito se acompaña con buenos gráficos y fotografías en blanco y negro que permiten conocer exactamente las estructuras arquitectónicas a las que se refiere constantemente el autor. Las escuelas catalanas de arquitectura tienen una creatividad y un gusto que les ha merecido un reconocimiento elogioso y justo. Esta obra es solamente la comprobación de esa realidad vital en Cataluña.— D. NATAL.

LANZ, K., *Viajes por el mundo de la química*. Herder, Barcelona 1980, 22,5 x 15, 528 p.

Podría afirmarse que K. Lanz se muestra, a través de estas páginas, como un industrial lleno de humanismo. Como que le fuera imposible no simultanear sus viajes de altos negocios con el conocimiento en profundidad de los países visitados: su cultura, obras de arte, idiosincrasia, etc. Capta perfectamente la complejidad de la realidad sin permitirse descuidar el más pequeño de sus detalles. Por ello, con un lenguaje realmente ágil y ameno, describe con gran viveza la constancia y tesonería que ha conducido a la industria química alemana a conquistar un alto nivel internacional. Es una maravilla de trabajo el realizado por esta rama de la industria alemana. No menos

atrayerente resulta el retrato que hace de cada uno de los países visitados, que son todos aquellos en los que hoy se encuentra instalada dicha industria. Con gran acierto Leopoldo Calvo Sotelo, en su prólogo, le presenta como un industrial político, conocedor del buen hacer y de los buenos modales.— Z. HERRERO.

Psicología-Pedagogía

WOLFGANG RITZEL, *Philosophie und Pädagogik im 20. Jahrhundert*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 16 x 21, 309 p.

W. Ritzel nos presenta aquí una serie de análisis profundos de las relaciones existentes entre filosofía y pedagogía a través de los sistematizadores más significativos del s. XX: F.W. Foester, P. Natorp, R. Höningwald, J. Cohn, Th Litt y E. Spranger. La última parte de su obra está dedicada al «pensamiento existencial y la pedagogía» (M. Heidegger-Th Ballauf) y a la «Pedagogía y Antropología», donde es abordada en verticalidad la problemática de la dialéctica entre teoría y praxis según T.W. Adorno (*Dialéctica Negativa*), J. Habermas (*Conocimiento e interés*) y J. Dervolav (*Proyecto de una Praxeología*).— H. MARTÍN IZQUIERDO.

ALTROCCHI, J., *Abnormal Behavior*. Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York 1980, 26 x 20,5, 755 p.

Es una obra acerca del comportamiento anormal. Se exponen detalladamente tipos diversos de este comportamiento como, por ejemplo, en los dos capítulos dedicados al comportamiento esquizofrénico; se presta también atención a problemas no tan corrientes en la vida como lo son el miedo a la angustia, el temor a la intimidación, la depresión, las dificultades en el aprendizaje, complejos maritales, drogas y violencia, etc., que de una u otra manera son de interés general. ¿Hasta qué punto estos problemas son resultado de las complejas interrelaciones humanas? Se añade a todo esto la información que los estudiosos aportan acerca de los factores genéticos, neurológicos y bioquímicos. No se olvida tampoco que el comportamiento anormal es complejo y multidimensional.

Como los profesionales de la salud mental están empeñados también en el problema de una definición de las categorías sobre el comportamiento anormal en orden a una clasificación unificadora de los comportamientos, se hace notar también la analogía existente entre el método seguido en este libro con el del DSM así como ciertas diferencias entre ellos.

Como se ve, la obra es interesante, y proporciona a los estudiosos conocimientos clarificados en un aspecto tan interesante como es el comportamiento humano en situaciones no comunes en la vida del hombre.— F. CASADO.

MACCOBY, E.E., *Social Development*. Psychological Growth and the Parent-Child Relationship.- Harcourt Brace Jovanovich, Inc. New York 1980, 23 x 16, 436 p.

Cada vez se presenta más difícil entrar en la psicología de los niños en desarrollo, y también, por lo mismo, no parece nada fácil la interrelación padres-hijos. Es también evidente que en este campo no se puede ceder a la tentación de improvisar alegremente, sino que es necesario estar al corriente de los progresos que nos ofrece la literatura a este respecto a los interesados en un tema que realmente a todos interesa. Por otra parte esta literatura no es abundante, sobre todo en libros que eviten a la vez la insuficiencia en la exposición de los temas y el demasiado tecnicismo o extensión a temas no sustanciales. Este libro intenta llenar ese vacío en utilidad de educadores, padres o guías que se vean en la precisión de dar orientaciones al respecto.

El tema fundamental de esta obra es la socialización en el área específica de la contribución de los padres e hijos a la socialización. Los capítulos nos ofrecen los siguientes títulos: I) Introducción y perspectivas históricas; II) El desarrollo de la relación entre hijos y padres; III) Diferencias de los niños en el aspecto de ligazón con sus padres; IV) La agresión en los niños y las respues-

tas en los padres; V) Control de los impulsos; VI) Diferencias sexuales y tipología sexual; VII) El conocimiento de sí mismo; VIII y IX) El desarrollo sexual; X) Prácticas en relación con el desarrollo de los niños y sus efectos.

Creo que la simple enumeración de los temas indica ya el enorme interés de libros como éste para una auténtica comprensión y dirección en esa edad difícil, cuya formación perfecta es la mejor garantía de la mejor sociedad en el futuro.— F. CASADO.

HOFFMANN, A., *LSD. Cómo descubrí el ácido y qué pasó después en el mundo*. Gedisa, Barcelona 1980, 13 x 20, 227 p.

Hoffman nos explica en esta obra cómo descubrió el ácido lisérgico continuando uñas investigaciones iniciadas por Stoll sobre el cornezuelo de centeno, dentro del programa de la firma Sandoz de Basilea. Se suele afirmar que Hoffman encontró el LSD por casualidad, pero también decía Pasteur que «en los campos de la observación el azar favorece solamente a los hombres preparados». El libro que presentamos es de gran importancia para quien desea estudiar el fenómeno científico y social del LSD. En esta obra se encuentra también la personalidad de Leary «apóstol» del ácido en USA, donde su consumo se extendió rápidamente a partir de 1964. Igualmente se podrá constatar la influencia del ácido en «Un mundo feliz» de A. Huxley y en las obras de otros poetas y visionarios. Simultáneamente se encuentran aquí estudios importantes sobre sustancias afines al LSD con su apropiada utilización farmacológica.— A. NATAL.

BIRZEA, C., *Hacia una didáctica por objetivos*. Morata, Madrid 1980, 13 x 20, 240 p.

El autor, técnico de la UNESCO, realiza en esta obra un análisis crítico y una síntesis fundamental de diversas técnicas y objetivos pedagógicos con el fin de conseguir una mayor operatividad educativa. Se trata de obviar las divergencias terminológicas, motivacionales, y tácticas con el fin de optimar los resultados educativos tanto a corto como a largo plazo, y a la vez de relacionar profundamente los distintos campos educativos para no desperdigar inútilmente las fuerzas. Así se consigue la posibilidad de una mejor planificación y de una realización más comprensible y facilitadora de la tarea educativa. Una obra que vale por muchas y continúa la gran sabiduría pedagógica de la editorial Morata.— D. NATAL.

Espiritualidad

DIZIONARIO DEGLI ISTITUTI DI PERFEZIONE, VI. Roma, Ed. Paoline, 1980, 29 x 20, 1.752 p.

Este VI volumen del *Dizionario degli Istituti di perfezione* abarca desde la palabra «Monachesimo urbano» hasta el término «Pinzioni», exponiendo con la claridad y elegancia acostumbradas, los distintos temas, tratados, biografías, etc., maravillosamente compendiadas en estas páginas. La competencia de los autores que colaboran en este diccionario queda bien de manifiesto al leer cualquiera de los artículos que aparecen en este tomo VI. Bajo la dirección de Giancarlo Rocca, un grupo de redactores debidamente preparados, va reuniendo lo más relevante de los Institutos de perfección y dando a conocer aquellos datos más interesantes para la edificación de cuantos los lleguen a leer. Serán una fuente de información estas páginas para todos aquellos que deseen estar al día en lo esencial y fundacional de cada uno de los Institutos de perfección, de muchos de sus miembros, de sus orígenes y de sus cometidos. Este diccionario es una obra que no debe faltar en ninguna biblioteca.— M. PRIETO VEGA.

PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario. Alegría y esperanza*. Biografía y escritos de una monja agustina del convento de Villadiego (Burgos). Estudio Agustiniiano, Valladolid 1980, 21 x 14, 290 p.

La primera vez que leí esta biografía, cuando aún estaba en prensa, para corregir las pruebas de imprenta, se hacía tan interesante su contenido y tan agradable su forma de exponer, que casi se olvidaba uno de las erratas para seguir el hilo de la narración, bien acompañada, con el dulzor de mieles hibleas, coplas cadenciosas y fragancias ancestrales, como las que se respiran en los claustros y jardín del convento de Villadiego. Se trata de la vida de una «corderilla» del Señor.

La Madre Gabriela Vicario Martínez (1892-1963), originaria de las merindades burgalesas de Terradillos de Sedano, ingresó en el convento de MM. Agustinas en 1905 con su hermana Elena, encontrando la alegría y la felicidad en ese remanso de paz, al consagrarse mediante los votos al amor de los amores el 18 de agosto de 1908. A lo largo de diez capítulos, aparece en esta biografía la vida de la Madre Vicario, que comenzó a ejercer el cargo de enfermera en 1917, dejando por escrito en prosa lozana y munificente la evolución de su espiritualidad profunda con su entorno religioso, social y político a partir de 1919. Llegó a ser Abadesa en 1933, siendo reelegida varias veces, alternando con el cargo de Maestra de novicias. En 1955 tomó parte en la Federación de las MM. Agustinas y en 1956, siendo ella Vicaria, se inició la remodelación del convento de Villadiego, sirviendo de puente de transición en la vida del colegio, cuando celebraba sus *Bodas de oro* en 1958. A partir de esa fecha seguirá colaborando como ayudante de enfermería y bibliotecaria. Sus devociones principales fueron a la Eucaristía y a la Santísima Virgen, que polarizaron la vida de esta religiosa, modelo de observancia y adornada con todas las virtudes cristianas, que la hacen merecedora de iniciar su proceso de canonización.

En este libro aparece también parte de la historia del convento de Villadiego, que ha cumplido en 1979 los 500 años completamente remozado y puesto al día, con una Escuela-Hogar para un centenar de adolescentes. La vida contemplativa con su salmodia, que se hace más rítmica y sublime a través de las ojivas góticas de su iglesia, tiene aquí una floración de caridad, apostolado y servicio. Se hacen referencias al P. Enrique Flórez, autor de la *España Sagrada*, que tuvo una hermana en este convento. Últimamente ha sido priora la Madre Teresa del Valle, sobrina del inspirado poeta P. Restituto del Valle y gran admiradora de la Madre Gabriela. Esta obra puede servir de lección y formación en otros vergeles agustinianos. Aunque es un libro de divulgación, hubiese ganado mucho si se le hubiesen puesto notas a los múltiples testimonios y los índices analítico y onomástico para facilitar su manejo.— F. CAMPO.

SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ, *Sonetos y endechas*. Labor, Barcelona 1980, 18 x 12, 182 p.

La editorial Labor nos ofrece este librito de sor Juana Inés de la Cruz con un prefacio de Rosa Chacel y un prólogo y notas de Xavier Villaurrutia, como presentación de la personalidad y arte de la famosa poetisa mejicana. Nunca dejaron de leerse las poesías de sor Juana y en la actualidad se multiplican en Méjico las publicaciones y estudios sobre la vida y obra de la monja de San Jerónimo. Ella se presta a todos los comentarios, y a todas las tendencias, como es bien sabido. Ya en vida, el arzobispo de Puebla y electo virrey, Fernández de Santa Cruz, el fundador de las agustinas de Puebla y cuyo corazón se conserva aún en el monasterio de Santa Mónica (hoy museo de arte religioso) cruzó con ella su pluma en la *Carta a Sor Filotea*. Desde entonces no han cesado las interpretaciones más diversas. Aunque es evidente que los estudios tendenciosos sólo encuentran en ella un pretexto para dogmatizar, es indudable que la vida interior de la monja es tan profunda y rica, que es por sí misma una perpetua tentación. Libritos como el que nos presenta aquí la Editorial Labor son exquisitos, y una presentación como la que nos dan Rosa y Xavier es suficiente. El librito es un regalo, muy bien presentado.— F. CAMPO.

SPADAFORA, F., *Pentecostali & Testimoni di Geova*. Istituto Padovano di arti grafiche, Rovigo 1980, 5 ed., 20 x 12, 326 p.

Nadie ignora la poderosa propaganda, coronada frecuentemente con el éxito que, en ambientes sociológicamente católicos, ejercen numerosas sectas genéricamente cristianas. Sobre dos de ellas, los Pentecostales y los Testigos de Jeová, se detiene el autor de este libro que apareció ya en el 1950. Si algún adjetivo puede aplicarse a la obra es el de «apologética», pero una apologética de auténtica guerra, que no busca el encuentro, sino el choque. De una y otra secta expone con poca pasión los distintos puntos de vista, que son ácremente criticados. Con todo, le falta una exposición orgánica de la totalidad de su doctrina. El libro pretende ser además catequesis; al mismo tiempo que destruye una cosa, intenta construir otra. Se puede afirmar que lo primero le va mejor que lo segundo, pues los argumentos que no nos parecen siempre tan fuertes como los cree el autor. Por otra parte, no creemos que sea éste el camino ni para hacer frente a tan poderosos misioneros de su fe ni para apartar de ellos a los católicos.— P. DE LUIS.

SALVADOR Y CONDE, J., *Obras de santa Catalina de Siena. El Diálogo, oraciones y soliloquios*. BAC, Madrid 1980, 13 x 20, 540 p.

Precedido de una bien centrada introducción general, se edita El Diálogo, obra cumbre de santa Catalina de Siena, con su admirable doctrina espiritual, al alcance de todas las inteligencias. El elogio del amor divino, la elección del camino, los símiles del puente y de los distintos grados para subir a la más alta perfección, a la caridad perfecta, hacen de la doctora de Siena una maestra consumada y una directora de almas afanosas por lograr la santidad. Su profundo modo de sentir la vida y el desarrollo del Cuerpo místico ofrecen nuevas y eficaces metodologías de comprensión e integración entre todos los miembros de la Iglesia. Santa Catalina recibió de lo alto una misión específica que cumplir. Y la llevó a feliz término, contra viento y marea, pues no era fácil presentarse ante los reyes, los papas y los obispos, para avisarles de sus errores; para dictarles lo que habían de mandar y para conminarles, en más de una ocasión. La fortaleza que le venía de lo alto la mantuvo firme en los trances más difíciles. Y la ciencia infusa que la hizo doctora dictó a su inteligencia razones y argumentos para sentar todo un plan de espiritualidad que sigue siendo válido en nuestros días, para nuestras gentes.— M. PRIETO VEGA.

UN CARTUJO, *Maestro Bruno, padre de monjes*. BAC, Madrid 1980, 13 x 20, 388 p.

Con la competencia y autoridad de quien conoce perfectamente el tema que trata, está escrito este libro, con visos de crónica, biografía y tratado de espiritualidad. El ambiente socio-político, cultural y religioso en que le tocó vivir al Maestro Bruno queda bien reflejado en las jugosas páginas de este libro. El compromiso y las exigencias de la vida religiosa resaltan, como un mensaje pregonado a la juventud y a los hombres maduros de todo el mundo y de todas las épocas. Las relaciones, frecuentemente difíciles, entre la Iglesia y el Estado, entre clérigos y seglares, aparecen certeramente tratadas y juzgadas con imparcialidad. A lo largo de tan apretadas como reflexivas páginas se va perfilando la figura seria, austera y serena del Maestro Bruno, que dejaría, en pos de sí, una estela capaz de iluminar todos los senderos del mundo. El Maestro del silencio sigue predicando incensantemente, con la sublime elocuencia de los hechos, del ejemplo de su vida y de las lecciones dictadas y escritas, modelo de una impronta indeleble que habla, por sí sola, del mundo, del hombre, de Dios, de la justicia, del amor, de los valores permanentes.— M. PRIETO VEGA.

MOLINA PIÑEDO, R., *San Benito, fundador de Europa*. BAC popular, Madrid 1980, 19 x 11, 164 p.

Este librito de agradable lectura pretende dar a conocer la noble figura de san Benito con ocasión de celebrarse el 15.º centenario de su nacimiento según la fecha convencional. Se trata de un comentario relativamente amplio, situándolos en la historia, de los datos que aporta el único biógrafo de la antigüedad, san Gregorio Magno, en su segundo libro de los Diálogos. Datos sobre los que penden no pocos interrogantes y el autor lo sabe y lo afirma explícitamente al comienzo, aunque luego da la impresión de olvidarse de ello. Completa el librito una consideración sobre la obra del santo en la historia a través de sus herederos espirituales y la actualidad de su mensaje.— P. DE LUIS.

SANMIGUEL E. J., *El enigma, la incógnita WOJTYLA. Los últimos papas a la luz de la psicología*. Ed. Mensajero, Bilbao 1980, 22 x 15, 168 p.

El asombro causado en el mundo por la elección de Karol Wojtyla, como Papa, sucesor del apenas estrenado Juan Pablo I, suscitó los más variados comentarios y dio origen a las más disparas afirmaciones. Pocos conocían al obispo polaco y muy poco se sabía de su rica y variada biografía. Pronto saltaron a los teletipos abundantes informes, verídicos, realistas, personalizados, que hacían del, hasta entonces, desconocido Wojtyla, nacido en una nación confinada por el silencio, el número uno de todos los medios de comunicación social. Las biografías del nuevo pontífice se sucedieron sin cesar, haciendo resaltar sus rasgos característicos. El presente libro viene a resolver el enigma y a encontrar la incógnita del milagro que se ha realizado ante los ojos atónitos de todos los humanos. Analiza el temperamento, carácter, etc., del Papa Wojtyla y de los últimos Papas, a la luz del sistema de Sheldon y siguiendo las directrices de la ascética diferencial. Es un estudio profundo, que nos da a conocer las raíces de tantos frutos como viene cosechando el hombre, el Papa Wojtyla, a base del desarrollo de sus dotes y valores humanos, ayudados por la gracia.— M. PRIETO VEGA.

GARCÍA, B.R., *Espiritualidad y «Lectio divina» en las «Sentencias» de san Isidoro de Sevilla*. Ed. Monte Casino, Zamora 1980, 12 x 21, 198 p.

Este tratado quiere ser un intento de profundización y reflexión en torno a la espiritualidad y «lectio divina», reflejada en los escritos de san Isidoro, especialmente en sus libros de las «Sentencias». Tiene abundante material el Hispalense para llenar miles de páginas acerca de tema tan sugestivo y de tanta actualidad. El marco histórico-político que rodea la vida de san Isidoro circunscribe perfectamente la figura del gran obispo de Sevilla. El fondo doctrinal de su obra magna revela al Maestro y Doctor que plasma todo un sistema de espiritualidad y expone el itinerario para escalar los grados de la perfección en los diversos estados en que han de debatirse los fieles cristianos. Toda espiritualidad, la acción y la contemplación, los imperativos del «sustine et abstine», los llamamientos de la gracia y las exigencias del amor encuentran adecuada respuesta y arsenal inagotable en la «lectio divina», en los libros de la Sagrada Escritura, expuestos y analizados por san Isidoro con admirable acierto. Bernardo Recaredo García y Ediciones Monte Casino de Zamora han logrado un éxito indiscutible en la presentación de este atractivo libro.— M. PRIETO VEGA.

JUAN PABLO II, *Viaje pastoral a África*. BAC popular, Madrid 1980, 19 x 12, 326 p.

Zaire, El Congo, Kenia, Ghana, Alto Volta y Costa de Marfil fueron las naciones visitadas por el Papa Juan Pablo II, en su viaje misionero a África. Diez días de intensa actividad y agotado-

ra labor apostólica se ven reflejados en los setenta y un discursos, alocuciones y homilias recogidas en este volumen que nos presenta la BAC. En ellos podemos apreciar la pujanza del mensaje evangélico, moldeado por el verbo cálido de Juan Pablo II, con aplicaciones prácticas para todo el continente africano, para cada una de las naciones visitadas, para las familias, para los individuos... Apóstol por vocación y hermano de todos los hombres, expresa sus sentimientos con claridad de ideas y con la abundancia de los afectos que el amor dicta a su corazón. Predicador incansable de la paz, ha hecho un llamamiento apremiante a todos los jefes de las naciones para que refuercen los lazos de la amistad y de la concordia entre todos los pueblos. Ha salido en defensa de los derechos humanos, de la cultura y progreso de las personas y de las comunidades. Y ha puesto de manifiesto la laboriosa tarea asumida por la Iglesia Católica en pro de la humanidad.— M. PRIETO VEGA

JUAN PABLO II, *Viaje pastoral a Francia*. BAC. Madrid 1980, 19 x 11, 182 p.

En este librito de BAC popular tenemos los treinta discursos del Papa Juan Pablo II pronunciados en su viaje a Francia. Como en los otros cinco viajes apostólicos Juan Pablo II no ha tenido otra pretensión que la de anunciar a Cristo y su mensaje en medio de un mundo que, al mismo tiempo que aboga por las libertades democráticas, critica y condena a una Iglesia que cumple con su ministerio de predicar el evangelio a todo el mundo según el encargo del Maestro. Los católicos tendremos en esta doctrina papal una ayuda inmensa en estas orientaciones doctrinales, pastorales y sociales.— F. CASADO.

ABEL, E.-P. JESSE, *In die Welt hinaustreten*. Basilea. Basilea 1981, 22 x 20, 64 p.

Se trata de un conjunto de textos, fotografías y descripciones de hechos relativos a la conferencia misionar de Melbourne. Se intenta ver situaciones concretadas para iluminarlas a la luz del Evangelio e invitar a un trabajo de transformación humana y cristiana en la línea del reino de Dios. La manipulación de la vida, el Dios ausente, lo inútil y su sentido, el hambre y el desarrollo, los juegos del poder y el valor de la solidaridad, la vida de cada día y los entusiasmos más fervientes por los ídolos son otros tantos lugares de ese Reino de Dios que sin descanso nos llama.— D. NATAL.

Literatura

JOYCE, J., *Escritos críticos*. Alianza Edit., Madrid 1975, 18 x 11, 358 p.

James Joyce es sobradamente conocido para que no interese todo lo que se refiere a su obra literaria. En este volumen se ofrecen en castellano sus «escritos críticos», una recopilación de 56 artículos que abarcan toda la vida del autor. Las notas complementarias ayudan al lector a situar cada artículo y cada dificultad en su contexto biográfico. Es un buen servicio de Alianza Editorial.— L. CILLERUELO.

JUAN ARBO, S., *Terres de l'Ebre*. Edicions 62 y «la Caixa», Barcelona 1980, 12 x 19, 350 p.

De las tierras catalanas por ascendencia y de influencias dostoievskianas por proximidades literarias, el autor tiene ya un amplio repertorio novelístico por el que se le conoce en catalán y en castellano. *Tierras del Ebro* es la novela del campo maltratado, de la Ribera donde se muestran los agricultores «humillados y ofendidos» de sus lugares olvidados pero con un dramatismo y una soledad destructiva ejemplares más allá de un tiempo y un lugar concreto, representativos tanto de la madurez que se aferra a su campo como de la juventud que huye de él.— D. NATAL.

PEDROLO, M. de, *Novel. les curtes*. 3: 1958-1965. Edicions 62, Barcelona 1980, 19 x 13, 444 p.

Se recogen en este volumen cuatro novelas de gran interés. Manuel de Pedrolo es bien conocido como uno de los grandes de la narrativa catalana. Una extraordinaria habilidad en el diálogo, la introspección honda de los personajes y el reflejo social de su obra hacen la lectura fácil y profundo el análisis humano y epocal que se nos muestra. *Tocats pel foc* y *Joc brut* son obras bien conocidas y justamente ensalzadas pero no son menos interesantes *Pas de ratlla* y *Solució de continuïtat* donde se descubren las nuevas orientaciones de nuestro mundo a través de sus generaciones ascendentes.— D. NATAL.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniiana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.