

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV

Fasc. 3



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1980

SUMARIO

ARTÍCULOS

Págs.

- C. ESTÉBANEZ, *La estética de la naturaleza en Fray Luis de León* . . . 331
J. CAMPOS, *Seis años del pontificado malagueño de D. Esteban-
José Pérez Martínez (1868-1874)* 411

TEXTOS Y GLOSAS

- L. VELÁZQUEZ CAMPOS, *El origen de la conciencia del yo y el tema
del esfuerzo en Maine de Biran* 483
G. NATAL ÁLVAREZ, *De la nueva filosofía. Aproximación a Mau-
rice Clavel* 499

LIBROS 521

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XV

Fasc. 3



SEPTIEMBRE-DICIEMBRE
1980

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
C. ESTÉBANEZ, <i>La estética de la naturaleza en Fray Luis de León</i>	331
J. CAMPOS, <i>Seis años del pontificado malagueño de D. Esteban-José Pérez Martínez (1868-1874)</i>	411
TEXTOS Y GLOSAS	
L. VELÁZQUEZ CAMPOS, <i>El origen de la conciencia del yo y el tema del esfuerzo en Maine de Biran</i>	483
G. NATAL ÁLVAREZ, <i>De la nueva filosofía. Aproximación a Maurice Clavel</i>	499
LIBROS	521

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: 600 ptas.
Extranjero: 11 dólares USA
Números sueltos: 300 ptas.

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966
Imprime: Ediciones Montecasino - Ctra. Fuentesauco, km. 2 - Zamora

La estética de la naturaleza en Fray Luis de León

NATURALEZA, LITERATURA E IDEAS

Presentar el problema de la literatura y las ideas en relación con el tema de la naturaleza es traer a discusión la posibilidad misma de la obra literaria para transmitir un pensamiento filosófico. Esto, que a primera vista no entraña dificultad alguna, es uno de los caballos de Troya de la moderna crítica literaria. Se niega al hecho literario la contextura reticular y organizada de los sistemas conceptuales, y se niega a las ideas la posibilidad de belleza. Ambas posiciones, por extremas y exclusivas, son parciales. Hemos de justificar la posibilidad de una literatura que se asienta sobre un pensamiento filosófico y de unos conceptos, propios o patrimoniales del momento histórico, que se expresan en términos de belleza al toque mágico del escritor o del poeta. Porque el tema de la naturaleza, a finales del siglo XV y durante todo el Renacimiento, tuvo derivaciones que atañen a las más diversas ramas del saber humano.

La confusión de límites entre las creaciones del pensamiento y de la literatura proviene, a nuestro modo de ver, de una cuestión de método más que de fondo. El estructuralismo, al hacer énfasis en la contextura misma de la obra literaria, ha minusvalorado otros determinantes que aclaran y potencian el fenómeno literario. La biografía del escritor, su contorno moral e intelectual, la historia precedente y su voluntad de comunicación, son elementos que el crítico ha de considerar para desentrañar todas las potencialidades de la creación artística. Según el estructuralismo, lo único que hay que analizar es la arquitectura del hecho literario y su significación. Esta actitud ha enriquecido, en gran manera, nuestra visión de la creación artística; pero, a su vez, como todas las posiciones polares, tiene fallos de omisión. Venía a ser una reacción a la crítica que concebía las obras literarias en función de las ideas que expresaban. Es cierto que, hasta finales del siglo pasado, la historia de la literatura era la historia de las ideas que el hombre había expresado a través de la forma literaria. Se tomó el lenguaje como vehículo de ideas, olvidando que él mismo es la más alta y bella de las creaciones del espíritu humano. Después, al aplicar

los métodos de Saussure a la crítica literaria, se estudió, casi exclusivamente, el significante, olvidando que la forma exterior e interior se potencian mutuamente. A esta discusión en el campo general de la literatura se ha unido otra en la parcela de la poesía. Lo específico de la poesía, se dice, no es comunicar pensamientos, sino lanzar emociones con las que ha de simpatizar el lector. No existen las ideas poéticas, dice Housman; cuando más, lo que ocurre es que ciertas ideas conllevan la posibilidad de una expresión poética y otras no. Esas ideas reciben la transformación del poeta de tal forma que las glorifica. Ya no podrán verse separados ambos elementos, a no ser por el análisis. «Poesía no es lo que se dice, sino la forma de decirlo»¹. Jean-Paul Sartre ha visto también el fondo del problema: «No se es escritor por haber decidido decir ciertas cosas, sino por haber decidido decir las de cierta manera»².

Esta concepción de la literatura que nosotros, por otra parte, subscribimos, ha puesto en entredicho, como un tabú, el estudio del sistema de pensamiento sobre el que toda gran creación se asienta. Nosotros hemos de estudiar en este trabajo muchas de esas ideas subyacentes que, por sí mismas, han llevado al escritor a su transformación en belleza. Es necesaria una justificación de esta actitud. En este capítulo queremos espigar varios acercamientos que los críticos han tenido en torno al tema de la naturaleza, ciñéndonos al Renacimiento. Algunos de ellos han escrito alguna página sobre Fray Luis. Queremos mostrar que no es posible dar una visión completa del tema si parcelamos la realidad literaria. Sólo un estudio comprehensivo que albergue el fenómeno literario, como tal, y la estructura conceptual que lo sostiene, puede darnos toda la riqueza de matices que se encierra en esta actitud, fascinada y profunda, que el poeta-pensador de Salamanca tiene ante la naturaleza.

René Wellek y Austin Warren, en su conocido libro «Theory of Literature», afirman la posición estructuralista en el estudio de la literatura; pero, al mismo tiempo, admiten el estudio de las ideas como soporte y potenciación de la literatura. Comentando la literatura inglesa nos recuerdan cómo Spencer escribió cuatro himnos describiendo el ascensus platónico desde la materia a las moradas celestes. Destacamos esta cita porque Spencer es uno de los poetas ingleses que, en alguna ocasión, ha sido puesto en relación con Fray Luis³. Respecto al sentimiento de la naturaleza, leemos:

«Algunas veces lo ideológico se interfiere con lo puramente emocional. En su actitud frente a la naturaleza, el hombre se encuentra profundamente influido, no sólo por especulaciones cosmológicas y religiosas, sino también, directamente, por consideraciones estéticas, convenciones literarias y, posiblemente, incluso por cambios fisiológicos en su forma de ver»⁴.

1. A. E. HOUSMAN, *The name and nature of poetry*, Cambridge 1938, págs. 36 y 37.

2. J.-P. SARTRE, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires 1957, pág. 56.

3. A. BELL, *Four poets of the Renaissance*, Misc. en honra de Michaëlis de Vasconcelos, págs. 1-22.

4. RENÉ WALLEK - AUSTIN WARREN. *Theory of Literature*, New York 1956, pág. 116. (Hay traducción en Ed. Gredos).

Wellek y Warren reconocen aquí una penetración íntima entre lo emocional —específico de la poesía— y lo ideológico. Estas influencias que anotan son, cabalmente, un resumen de las que advertimos en Fray Luis. De todas ellas participa el genio poético. Estos autores incluso admiten cambios fisiológicos en la forma de ver. Sin llegar a esto, hemos de reconocer en la intuición luisiana de la naturaleza una proyección de la contextura psíquica personal. En el pórtico de Los Nombres de Cristo confiesa Marcelo que el paisaje despierta en él sentimientos de melancolía. Esta enfermedad, de moda en el Renacimiento, tenía en Fray Luis una base real. En el pedimento que hace el 31 de marzo de 1572, estando preso en las cárceles de la Inquisición de Valladolid, suplica que avisen a la monja Ana de Espinosa para que le envíe unos polvos para sus pasiones y melancolías de corazón ⁵. La emoción, tan cálida y transformadora, que despierta la naturaleza en la oda a Juan de Grial tiene mucho que ver con la situación del poeta encarcelado o próximo a la prisión. Lo mismo podemos decir de esas preferencias por las tormentas del mar que vemos, especialmente, en el Comentario al Libro de Job. En el sentimiento de la noche estrellada ha de tener su parte el carácter del poeta. Él nos dirá de las muchas noches que ha pasado de diálogo con las estrellas. Debían de ser horribles aquellas noches en que Fray Luis tenía que dejar la celda conventual para bajar al patio y mirar las estrellas. Al hacer el Comentario al Libro de Job, Fray Luis se encariña con el personaje, y se proyecta en él. Por eso sabe muy bien que «las enfermedades de humor melancólico, cual éste era, toman fuerza con las tinieblas, que son la hora propia cuando la melancolía hierve y humea» ⁶. Nuestro trabajo viene a mostrar que las más variadas actitudes o perspectivas concluyen en el tema luisiano de la naturaleza.

E. Gilson ha estudiado a Rabelais y Pascal bajo la perspectiva filosófica y ha escrito un libro planteando el mismo problema ⁷. Arthur O. Lovejoy, desde la revista «Journal of the History of Ideas», que agrupó a conocidos filósofos y lingüistas, defiende una posición opuesta: la literatura ha de estudiarse dando primacía a las ideas. Esta actitud es también extrema y parcial. La realidad literaria quedaría manca tanto si prescindimos del estudio del fenómeno en sí como si prescindimos de la red de ideas y de la tradición cultural en la que la creación está inmersa, por estarlo el creador.

Como antes indicaba, pensamos que la confusión es más de método que de fondo. Es claro que el tema de la naturaleza en Los Nombres de Cristo, por ejemplo, no puede ser estudiado de la misma forma que en la poesía o en las otras obras en prosa. En Los Nombres hay un paisaje concreto que es motiva-

5. MIGUEL SALVÁ y PEDRO SAINZ DE BARANDA, *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, Madrid 1847, V. X. pág. 179.

6. FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, Madrid 1959, pág. 909. Edición a cargo del P. Félix García. (Edición válida para todo el trabajo en la que se refiere a las obras en prosa de Fray Luis de León).

7. E. GILSON, *Les Idées et les Lettres*, Paris 1932.

dor y parte integrante, en gran manera, de la composición de la obra. Hay observación y arquitectura y emoción de la naturaleza. En las poesías hay también emoción, pero la localización es mucho menor, y la composición es más producto de la intuición que de un programa, como lo es en *Los Nombres*. Aparte la hondura filosófica que el tema adquiere en la obra poética. El tono es diferente. Por otra parte, hay en la naturaleza de *Los Nombres de Cristo* otras muchas perspectivas que sólo pueden verse si las aislamos del texto literario para ponerlas en relación con las demás obras de Fray Luis y con las corrientes espirituales del momento. El renacimiento fue un hecho tan complejo que reducirlo a este aspecto o al otro es minimizarlo. Si a esto unimos las corrientes filosóficas y científicas, la bíblica, la hebraica y la cristiana que confluyen en Fray Luis, nos daremos cuenta de que se impone tratar el tema tanto desde una perspectiva literaria como desde un sistema de ideas.

La visión religiosa, ética, pastoril, armónica, unitaria, del universo, está dentro de la situación espiritual que el escritor vivía. Lo que nos importa destacar es qué matices singularizadores toma en él. Con esto, al mismo tiempo que arar una parcelita de la historia de las ideas, habremos contribuido un poco a definir el estilo de Fray Luis. Y que a la belleza literaria hay que buscarle el lecho de un arroyo filosófico lo demuestran las consideraciones, breves pero significativas, que el escritor hace en sus obras latinas. En el comentario latino al salmo XXVI vemos claramente la conexión íntima que se da en el pensamiento luisiano entre la felicidad y el conocimiento del mundo exterior:

«Nam his duabus rebus continetur absoluta et cumulata beatitudo: Dei contemplatione, scilicet, qua ex contemplatione oriuntur innumeras voluptates, et cognitione templi Dei, id autem est, universi hujus, quod unum est templum augustissimum atque maximum»⁸.

La armonía del universo y la fascinación ante el cosmos son otros de sus sentimientos estéticos más destacados⁹. La naturaleza, vestida del sentimiento religioso de la huella de Dios, aparece en el comentario latino al *Cantar de los Cantares* y en el panegírico a san Agustín¹⁰. Otras veces es el contraste dolorido y el desengaño de una satisfacción imposible lo que arranca al poeta acentos de destierro y nostalgia por un mundo de verdad¹¹. Las obras latinas nos muestran un racimo apretado de pensamientos y sentimientos estéticos en torno a la naturaleza que justifican, en el sistema de ideas, muchas páginas de bellísima prosa castellana. Las obras latinas nos muestran al escritor en cuan-

8. MAG. LUISII LEGIONENSIS, *Agustiniani Divinorum Librorum primi apud Salmanticenses interpretis Opera*, nuc primum ex Mss. ejusdem omnibus PP. Agustiniensium studio edita. Salmanticae, MDCCCXCI, pág. 368, t. VII (Edición válida para las citas de las obras latinas en todo el trabajo).

9. *Opera*, VII, págs. 368 y 373-374.

10. *Opera*, II, pág. 50 y VII, 368-369.

11. *Ib.*, I. 160.

to teólogo y filósofo, y nos atestiguan la apoyatura ideológica que el tema de la naturaleza tiene en Fray Luis.

Varios autores españoles han escrito algunas páginas sobre la significación de este tema en la literatura y el pensamiento del Siglo de Oro. Destacaremos a aquellos que, de una manera u otra, se han acercado a Fray Luis.

Ortega y Gasset se ciñe a la perspectiva ética que el tema de la naturaleza entraña. El retorno a la naturaleza, que es una de las características del Renacimiento, lo interpreta como una «vuelta atrás». El hombre acude al campo, cansado de tanta cultura, para encontrarse a sí mismo, es decir, para encontrar una cultura auténtica, la suya propia ¹².

A nuestro parecer, esta actitud de cansancio es la misma que obliga a Fray Luis a desear el retiro al campo. A esta cultura absorbente y falsa, por exterior, de que nos habla Ortega, se opone en el sistema de Fray Luis una naturaleza símbolo de la inocencia y la verdad, como veremos en su momento. Lo que también está claro en nuestro poeta-pensador es la huida al campo —un tanto idealizada, desde luego— como medio para encontrarse a sí mismo. Es algo que detectamos inmediatamente en Fray Luis. «Vivir quiero conmigo», nos dice en la oda «A la Vida Retirada»; en «Descanso después de la tempestad» el poeta huye «el trabajar perdido - la falsa paz»; y en la oda «Esperanzas burladas» el poeta aconseja al lector que se retire al campo: «Allí, contento, tus moradas sean; - allí te lograrás».

La idea que aquí aparece en Fray Luis es la vieja máxima socrática, pasada por el cedazo de los estoicos y la exaltación de san Agustín: la verdad habita en el interior del hombre. Es lo mismo de Fray Luis: «Porque cierto es que el verdadero pasto del hombre está dentro del mismo hombre, y en los bienes de que es señor cada uno» ¹³. Con esto viene a afirmar también que la felicidad consiste en la posesión de bienes interiores, conforme a la división que hacía el estoicismo. La relación entre este sistema de ideas y la estética luisiana de la naturaleza consiste en que esa realización del hombre sólo se da en una huida al campo, que unas veces es de tono idealizante, pero otras es real y regocijado retiro a la finca de la Flecha. No es simple azar el que Fray Luis haya situado la narración de Los Nombres de Cristo a las orillas del Tormes. Para

12. «El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura: ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva, y volver a vivir de verdad. De aquí esos períodos de «vuelta a la naturaleza», es decir, a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado o culto en él. Por ejemplo, el Renacimiento; por ejemplo, Rousseau y el romanticismo y... toda nuestra época».

JOSE ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo, Obras completas*, Madrid 1947, t. V, págs. 79-80.

13. FRAY LUIS, *Obras*, Op. cit., pág. 455. Pastor.

él, Cristo, bien supremo del alma, sólo se halla en el interior del hombre, y el hombre sólo realiza su interioridad en la vida de la naturaleza.

Américo Castro ha sabido penetrar en la problemática filosófica que el tema de la naturaleza trae al Renacimiento. Ha puesto el acento en el carácter de inmanencia que le llega del siglo XV, y en la veta de misticismo religioso que se remonta hasta san Francisco de Asís. La valoración de la naturaleza como un poder inmanente proviene de Nicolás de Cusa. Con ellos se pone uno de los mojones más definitivos para la ruptura de la idea teocentrista del universo. Ya el occanismo había enunciado que el hombre no puede llegar por sí mismo a la fe; que la naturaleza del hombre es algo cerrado e incommunicable. Con ello se presta un gran servicio a la Reforma: ni nuestra razón ni nuestra voluntad pueden llevarnos a Dios. La Reforma niega el teocentrismo del universo de la tradición escolástica. No hay «vestigia Dei» en el mundo. No hay síntesis de lo natural y lo divino, del mundo sensible con un principio ¹⁴.

La posición de Fray Luis será absolutamente contraria. Incluso su inspiración religiosa se hace poesía, y acerca la naturaleza a Dios. Sin embargo, a veces, da la impresión de que el escritor participa, inconscientemente, de esta ruptura que se operaba entre el universo y Dios. Así se explicaría el desgarrón afectivo de que habla Dámaso Alonso. Por un lado, el universo es la huella de Dios, conforme a la filosofía platónica y la inspiración cristiana; por otro, el mundo es lugar de dolor, y los movimientos de los astros apesuran al hombre a la muerte ¹⁵. No hay aquí sólo la nostalgia de un ascensus hacia lo divino, sino la experiencia existencial de un mundo que ha sido dotado por el pensamiento renacentista de un ser inmanente y autosuficiente. Fray Luis, profundamente cristiano y profundamente histórico, debe de sentir la escisión en su propia carne. En cualquier caso, el hecho es que, frente a una religación teocentrista medieval, encontramos en Fray Luis una religación cristocéntrica. A su tiempo veremos lo que esto puede significar.

Indica el P. Félix García que Fray Luis sostiene aquí la misma teoría teológica que otros grandes pensadores como Escoto, san Alberto Magno, Suárez, san Agustín. A nosotros lo que nos interesa destacar es, primero: la complejidad del pensamiento luisiano sobre la naturaleza, en el que hay imbricadas ideas filosóficas, teológicas y literarias; segundo: cómo esta posición cristocentrista debe de ser la reacción inmediata a la ruptura entre Dios y el mundo que Fray Luis, en su ortodoxia intachable, resuelve a favor de una unión de distinto orden, y cuya significación no es ajena a la situación espiritual del pensamiento renacentista sobre la naturaleza y el universo todo. Ni teocentrismo ni inmanentismo, sino cristocentrismo. Es más, con frecuencia se cambia la perspectiva, y es Cristo quien pasea por los campos floridos, mi-

14. V.: ÉMILE BRÉHIERE, *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires 1948, T. I, págs. 664 y ss.

15. FRAY LUIS, *Opera*, I, 295, In Ecclesiastem.

tad metáfora, mitad realidad. Con ello, quedan afirmadas a un mismo tiempo la personalidad diferente del mundo y Dios, y su comunicación por medio de Cristo. De aquí ha de provenir ese tono, tan humano e íntimo, que se respira al contacto con la naturaleza luisiana. En ella todo y todos hablan. La naturaleza está en un diálogo permanente con el poeta. El sentimiento religioso ha colaborado a dar cercanía y calor al mundo natural, lo mismo que el pensamiento filosófico le da hondura y valor universal. La poesía, la filosofía y el sentimiento religioso han colaborado para ofrecernos la más elevada, bella y compleja creación del sentimiento de la naturaleza en el Siglo de Oro español. A nosotros, una devoción ferviente a la obra de Fray Luis y un entusiasmo parejo por la literatura española y la historia de las ideas nos mueve a analizar la significación del tema dentro de la creación del Renacimiento.

Sin embargo, Fray Luis participa, en otros aspectos, de un activismo de la naturaleza que acerca su pensamiento a la problemática renacentista. El mundo no es algo estático para él. La naturaleza participa activamente en el desarrollo del hombre. Viene a ser una colaboradora de Cristo en el perfeccionamiento del individuo. Es curioso observar cómo los verbos que expresan predicados de la naturaleza son, en su gran mayoría, de carácter activo: «El aire se serena - y viste de hermosura y luz no usada»; la fontana de La Flecha se apresura corriendo desde la cumbre airosa; «El aire al huerto orea - y ofrece mil olores al sentido»; el cielo hurta al hombre las horas del vivir y aoja con luz triste el ameno verdor otoñal. En *Los Nombres de Cristo*, al final del libro I, vemos al sol ponerse de puntillas para escuchar la conversación de los tres frailes y, después, al terminar el Nombre «Brazo de Dios», al caer la tarde, vemos que aparece un auditorio nuevo, el de la luna y las estrellas. Podríamos aducir otros muchos ejemplos. Esta forma de concebir la naturaleza proviene de aquella intimidad activa que el siglo XV había visto en la naturaleza. Su expresión más clara la tenemos en castellano en *La Celestina*, donde hay un panteísmo velado que es patente en otros autores del siglo XV. Américo Castro nos hace notar que, ya en la primera mitad del siglo XV, Lorenzo Valla dirá: «Idem est natura quod Deus, aut fere idem»¹⁶.

Debió de ser grande el drama intelectual de Fray Luis. Por una parte, había recibido de la Edad Media la idea de que el hombre era el centro de todas las cosas y que la naturaleza, completamente pasiva, estaba a su servicio. El sentido religioso franciscano hace ver la naturaleza exterior como una prolongación de los sentimientos de la persona humana; junto a esta idea, el neoplatonismo trae dos direcciones a la concepción del mundo natural: por una parte, se exalta al mundo como la huella de Dios; por otra, el mundo es motivo de contradicción y dolor ya que, si es huella, no es la auténtica realidad, y es una continua tendencia al no ser. En esta filosofía hay ya una de las raíces

16.- LORENZO VALLA, *De voluptate*, I, 13. Citado por A. Castro en «El pensamiento de Cervantes», Madrid 1925, pág. 158, nota 3.

que ha de llevar al desengaño del barroco. En el Comentario al Libro de Job la vida es para Fray Luis «muerte que cada momento hace vigilia a la muerte»¹⁷. Las cosas forcejean por volver a su nada¹⁸. En el mismo Comentario afirma que Dios es el señor de la naturaleza¹⁹. En el nombre «Faces de Dios» se respira el más puro franciscanismo cuando el poeta dice que Cristo «tiene cuenta con los pajarillos, y provee a las hormigas, y pinta las flores y descende hasta lo más bajo del centro y hasta los más viles gusanos»²⁰. La contradicción entre unas ideas y otras es clara. Se debe, desde luego, a una perspectiva diferente, pero lo que observamos, al fin, es la complejidad del sistema conceptual y la problemática de Fray Luis. Difícilmente se armonizan esas afirmaciones con otras que tienen un sabor a naturaleza como algo independiente, como «mayordoma de Dios»: «¿Cómo pudieran creer que la naturaleza, madre diligente y proveedora de todo lo que toca al bien de lo que produce, había de formar al hombre por una parte tan mal inclinado, y por otra tan flaco y desarmado para resistir y vencer a su perversa inclinación?»²¹.

Para el pensamiento medieval el hombre ocupaba el centro del universo; para el renacentista ese punto se ha desplazado a la naturaleza exterior. La teología cristiana había colaborado a la visión medieval: el hombre y su salvación era lo único que contaba. Así ocurre que el mundo se define en categorías metafísicas de substancia, esencia, materia, forma, cualidad y cantidad, en lugar de las físicas de espacio, masa y energía cuya evolución comenzará con el Renacimiento. El hombre imponía su forma de pensar a las cosas. Ha habido siempre, en el conocimiento de la naturaleza, dos perspectivas capitales: la observación directa y la imposición a priori de nuestras categorías mentales. Pitágoras, Aristóteles, Aristarco de Samos, están entre los que observan el mundo con ojos de físicos. Platón y gran parte de la Antigüedad, hasta los árabes, imponen al mundo sus principios mentales. En realidad ambas formas de pensar sobre el universo prevalecen hasta nuestros días. Las ciencias físicas, al tomar el número como la base de toda especulación cosmológica, han enjaezado al Pegaso del universo con los arreos de la mente.

San Agustín, gran observador y gran amante de la naturaleza, propone una actitud ecléctica: se ceñirá a la consideración estética, de raíz neoplatónica, de las categorías de armonía y unidad. Por lo demás, piensa que el conocimiento de la auténtica realidad del universo es imposible y, en ese caso, cada uno puede imaginárselo como mejor convenga para su propia salvación.

La Edad Media es una época de esquemas impuestos. Las cosas eran substancias diferentes, y no se comprendía cómo el agua podía pasar a hielo;

17. FRAY LUIS, *Obras*, pág. 906, Job 7,5.

18. *Ib.*, pág. 762, Jesús.

19. *Ib.* pág. 878, Job 5,10.

20. *Ib.* pág. 432, Faces de Dios.

21. FRAY LUIS, *Obras*, 513, Dedicatoria del Libro II de Los Nombres.

lo pesado y lo ligero eran distintas cualidades; la región de lo pesado está en la tierra y a ella tenderán las cosas pesadas; la región de lo ligero está en las alturas, y a ellas tenderán las cosas ligeras. El universo entero era un pequeño lugar donde el hombre tenía su reino. La Divina Comedia es el más claro ejemplo de esta concepción, esencialmente humana, del universo. La actitud contraria la encontramos en algunos autores modernos para quienes el hombre es el producto de la casualidad entre las infinitas posibilidades del cosmos ²².

La ruptura entre el hombre y el cosmos comienza con el Renacimiento. Copérnico vuelve a estudiar la Antigüedad clásica y a aplicar métodos de observación. Kepler, partiendo de la revolución copernicana y de unos principios de estética neoplatónica, terminará, definitivamente, con la primacía del hombre sobre la naturaleza y el cosmos. Fray Luis participa de las ideas medievales de servidumbre y de la nueva actitud espiritual del Renacimiento que veía al mundo exterior como algo independiente. La riqueza de perspectivas es amplísima. Así, pues, la personificación de la naturaleza que hace Fray Luis tiene una raíz medieval al interpretarla en términos humanos, pero el activismo que observa en ella es ya algo completamente renacentista. Este sentido agresivo, cambiante e inesperado produce en el poeta un desasosiego radical.

Para completar estas ideas de fondo, es necesario recordar que las formas literarias clásicas llegan al Renacimiento a través de los humanistas. Por ello, a una posición espiritual se une una estética humanista que idealizará la naturaleza y expresará su inocencia en las aspiraciones a una Edad de Oro y el retorno a las formas virgilianas de lo pastoril. La Antigüedad clásica presta la forma y el acento al pensamiento renacentista. De ese gusto por lo espontáneo y primario parten las encendidas alabanzas a los refranes y a la lengua vulgar. Cuando Fray Luis hace el panegírico de la lengua castellana, tiene a sus espaldas toda la forma de mirar que partió, en su origen, de un cambio de perspectiva en la forma de mirar el universo. Bajo esta concepción bucólica de la naturaleza hay algo que ni soñó la Antigüedad clásica: el drama del hombre que ha dotado a la naturaleza de un poder propio y de un activismo humano y que, sin embargo, se enfrenta ante ella como ante el enigma de la Esfinge. Dentro de la influencia de una filosofía platónica Fray Luis suspirará, transido de nostalgia y esperanza, por el conocimiento esencial del auténtico ser de las cosas. Aquí la oda, tan fecunda, que dirige a su amigo Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?». Como dice Housman, la inspiración del autor será la varita mágica que transforme y glorifique estas ideas. Pero tratar de estudiar el hecho literario sin atender a este sistema mental es minimizar la misma creación artística, y al revés. Esto es lo que tratamos de demostrar al exponer el problema del movimiento del universo. Es curioso observar cómo fueron

22. V.: E.A. BURTT, *The metaphysical foundations of modern physical science*, London 1967, págs. 1 y ss.

las corrientes del pensamiento que afluyen en torno a la naturaleza en el Renacimiento y que, de una manera u otra, participan en la creación luisiana. Más adelante hemos de desarrollar estos temas detenidamente.

Isaza Calderón, en un libro riguroso, ya citado, sigue la huella de su maestro A. Castro en la forma de concebir el tema. El autor indica que su primer propósito fue investigar sobre el tema de la alabanza de aldea, pero que, a falta de un estudio general sobre la materia, se decidió a prepararlo él mismo. Su interés se centra en la significación ideológica y vital de ese retorno desde los albores de la literatura castellana hasta los umbrales del Renacimiento ²³.

Menéndez Pelayo da la mano a las ideas y a la literatura. Son conocidas sus páginas de fervor hacia el poeta de Belmonte. Él abrió múltiples caminos para tratar a Fray Luis: la filosofía, la literatura, el misticismo, la situación del contorno espiritual e intelectual. Su simpatía por el pensamiento platónico llega hasta los más secretos conductos de la veta poética luisiana. En las páginas de Menéndez Pelayo el cosmos luisiano canta el ascensus platónico y su deseo de una esencialidad que Laín Entralgo recogió en un artículo de un libro suyo ²⁴.

El P. Ángel C. Vega hace énfasis en la corriente mística que supone una de las posiciones que hemos esbozado. Este ilustre editor de las poesías de Fray Luis viene a incidir en una de las corrientes fundamentales en el pensamiento sobre la naturaleza: la que ve el universo como objeto de nuestra contemplación ²⁵. A. Castro resume las dos posiciones:

«En resolución, se vería que la idea de la naturaleza, balbuceada por el pobrecillo de Asís sale de la Edad Media en dos direcciones convergentes: el mundo vale por reflejar a Dios y llevar a Él, y el mundo es como Dios y hay que atemperarse a sus exigencias. El drama moral y religioso en el siglo XVI girará en torno a esas dos formidables posiciones» ²⁶.

Con el P. Vega hay otros autores que interpretan la obra de Fray Luis dentro de una marcada corriente mística y, por ello, su sentimiento de la naturaleza también. Aquí podemos citar a Oreste Macrí y Rousselot. Dámaso Alonso interpreta a Fray Luis como un desterrado. A nosotros no nos pertenece entrar en un tema tan debatido. Baste remitirnos a los críticos reconocidos que se han acercado a ello. Se advierte, sin embargo, que las peculiares condiciones de cada uno suelen influir en la perspectiva crítica. Nosotros mismos no podemos escapar a esta ley del hombre. Conforme analicemos las obras del poeta salmantino, habremos de espigar las distintas actitudes que en cada momento se nos ofrecen. El arte de la lectura es difícil; por ello es el pri-

23. BALTASAR ISAZA CALDERÓN, *op. cit.*, Madrid 1934.

24. PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La aventura de leer*, Madrid 1956.

25. ÁNGEL C. VEGA, *Poesía de Fray Luis de León*, edición crítica, Madrid 1955.

26. A. CASTRO, *El pensamiento de Cervantes*, Madrid 1925, pág. 176, nota 3.

mero que trata de enseñar la moderna crítica estructuralista. Para quien desea gustar la complejidad de la idea y la melodía del lenguaje el estudio de Fray Luis es un sendero de primera mano. A medida que leemos su obra y vamos uniendo retazos alejados en las páginas del libro o nos detenemos en este o aquel remanso dejándonos llevar por la agilidad de la idea pronta, comprendemos la riqueza de pensamiento y la estructura literaria, tan definida, en que se halla enmarcado el tema del presente trabajo.

E. Orozco²⁷ y A. Valbuena Prat²⁸ han dedicado algunas páginas sentidas y bellas al sentimiento de la naturaleza en Fray Luis de León. Con ellos hay que citar al P. Félix García que ha sabido llegar de lleno al tema en alguna de sus perspectivas. Las cuatro o cinco páginas que dedica a esta materia en la introducción de *Los Nombres de Cristo* de su edición de la BAC son definitivas.

El estudio de la significación de la naturaleza en la obra de Fray Luis de León ofrece múltiples perspectivas. Cuando tratamos de investigar las raíces del sentimiento de la naturaleza en un escritor estamos alumbrando su actitud emotiva frente al mundo natural. Pero el hombre no sólo reacciona emotivamente frente al exterior. Es claro, desde luego, que ello supone una atención singular a lo que nos rodea. Una reacción emotiva sólo se produce después que hemos dirigido nuestra mirada inquisidora hacia el objeto. Ocurre, además, que el sentimiento de la naturaleza se ciñe a la simpatía del escritor con un cuadro enmarcado. Así se limita al paisaje con fronteras espaciales, visuales o valorativas. El sentimiento de la naturaleza hay que entenderlo como la vivencia de nuestra propia vida en relación con el mundo natural que nos rodea, es decir, la experiencia personal ante el paisaje que es «la completa unidad estética que el mundo físico circundante ofreció a la contemplación visual»²⁹. En Fray Luis encontramos esta vivencia del paisaje, de una forma especial, en *Los Nombres de Cristo*. Hay, además, otra vivencia de la naturaleza sin marco. En el Comentario al *Cantar de los Cantares* hay detalladas descripciones de la vida y costumbres de los animales. Algunas están inspiradas en Plinio y Dioscórides, pero otras tienen el sabor inconfundible de la experiencia directa. Algo semejante ocurre en *La perfecta casada*. En el Comentario al Libro de Job es la vivencia de una naturaleza teñida por la visión dolorida del escritor. En las poesías vemos el tema en toda su trascendencia y hondura filosóficas. El sentimiento de la naturaleza es sólo una parte de la complejidad que el tema adquiere dentro de la obra luisiana. Hay en toda ella un aliento de sentimiento cósmico alimentado por una visión filosófica, ética

27. EMILIO OROZCO, *Paisaje y sentimiento de la naturaleza en la poesía española*, Madrid 1968.

28. ÁNGEL VALBUENA PRAT, *Historia de la literatura española*, Barcelona 1963.

29. JOSÉ M.^a SÁNCHEZ DE MUNIAIN, *Estética del paisaje natural*, Madrid 1945, pág. 127.

y metafísica, más indefinible que el de la naturaleza, pero más profundo, que se cuelga, como la hiedra a todas las manifestaciones de su arte.

La naturaleza, por primera vez en la literatura castellana, entra a formar parte integrante de la composición literaria. Aquí hemos de analizar y desentrañar la significación literaria que el tema tiene en Fray Luis y que se centra en Los Nombres de Cristo. Por no haberlo estudiado dentro de la composición de la obra, se les ha escapado a los autores la auténtica función del paisaje luisiano. No bastan unas cuantas consideraciones sobre el sentimiento de la naturaleza en el poeta de Salamanca. La maravilla es muy grande. Al estudio literario hay que añadir que Fray Luis es un pensador de primera magnitud que se halla en la encrucijada de dos actitudes, la medieval y la renacentista. El Renacimiento le trajo una forma nueva, más aguda, de mirar el mundo exterior. El escritor tiene su propio sistema de ideas éticas, filosóficas y estéticas sobre la realidad del mundo y sobre las relaciones que se dan entre el hombre y su contorno. Todo ello sobrevolado siempre por la inspiración privilegiada del poeta. Margot Arce de Vázquez ha visto claramente la trascendencia que tiene la vinculación del hecho literario a la historia, la cultura, el pensamiento y la sociedad de una época. En su libro sobre Garcilaso estudia lo poético en relación con las manifestaciones espirituales que brotan del Renacimiento, y llega a ver la poesía de Garcilaso, la política de Carlos V y la Casa de las Conchas de Salamanca dentro de un mismo sentido histórico³⁰. Esta es también nuestra actitud en gran parte de este trabajo. Aunque en ocasiones estudiaremos la literatura como tal, nuestra preocupación constante es mostrar en el tema de la naturaleza en Fray Luis el pensamiento y la estética renacentistas. Por este camino llegaremos, al final, a una conclusión ya conocida: que Fray Luis es uno de los más ilustres representantes del Renacimiento y que su musa es una de las más ricas cajas de resonancia de la España del Siglo de Oro.

No podemos dejar de lado la biografía de Fray Luis. Es necesario acudir con mucho cuidado a la vida de un autor. A este respecto podemos considerar dos direcciones fundamentales: la del biógrafo, que estudia en las obras de un personaje su etopeya, y la del crítico, que estudia la vida para alumbrar conclusiones sobre la obra. Esta segunda actitud es la que nos interesa aquí: sólo admitimos el estudio de la biografía para resolver caminos dudosos en el análisis crítico. Por ello, sólo en contadas ocasiones acudiremos a la vida de nuestro escritor. Claro está que hay aspectos artísticos y biográficos que se iluminan mutuamente. Cuando penetramos en el carácter agresivo de Fray Luis, en su auténtico deporte por las oposiciones a la Universidad, en su formidable destreza para dejar en ridículo a un contrincante, en su afán de la verdad a cualquier precio, comprendemos mejor el fondo de cansancio y desencanto

30. MARGOT ARCE DE VÁZQUEZ, *Garcilaso de la Vega*, Puerto Rico 1969, pág. 9.

que vemos en la oda A la Vida Retirada. La melancolía negra de su carácter —en lucha con su agresividad— nos explica mejor su sentimiento de la noche estrellada. Muchas horas nocturnas debió de pasarse Fray Luis asomado a la ventana y contemplando el firmamento de la noche limpia de Salamanca. Puede que debamos a aquella angustia que le ahogaba el corazón algunas de las más bellas poesías de la lengua castellana. El paisaje de La Flecha es algo que vive en el poeta junto a esa contemplación del misterio cósmico. Nada de idealización. La Flecha es un trozo de naturaleza real que nada tiene que ver con el mundo paisajístico de la novela pastoril o de los libros de caballerías. Es una parcela de geografía que se ha colado en las páginas de un libro, y que nos ha descubierto el paisaje literario. Es sabido que La Flecha era la granja de recreo que tenían los agustinos a las orillas del Tormes, a donde se retiraban en las vacaciones y días de asueto. Después de muchos años de abandono, a principios de este siglo, fue vuelta a su primitiva figura. Paisaje plácido, al estilo clásico, pero totalmente real. Paisaje, literatura, ideas y biografía entrelazados en Los Nombres de Cristo ³¹.

El P. Saturnino Álvarez Turienzo es uno de los críticos que mejor ha visto la actitud vital de Fray Luis. Para él, Fray Luis ni es un escéptico ni es un místico. Siempre está de este lado. Su humanismo estaba hecho para cantar lo divino en la natural y humano. Sentirá un profundo respeto por las palabras, por los nombres. Para entender a Fray Luis importa el recuerdo de la situación espiritual que le rodea. El poeta organiza su obra en torno a un concepto personal de sabiduría. Para él, la creación es un escrito, y su conocimiento una lectura o una traducción. El Logos sembró su palabra en la naturaleza, y el destino de las cosas es acercarse a Dios ³². Recordemos de pasada la relación de esta idea con la tradición medieval del Libro de Cosmos y con la formulación que, años más tarde, hará Galileo:

«La Filosofía está escrita en ese gran libro que está siempre ante nuestros ojos —quiero decir el universo—, pero no podemos comprenderlo si antes no aprendemos el lenguaje y el significado de los símbolos en que está escrito. Este libro está escrito en el lenguaje matemático...» ³³.

Poesía y naturaleza eran el refugio espiritual de Fray Luis. Dámaso Alonso contempla al poeta evadiéndose a la torre aislante del pensamiento filosófico y de la poesía: «Filosofía y poesía y naturaleza, bello reflejo de la divina se-

31. «Es un paisaje modesto, casi pobre, sencillísimo, lírico a la vez, sin exuberancias ni esplendideces deslumbradoras, con aire purísimo y extensión vasta, con ámbito transparente. Parece la tierra un nuevo soporte del cielo; es el paisaje en que mejor se comprende que se fusionaran en el alma del Maestro León, el humanitarismo y la mística, Horacio y el Aeropagita». (MIGUEL DE UNAMUNO, *Paisajes*, Madrid 1950, pág. 25.

32. SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO, *Sobre Fray Luis de León filólogo*, La ciudad de Dios 169 (1956), págs. 112-136.

33. GALILEO, *Opere complete di Galileo Galilei*, Firenze 1842, ff., IV, pág. 171. Cita de E. A. Burtt, op. cit., pág. 64.

renidad»³⁴. La misma idea expresa el Prof. Muñoz Alonso: «En el estilo de Miró acontece algo semejante —y tengo afición a ejemplificar con este nombre— a lo que le ocurre a Fray Luis de León. Su creación es el único medio de que dispone para equilibrar su alma»³⁵.

Víctor de Laprade, uno de los más finos representantes de la sensibilidad en torno a la naturaleza, como poeta y como crítico, ha calado en la esencia misma de este sentimiento. Plantea el problema de la relación entre el artista, la naturaleza y la creación literaria. Ideas, naturaleza y literatura se hermanan en lo más hondo del poeta. Éste ha de aprender a conocerse a sí mismo para comprender la naturaleza, que pasará de ser una música interior a ser un pensamiento:

«La verdadera poesía de la naturaleza parte, como toda poesía, del corazón del hombre y nunca de los objetos que le rodean; procede de un sentimiento que hay que expresar y nunca de una serie de imágenes que hay que reproducir; no hace del paisaje una escena luminosa, animada y comunicativa sino dándole un corazón humano que haya de dialogar con la naturaleza, y de tomar a la naturaleza misma como la voz de un alma que hable al hombre, como la voz de lo invisible, de lo ideal, de lo infinito, es decir, de Dios»³⁶.

Este sentido de diálogo es permanente en la obra de Fray Luis. Ya lo hemos indicado más arriba. El poeta siente el ala del misterio rozando su cara cada vez que las cosas quedan en silencio, y el sol, las estrellas y el paisaje departen amistosamente con él. Es en Los Nombres de Cristo donde percibimos mejor este temblor del poeta. El sentimiento de un diálogo con la naturaleza ese algo que debemos tener presente en todo momento al leer a Fray Luis. Ya Garcilaso y Herrera y Aldana se habían acercado a la naturaleza con mimo; pero se trataba todavía de algo idealizado. Para Fray Luis de Granada el mundo exterior tendrá ya las más íntimas resonancias, pero sin superar la fina emoción que le lleva a una traducción de tipo religioso. Fray Luis de León —¡qué grandes los dos Luises!— se comunica con una naturaleza real, a la que ha prestado humanidad la poesía. Pocas veces se detiene en la descripción de un mundo natural. Solamente en el Comentario al Cantar de los Cantares encontramos algunas descripciones detallistas y llenas de sentimiento. En lo demás, es la preocupación metafísica, la sugestión de un paisaje o de un momento, la magia de un vocablo feliz lo que hará entrar por nuestras ventanas un raudal de naturaleza. Este detalle mínimo, aquella alusión certera, dejarán en nosotros una huella perdurable. Así sabemos de su comunicación continua con la naturaleza, de su recuerdo del otoño desde la próxima cárcel inquisitorial, de su afición a la jardinería (él ha debido de plantar un pequeño huerto en

34. DÁMASO ALONSO, *Poesía española*, Madrid 1962, págs. 169-170.

35. ADOLFO MUÑOZ ALONSO, *Los presupuestos filosóficos del estilo de Gabriel Miró*, *Revista de Ideas Estéticas*, 1957, XV, pág. 132.

36. VÍCTOR DE LAPRADE, *Le sentiment de la nature chez les modernes*, Paris 1870, pág. 219.

La Flecha), de sus escauceos por el campo de la astrología, de sus largos ratos de observador de la fauna y la flora. Sabemos que el poeta ha prestado su corazón a los animales, a los campos, al firmamento «El artista que no conoce el alma (dice Laprade), no conoce la naturaleza. Porque la naturaleza es algo diferente de aquello que se ve o se toca, algo diferente, en una palabra, de la materia; y no tendrá su parcela de poesía más que teniendo su parcela de vida y alma, y esto, sólo Dios y el corazón humano se lo pueden dar»³⁷. Y, sobre todo, sabemos de su mirada, larga y profunda, preguntándose por el verdadero ser de las cosas del mundo. Una curva de pensamiento que se abre con un deseo ético de retiro al campo y a la soledad, que se continúa con una unión sentimental y mística con el mundo y que se cierra con una esperanza platónica de conocer la verdad del universo y una interpretación simbólico-religiosa: los dos brazos de la Y del pensamiento luisiano sobre el mundo exterior.

Resumiendo: nuestro propósito en este trabajo es desentrañar el tema de la naturaleza, en su sentido amplio que comprende el contorno vital y el universo entero, en la obra de Fray Luis de León, y ponerlo en relación con la filosofía y la estética del Renacimiento. En el sentimiento de la naturaleza hay un entramado de valores muy complejo. Porque las cosas sólo devienen maravilla cuando las tocan las manos del genio creador. Por tanto, es importante destacar la transformación que el escritor hace de su contorno. Esta transformación sólo se opera dentro de un estilo y un pensamiento que son los peculiares del artista. El poeta presta a la naturaleza y al cosmos su sensibilidad. El mundo exterior será un poco lo que sea el artista y su vida. Éste interpretará su contorno dentro de su propio esquema de ideas. Sobre todo ello está la inspiración poética. En definitiva, ese algo indefinible que llamamos poesía vinculará al poeta y a la naturaleza. Si la investigación literaria trata de alumbrar esa zona, siempre oscura, entre la creación, el artista y la naturaleza, que se resuelve en el campo de las emociones y la composición literaria, la investigación conceptual e histórica ha de mostrarnos la carga ideológica y vital que el escritor trae a su interpretación de la naturaleza. Bien dice Laprade que «le sentiment de la nature est dans notre âme une musique, avant de devenir une pensée»³⁸. A la música corresponde aquí la investigación literaria; el pensamiento, la investigación de las ideas y el sistema cultural en que la creación artística tiene lugar. Se ha de investigar cómo toda la riqueza de posibilidades se hace vida en el escritor y se torna hacia la creación y la estética de la naturaleza. Consiste, en suma, en estudiar la forma exterior e interior de la obra. Dámaso Alosno nos ofrece claridad en la definición:

Forma exterior es «la relación entre significante y significado en la perspectiva desde el primero hacia el segundo».

37. V. LAPRADE, op. cit., pág. 325.

38. V. LAPRADE, op. cit., pág. 234.

Forma interior es «esa misma relación, pero en la perspectiva del significado hacia el significante»³⁹.

Los estudios desde la forma interior son más difíciles porque «se trata en ellos de ver cómo afectividad, pensamiento y voluntad creadores, se polarizan hacia un moldeamiento, igual que materia, aún amorfa, que busca su molde»⁴⁰. El estudio de la forma exterior e interior —en esta última es nuestro acento— en la obra de Fray Luis de León, que hemos centrado en el tema de la naturaleza, ha de darnos la función y la significación de este tema dentro de la estructura y el sistema luisiano de ideas.

39. D. ALONSO, *Poesía española*, Madrid 1962, págs. 32-33.

40. *Ibid.*

PRIMERA PARTE

LAS OBRAS EN PROSA

I. LA NATURALEZA PRESENTIDA DE LA «EXPOSICIÓN DEL CANTAR DE LOS CANTARES»

Ya hemos indicado anteriormente que los métodos de estudio del tema de la naturaleza en Fray Luis de León serán diferentes para cada parte de su obra, y ello porque es diferente también la inspiración y la finalidad de que se parte. Es imposible intentar abarcar el quehacer creador luisiano desde un solo punto de vista, tanto si se trata de la forma interior como si se trata de la exterior. En la Exposición del Cantar de los Cantares no encontramos tan definidas ni la trabazón estructural que se da en *Los Nombres de Cristo*, ni la indagación filosófica de las poesías, ni las preocupaciones éticas de *La perfecta casada* o del Comentario al Libro de Job, ni los sentimientos estéticos luisianos sobre la armonía del cosmos de algunos pasajes de *Los Nombres*. Pero sí es cierto que en el Cantar encontramos en ciernes todas esas formas de ver la naturaleza y algunas de ellas tienen aquí su mejor representación. Nuestro análisis pretende espigar las diversas perspectivas que el poeta nos ofrece ya al comienzo de su obra. Como en todo este trabajo, nos preocupa constantemente el poner en relación a Fray Luis con la estética renacentista ya que, como dice el P. Félix García, «Fray Luis de León es todo el Renacimiento español. Es su síntesis más acabada y exacta, pues acierta dichosamente a recoger todas las tendencias renovadoras e inquietas del Renacimiento...»¹. Intentaremos mostrar en qué manera la naturaleza es un motivo que arranca desde la misma vela literaria de armas de Fray Luis. El resto de su obra será un ahondamiento de estas primeras visiones naturalistas y un enriquecimiento de las posibilidades del tema.

Fray Luis comienza la Exposición del Cantar de los Cantares alrededor de los treinta y tres años, en plena juventud. Según nos dice en el prólogo, escribe la obra a instancias de Isabel Osorio, monja del convento de Sancti-Spiritus de Salamanca, que no sabía latín. Para ayudar a nuestro poeta, Arias Montano le envía, desde su convento de San Marcos, la exposición del Cantar que él mismo tenía hecha desde 1554. Fray Diego de León, fámulo de Fray Luis, encuentra el manuscrito y copia la obra que, en principio, sólo fue escrita para el uso privado de Isabel Osorio. Las coplas se extienden rápidamente y, poco después, el Comentario era conocido incluso en América. Más

1. *Fray Luis, Op. cit.* 11.

tarde será una fuerte prueba de cargo en el proceso inquisitorial. En 1580 Fray Luis publica una *Triplex Explanatio* del Cantar.

Sin duda alguna la explicación castellana del Cantar era un auténtico desafío intelectual para el poeta. Muchos otros habían intentado ya la exégesis con anterioridad. ¿Por qué escribir una obra que, de acuerdo con el Concilio de Trento y otros precedentes, iba contra las normas de la Iglesia? La solución hay que buscarla en la biografía luisiana y en las corrientes estéticas del Renacimiento. Indirectamente se nos descubren en esta obra los años juveniles del poeta, como se descubrirían los años maduros en el Comentario del Libro de Job. Pensamos que el Cantar de los Cantares tuvo que ejercer una atracción fascinante sobre Fray Luis, no sólo por el reto intelectual que ello suponía, sino también porque rimaba con el carácter ardiente y juvenil del poeta y con una actitud estética del momento.

Si comparamos esta Exposición del Cantar con las demás obras en prosa, comprenderemos mejor la vivencia personal diferente de la que nació. Así, frente al cansancio y desengaño barrocos del Job, lo que hallamos en el Cantar es un apasionado deseo de vivir. Frente a un nacer en el Comentario al Job que es un empezar a morir, como en Quevedo, la expresión exultante de la vida del Cantar, donde el poeta bebe naturaleza a través de «La mañana, la luna y el sol, que son toda la alegría y regocijo y belleza del mundo»². El tema del Cantar es el amor; el del Job es el más hondo y maduro del mal. Al gozo inmediato de la naturaleza en el Cantar corresponde un temblor secreto ante una naturaleza en su más dramática manifestación: las tormentas. Al lenguaje nervioso y castizo del Cantar suceden las densas consideraciones del Comentario al Job sobre la vida del hombre. En el Cantar la vida y la naturaleza aparecen más bellas de lo que son; en el Job, menos. Libro de vida y juventud es el Cantar; de dolor y madurez, el Job. La Exposición del Cantar resulta también de un tono muy diferente respecto a *La perfecta casada*. Una ética normativa preside las páginas de esta última obra; la ley del amor, que es la menos normativa, preside el Cantar. Los Nombres de Cristo representan el ápice de la creación luisiana en prosa. En estos diálogos los sentimientos estéticos tienen su lugar adecuado en la arquitectura de una composición bien pensada. La Exposición del Cantar, por su misma condición de Comentario, carece de esa plenitud estructural de *Los Nombres de Cristo* que revela una poderosa voluntad de estilo. Ahora bien, si el Comentario al Cantar carece de la profundidad del Job, de la proyección ética de *La perfecta casada* y de la construcción de *Los Nombres*, supera a todas estas obras en la frescura del estilo, en la espontaneidad del tratamiento y en la observación de las cosas de la naturaleza, características todas ellas de una estética de juventud. Añádase a ello, como hemos indicado, que en esta obra se encuentran en germen la ma-

2. *Op. cit.*, 160. *Cantar* 6,9.

yor parte de las formas y sentimientos que despertará en Fray Luis el tema de la naturaleza.

También las corrientes estéticas del momento vienen a favorecer la Exposición del Cantar. Por los años de 1561-63 España está todavía bajo las ideas colectivas e imperiales que habían alimentado las décadas anteriores. Cuando se escribe el Comentario del Libro de Job, España comienza a declinar su poderío y el individualismo hispánico se apodera de los espíritus. El hombre ha de resolver su propio problema. Fray Luis escribe los últimos capítulos de la Exposición del Libro de Job después de la derrota de la Armada Invencible. Las actitudes espirituales y las estéticas son diferentes al escribir ambas obras. Es cierto que en 1554 aparece el Lazarillo de Tormes, una de las obras máximas del individualismo español, pero, como actitud vital, no tendrá vigencia hasta finales del siglo XVI y durante la primera mitad del XVII en que aparece el Guzmán de Alfarache. Cuando Fray Luis de León escribe su Comentario al Cantar de los Cantares lo que está en el ambiente es una estética idealizada y naturalista que proviene del género pastoril. Téngase en cuenta que la primera edición de la Diana, de Jorge de Montemayor, debió de aparecer en 1558 ó 1559. Como indica A. Valbuena Prat³, la naturaleza de la novela pastoril no es falsa, sino de tono intelectualizado, al estilo del gran Renacimiento o de los fondos de Rafael. El género pastoril, tanto novelístico como ecológico, trae la belleza del campo, a los espacios abiertos. Un sentimiento de ternura y de gozo íntimo invade los ambientes campestres, y un fino sensualismo está presente en las relaciones de hombres y mujeres. Hay una sutil idea de panteísmo en todo ello. Hay, además, la idea de una vuelta a lo espontáneo cuya significación estudiaremos más adelante. Curiosamente, mientras nuestro poeta es un duro detractor de los libros de caballerías y de los versos y amoríos, él mismo va a recrear uno de los libros más sensuales de la literatura mundial. Siempre tendrá las más encendidas alabanzas para la vida pastoril.

Al terminar de radactar el Cantar es cuando la situación comienza a cambiar. En 1565 se publica el Manual de Epicteto que ponía de manifiesto la preferencia por un neostoicismo que los autores cristianos tratarán de santificar en las próximas décadas y cuya influencia se percibirá todavía un siglo más tarde. Este resurgir del estoicismo en la segunda mitad del siglo XVI había sido precedido en España por una corriente de pensamiento que ya se había destacado en el siglo XV con Alonso de Cartagena y los demás humanistas españoles. En la segunda mitad del siglo XVI comienza a dar sus frutos esta filosofía. En Europa entera Justo Lipsio desplazará a Erasmo. Este neostoicismo está presente en todas las páginas de la Exposición del Libro de Job. Frente a esta filosofía del desencanto priva el bucolismo idealista por los años

3. A. VALBUENA PRAT, *Historia de la Literatura Española*. Barcelona 1963, I, 713.

en que Fray Luis comenta el *Cantar*. En la visión serena e imperial de Virgilio frente a la descomposición que presencia Séneca. En el aire de los comentarios del Catedrático de Salamanca encontramos el aroma de la *Églogas* y las *Geórgicas* virgilianas que él mismo tradujo. La fascinación de Virgilio, lo pastoril y su defensa de la naturaleza frente al arte, la juventud del poeta: todo eso se respira en la Exposición del *Cantar*. Podemos decir que el Comentario del *Cantar* de los *Cantares* responde a una estética renacentista y el Comentario del Libro de Job a una estética barroca. En el equilibrio están los Nombres de Cristo. Pues bien, todo esto se refleja en el tema de la naturaleza. Podemos imaginar la riqueza y complejidad que entrañará.

1. *La perspectiva de la observación.*

La forma de tratar la naturaleza en esta obra es el primer momento de la trayectoria que el tema ha de seguir en Fray Luis de León. Aquí se marca ya la dirección. Al final del recorrido podremos reconocer estos motivos primeros. Todos los elementos que encontramos aquí permanecerán en las demás obras, aunque algo modificados.

Lo primero que advertimos es un finísimo espíritu de observación que rastrea las maravillas de la flora y la fauna del *Cantar*. Como en tantas otras invenciones del Renacimiento, Fray Luis descubre la naturaleza de la mano de los clásicos y sobre una obra clásica también. El Comentario del *Cantar* obliga al poeta a conocer la naturaleza. Para informarse, estudia especialmente a Plinio y Dioscórides. De ellos toma noticias, y algo más importante: el método de la observación realista. Algunos de los pasajes naturalistas están basados en los clásicos, pero muchos de ellos —los más encantadores— provienen de la observación asombrada del escritor. Es el mismo camino que los científicos del Renacimiento hallaron en los clásicos: para conocer el universo hay que volver a la observación directa. En la controversia entre aristotélicos y neoplatónicos, se toma el sistema aristotélico de observación, pero se niega su física del cosmos. Es el neoplatonismo quien da alas al método aristotélico. Al interesarse por las cosas de la naturaleza, Fray Luis da un gran paso respecto a los escritores precedentes. Garcilaso de la Vega deja entrar el paisaje en sus versos, pero todavía no se ha puesto a mirar de cerca la naturaleza. Herrera y Aldana observan ya mejor, y dejan aparecer sentimientos estéticos más íntimos, como el de la noche. El sentimiento luisiano de la naturaleza comienza por la observación directa y por la preocupación de un conocimiento fiel de las cosas. Y nadie que conozca las maravillas de la naturaleza puede escapar a su encanto. Aquí se unen dos grandes Luises: el de Granada y el de León. Fray Luis de León se ve obligado a salir de sí mismo para encontrar el mundo exterior. Éste es el acercamiento más auténtico que se halla en la raíz del sentimiento de la naturaleza. Así, las cosas que rodean al hombre ad-

quieren personalidad y substantividad propias. La naturaleza, que había sido mirada en la Edad Media en función del hombre, encuentra ahora sus derechos. Se dice que el Renacimiento humaniza a la naturaleza. La diferencia entre la actitud medieval y la renacentista es de perspectiva: ver la naturaleza en función del hombre es despojar de su ser a las cosas del entorno a favor de nuestro interés personal, que en la Edad Media se traducían en una salvación religiosa; humanizar la naturaleza es justamente lo contrario; es el hombre quien se acerca a ella para prestarle sus sentimientos y para rendirle la veneración de su mirada. Pero esta actitud tiene su origen en una observación continuada y entusiasmada del mundo exterior. Observar y organizar es lema de la estética renacentista. Las cosas que rodean al hombre habían vuelto por sus fueros y exigían una mirada atenta a quien quisiera arrancarles su misterio.

Fray Luis captura a la naturaleza sus más finos detalles. Con ello, al mismo tiempo que recrea los motivos naturalistas del *Cantar de los Cantares*, conquista el mundo exterior para su saber y para su creación. Partirá desde esta base para las más elevadas consideraciones éticas y metafísicas sobre el universo. Si analizamos detenidamente las preferencias estéticas del momento, incluso podríamos pensar que el *Cantar* es la ocasión o excusa que el poeta tiene para desahogar su propia sensibilidad juvenil, cercana a temas alejados de su espíritu religioso; porque para Fray Luis la Biblia es el único hontanar que merece la pena. En el prólogo nos dice que solamente ha trabajado en declarar la corteza de la letra. Si leemos atentamente la Exposición del *Cantar*, nos parecerá que en muchos pasajes ha contado más su personal predilección que una dificultad sería de comprensión.

La fauna y la flora se ha asomado a su mirada detallista. Comenta la metáfora «ojos de paloma» de la amada:

«Y porque una gran parte de la hermosura está en los ojos, que son el espejo del alma... dice que son como de paloma. Las que vemos por acá no los tienen muy hermosos, pero sonlo de hermosísimos las de la tierra de Palestina, que como se sabe por relación de mercaderes y por una que traen de Levante, que llaman tripolinas, son muy diferentes de las nuestras, señaladamente en los ojos, porque los tienen grandes y muy redondos, de resplandor y de un movimiento velocísimo y de un color extraño que parece fuego vivo»⁴.

Obsérvese, de paso, cómo esta predilección por los ojos entra dentro de las preferencias renacentistas. Para nosotros fue Cetina quien trabó los ojos a la claridad del entendimiento en el primer verso del conocido madrigal «Ojos claros, serenos...». En el contexto ideológico responde esto a la idea de que la belleza auténtica está en el interior; los ojos son las ventanas y el espejo del alma, según la metáfora platónica que aquí trae Fray Luis. Otras veces serán «hermosos, matadores y alevosos» en el rostro de la mujer amada.

4. *Op. cit.* 85-86 *Cantar* 1,14.

Podríamos citar muchos detalles de esta fascinada observación del poeta. Fray Luis sabe también que el palomo y la paloma se guardan constante fidelidad una vez que se han emparejado; y ha visto los celos en los ojos del palomo inquieto; y que las palomas hacen su nido en los caseríos arruinados de los campos. Conforme al tipo de belleza femenina renacentista nos dice que «la bondad y gentileza de los dientes está en que sean debidamente menudos, blancos, iguales y bien juntos»⁵. Fray Luis ha visto a las raposas pequeñas entrar en una viña en agraz y hacer un gran daño, y la experiencia le ha traído la vista, de sabor virgiliano, de un rebaño de ovejas perdiéndose en la lejanía:

«Porque, como se ve, las ovejas vienen tan juntas en su manada, que a quien las mira algo apartado le parecen ser todas una cosa blanca como una sábana tendida, que no se parece entre ellas más espacio que lo que hay de los pies de la una a los pies de la otra; porque por ser delgados los pies y los cuerpos gruesos, tócanse arriba con los lados del cuerpo y abajo llevan los pies una de otra apartados y así va aquello negro con las sombras que ellas hacen. Mas son llenas y han cada una parido dos, como aquí se dice, vienen los corderitos encajonados entre ellas, porque cada una lleva sus dos hijos a los lados, los cuales hinchen aquel vacío que los pies de ellas dejaban; y de este modo no queda entrada a la vista de quien las mira para penetrar en ellas, ni conocer que una esté apartada de otra, sino todo por abajo y por encima parece un cuerpo blanco y hermoso, como la experiencia lo demuestra»⁶.

Se advierte en este pasaje un gusto de Fray Luis por describir algo que él mismo ha visto: «porque, como se ve...», «como la experiencia lo muestra...» «Un pequeño detalle del *Cantar* le ha llevado a este sentido desahogo de sentimiento de la naturaleza. También los detalles de tipo psicológico sobre los efectos del amor o la pasión revela esta actitud contempladora del poeta. Fray Luis busca siempre una explicación basada en la observación cotidiana y en lo que recoge del ambiente. Por eso sabe que en «tierras orientales y en todas las tierras calientes, tienen por más galano el cabello negro, como aun hasta hoy se precian de él los moros» .

También la flora ha recibido su mirada atenta:

«Pues como suelen los claveles asomar por los agujeros pequeños de los encañados que los cercan o de las vainas que rompen cuando brotan, y como las rosas que cuando salen no se descubren todas sino solamente un poco, así imagina y dice que su Esposo... se descubre»⁸.

5. *Op. cit.* 120. *Cantar* 4,2.

6. *Op. cit.* 121. *Cantar* 4,2.

7. *Op. cit.* 146. *Cantar* 5,12.

8. *Op. cit.* 98. *Cantar* 2,9.

2. *Fidelidad a lo real*

El escritor persigue una fidelidad a la realidad que será actitud permanente en toda su obra. Nos dice que no explicará el sentido espiritual del Cantar por ser ya algo conocido. Y esto es cierto; pero, además, Fray Luis se halla encadenado por este respeto a lo que nos da la vista, que era el signo del pensamiento renacentista. Claro está que el neoplatonismo hacía énfasis en la doble realidad de las cosas: la aparente y ficticia, y la real y verdadera. Pero se ama lo aparente y fenoménico más que nunca porque es reflejo de lo ideal y porque es el único camino para conocer la verdad. Esta es la trayectoria del tema de la naturaleza en la obra luisiana: desde una devoción encendida a las cosas caminará en peregrinaje de vientos, mares y estrellas hacia lo ideal. El barroco está al final, cuando el hombre, ante la impotencia de conocer la auténtica realidad ideal, lamenta la única que tiene presente, la aparental. El Renacimiento es un camino de marcha jubilosa, mientras que el barroco es un camino de vuelta. Es al fin y al cabo, la sístole y la diástole del acontecer del hombre en su historia.

Fray Luis, al atender a la expresión literal del Cantar, tributa un homenaje de adhesión a la situación espiritual en que vive. Más tarde, al explicarlo en latín, el poeta se encontrará más cerca de lo ideal. Es el momento para volver al sentido íntimo de las cosas. Por ello a la excusa de una reparación de su falta primera o de una promesa al amigo Arias Montano hay que añadir el momento personal del poeta ya dispuesto para alumbrar aguas más hondas. También el tono pastoril del Cantar le acerca a lo auténtico y primitivo del hombre. Recordamos que, según la Biblia, el oficio de los primeros hombres era el de labrador o pastor. Fidelidad a la realidad de la forma literaria del Cantar, que lo toma como una égloga pastoril ⁹.

Cuando Fray Luis afirma que la traducción ha de ser cabal y respetuosa se encuentra también dentro de esta fidelidad de que hablamos. La vida entera del poeta fue una lucha contra la mentira y la hipocresía. Caballero de la verdad, nacido en un lugar de la Mancha, como Don Quijote, ya había velado sus armas en el sermón de Dueñas. Pasó la vida en un lance de honor contra la injusticia, la mentira y la estupidez. Muchos años más tarde, otro don Quijote de la pluma, como él, le recordará por los paisajes y el alto soto de torres de la ciudad de Salamanca. Los dos catedráticos de la Universidad salmantina, Fray Luis y Miguel de Unamuno, tendrán mucho en común. Terminamos nuestra indagación por el elemento de la observación y la fidelidad a lo real con un párrafo de Carlos Vossler:

9. «Porque se ha de entender que este libro en su primer origen se escribió en metro, y es todo él una égloga pastoril, donde con palabras y lenguajes de pastores hablan Salomón y su Esposa, y algunas veces sus compañeros, como si todos fuesen gente de aldea». *Op. cit.* 65. Prólogo *Cantar*.

«Pero basta leer algunas páginas de los escritos en prosa de nuestro poeta como, por ejemplo, la descripción de un hombre que va a tientas en la oscuridad (Comentario de Job, XII, 25), para convencerse de la capacidad de observar y describir de una manera plástica lo más característico en cuerpos y movimientos»¹⁰.

3. *Sensualismo*

Otro elemento que le viene dado a Fray Luis por el mismo Cantar es el fino sensualismo con que se matiza toda la naturaleza. El tema fundamental de la obra es el amor. La más elegante delicadeza vela las expresiones del Cantar, pero el escritor no niega nunca una aclaración, por fuerte que sea. Fray Luis encuentra traducido a lo divino todo un mundo amado de bucólica clásica en que la naturaleza era el marco adecuado para el amor. Por eso aclara que el Amigo «... convida en este lugar a la Esposa al gozo de sus amores; y porque él anda en el campo, que es el lugar para el amor mejor que otro, pídele que salga a él»¹¹. Veremos más adelante que esta sensualidad, descargada de su sentido erótico, preside la concepción luisiana de la naturaleza. Claramente lo vemos en el sentimiento horaciano de «Vida retirada». El mismo paisaje de Los Nombres de Cristo se halla transido de sensualidad. Fray Luis encuentra santificada en el Cantar la naturaleza de Virgilio. En esta obra tenían cabida su viveza juvenil, su espíritu religioso y su quehacer de traductor de las Églogas y las Geórgicas. De aquí su total entrega a este comentario.

Junto a este sensualismo naturalista tenemos una idea neoplatónica y humanista: el amor mueve todas las cosas¹²; él es quien da unidad y armonía al universo. Tendremos ocasión de volver sobre este tema al tratar del sentimiento estético de la armonía y su significación dentro del Renacimiento. La raíz neoplatónica de esta idea se relaciona con la admiración constante que Fray Luis sintió hacia Petrarca. Téngase en cuenta que este erotismo estilizado se da en la primera etapa de Fray Luis, a la que se atribuye la redacción de sus cinco sonetos amorosos. Halla en el Cantar la forma de expresar a lo divino el sentimiento amoroso que tan bien supo expresar en los sonetos citados. En el capítulo V se refiere a Petrarca y en el II cita al poeta petrarquista catalán

10. CARLOS VOSSLER, *Fray Luis de León*, Madrid 1960., pág. 98-99.

11. *Op. cit.* 98. *Cantar* 2,13.

12. La expresión más bella de este sentimiento la hizo Dante en los versos finales de la *Divina Comedia*:

A l'alta fantasia qui mancò possa;
ma già volgeva il mio disio e'l velle,
si come rota ch'igualmente è mossa,
l'Amor che move il sole e l'altre stelle.

Ausías March en unos versos de tono melancólico que es el permanente en la naturaleza luisiana:

No vea mis escritos quien no es triste,
o quien no ha estado triste en tiempo alguno.

Son versos de la primera cantiga de Ausías March que traduce el mismo Fray Luis.

La metáfora del Cantar ayuda a nuestro escritor a velar el eros naturalista, pero él amplía la imagen a su placer. Nada le detiene, y parece que un secreto gozo aroma la frescura de sus comentarios. Fray Luis amplía a su aire la metáfora con que el amante requiebra a la amada: «Tus pechos, como dos cabritos mellizos, que están paciendo entre azucenas»:

«No se puede decir cosa más bella ni más a propósito que comparar los pechos hermosos de la esposa a dos cabritillos mellizos, los cuales, demás de la terneza que tienen por ser cabritos, y de la igualdad por ser mellizos, y demás de ser cosa linda y apacible, llena de regocijo y alegría, tienen consigo un no sé qué de travesura y buen donaire, con que roban y llevan tras sí los ojos de los que los miran, poniéndolos afición de llegarse a ellos y tratarlos entre las manos»¹³.

Hay un paisaje que nos permite ver que Fray Luis es consciente de la semejanza que se daba entre algunas formas del Cantar y las humanistas de Petrarca. Ello quiere decir que el poeta siente el Cantar como algo del momento en que vive. Nos confirma en nuestra idea de que el Cantar de los Cantares debió de llamar la atención de Fray Luis, no sólo por la petición de Isabel Osorio, sino también porque veía en él una estética actual. Trae siempre a sus comentarios y sus versos un vasto saber humanístico:

«Como aquel gran poeta toscano que, habiendo de loar los cabellos, los llama *oro*, a los labios *grana*, a los dientes *perlas* y a los ojos *luces*, *lumbres* o *estrellas*; el cual artificio se guarda en la Escritura Sagrada más que en otra del mundo»¹⁴.

Hemos dicho que Fray Luis no se arredra ante ninguna expresión naturalista del Cantar, por naturalista que sea. Sin embargo, hay una ocasión en que, entre bromas y veras, confiesa su asombro. Se trata del versillo 1 del capítulo 7: «El cerco de tus muslos como ajorcas hechas por mano de oficial». Aquí nuestro poeta tiene una de las salidas más espontáneas de toda su obra: «Desciende aquí a tantas particularidades el Espíritu Santo, que es cosa que espanta»¹⁵.

13. *Op. cit.* 124. *Cantar* 4,5.

14. *Op. cit.* 148. *Cantar* 5,14.

15. *Op. cit.* 168. *Cantar* 7,1.

4. *El sentido platónico de la belleza*

Otro de los elementos estéticos de la naturaleza luisiana del Cantar, y que será capital en el resto de su producción, es el concepto platónico de la belleza. Es el signo de un Fray Luis peregrino por la hermosura de las cosas a la búsqueda de la realidad ideal y permanente. Este sentimiento de nostalgia de más ser se destaca mucho más en las poesías. Aquí está la raíz de lo que Dámaso Alonso entiende por la condición de desterrado de Fray Luis. La expresión más elevada de esta búsqueda la encontramos en los versos esencialistas de la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?». Ya desde el principio de su creación plantea el problema del conocimiento en términos platónicos. Esta veta platónica de Fray Luis será permanente en sus obras, y le llevará a un sentido esencialista del cosmos y, mediante la catarsis del desengaño, a lo religioso-místico y a Cristo donde se centra, en última instancia, la realidad cosmológica. Hemos de volver muchas veces sobre esta idea.

«... y porque la belleza está no solamente asentada en la exterior muestra de la buena proporción de facciones y escogida pintura de naturales colores, más bien, y principalmente, tiene su silla en el ánimo, y porque esta parte de la hermosura del ánimo se llama de gracia, y se muestra de fuera y se da a entender en los movimientos de la misma ánimo, como son mirar, hablar, reír, cantar, andar y los demás, los cuales todos en lengua toscana generalmente se llaman *atti*, de manera que sin esta belleza la otra del cuerpo es una frialdad sin sal y sin gracia, y menos digna de ser amada que lo es una imagen, como cada día se ve...»¹⁶.

Este sentido íntimo y trascendente, platónico y petrarquista, será el que aflore cuando el poeta se ocupe de la belleza real del cosmos todo. Cuando el poeta llegue a la madurez intelectual, estos principios producirán en él un desgarrón continuo. Por una parte, sentirá la emoción de la maravilla del contorno exterior; por otra, su pensamiento platónico le llevará a un desengaño de lo aparente y a una interrogación angustiada por el ser verdadero de las cosas. Antes de arribar al gozo de la comprensión definitiva en lo místico-religioso, el camino platónico le proporcionará los más exultantes hallazgos y las más tristes decepciones, lo que viene a alimentar esa velada melancolía que penetra el mundo luisiano de la naturaleza y que se presenta como la nostalgia de más belleza y más ser.

5. *El sentimiento religioso-místico*

El misticismo religioso es el punto terminal de la peregrinación del poeta a través de la naturaleza y el misterio del cosmos. Esta trayectoria se ve clara-

16. *Op. cit.* 86. *Cantar* 1,15.

mente en las poesías donde toda la especulación filosófica y poética sobre el universo termina en una significación cristocéntrica. Así la oda «A la vida del cielo». Ya desde el Cantar vemos definido el camino que ensambla el plano filosófico platonizante al teológico. Aquí es donde los párrafos de Fray Luis y los versos de san Juan de la Cruz se dan la mano, quizás porque este último leyera al maestro, o quizás porque el poeta de Ávila también tomó la savia del Cantar de los Cantares. He aquí acentos del más puro misticismo en la relación que se da entre Dios, las criaturas y el ascensus religioso, en una de las pocas ocasiones en que Fray Luis intenta la explicación espiritual del Cantar:

«En todas partes está Dios, y todo lo bueno y hermoso que se nos ofrece a los ojos en el Cielo y en la tierra y en todas las demás criaturas, es un resplandor de su divinidad, y por secreto y oculto poder está presente en todas, y se comunica con todas. Mas estar Dios así es estar encerrado; y, lo que se ve de él, aunque por ser de él es bien perfecto, por parte de los medios por donde se ve, que son limitados y angostos, vese imperfectamente y ámase peligrosamente. Quiere, pues, la Esposa tenerle fuera, que es gozarle así sin miedo ni tercerías de nadie, y sin ir mendigando y como barruntando su belleza por las criaturas...»¹⁷.

6. La comunicación

Uno de los puntos de vista más importantes en el tema luisiano de la naturaleza es el de la comunicación. Es el sentimiento de la comunión que hay entre todo lo existente, y que procede de un sentimiento de unidad y armonía. Volveremos con frecuencia a este elemento. La naturaleza, el erotismo y la emoción del Cantar se prestan a este sentido de la comunicación entre las cosas. Es el más auténtico sentimiento de la naturaleza. El poeta le presta el alma que ella no tiene. Como hemos indicado, esto supone una revolución copernicana en la forma de mirar el mundo exterior. La emoción del pueblo hebreo, llena de naturalismo, favorecía esta comunicación. La poesía hebrea asocia la naturaleza a las manifestaciones de sus sentimientos personales. Como apunta Américo Castro, para el hebreo la naturaleza es un modo directo de llegar a Dios. Muchos de los símbolos de su religión tienen una inspiración naturalista. La vida se desarrolla al aire libre. Es el sentido de la tierra que perdura hasta los hebreos del moderno Estado de Israel. Los salmos son la expresión más patente de este sentimiento. Y con ellos el Cantar de los Cantares. Fray Luis siente la misma emoción. La naturaleza colabora con el hombre, se siente unida a él. Nuestro poeta ha penetrado en la esencia misma de la comunicación

17. *Op. cit.* 186. La semejanza con san Juan de la Cruz es clara. En otra ocasión Fray Luis explica el sintagma *Enferma soy de amor* conforme a lo que comúnmente se suele decir en nuestra lengua: «Decidle que perezco, que me fino de amor» (*Op. cit.* 143). El P. Félix García se pregunta en la nota 47: ¿Cómo no suponer que el santo leyó esta Exposición de Fr. Luis?

de las cosas, y pone en ello mucho de su parte. Lo vemos en el comentario del capítulo 2:

«... y haciendo de todo una sentencia seguida, será como si dijese: «Levántate, amor mío, de ahí donde estás en tu cama acostada, y vente y no tengas temor a la salida, porque el tiempo está muy gracioso... La sazón es fresca, el campo está hermoso, todas las cosas fovorecen a tu venida y ayudan a nuestro amor, y parece que la naturaleza nos adereza y adorna el aposento».

Las últimas palabras son exclusivamente de Fray Luis, y son las que más nos interesan a nosotros. Porque, al principio del siglo XVI hubo otro autor, también de origen hebreo, que puso en los labios de una muchacha gentil y enamorada palabras del todo semejantes al comentario de Fray Luis. Se trata de la «Tragicomedia de Calixto y Melibea». La naturaleza de la Celestina nos ofrece algunos de los problemas capitales del Renacimiento. Sin duda alguna se adelanta a todos los escritores de la primera mitad del XVI en la fuerza y complejidad con que presenta su problemática, y hay que llegar precisamente a Fray Luis para encontrar la proyección de algunos de sus elementos. Y aquí, en el Cantar, es donde se encuentran más destacados.

La naturaleza de la Celestina se halla matizada de un tremendo erotismo apenas estilizado por el ambiente de estética neoplatónica en que se desarrolla la obra. Al consumar la fusión de Dios y la naturaleza se adelanta a los filósofos posteriores que, como Giordano Bruno, la única hipóstasis que admiten es la vida del universo. Un panteísmo naturalista está presente en la obra. Quizás sea la situación de un converso a quien le han sustituido su Dios por uno que no comprende, Cristo. En realidad sólo queda el segundo de los elementos que hacían la vida del hebreo, la naturaleza. Al desviar el misterio judaico desde su Dios a un Cristo que no comprende bien el hebreo, la naturaleza queda sustantivada. Al romper la mitad del puente no hay posibilidad de ir a Dios por la naturaleza, y ella se convierte en un Dios. A esto hay que añadir un neoplatonismo que deviene naturalismo al favorecer la idea de que sólo algunos elegidos pueden percibir el ser de Dios. Con ello se llega a divinizar lo terreno. En la base del sentimiento de la comunicación, tal como lo entienden muchos pensadores del Renacimiento, está la idea de un poder autóctono e inmanente en la naturaleza. De aquí el sentido de colaboración. Fray Luis y los místicos seguirán el otro camino que les brinda el pensamiento religioso: la búsqueda del significado del universo por un enraizamiento en el Dios de la teología. Pero en la Celestina encontramos ya ese intimismo del hombre con las cosas que sí está presente en la estética luisiana. Sus expresiones nos traen, a veces, el recuerdo de una naturaleza independiente, como en este caso, al despojarle a la palabra de su artículo.

En el acto XIX, uno de los más sensuales y dramáticos de la Celestina, Melibea hace cantar a Lucrecia, mientras ella espera, encendida, la llegada de Calixto. Las imágenes de los versos son todas naturalistas. Después hay un momento en que Melibea y Lucrecia cantan juntas. En un tono de cancioncilla

popular ambas piden a los elementos de la naturaleza que hagan su homenaje a Calixto. Esto es mucho más que poner a los árboles por testigos, como hace el Cantar o Garcilaso. Esto entra ya en la estética del comentario de Fray Luis. Los versos que cantan son:

«Dulces arboles sombrosos
humillaos, quando veays
aquellos ojos graciosos
del que tanto desseays.
Estrelas que relumbrays
norte y lucero del día
¿por que no le despertays
si duerme mi alegría?»¹⁸.

El deseo se comunica a los árboles umbrosos. Melibea presta su corazón a la naturaleza. Pero entonces llega Calixto que ha estado oculto, oyéndolo todo. Melibea, sorprendida, siente que las cosas se unen a ella para soportar tanta emoción. La infinitud lo llena todo:

Mel.- O sabrosa traycion! O dulce sobresalto! Todo se goza este huerto con tu venida. Mira la luna, quan clara se nos muestra; mira las nuues, como huyen; oye la corriente agua desta fontezica, quanto mas suave murmurio y ruzio llena por entre las frescas yeruas. Escucha los altos copreses, como se dan paz vnos ramos con otros, por intercession de vn templadico viento que los menea. Mira sus quietas sombras, quan oscuras estan, y aparejadas para encobrir nuestro deleyte»¹⁹.

Es el mismo sentimiento de cercanía de las cosas y el hombre que encontramos en Fray Luis de León. La escena del huerto de Melibea, llena de intimismo e identificación con la naturaleza, es un preclaro antecedente²⁰. La idea proviene del temblor divino con que el hebreo ve la naturaleza, completamente alejada de la visión del clásico romano para quien el mundo se terminaba en el contexto social del hombre. En el espíritu del israelita el hombre se sentía prolongar en los campos que cultivaba, y en los que se manifestaba Dios. Nada de esto hay entre los latinos. Esta forma de comunicación supera en vigor y expresividad a la más cercana y bella forma latina, tal como la supo escribir Virgilio: *Sunt lacrimae rerum*. También el otro Fray Luis de ascendencia hebrea, el de Granada, supo acercarse como nadie a la naturaleza. Y es que

18. *Tragicomedia de Calixto y Melibea*, Libro también llamado de la Celestina, edición de M. Criado de Val y G. D. Protter, Madrid 1965, pág. 279.

19. *Op. cit.* 279-280, *La perfecta casada*, 8.

20. A propósito de este pasaje de la Celestina y el sentimiento de la naturaleza en Fray Luis dice acertadamente Garrido Pallardó: «En este mismo acto la identificación de los estados de ánimo con la naturaleza es una maravilla de adivinación sobre la que nada se ha dicho. Menester será rectificar algunas ideas a propósito de la adivinación de la naturaleza en el fraile poeta, pues ya estaba adivinada bastantes años hacia» (Fernando Garrido Pallardó, *Los problemas de Calixto y Melibea y el conflicto de su amor*, Figueras 1957, págs. 100-101).

el conocimiento de Dios a través de sus creaciones es de origen bíblico, hebreo y platónico.

Resumiendo: Es claro que, ya desde el comienzo de su obra, la naturaleza se nos presenta en Fray Luis con una riqueza de formas y una complejidad de ideas sin par en la literatura y el pensamiento españoles del Renacimiento. La Exposición del Cantar de los Cantares supone un cruce de actitudes que ya estarán presentes en el resto de la creación luisiana. Este comentario, que era un desafío intelectual para el escritor, respondía a la situación estética renacentista, porque suponía la exaltación de lo pastoril, lo espontáneo y el amor. A ello hay que unir una juventud combativa.

El primer elemento que se destaca y que vincula a Fray Luis con la estética nueva, es la observación. El poeta llegará a sentir hondamente la naturaleza porque antes la ha observado con detalle. Ello significa una permanente fidelidad a lo real que se irá transformando en tema de dolor ya que, desde una posición platónica, la realidad auténtica es la ideal, y ésta es poco asequible.

Otro elemento que ya encontramos aquí es el fino sensualismo con que se arroja la naturaleza. Despojado del carácter erótico que tiene en esta obra, estará presente en los demás libros de Fray Luis. Una delicadeza petrarquista veía el encanto luisiano por la naturaleza.

Fray Luis tiene un sentido platónico de la belleza. Lo que importa es la gracia interior, de la que el porte exterior es reflejo. A ello hay que añadir lo que será el final de esta trayectoria: un misticismo religioso que ve las cosas de la naturaleza como reflejo de Dios y que supone una constante invitación al hombre para que peregrine en busca del ser auténtico.

La comunicación con la naturaleza y el universo es el último elemento que encontramos en nuestro análisis. Pertenece al más genuino sentimiento de la naturaleza. El hombre y el contorno se hallan unidos por la magia de la intuición que une y armoniza todo lo existente. El sentido cosmológico hebreo, que tiene su primera manifestación hispánica de altura en la Celestina, preside el espíritu del comentario luisiano al Cantar de los Cantares. La Biblia, como fuente, y el platonismo como camino son las dos raíces de la estética de la naturaleza en Fray Luis de León.

II. EL SENTIDO ÉTICO DE LA NATURALEZA EN «LA PERFECTA CASADA»

Fray Luis escribió *La perfecta casada* después de la Exposición del Cantar de los Cantares, pero la obra no fue publicada hasta 1583 a continuación de *Los Nombres de Cristo*, en su primera edición. Dedicó el trabajo a María Valera Osorio que había contraído matrimonio recientemente. Estaba empa-

rentada con el poeta. Éste quiere darle una serie de normas cristianas que la orienten en su nuevo estado. Para ello Fray Luis acude a su venero permanente: la Biblia. La perfecta casada toma como inspiración a la mujer del último capítulo de los Proverbios. Los necios, que tan poco toleraba nuestro poeta, tuvieron en esta obra motivos para atacarle. Es el libro más editado de la creación luisiana. Muchos quisieron imitarle. Fray Luis tuvo presente la obra de Luis Vives «De Institutione Feminae Christianae». Como comenta el P. Félix García, «la originalidad de Fr. Luis, y en lo que supera a Vives con mucha ventaja, es no sólo en la maravillosa calidad del estilo, en la gracia y bizarría de la exposición, en la riqueza de los conceptos, sino también en la serie de observaciones finísimas, en la penetración psicológica del alma femenina, en la ponderación de sus virtudes y en la censura valiente, y a veces irónica, de sus defectos y malos siniestros, como él dice»¹. Se trata, por tanto, de una obra de doctrina cristiana, de pedagogía del buen obrar de la mujer. Se ve la naturaleza casi exclusivamente desde un punto de vista ético: es el elemento nuevo respecto a los descubiertos en la Exposición del Cantar. Encontramos la maestría del escritor en las atinadas observaciones sobre el mundo femenino y sobre la sociedad de la época. Es una serie de aguafuertes que denotan un espíritu de observación y fidelidad a lo real y que están referidos a los diversos tipos de mujeres que conoce. Son retratos de la vida de los hombres, no de la naturaleza. Eso sí: nos revelan esa preocupación constante por conocer las cosas tal como son. Su oficio es aquí el de guía de museo.

Conforme a esto, Fray Luis explicará los detalles de la mujer melindrosa o prudente, perezosa o trabajadora, necia o sabia.

Lo más interesante y nuevo es el sentido ético que toma aquí el tema de la naturaleza. Más adelante hemos de estudiar con amplitud este punto de vista para ponerlo en relación con otros autores del Siglo de Oro y desentrañar su significación en la historia del pensamiento. Por ahora nos basta dejar constancia de este hecho. Al ser *La perfecta casada* una obra de didáctica cristiana, el poeta acude frecuentemente a la naturaleza como fuente de valores éticos. Así encontramos el tema de la alabanza de aldea y de la vida del campo, tan trascendente durante el Siglo de Oro. A la vez que este tema se vincula a la idea de una vuelta a lo espontáneo y a la estética del bucolismo, implica también otras actitudes mentales que tienen ramificaciones de tipo sociológico. En Fray Luis la naturaleza está siempre asociada a los problemas vitales del hombre. Él defenderá al colono que se pasa la vida trabajando las tierras del señor, para que éste haga una vida muelle; él describirá la aurora con los más hermosos colores, y ello para ponderar la belleza que el señor, perezoso y amigo de la cama, se pierde por no madrugar. La descripción es de serena armonía clásica.

1. Op. cit. 223.

A continuación encontramos también algo de aquel sentimiento de comunicación que veíamos en el *Cantar*. No es tan intenso porque está estilizado bajo el tono clásico de esta mañana:

«Pues el cantar de las aves, ¿qué duda hay sino que suena entonces más dulcemente? Y las flores y las yerbas y el campo todo despide de sí un tesoro de olor. Y como cuando entra el rey de nuevo en alguna ciudad se adereza y hermosea toda ella, y los ciudadanos hacen entonces plaza y como alarde de sus mejores riquezas, así los animales, y la tierra y el aire y todos los elementos, a la venida del sol, se alegran y, como para recibirle, se hermocean y mejoran y ponen en público cada uno con sus bienes»².

Es de notar que en la expresión «tesoro de olor» tenemos una de las pocas sensaciones olfativas de la obra de Fray Luis donde prevalecen absolutamente las visuales y las olfativas. El poeta debió de ver muchos amaneceres cuando la negra melancolía le hacía estar la noche en vela. Los párrafos con que termina esta descripción de la aurora son una expresión de la intimidad del poeta. Es algo de aquella vivencia de infinitud entre el hombre y las cosas que veíamos en el *Cantar* y en la *Celestina*. Es el elemento de sensualidad, despojado de erotismo, del que ya hemos hablado anteriormente:

«Porque no es gusto de un solo sentido, sino general contentamiento de todos; porque la vista se deleita con el nacer de la luz, y con la figura del aire, y con el variar de las nubes; a los oídos, las aves hacen agradable armonía; para el oler el olor que en aquella sazón el campo y las yerbas despiden de sí, es olor suavísimo. Pues el frescor del aire de entonces tiembla con grande deleite el humor calentado con el sueño, y cría salud y lava las tristezas del corazón y no sé en qué manera le despierta a pensamientos divinos, antes que se ahogue en los negocios del día»³.

Madrugadas y amaneceres que gustaban a Fray Luis con la ciudad de Salamanca al fondo: en los dos días en que tienen lugar los diálogos de *Los Nombres de Cristo*, los personajes se levantan muy temprano. Al comienzo del libro III nos dice Sabino, el poeta, había salido al campo al romper el alba, donde encontró a Juliano que ya andaba por las cuestas de La Flecha mucho antes que amaneciese. El alba, el crepúsculo y la noche son los momentos del día preferidos por Fray Luis. Las primeras y las últimas horas son el símbolo de lo cambiante, de la realidad aparente que está en continuo devenir. La aurora y el anochecer suponen una vinculación entre el momento cenital del mediodía y el absoluto de la noche que es una llamada continua a la búsqueda de lo esencial. Nuestro poeta ha sabido darnos algunas pinceladas, también de sabor clásico, del crepúsculo:

«... porque siempre, al caer del sol, se levanta un aire blando, y las sombras

2. *Op. cit.* 274. *La perfecta casada*, 6.

3. *Op. cit.* 274. *La perfecta casada*, 6.

que al mediodía estaban sin moverse, al declinar del sol crecen con tan sensible movimiento, que parece que huyen»⁴.

Tenemos aquí la preocupación filosófica de Fray Luis por el problema del fluir de las cosas que él expresará de muchas maneras, pero cuya formulación más feliz gira siempre en torno a la naturaleza.

Por el momento, sea suficiente este recorrido por *La perfecta casada*. Como la naturaleza presenta aquí una problemática general de raíz filosófico-ética, nos ha parecido mejor llevar el análisis completo del tema a un capítulo en que estudiemos su significación conceptual fuera del marco de la estructura literaria.

III. «LOS NOMBRES DE CRISTO»

La obra «*De Los Nombres de Cristo*» se publicó por primera vez en Salamanca, en 1583, en la imprenta de Juan Fernández. Al final aparecía el tratado de *La perfecta casada*. En una segunda edición, hecha también en Salamanca por los herederos de Matías Gazt en 1585, se publican los Nombres con un tercer libro y el de Pastor intercalado entre los de Camino y Monte, del primer libro. Hacen un total de trece nombres. Más adelante, y muerto ya Fray Luis, Juan Fernández añade el nombre de Cordero al final de la obra, en la edición de 1595, en Salamanca. Con ello tenemos los catorce nombres que hoy leemos. A la composición primitiva de los cinco nombres del primer libro más los cuatro del segundo sucede otra de 6-4-3 que, al publicar el nombre de Cordero, que debería ir incluido entre el de Hijo y Amado, queda 6-4-4. La obra se edita de nuevo en 1663 y ya no volverá a salir de los tipos hasta 1770, en Valencia. Desde entonces *Los Nombres de Cristo* comenzarán a subir en la estimación de la crítica hasta convertirse en una de las más altas cumbres de la literatura, el lenguaje y el pensamiento religioso español.

Son conocidas las opiniones dispares que esta obra ha suscitado: desde la minimización de Ortega o Azorín hasta las más bellas páginas de Menéndez Pelayo o la crítica mesurada y fina de Federico de Onís. Se trata de una obra más ponderada que leída, como todas las grandes obras; y sin una lectura pausada y repetida es imposible una crítica ajustada. Así ocurre que vamos repitiendo juicios casi mecánicamente, sin detenernos a investigar el sentido de las cosas. La urgencia de un artículo o un libro seca la fuente de mucha ciencia.

4. *Op. cit.* 103. *Cantar*, 2,17.

1. *La estructura de la obra*

Si queremos ver toda la significación que el tema de la naturaleza y el paisaje tiene en *Los Nombres de Cristo*, hemos de averiguar antes su composición estructural para determinar después su función en relación con los distintos planos de la creación artística. Nos fijaremos en la marcha de la obra desde el punto de vista del tema de este trabajo. Intentaremos una síntesis que nos ayude en nuestro análisis.

Comienza la obra con una dedicatoria a don Pedro Portocarrero, gran amigo de Fray Luis, que fue Rector de la Universidad de Salamanca en dos ocasiones, y a quien el poeta dedicó, además, dos odas y su «*Explanatio in Abdiam Prophetam*». Otra dedicatoria al mismo Portocarrero precede a los dos libros siguientes. Cada uno de los tres libros en que está dividida la obra es precedido de una introducción en que el escritor describe el lugar en que se desarrollan los diálogos. Los personajes son tres: Marcelo, el escriturario; Juliano, el teólogo escolástico y Sabino, el poeta. Comienza la conversación en la mañana del 29 de junio, día de san Pedro. Al mediodía termina la conversación, y el primer libro. Tiene lugar en la huerta de La Flecha, a la sombra de unas parras y junto a una fuente. La finca está a las orillas del río Tormes, muy cerca de Salamanca. «El día era sosegado y purísimo, y la hora muy fresca», resume Fray Luis. En estos diálogos de la mañana se desarrollan seis nombres, conforme a la edición de 1585. Termina el libro primero con el nombre de Padre del Siglo Futuro. Sabino recita el salmo 103, según la traducción de Fray Luis, lleno de sabor y júbilo de la naturaleza. El sol lo baña todo con su plenitud: es mediodía.

El libro segundo comienza con un sintagma ilativo que enlaza el diálogo con el primero. Tal como había sugerido Sabino, el poeta, los tres frailes cruzan el Tormes en una balsa hasta una isleta o soto que había en medio. Un pequeño arroyo corta el soto por la mitad. Se sientan en lo más espeso, junto a un álamo que dejan a sus espaldas. Enfrente tienen la otra parte del soto. Se inicia el diálogo después de la hora de siesta del mismo día de san Pedro y termina ya muy entrada la noche pués, al comienzo de «Príncipe de la paz», el cielo está lleno de estrellas y, al final del último nombre, «Esposo», nos dice el escritor que «ya muy entrada la noche, los tres se volvieron a su lugar». Sabino, como al final del primer libro, recita aquí un salmo, el 44.

El libro tercero se desarrolla al día siguiente, 30 de junio, conmemoración de san Pablo. Después de la dedicatoria, Fray Luis nos presenta a Sabino y a Juliano encontrándose, al romper el alba, en el camino que va hacia Salamanca, y que está a la derecha de la casa de la finca. Después de conversar y esperar un rato, van a despertar a Marcelo. El sol está ya alto. Los tres deciden reanudar el diálogo en el soto, después de la siesta, como en la tarde anterior. Después de comer, Marcelo descansa en la casa, Juliano se sienta entre los álamos y Sabino pasea de un lado a otro. Por la mañana habían establecido que

Marcelo desarrollara el nombre de «Jesús» y Juliano otro que él mismo escogería a su gusto. Vemos que después hay un cambio de plan ya que tratan tres nombres más el de «Cordero», que se publicó en 1595. En este libro tercero, ya desde un principio, se observa una mayor indecisión en el plan general. Pasada la siesta los tres frailes suben a la barca y pasan al mismo lugar del soto en que habían estado el día anterior. Termina el libro con el salmo 102, también traducido por Fray Luis y recitado por Sabino.

Una lectura atenta nos muestra una diferencia de plan entre los dos libros primeros y el tercero. Lo veremos reflejado en el tema de la naturaleza. Vemos, en primer lugar, que Fray Luis no debía de tener un propósito claro de continuar la obra con un tercer libro. Por lo que Sabino dice a Marcelo en la introducción de este último libro, sabemos que el nombre de «Jesús» no estaba en el plan primitivo. La razón que da Marcelo es lo mucho que ya se había escrito sobre él, no su olvido. Una vez que han decidido que éste desarrolle dicho nombre, nos sorprende que trate antes el de «Amado». Juliano trata en primer lugar el de «Hijo de Dios», uno de los más extensos de la obra. Sabemos, además, que el nombre de «Cordero» tenía que ir intercalado entre el primero y el segundo. Por otra parte, las alusiones y continuas referencias al paisaje que vemos en los dos primeros libros están ausentes en el último, con la excepción del pasaje de la avecica. Es también muy diferente la adecuación de tema, tiempo y naturaleza. En la estructura del contenido hay en «Hijo de Dios» claras afinidades con el de «Pimpollo» o «Faces de Dios». Son comprensibles estas vacilaciones: ocurre que, durante la noche del día de san Pedro al de san Pablo, han pasado varios años en la redacción de los ensayos.

El plan y la vinculación entre el tema, la composición, los personajes y el paisaje aparece más claro en los dos libros primeros. Atendiendo al contenido vemos que el escritor comienza con la consideración de Cristo como «Pimpollo», es decir, como parto común de las cosas. La contemplación de la belleza del mundo ha de hacernos ir a la belleza suprema de Cristo. Nacido como Fruto de todas las cosas Cristo es la imagen de Dios, como vemos en «Faces de Dios», y es el camino para ir a Él. Según la metáfora bíblica Cristo es Pastor de los justos y es abundante en pastos, como un Monte. Por Cristo el hombre ha de nacer a segunda y nueva vida. En todo el libro primero el contenido se desarrolla a base de metáforas de la naturaleza en el plano de lo simbólico. Aquí la naturaleza es signo, en gran medida.

El segundo libro comienza, como decíamos, con un sintagma ilativo que refuerza la conexión entre éste y el primero:

«Porque fue así, que los tres, después de haber comido y habiendo tomado algún reposo, ya que la fuerza del calor comenzaba a caer, saliendo de la granja, y llegados al río que cerca de ella corría, en un barco, conformándose con el parecer de Sabino, se pasaron al soto que se hacía en medio de él, en

una como isleta pequeña, que apegada a la presa de una acequia se descubría»¹.

Cristo es «Brazo de Dios» que colabora con el hombre para vencer al pecado, y es Rey y es Señor. El nombre de «Príncipe de la paz» nos lleva a consideraciones de orden filosófico tanto como místico y teológico. Es uno de los nombres más bellos y significativos. Ya Alain Guy ha estudiado ampliamente el significado de la paz en Fray Luis². A. Guy hace énfasis en la hondura filosófica que revela el desarrollo del pensamiento del escritor salmantino. Con el nombre de «Esposo» termina el libro II en una exaltación mística.

Desde la concepción de Cristo como parto común de todas las cosas, hemos venido a cerrar la curva del pensamiento al volver a Cristo a las cosas, puesto que Cristo se unió a lo corpóreo tomando la forma del hombre y uniéndose a él cada día mediante la comunión religiosa. A las consideraciones más táctiles e inmediatas del libro primero, han sucedido otras más indefinibles donde, a la vaguedad de un sentimiento estético de la noche estrellada, como se ve en «Príncipe de la paz», se une la zona sin fronteras del nombre de «Esposo». Veremos también que el paisaje y el tema han ido cambiando al mismo tiempo. La naturaleza y la vista de La Flecha no son aquí algo añadido, sino enraizado en la misma entraña del tema. A un mismo tiempo los tres personajes han ido cambiando también. La naturaleza y el paisaje establecen la comunicación entre Cristo, las cosas y las personas. Lo que a nosotros nos interesa es averiguar la función que la naturaleza y el paisaje desempeñan en cada uno de los tres planos más destacados de esta obra: el plano de la composición o la estructura, el plano del tema o del símbolo y el plano de los personajes o la comunicación.

2. *Plano de la composición: Función de la naturaleza en la estructura literaria*

Se ha dicho que el paisaje de Los Nombres de Cristo es el marco en que tiene lugar la simbología de la teología cristiana. Esta idea ha pasado, sin crítica alguna, a las páginas que se han dedicado a este tema. Ello viene motivado por la falta de un análisis detenido del significado profundo que el paisaje y la naturaleza tienen en esta obra. Como dice Roland Berther, el hombre es un fabricante de signos. Los elementos de una composición han de verse en relación con el conjunto. Separarlos de la arquitectura total es desproveerlos de su auténtico valor. Al considerar un elemento únicamente en sí mismo, le despojamos de la multiplicidad de sentidos que el creador ha puesto en él al situarlo en una estructura dentro de otras unidades de significación. Cada ele-

1. *Op. cit.* 517. *Dedicatoria Libro II.*

2. ALAIN GUY. *La pensée de Fray Luis de León*, Limoges, 1943.

mento tiene su función específica. Su valor puede comprobarse por el vacío que deja el conjunto, al separarlo de él. Sólo una mirada superficial puede minimizar la significación que el paisaje y la naturaleza tienen en esta obra. Para detectarla, hemos de descubrir el principio organizador de la composición porque «si, al analizar la composición de cualquier obra literaria no alcanzamos a descubrir el principio ordenador en que se apoyó el autor, se nos escapa su estructura y la obra parece sin orden»³. Hemos resumido ya brevemente el plan general y el avance de la obra. La labor que ahora tenemos delante es la de indagar en la función que el tema de la naturaleza desempeña en el plano de la composición.

Lo primero que tenemos que hacer es una distinción clara de la naturaleza tomada como lenguaje referencial y como referente. Como lenguaje referencial la naturaleza es aquí un elemento que apunta a Cristo; como referente, la naturaleza es un elemento con substantividad propia, que se centra en los límites concretos y geográficos del paisaje de La Flecha. Como lenguaje referencial, la naturaleza está dentro de la inspiración bíblica y la corriente mística del Siglo de Oro español. Ya la Edad Media había visto las cosas como símbolos de Dios. Tenemos que tener en cuenta la idea antigua que toma auge en Sabunde de que el universo es un libro que hay que descifrar. Por influjo de la Cábala judaica se dijo que era un geroglífico, un sistema de signos. Esta idea persiste en el Renacimiento y llega hasta Galileo. En los Nombres hay mucho más: lo que se percibe en la naturaleza es una cercanía de lo religioso y lo material donde la naturaleza y Dios se miran; ella es colaboradora del hombre en su peregrinar hacia lo eterno. Son los ecos del salmo 18: *Coeli enarrant gloriam Dei*. La naturaleza, como referente, pertenece ya a la nueva forma de mirar del Renacimiento. El mundo exterior es algo independiente del hombre. La misma actitud espiritual que llevó a Copérnico al estudio de los antiguos y a la observación del mundo exterior tal cual aparece, es la que lleva a Fray Luis de León a mirar con unos ojos de asombro, nuevos en la cultura hispánica, las cuevas y los árboles y el río Tormes y los fondos de La Flecha.

A. *La forma dialogada*

Dentro de la composición de la obra lo primero que se nos ofrece es su condición de forma dialogada. Puede que esto tenga importancia en relación con el destacado papel que aquí desempeña el paisaje. En una estructura dialogada el problema base es el de resolver la unidad del conjunto. Esto se agrava si se trata de una obra como *Los Nombres de Cristo* en que unos diálogos se superponen a otros. Es una serie abierta y ello entraña el peligro de la

3. OLDRICH BELIC. *Análisis estructural de textos hispanos*, Madrid 1969, pág. 58.

difusión de la unidad literaria y temática. La habilidad del escritor estará en dar una sólida contextura formal al diálogo.

En todo diálogo consideramos el contenido, por un lado, y los personajes que desarrollan ese contenido, por otro. La unidad de la composición suele venir dada por la arquitectura doctrinal. Los personajes actúan desde fuera. Claro está que la estructura dialogada puede venir matizada de dramatismo interno, como ocurre en el *Fedón*, de Platón, cuando uno de los personajes forma parte de la significación completa de la obra. En este sentido Los Nombres de Cristo son diálogos al estilo platónico. En otro aspecto Helen Dill ha mostrado la voluntad de Fray Luis de seguir la cláusula retórica de los latinos⁴. La base fundamental que diferencia estos diálogos de los ciceronianos es que en ellos los personajes, a la vez que van desarrollando el tema se ven influidos por la corriente del contenido, y por el paisaje y el momento del día con el que coincide el diálogo. Así ocurre en el nombre de Esposo, por ejemplo, donde Marcelo corta el diálogo para dirigirse a Cristo en segunda persona. Son movimientos del espíritu místico que también encontramos en santa Teresa. Con frecuencia se sorprende Marcelo llevado del hilo de la narración, y tiene acentos que recuerdan a la santa de Ávila: «Salido he de mi camino, llevado de la golosina del verso; mas volvamos a él»⁵. En otro lugar leemos: «Y dicho esto, calló Marcelo, todo encendido en el rostro; y suspirando muy sentidamente, tornó luego a decir:

«No es posible que hable el enfermo de la salud...»⁶.

Tendremos ocasión de comprobar la influencia del paisaje y de la hora sobre el espíritu de los personajes que van cambiando su tiempo psicológico con el sol y las sombras que oscurecen la noche.

B. *La naturaleza como elemento subyacente de la composición*

Encontramos en los Nombres de Cristo una frescura singular que está ausente de los demás diálogos doctrinales renacentistas. Se trata de hacer un libro en que la teología cristiana se ponga al alcance de todo el mundo, incluso de las doncellas que llevan continuamente en sus bolsos libros de amoríos. Lo que sucede es que, al incidir el paisaje de Los Nombres sobre la composición y los personajes, presta a la obra un tono de comunicación que está más allá del objetivismo del diálogo doctrinal. La naturaleza trae el sentido de la comunicación a las cosas y a los hombres. En realidad está de acuerdo con la idea platónica, muchas veces repetida en Los Nombres, de que el amor es el substrato

4. HELEN DILL GOODE, *La prosa retórica de Fray Luis de León en «Los Nombres de Cristo»*, Madrid 1969.

5. *Op. cit.* 635. *Esposo*.

6. *Ib.* 468. *Monte*.

que mantiene en tensión y unidad el mundo entero. Como veremos más adelante, la naturaleza llega a convertirse en un personaje más de la obra a la vez que forma la estructura subyacente en la que se apoya la unidad que toda obra del pensamiento exige. La naturaleza es, además, la encargada de llevar al hombre a Cristo y de traer a Cristo al hombre. El paisaje y la naturaleza posibilitan la comunicación con el tema:

El problema que se plantea al escritor es cómo centrar la composición dentro de unos límites. Competir con los libros de caballerías y de poesía amorosa que leían las gentes implica una amenidad que no suelen tener los libros puramente doctrinales. En *Los Nombres* la dificultad se agrava por la tradición escolástica de exponer la teología. El silogismo encadena la mente, pero no la imaginación del lector, y a estas alturas del Renacimiento, cuando la aventura de los siete mares y de los parajes nebulosos de los libros de caballerías llamaba a la imaginación calenturienta del español, encadenar la facultad imaginativa era algo muy importante para el escritor religioso. De sobra lo sabían los autores ascéticos de la época. Un gran hombre del Renacimiento español sabrá aprovechar en sus *Ejercicios Espirituales* la exaltada imaginación hispánica: san Ignacio de Loyola presentará, audaz y concisamente, las más truculentas escenas infernales. El Renacimiento apela a la imagen a la vez que a la razón, es decir, apela a la poesía y a la ciencia. Fray Luis tenía que atar la imaginación del lector y tenía que dar un hilo de composición a su obra.

El situar el diálogo en un marco, en un escenario estático, había sido patrimonio de la estética pre-renacentista. De aquí podemos inferir también una explicación al simbolismo que la naturaleza tenía en la Edad Media. Una naturaleza estática tiene las condiciones de inmovilidad y fijeza que caracterizan al símbolo. Pero la naturaleza del Renacimiento está dotada de fuerza propia, es móvil. Fray Luis participa de esta concepción. Así, pues, tenemos en *Los Nombres de Cristo* dos mundos de creación: por un lado, el elemento tradicional y medieval, que es la doctrina teológica. Este elemento es estático en el sentido de que está ya determinado y elaborado por una teología. Por otro lado, la naturaleza presta movilidad a este factor estático, y es principio de composición. Es necesario un elemento móvil sobre el que se construya la arquitectura total. Dicho elemento podría venir dado por el tema mismo y, en efecto, la estructura del contenido nos da una cohesión desde el principio hasta el final. Pero esto no basta. Se requiere una estructura formal que responda, en la forma exterior, al arco de la forma interior. Lo que hace Fray Luis es mover el tiempo y el paisaje y vincular el contenido de *Los Nombres* a sus diferencias. La falta de una acción que dé interés y unidad se compensa aquí con la función unitiva y dinámica que el paisaje y el momento del día desempeñan. El comienzo de los diálogos es una de las más bellas oberturas de la literatura española. El resto de los tratados queda atado a este paisaje involvi-

dable. Fray Luis ha puesto todo su sentido del ritmo en los pentagramas de estas líneas:

«Era por el mes de junio, a las vueltas de la fiesta de San Juan, al tiempo que en Salamanca comienzan a cesar los estudios, cuando Marcelo, el uno de los que digo —que así le quiero llamar con nombre fingido, por ciertos respetos que tengo, y lo mismo haré a los demás—, después de una carrera tan larga como es la de un año en la vida que allí se vive, se retiró, como a puerto sabroso, a la soledad de una granja que, como V.M. sabe, tiene mi monasterio en la ribera del Tormes; y fuéronse con él, por hacerle compañía y por el mismo respeto, los otros dos. Adonde habiendo estado algunos días, aconteció que una mañana, que era la del día dedicado al apóstol San Pedro, después de haber dado al culto divino lo que se le debía, todos tres juntos se salieron de la casa a la huerta que se hace delante de ella»⁷.

En los dos primeros libros, especialmente, vemos que la secuencia de un nombre respecto de otro no puede variarse sin detrimento del conjunto. Hay referencias al paisaje y al momento del día que arrastran la gradación de los tratados. Es más: éstos dependen en su tratamiento de la hora y el paisaje. Así, por ejemplo, el nombre de «Príncipe de la paz» está tratado en función del momento y la visión de la noche estrellada a donde han llegado los tres frailes después de un día entero de conversación. Sabemos de la relación íntima que media entre la paz y la visión estética de la noche en Fray Luis. No es posible situar este nombre al comienzo del libro. Hay una vinculación estrecha entre paisaje, nombre y ánimo de los personajes. En definitiva, hay una comunicación y un ritmo triple que es el paisaje quien lo impone.

C. *Perspectiva visual y perspectiva estética del contenido*

Podríamos decir que el ritmo de los Nombres sigue el de la perspectiva visual y anímica. La perspectiva parte de una línea horizontal hacia otra vertical. Esto ocurre tanto en la organización de los Nombres como en el paisaje. Es indudable que por la mañana se destacan más las líneas horizontales. La fuente corre «estropezándose»; delante de ellos tenían una hermosa alameda; más allá el Tormes corta el paisaje. Es decir, hay una proyección de la vista que es horizontal y frontal. Es la proyección de las primeras horas de la mañana, cuando las sombras esculpen sobre la tierra la longitud de los árboles y los elementos de la naturaleza. Vemos a los tres frailes sentados a la sombra de unas parras. Las sombras irán desapareciendo a medida que avanzan las horas. Todo desaparecerá ante la verticalidad fulgurante del sol en el cénit. Ocurre al final del libro primero. Por la tarde tenemos la misma perspectiva horizontal, al comienzo del libro segundo, que se irá tornando a vertical con la

7. *Op. cit.* 392. *Introducción libro I.*

llegada de la noche en que se inmoviliza para colaborar en las manifestaciones líricas y estéticas del nombre Príncipe de la paz.

En el libro III aparece que Fray Luis ha olvidado la inspiración primitiva. El paisaje tiende a ser puro marco. A nuestro modo de ver el libro III no responde a la inspiración y sentimiento de la naturaleza que preside los dos primeros.

A la perspectiva visual del paisaje corresponde otra estética en el tratamiento de los Nombres. En una obra tan organizada no podemos pensar que la secuencia de los tratados sea algo casual. En la edición de 1585 Fray Luis añade el libro III y el nombre de Pastor que intercala entre los de Camino y Monte. No nos parece que sea puro azar esta colocación. Responde al lenguaje referencial que la naturaleza tiene en esta obra. Cristo vive en los campos, y «Camino» y «Monte» son nombres que se refieren a elementos geográficos o del campo. Pero lo que más nos inclina a pensar así es la perspectiva. Vemos claramente que, al sentarse los tres frailes, sólo se ocupan de su contorno inmediato. Al pasar las horas van fijándose en perspectivas que están cada vez más lejanas, hasta encontrar algo que cierra la proyección de la vista, un monte, el mismo que tiene delante el poeta cuando escribe la oda «Descanso después de la tempestad». Ahora se vuelve, como en una coda, al tema del primer nombre que era el de la generación, sólo que bajo un punto de vista diferente: es el nombre «Padre del Siglo Futuro». En este avance de la perspectiva «Pastor» ha de estar en medio, en el campo lejano y amplio, cerca de los montes que es por donde andan los pastores. Pensamos que la secuencia de los Nombres es, en gran manera, de orden estético, y acompaña a la perspectiva del paisaje. Hay también una gradación en el contenido, pero nos parece que ha sido adaptada a la perspectiva de la naturaleza que el escritor tiene delante.

D. *La poesía y la naturaleza*

En «Pimpollo» tenemos una visión general de la naturaleza: los cielos extendidos, las estrellas, la luz, la tierra pintada de flores, los animales. El nombre de «Faces de Dios» tiene acentos místicos. La perspectiva es más cercana, del contorno inmediato: aquí Cristo cuida de los pajarillos que serían los mismos que cantaban —como Sabino— entre los bien poblados árboles. La vista se levanta después hasta ver el camino que va a la Corte. Realmente podemos pensar que Fray Luis toma datos del medio ambiente geográfico en que se encuentra para aclarar sus ideas teológicas, pero también puede ser que los Nombres hayan sido sugeridos o adaptados al lugar en que se encuentra, y que llega a convertirse, como elemento literario, en el elemento que soporta la unidad de la obra. De esta forma el paisaje no es sólo escenario, sino motor de la composición.

De este cruce de ideas y estética es claro ejemplo «Monte». Es conocida la

definición que allí hace Fray Luis de poesía como «una comunicación del aliento celestial y divino». Lo que es interesante es analizar el contexto en que está hecha esa exaltación de la poesía. De nuevo tenemos que recordar que no se puede ver azar en ninguna gran creación, pero mucho menos en *Los Nombres de Cristo*, donde han sido pesadas las palabras y vibradas, como un diapasón, para distinguir su sonido. Ha de tener algún sentido esta exaltación de la poesía precisamente en este nombre. «Monte» es uno de los nombres más naturalistas de la obra. Aparece a la vez con valor substantivo y como lenguaje referencial de Cristo. En los montes están los principios de los ríos que, cayendo a los llanos y torciendo el paso por ellos, fertilizan y hermocean las tierras. Los altos montes se tocan de nubes y en sus faldas se crían viñas y mieses y pastos para los ganados. Allí encontramos el trigo, el vino «y el óleo, hijo de la oliva y engendrador de la luz, que destierra nuestras tinieblas»⁸. En este mismo nombre Marcelo, llevado de la inspiración, cita una traducción del salmo 71 que había hecho el amigo común de todos ellos, es decir, Fray Luis. El salmo 71 es un bello ejemplo de la naturaleza como lenguaje referencial de Dios. Y aquí es donde Sabino, el poeta, interrumpe a Marcelo para preguntarle por el auténtico objeto de la poesía. Por tanto, la exaltación de la poesía como comunicación divina viene traída de la mano de un salmo que se refiere a Dios bajo el lenguaje referencial de la naturaleza. Como veremos al tratar de las poesías, las composiciones más elevadas de Fray Luis hacen lugar, de una u otra forma, a la naturaleza. El que surja el tema de la poesía en el nombre de «Monte», tan naturalista, y a propósito de un salmo del mismo sabor, viene a confirmar la relación que se da en toda la obra de Fray Luis entre la creación literaria, el pensamiento y la naturaleza.

La perspectiva ha ido alejándose buscando la vertical del monte. Allí encuentra una invitación a la prolongación hacia el firmamento luminoso que es lo que vemos al final del último nombre. El postrer detalle al que ponen atención los tres frailes, antes de irse a comer y terminar el libro I, es que el sol molesta ya, levantado sobre sus cabezas. En el contenido se ha vuelto a la inspiración del primer nombre; en la perspectiva el sol ha cortado, cegadoramente, la vertical con su plenitud de luz. Ya no hay perspectiva ni sentido de fondos ante tanta verticalidad. Hemos de esperar a que pase la siesta y las sombras vuelvan a definir la posición de los elementos de la naturaleza para comenzar el diálogo de nuevo. Tendremos el mismo ritmo: de una perspectiva horizontal a otra vertical que ahora será la noche estrellada.

E. *El libro II y la noche estrellada*

Lo primero que se advierte al leer el libro II es que Fray Luis sólo trata aquí cuatro nombres frente a los seis del primero; sin embargo, la extensión es

8. *Op. cit.* 465. *Monte*.

prácticamente la misma. La situación es ahora más meditativa, menos móvil. El discurso se alarga y hay pocas cosas alrededor que interrumpan a los personajes. En el libro I todos los nombres hacían referencia a la naturaleza, en alguna manera; en el II la visión más bucólica de la naturaleza se va a tornar en visión del universo, de la noche, de los astros, del firmamento. Esta contemplación estética cae también dentro de la más genuina mirada renacentista. El paisaje —lo llamamos así por extensión— de las estrellas era familiar a los marinos o geógrafos que recorrían los mares o trazaban portulanos y dibujaban mapas con una técnica celosamente guardada. La armonía de las estrellas representaba también la preocupación filosófica por la unidad. Es, al fin y al cabo, la salida del hombre humanista para contemplar el mundo y tratar de encontrar un elemento de unidad en todo para unir un mundo en escisión. La claridad del día ha dado paso a un intimismo que se acerca a lo místico.

El escritor describe el soto en términos semejantes a los de La Flecha:

«Era el soto, aunque pequeño, espeso y apacible, y en aquella sazón estaba muy lleno de hoja; y entre las ramas que la tierra de suyo criaba tenía también algunos árboles puestos por industria, y dividiales como en dos partes un no pequeño arroyo que hacía el agua que por entre las piedras de la presa se hurtaba al río, y corría cuasi toda junta»⁹.

Con el crepúsculo va desapareciendo poco a poco la horizontal, que es la línea dominante en la descripción del soto. Al final de Brazo de Dios Juliano levantará los ojos para ver que el sol ya se pone. En la transición del crepúsculo a la noche cerrada se trata el nombre Rey de Dios. Al terminar, Marcelo alza los ojos al cielo que ya está cubierto de estrellas, y así comienza Príncipe de la paz. A la movilidad del paisaje matinal, donde Marcelo podía apuntar al camino de la Corte o escribir unas letras en la tierra, ha sucedido la quietud y la ausencia de paisaje colorista que es compensada con la presencia de la noche estrellada. Hay que recordar todo lo que la noche estrellada significa para Fray Luis. Si el paisaje matinal y luminoso del primer libro ofrecía motivos continuos al escritor para la composición de la obra, aquí ocurre una penetración en su intimidad. El nombre de «Príncipe de la paz», aparte su valor filosófico y místico, es el que nos muestra más claramente la corriente de comunicación que se da entre la naturaleza y los personajes de los diálogos. Éste proceso había comenzado en la conversación de la mañana superponiéndose a la estructura de la obra. A la objetividad y jerarquía de la perspectiva visual sucede esta negación de distancias en que todo se confunde, y el hombre y la naturaleza se sienten colaboradores. A falta de esta perspectiva, toda la naturaleza se cuele de rondón en el espíritu del poeta.

La naturaleza es también aquí el soporte del tema. La armonía de los cielos es principio estético que lleva a los astrónomos renacentistas a plantear

9. *Op. cit.* 517. *Introducción libro II.*

el problema del movimiento del universo. Es curioso observar cómo fueron las ideas estéticas las que hicieron al hombre mirar con ojos de maravilla al cosmos y le llevaron a descubrir sus secretos y formularlos en términos matemáticos y geométricos. Este sentimiento de armonía que el matemático aplica a sus elucubraciones, Fray Luis lo relaciona con su pensamiento ético y encuentra en la armonía del cielo estrellado el más claro ejemplo de lo que significa la armonía de la paz. El escritor va acompasando su pluma al ritmo que le impone la naturaleza exterior. Esto es algo nuevo en la literatura y el pensamiento español. Durante la Edad Media el hombre había impuesto sus categorías a las cosas. Ahora es la naturaleza quien obliga e impone su realidad objetiva. La aparición del paisaje en la pintura del Renacimiento, aunque todavía como fondo, supone una afirmación del mundo ante el hombre que antes no se conocía. Incluso dirige y condiciona su creación. Lo nuevo de Fray Luis es este supeditar su creación al momento y al paisaje que tiene delante. La naturaleza actúa como el soporte que da unidad a la composición.

Al analizar la Exposición del Cantar de los Cantares, comentamos el sentido de fidelidad a lo real de nuestro poeta. También lo encontramos en las detalladas descripciones de Los Nombres de Cristo y en el llamamiento continuo al contorno. Al comienzo de «Príncipe de la paz» Marcelo mira al cielo y recoge la vista hermosa y concertada que las estrellas forman en la noche salmantina.

En el nombre «Esposo» no hay referencias tan abundantes a la naturaleza, pero es indudable la vinculación que hay entre la noche y el carácter místico de este nombre. Una simple prueba de conmutación nos haría ver que éste es el lugar propio para este nombre. No podríamos colocarlo en vez de «Pastor» o «Camino», por ejemplo, Detrás de «Esposo» hay toda una filosofía mística en que la noche juega un papel de primera magnitud. El libro II termina como el primero, con el salmo 44 recitado por Sabino y una indicación sobre la hora, que nos confirma esa fidelidad a lo real de que hemos hablado: «y dicho esto, y ya muy de noche, los tres se volvieron a su lugar»¹⁰. Hay otro detalle curioso de este respeto a la realidad: al comienzo de «Rey de Dios» Sabino, como de costumbre, lee el guión de este nombre; al mismo tiempo adelanta los dos últimos del libro II. La razón que él da es la brevedad:

«Mas es poco todo lo demás que en este papel se contiene; y así, por no desplegarle más veces, quiérola leer de una vez...»¹¹.

A nosotros se nos ocurre que hay otra razón más realista. Hay que tener en cuenta que el libro II comienza después de la siesta; por tanto, al comenzar el segundo nombre, el de «Rey de Dios», había suficiente luz para leer el papel que Sabino tenía; sin embargo, al final de este nombre, es ya noche cerrada y

10. *Op. cit.* 651. *Esposo*.

11. *Ib.* 547. *Rey de Dios*.

el autor nos lo hace notar claramente: «Y tornó a callar, y descansando y como recogiendo todo en sí mismo por un espacio pequeño, alzó después los ojos al cielo, que ya estaba sembrado de estrellas, y teniéndolos en ellas como enclavados, comenzó a decir así...»¹². Es decir, que cuando los tres frailes comienzan el nombre «Príncipe de la paz» es ya entrada la noche y no hay alcuza que pueda alumbrar a Sabino en lo sucesivo. Es éste un detalle pequeño, pero muy significativo, de la voluntad que tiene el escritor de respetar la realidad externa. Es la preocupación constante por la hora del día y por el paisaje que imponen su realismo a estos diálogos localizados en un determinado lugar y en un tiempo delimitado también.

F. *El libro III*

Entre la noche del día de San Pedro y la conmemoración de San Pablo han pasado varios años en la redacción del libro. Observamos que el paisaje ha perdido elementos en la descripción, pero ha ganado dramatismo. Si en los libros I y II el paisaje de la introducción estaba frente a los personajes que, poco a poco, se iban comunicando con él, en la introducción del libro III vemos una viveza desconocida. Se dan los elementos del paisaje conforme van caminando y conversando los frailes. Los primeros en verse son Sabino y Juliano que han andado por las cuestas de La Flecha:

«El día que sucedió en que la Iglesia hace fiesta particular al apóstol San Pablo, levantándose Sabino más temprano de lo acostumbrado, al romper del alba salió a la huerta, y allí al campo que está a la mano derecha de ella, hacia el camino que va hacia la ciudad; por donde, habiendo andado un poco rezando, vio a Juliano que descendía para él de la cumbre de la cuesta, que, como dicho he, sube junto a la casa. Y maravillándose de ello y saliéndole al encuentro, le dijo: —No he sido yo el que hoy ha madrugado, que según me parece, vos, Juliano, os habéis adelantado mucho más, y no sé por qué causa.

—Como el exceso en las cenas suele quitar el sueño respondió Juliano—, así, Sabino, no he podido reposar esta noche, lleno de las cosas que oímos ayer a Marcelo; que además de haber sido muchas, fueron tan altas que mi entendimiento, por apoderarse de ellas, apenas ha cerrado los ojos. Así que verdad es que os he ganado por la mano hoy porque mucho antes que amaneciese ando por estas cuestas»¹³.

Hay un detalle curioso: el mundo animal ha entrado en el paisaje. Encontramos menos quietud y más vida. Escuchamos una conversación entre Juliano y Sabino sobre las aves y los peces dicha de un naturalista de la época. Este dramatismo y movimiento lo veremos después más claramente en el epi-

12. *Ib.* 581. *Rey de Dios*.

13. *Op. cit.* 660. *Introducción libro III*.

sodio de la avecica. Ha habido una evolución en la concepción luisiana del paisaje: a la naturaleza sonriente y virgiliana de los primeros libros sucede ahora otra más activa. Antes el hombre prestaba sus sentimientos a la naturaleza; hay ahora un ensamblaje perfecto de paisaje y personas moviéndose en él.

Curiosamente, se nos da una razón de por qué el paisaje de la mañana en La Flecha y el de la tarde el soto que a nosotros nos parece extraña, pero que nos puede dar idea de cómo en esta obra nada hay al azar y todo obedece a un plan bien concebido. Sabino sugiere a Juliano que mejor hubiera sido pasear por el río. Es la continuación de los párrafos citados anteriormente:

—«Pues ¿por qué por las cuestas? —replicó Sabino—. ¿No fuera mejor por la ribera del río en tan calurosa noche?

—Parece —respondió Juliano— que nuestro cuerpo naturalmente sigue el movimiento del sol, que a esta hora se encumbra y a la tarde se derrueca en la mar; y así es más natural el subir a los altos por las mañanas, que el descender a los ríos, que a la tarde es mejor.

—Según eso —respondió Sabino— yo no tengo que ver con el sol, que derecho me iba al río, si no os viera.

—Debéis —dijo Juliano— de tener que ver con los peces.

—Ayer —dice Sabino— decía yo que era pájaro.—Los pájaros y los peces —respondió Juliano— son de un mismo linaje, y así viene bien...»¹⁴.

G. *El dramatismo de la naturaleza*

Vemos en el episodio de la pájara que el mundo animal y el dramatismo ha entrado en el paisaje. Este momento dramático contrasta con el nombre «Hijo de Dios», en que se incluye, y que respira paz y triunfalismo. Se ha interpretado este episodio en un sentido simbólico, pero la forma, tan viva, en que está narrado, nos indica, a todas luces, una escena vista alguna vez. La violencia nos sorprende y conmueve en los animales tanto como en los hombres. El ruido amable de la presa se ha trocado en el ruido que hacen dos grandes cuervos en torno a la pájara. El agua, que había sido la noche anterior como otro firmamento, es ahora el elemento donde va a ahogarse la avecica. En la orilla contraria a donde estaban, oyen los tres frailes un ruido que contrasta con el que hace la avecica:

«...y, volviéndose, vieron que lo hacían dos grandes cuervos que, revolando sobre la ave que he dicho y cercándola al derredor, procuraban hacerle daño con la uñas y con los picos. Ella, al principio, se defendía con las ramas del árbol, encubriéndose entre las más espesas. Mas creciendo la porfía, y apretándola siempre más a doquiera que iba, forzada, se dejó caer en el agua, gritando y como pidiendo favor. Los cuervos acudieron también al agua, y vo-

14. *Op. cit.* 660. *Introducción libro III.*

lando sobre la haz del río la perseguían malamente hasta que, al fin, el ave se sumió toda en el agua, sin dejar rastro de sí. Aquí Sabino alzó la voz, y con grito dijo: —¡Oh, la pobre, cómo se nos ahogó!»¹⁵.

Nos muestra aquí Fray Luis una técnica cinematográfica de secuencias rápidas. Hay un corte de suspense, y después se reanuda la escena:

«Y así lo creyeron sus compañeros, de que mucho se lastimaron. Los enemigos, como victoriosos, se fueron alegres luego. Mas como hubiese pasado un espacio de tiempo, y Juliano con alguna risa consolase a Sabino, que maldecía los cuervos, y no podía perder la lástima de su pájara, que así la llamaba, de improviso, a la parte a donde Marcelo estaba, y casi junto a sus pies, la vieron sacar del agua la cabeza, y luego salir del arroyo a la orilla, toda fatigada y mojada. Como salió se puso sobre una rama baja que estaba allí junto, adonde extendió sus alas, y las sacudió del agua; y después, batiéndolas con presteza, comenzó a levantarse por el aire cantando con una dulzura nueva. Al canto, como llamadas otras muchas aves de su linaje, acudieron a ella de diferentes partes del soto. Cercábanla, y, como dándole el parabién, le volaban al derredor. Y luego, juntas todas, y como en señal de triunfo, rodearon tres o cuatro veces el aire con vueltas alegres; después se levantaron en alto poco a poco, hasta que se perdieron de vista»¹⁶.

La narración de este episodio supone un sentimiento de la naturaleza real y vivido, como no se conocía en la literatura castellana. En un breve espacio se ha pasado de la tragedia al más grande regocijo: es un movimiento fulgurante. Cambios rápidos de cámara fotográfica. Se han tomado los momentos más dramáticos y destacados, y se sugiere el resto. Primero es un ruido que llama la atención; después se pasa de un plano distante a otro más cercano, a medida que aumenta el dramatismo. Se pierde el ave entre las aguas y vuelve otra vez a emerger en primer plano. Vienen los demás pájaros y en un plano hermosísimo se va distanciando toda la bandada, exultante y gozosa, hasta que se pierde de vista.

En el libro III hay menos referencias al contorno. Aparte de la introducción y el episodio comentado apenas hay referencias al paisaje. En el nombre de «Cordero» nada se nos dice de la naturaleza. Si lo comparamos con el tratamiento de «Pastor», veremos la diferencia. Fray Luis se dio cuenta de ello, y aun habiendo publicado este último nombre en la segunda edición, juntamente con el libro III, su composición se halla dentro del más sentido sentimiento de la naturaleza. Al tener que situarlo en la mañana del primer día es arrastrado por la luz y las perspectivas lejanas.

El lector atento del tercer libro advierte la falta del enraizamiento en la naturaleza propio de los primeros. Falta aquí el lenguaje referencial de la naturaleza que nos hacía estar en un permanente sabor naturalista. La obra literaria se convierte en el libro III en doctrinal, siempre dentro de la riqueza del

15. *Op. cit.* 710. *Hijo de Dios.*

16. *Op. cit.* 711. *Hijo.*

lenguaje y la arquitectura de contenido que caracteriza a Fray Luis. Al debilitarse las relaciones entre la composición y el paisaje, la serie de los diálogos se abre completamente y da cabida a cuantos elementos se desee. Continúa el esqueleto doctrinal, pero se pierde la unidad de composición. El paisaje facilita la arquitectura de la obra. Si la estructura interna que sostiene este edificio de Los Nombres de Cristo es el tema de Cristo, la estructura externa y formal es el contorno y el motivo de la naturaleza que acogen sobre sí la variedad del tratamiento temático. En la secuencia de Los Nombres lo único que permanece es el tema y el paisaje de La Flecha o del soto. Si suprimimos el paisaje toda la obra se resentirá de falta de cohesión formal. El paisaje de Los Nombres de Cristo tiene la función de vincular unas partes a otras. De aquí esa impresión de totalidad que nos da la lectura de esta obra, en contraste con los libros doctrinales de la época cuya composición está basada únicamente sobre la coherencia del contenido.

Resumiendo:

Hemos intentado hacer patente la función unitaria que tiene el paisaje en Los Nombres y, al mismo tiempo, destacar los motivos de creación que la naturaleza ofrece al escritor.

Para descubrir toda la trascendencia que la naturaleza tiene en Los Nombres de Cristo, tenemos que averiguar la función que desempeña dentro de la estructura literaria. Para ello hay que distinguir previamente entre la naturaleza como lenguaje referencial que apunta al tema, a Cristo, y como referente, en sí misma.

La forma dialogada exige un elemento que dé unidad al conjunto, y es la naturaleza quien cierra la composición y da movilidad a las ideas religiosas. Fray Luis vincula el contenido de Los Nombres al tiempo y al paisaje, especialmente en los dos primeros libros. Hemos visto también que a una perspectiva que va de la horizontalidad a la verticalidad corresponde otra del mismo signo en el tratamiento estético del contenido.

Las más inspiradas poesías de Fray Luis se refieren, en alguna manera, a la naturaleza o a preocupaciones cosmológicas. Esto mismo es patente en la significación que adquiere el tema de la poesía al exponerlo en uno de los nombre más naturalistas, el de «Monte». La contemplación de la noche estrellada trae de la mano la idea de la paz como armonía entre los hombres.

En el libro III apenas hay paisaje. Eso sí: nos ofrece un mayor movimiento y dramatismo. Son ejemplos la introducción y el episodio de la avevica. De aquí la impresión que nos produce de una unidad menos fuerte.

El paisaje de Los Nombres de Cristo es el elemento que da unidad a la estructura literaria. El poeta relaciona con él el tratamiento del contenido. De

aquí parte, a nuestro modo de ver, la función tan destacada que tiene en esta obra.

3. *Plano del símbolo: la naturaleza y el tema*

Para delimitar la función de la naturaleza respecto al tema general de la obra es conveniente atender a las intenciones que el autor expresa claramente en la dedicatoria del libro I. En ella Fray Luis se duele de que la lectura de los libros sagrados, que fue en otro tiempo pasto diario del cristiano, se hubiera convertido en algo pernicioso. Recuérdese que ya el Concilio de Tarragona había prohibido tener y leer la Biblia en lengua vulgar. En tiempos de Enrique IV se había prohibido traducirla en romance. En el catálogo de libros prohibidos de 1559 hay una prohibición formal también. En 1564 lo confirma el índice del Concilio de Trento. Era necesario oponerse a la costumbre de los judíos que vulgarizaban caprichosamente la escritura; posteriormente fue una reacción contra los excesos de la Reforma ¹⁷.

Al parecer de Fray Luis, las causas de que lo bueno se haya convertido en algo pernicioso son dos: «la ignorancia y soberbia, y más soberbia que ignorancia; en los cuales males ha venido a dar poco a poco el pueblo cristiano, decayendo de su primera virtud» ¹⁸. La ignorancia ha estado de parte de quienes debían conocer las ciencias sagradas, y la soberbia de parte de éstos y del cristiano común. Es necesario hacer énfasis en la convicción de Fray Luis de la soberbia de los maestros que no aprecian en su justo valor el conocimiento de las Escrituras. A ello hay que añadir que uno de los recursos estéticos más frecuentes en nuestro poeta para resaltar una idea es el del contraste.

Con el vulgo lo que ha ocurrido es que, al no disponer de libros santos, las gentes se han dedicado a leer libros vanos y dañosos. De estos libros nace la perdición de las buenas costumbres. Las doncellas los llevan en la faltriquera y conversan con ellos a todas horas; y los padres no se recatan de ello; «por donde las más de las veces les sale vano y sin fruto todo el demás recato que tienen» ¹⁹. Como nota el P. Félix García, estos libros debían de ser los de caballerías y de poesía amorosa, tan en boga en aquel momento.

Fray Luis piensa que todos los buenos ingenios deben escribir que sean allegados a las Sagradas Escritura para que suplan por ellas la lectura del pueblo, «y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en su lugar de ellos los libros dañosos y de vanidad» ²⁰. Por tanto, es clara la conclusión: es nece-

17. *Op. cit.* 386, nota 8, del P. Félix García.

18. *Op. cit.* 387. *Dedicatoria libro I.*

19. *Op. cit.* 389. *Dedicatoria libro I.*

20. *Op. cit.* 389. *Ib.*

sario usar todo tipo de ardidés para contrarrestar el influjo de las lecturas perniciosas.

Hay, pues, dos motivos que mueven a Fray Luis a escribir *Los Nombres de Cristo*: uno es la proliferación de libros profanos, que hemos de centrar en las novelas de caballerías y en la poesía amorosa, ya que el escritor era entusiasta de lo pastoril; otro es la soberbia de quienes podían escribir obras de devoción en lengua romance y que no lo hacen, o por menospreciar esta lengua o por menospreciar el estudio de las Sagradas Escrituras. El que después de estas ideas comience *Los Nombres* con una magnífica descripción de La Flecha, tan naturalista y tan concreta, y tan nueva en los libros de tema religioso, ha de tener algún sentido. Y es que el paisaje de La Flecha es de una sencillez y atractivo sin par. Acostumbrados a la dureza arrogante del silogismo escolástico los lectores de entonces tenían que recibir estos párrafos como un chorro de agua bienamada:

«Es la huerta grande, y estaba entonces bien poblada de árboles, aunque puestos sin orden; mas eso mismo hacía deleite a la vista, y, sobre todo, la hora y la sazón. Pues entrados en ella, primero, y por un espacio pequeño, se anduvieron paseando y gozando del frescor; y después se sentaron juntos a la sombra de unas parras y junto a la corriente de una pequeña fuente, en ciertos asientos. Nace la fuente de la cuesta que tiene la casa a las espaldas, y entraba en la huerta por aquella parte, y corriendo y estropezando, parecía reírse. Tenían también delante de los ojos y cerca de ellos una alta y hermosa alameda. Y más adelante, y no muy lejos, se veía el río Tormes, que aún en aquel tiempo, hinchiendo bien sus riberas, iba torciendo el paso por aquella vega. El día era sosegado y purísimo, y la hora muy fresca»²¹.

En primer lugar, ya el hecho de escribir en romance, supone una defensa de la humildad y la verdad que estaba dentro de la actitud espiritual de Fray Luis. Pero hay más: todo el sentimiento de la naturaleza que aquí respiramos es una invitación a la sencillez. Lo mismo ocurre con el mundo natural como continua metáfora de Cristo. Toda la obra, al hallarse en este ambiente naturalista, se encuentra arropada de un sentido de humildad que el escritor echa de menos en los sabios que debían escribir sobre las Escrituras. Aquí viene también algo que estudiaremos más adelante: el sentido de alabanza de aldea permanente en nuestro poeta. Es una idea constante de su pensamiento: la naturaleza es lo sencillo y posee los más auténticos valores de la verdad: «...mas, al revés, la vida del campo y el labrar uno sus heredades es una como escuela de inocencia y verdad; porque cada uno aprende de aquellos con quien negocia y conversa»²². Después de la dolorida dedicatoria a Portocarrero, este pórtico de la descripción de La Flecha significa la entrada de aire fresco en la literatura y en los tratados de vida religiosa.

21. *Op. cit.* 392. *Introducción libro I.*

22. *Ib.* 253. *La perfecta casada*, 2.

A. *Los Nombres de Cristo, libro antilibros*

Fray Luis necesita contrarrestar el influjo de los libros de caballerías y de poesía amorosa²³. Una de las características de estas obras es la aventura continua en los más diversos parajes. La imaginación del lector se encuentra en todo momento en unos lugares fantásticos. Pero Cristo es un personaje real. Por otra parte, el afán de descubrimientos geográficos y el deseo de un conocimiento más ajustado del contorno del hombre hacía que el mundo real pudiera llamar a la imaginación tanto como el ideal. Fray Luis hace lo mismo que Cervantes: toma un método al que le da vida y realidad. Cuando Cervantes hace cabalgar a Don Quijote por los caminos de España, se ha apropiado del sistema de los libros de caballerías, pero, al mismo tiempo, los ha desmitificado. Fray Luis se encuentra preocupado por la contextura formal de los libros que ha de combatir. En ellos hay un paisaje. Fray Luis observa también que las églogas y las novelas pastoriles se desarrollan en unos lugares determinados: la acción de *La Diana*, de Montemayor, transcurre por las riberas del río Esla, amables hoy tanto como ayer. En Garcilaso podemos reconocer al río Tajo. Es abundante la literatura en castellano sobre el tema de los ríos. También Salamanca tiene un río, el Tormes, y un paisaje concreto, *La Flecha*. El acierto de Fray Luis es situar *Los Nombres* en un lugar concreto. Al mismo tiempo que se adueña de la estética del momento, logra encadenar la imaginación ardiente del hispánico. Esto tenía que ser una llamada constante para los lectores, especialmente los salmantinos que conocen *La Flecha*. Además, las verdades de la religión cristiana no deben confundirse con las aventuras caballerescas o las andanzas pastoriles. Por ello, el paisaje real sirve para reforzar la realidad de aquello de que se habla. La llamada continua al lugar concreto en que se desarrollan *Los Nombres* potencia, formalmente, la realidad de Cristo y su presencia en el mundo, que es lo que el escritor quiere mostrar. Y que Fray Luis se apropia del método de los escritores profanos del Renacimiento nos lo indica también el que cada libro termine con la traducción de un salmo. La Biblia era para él la única fuente verdadera. Él sabe que abundan los versos en la literatura pastoril y que las gentes cantan versos profanos en la calle, en las plazas, en todo lugar. Por eso, en el breve prólogo a sus traducciones sagradas afirma que la poesía bíblica debería ser la única digna de ser cantada²⁴.

23. Dice Fray Luis en *La perfecta casada*: «...y que las excusen (sus maridos) y libren de leer en los libros de caballerías, y de traer el soneto y la canción en el seno, y del billete y del doñaire...» *Op. cit.* 266.

24. «Y plugiese a Dios que reinase esta sola poesía en nuestros oídos, y que sólo este cantar nos fuese dulce, y que en las calles y en las plazas, de noche, no sonasen otros cantares, y que en éstos soltasen la lengua el niño, y la doncella recogida se solazase con esto, y el oficial que trabaja aliviase su trabajo aquí. Mas ha llegado la perdición del hombre cristiano a tanta desvergüenza y soltura, que hacemos música de nuestros vicios, y no contentos con lo secreto de ellos, cantamos con voces alegres nuestra confusión».

Op. cit. 1635. *Intr. Traducciones Sagradas.*

Estos salmos colocados al final de cada libro muestran el deseo de substituir lo profano por lo religioso. De nuevo, Fray Luis toma el método profano y lo llena de contenido religioso, que es lo que a él le interesa. Otros autores de la época intentaron hacer lo mismo, sólo que de una manera mucho menos sutil: traduciendo los versos profanos a los divinos. La actitud de nuestro poeta es más inteligente. A ella tendremos que referirnos para explicar muchos pasajes en su significación completa. En ningún momento debemos perder de vista esta intención anti-libros profanos que tiene el autor y que se refleja en la forma por una actitud completamente opuesta: la de apoderarse de la estética del libro que se trata de combatir.

B. *Deleitar aprovechando*

Junto a la idea de enmarcar geográficamente Los Nombres, hay también una voluntad de amenidad. Si los libros profanos están siempre en la faltriquera de las doncellas, ha de ser porque les gustan, porque son amenos. El problema que se le plantea a Fray Luis es difícil: ¿Cómo hacer que una obra religiosa tenga el atractivo y el impacto de otra de caballerías o amoríos? Al escribir en lengua romance ha dado ya un gran paso en este sentido. Era difícil encontrar una acción narrativa para un asunto doctrinal. Por otra parte la teología densa y extensa de Los Nombres no cabría en una obra dramática. Fray Luis recurre a una forma clásica que está de moda en el Renacimiento: el diálogo. He aquí otro de los aciertos del poeta. De las posibilidades que tenía, ha sido certero en la elección: la forma dialogada tenía una tradición de prestigio clásico y era utilizada por los grandes escritores europeos. En ella se habían tratado temas de pasatiempo, como en Boccaccio, o de lengua, como en el Bembo o J. Valdés, o de religión y moral, como en Erasmo o Alfonso Valdés, o de amor neoplatónico, al estilo de León Hebreo. El diálogo da variedad y movimiento a las ideas, al mismo tiempo que hace posible una dialéctica de las opiniones. Junto a la lengua romance y la forma dialogada el paisaje es el tercer elemento que le sirve a Fray Luis para dar amenidad a su obra. En el Renacimiento surge de nuevo la máxima horaciana de deleitar aprovechando. Fray Luis persigue deleitar al lector para enseñarle las verdades de la religión. Se ha dado cuenta de la importancia que ha tomado la naturaleza durante el Renacimiento y cómo se comienza a mirar el campo como lugar de recreo. Se construyen las más bellas ciudades de la historia, pero también entra el campo en los jardines. Al unir el tema de Cristo y la naturaleza, el autor trae amenidad y comprensión. El paisaje de La Flecha es un halago a los sentidos. Al mismo tiempo que presentar este paisaje, Fray Luis hará que toda la obra respire un cierto aire naturalista a base de prodigar la metáfora desde un lenguaje referencial. Él mismo defendió el simbolismo religioso. La naturaleza, sin marco, ayuda a hacer agradable y asequible a la explicación de los misterios de Cristo. La naturaleza y el campo son la base de un lenguaje refe-

rencial para las ideas religiosas. Explicar la Teología bajo las metáforas de «Pimpollo», «Pastor», «Monte», «Camino» o «Príncipe de la paz» tenía que ser mucho más comprensible y ameno que las lecciones de cátedra. Incluso el lector de nuestros días podrá olvidar los conceptos teológicos de esta obra, pero no el paisaje y el aroma en que se desarrolla la figura de Cristo y su significación religiosa. La naturaleza, pues, sirve aquí para enseñar, como elemento referencial, y sirve para agradar, como referente, en sí misma considerada, en la delimitación de las riberas del Tormes. Realmente es una tarea difícil combatir una novela rosa con un libro de religión. Se necesitan muchos ingenios, como dice Fray Luis, e ingenio, como se nos ocurre a nosotros. El poeta pone a este servicio lo mejor de sí mismo. Y su ingenio era grande. De ahí nuestra búsqueda del significado de los elementos de creación luisianos.

C. *Lo real en el paisaje y en el tema*

La naturaleza concreta del paisaje de La Flecha desempeña, además, otra función más sutil. Hasta el siglo XVI la naturaleza había estado un tanto idealizada. Los mismos paisajes pastoriles son algo estilizado. Resultan tan irreales como sus personajes y sus amores. Bastarán unos lugares concretos y unos nombres del pueblo llano que se alejen de los de aquellas novelas para dar veracidad a la creación literaria y hacer que los personajes se confundan con la realidad. Y esto es lo que hace aquí el paisaje de La Flecha. Su realidad atrae la realidad de Cristo, y todas las verdades religiosas y abstractas quedan matizadas de un tono de verdad tangible. Incidir continuamente sobre lo real es una de las características de Fray Luis. Lo vemos en sus preferencias por el dato existencial, como ocurre en las observaciones del Cantar o de La perfecta casada o en las angustiadas consideraciones del Comentario al Libro de Job. Era hombre de grandes vuelos metafísicos, pero también de realidades tangibles. Esta misma idea de centrar la teología en Cristo, es decir, en el Dios vivo, nos da su interés permanente por lo tangible. Cuando Fray Luis se defiende en el proceso inquisitorial, no se anda por las ramas, y a las acusaciones anónimas da una respuesta concreta, citando los nombres de los acusadores. Mientras está en la cárcel indica el cajón de la mesa y el formato de los libros que ha pedido. El sentido realista del paisaje de La Flecha se pasa a la naturaleza toda de la obra y, mediante ella, a Cristo, de tal forma que, cuando vive en los campos Cristo, el lector funde los campos idealizados de la metáfora con las riberas y las cuestas y las lejanías que se contemplan desde el Tormes. Como en la novela de caballerías la irrealidad del paisaje tiñe de más irrealidad el conjunto, aquí la realidad del paisaje infunde realidad más tangible a las explicaciones teológicas. De esta forma todo contribuye a traer a Cristo a nuestro mundo. Y que esto es así lo vienen a corroborar las alusiones que hace Marcelo al paisaje inmediato, cuando indica el camino de la Corte, o escribe

en el suelo o señala a los montes lejanos. De aquí procede también la voluntad de abrir y cerrar cada libro con referencias al paisaje. Al hacerlo así, todo lo que queda dentro, queda enmarcado en el realismo del paisaje que se describe.

Fray Luis no podía situar *Los Nombres* en un aula universitaria, como parece lo propio en un catedrático salmantino, porque eso hubiera sido alejar la doctrina de aquellos a quienes iba dirigida. El pueblo era agricultor y estaba acostumbrado a los aires libres del campo y conocía los lugares en que Marcelo, Juliano y Sabino se paseaban. Al llevar los diálogos a la huerta de La Flecha, Fray Luis sigue la misma inspiración que le llevó a escribirlos en romance: airear la teología. Comienza así el resurgir de una teología popular que culminará en el barroco, donde sale a la calle en los carros de los autos sacramentales. La naturaleza colabora a poner las verdades religiosas al nivel del pueblo. Unos diálogos en el claustro universitario o en la celda conventual hubieran producido la impresión de conservar el misterio cristiano en su reducto medieval. La metáfora naturaleza-Cristo llega a fundirse en la de paisaje-Cristo, donde el término real es más cercano y la metáfora más pura. El lector percibe más intensamente la realidad de Cristo.

D. *La naturaleza como signo de Cristo*

La naturaleza y el cosmos todo son en muchas de las páginas de los diálogos de *Los Nombres* signo de valores morales y religiosos, signo de Cristo. A Él tienden, como a un blanco, todas las cosas. Las descripciones naturalistas apuntan a sus mismas características en Cristo. El código es la relación que media entre la representación de la naturaleza y la representación del personaje de Cristo. Hay un proceso de lo más conocido a lo menos conocido. La naturaleza, que tiene un valor substantivo en sí misma, se vierte inmediatamente a valores religiosos. Siguiendo a Tzvetan Todorov podemos decir que «la relación entre la serie a traducir y la traducción se establece a través de una regla que podría llamarse de identificación por el predicado»²⁵. Si A es B y C es B, C/A.

Si los campos son escuela de verdad e inocencia, Cristo que también es verdad e inocencia puede decirse que vive en los campos. La vida pastoril e inocente y Cristo es inocente también; por tanto, puede decirse que Cristo es Pastor. Éste es el plano continuo de transposición de términos en que se mueve la concepción luisiana de la naturaleza: ésta adquiere un connotación religiosa. En realidad, todo se resuelve en una gran metáfora donde la naturaleza es la frontera entre los hombres y Cristo, como el hilo conocido que nos ayuda a comprender lo desconocido. Fray Luis es consciente de este simbolis-

25. TZVETAN TODOROV, *Literatura y significación*, Barcelona 1971, 182.

mo religioso que ha tomado de la Biblia y que estaba ya en el ambiente espiritual de la Edad Media:

«Y particularmente en este misterio y promesa de Cristo, para asentársela en la memoria y en la afición, se la ofrece en los libros divinos casi siempre vestida con una de dos figuras. Porque toca a la gracia, que descende de Cristo en las almas, y a lo que en ellas fructifica esta gracia, dícese debajo de las semejanzas tomadas de la cultura del campo y de la naturaleza de él. Y, como vimos esta mañana, para figurar aqueste negocio, hace sus cielos y su tierra, y sus nubes y lluvia, y sus montes y valles, y nombra trigo y vides y olivas con grande propiedad y hermosura»²⁶.

Reconocemos aquí el mecanismo de la metáfora, donde se pasa de un término conocido a otro desconocido e incluso a su substitución. La naturaleza hace referencia a Cristo y el entendimiento establece el código entre lo abstracto y lo concreto, lo visible y lo invisible. Cristo llega a ser para el lector tan presente como los campos que rodean la ciudad. Si a esto unimos la función que desempeña el paisaje en la estructura de la obra y en la comunicación con los personajes, tendremos una visión de Cristo mucho más vívida y palpitante. A este propósito, nos ayuda un párrafo de Todorov en la obra citada: «Las figuras repertoriadas por la retórica son otros tantos casos particulares de una regla abstracta que rige el nacimiento de la significación en toda actividad humana, desde el sueño a la magia. La existencia de un predicado común hace motivado el signo; lo arbitrario del signo que caracteriza a la lengua cotidiana parece ser un caso excepcional»²⁷. El signo es aquí motivado ya que la interpretación de la naturaleza en términos religiosos estaba respaldada por la Biblia. Pero, mientras la naturaleza bíblica es puramente simbólica, aquí se trata de una naturaleza referencial que también tiene una realidad substantiva: hay árboles, montes, ríos y elementos reales. Esta naturaleza, un tanto idealizada y sin marco, al ponerse en contacto con la concreta del paisaje de La Flecha, se ve enriquecida de un superior realismo. Ello produce un efecto de ensoñación, que es típico de la obra de Fray Luis, y que consiste en que lo real y concreto se funde a lo más general para darle más consistencia y vida. Lo religioso y lo natural, el mundo de Dios y el mundo del hombre quedan así enlazados: «Y lo que hizo en aquesto visible, eso mismo ha obrado en lo nuevo invisible, procediendo en ambas formas por unas mismas pisadas»²⁸.

En Los Nombres de Cristo hay imágenes bellísimas de tipo religioso sobre un simbolismo de la naturaleza. Así, «por ella (la lluvia de la gracia) los yerros desiertos se vistieron de religiosas hayas y cedros»²⁹. Es un acierto poéti-

26. *Op. cit.* 531. *Brazo*.

27. T. TODOROV, *op. cit.* 182-183.

28. FRAY LUIS. *Op. cit.* 504. *Padre del Siglo Futuro*.

29. *Ib.* 506. *ib.*

co comparar las comunidades de monjes del desierto a religiosas hayas y cedros. Fray Luis busca intencionadamente la confusión entre la naturaleza exterior y Cristo; con ello consigue hacerle más cercano. Como vemos en «Facies de Dios», Cristo es la imagen de Dios y el mundo es imagen de Cristo. Desde luego no son lo mismo, aunque la metáfora los acerque. Fray Luis queda a salvo de todo el espíritu panteísta del Renacimiento. Al poner a Cristo en medio rompe toda posible identidad entre el mundo y Dios. Entre ambos está Cristo, ser personal y tangible, que marca la frontera entre lo humano y lo divino.

E. *El sentido existencial de lo religioso.*

El libro primero resalta más el aspecto referencial de la naturaleza. Cuatro de los seis nombres se refieren a ella. Entran dentro del sentido bucólico que preside la estética renacentista. «Pimpollo» se refiere a Cristo como fruto de todas las cosas. Fray Luis se sitúa así al lado de la corriente del pensamiento agustiniano que concibe toda la creación en función de Cristo. Esta concepción distancia a Fray Luis tanto del panteísmo renacentista como de la frialdad en que había situado el mundo parte de la teología y la filosofía tradicionales. Fray Luis afirma, desde un principio, el enraizamiento religioso del universo. Lo interesante para nosotros es advertir que esa vinculación de Cristo y el mundo se realiza en términos de belleza y de los elementos naturales que el escritor tiene delante. Es una llamada a la realidad y a hacer de lo religioso algo que se entrañe en la existencia del hombre. El llamamiento luisiano a la belleza y verdad del mundo natural es un continuo aldabonazo a integrar la religión en el medio en que vivimos y a vincular nuestro quehacer diario al fenómeno religioso. Ello es tan natural al hombre como el aire que respiramos porque éste, el aire, es ya religioso. El hombre ha roto la maravilla primera; por eso, volver a la naturaleza es volver al principio de las cosas, es decir a Dios. Por las riberas del Tormes hay una epifanía de Cristo en pleno siglo XVI:

«Así como el árbol se ordena para el fruto que de él sale «así por la misma manera, estos cielos extendidos que vemos, y las estrellas que en ellos dan resplandor, y entre todas ellas esta fuente de claridad y de luz que todo lo alumbraba, redonda y bellísima; la tierra pintada con flores y las aguas pobladas de peces; los animales y los hombres, y este universo todo, cuan grande y cuan hermoso es. Lo hizo Dios para fin de hacer hombre a su Hijo y para producir a luz este único y divino fruto que es Cristo, que con verdad le podemos llamar el parto común y general de todas las cosas»³⁰.

30. *Op. cit.* 414-415. *Pimpollo*.

Obsérvese cómo el deíctico «estos» da cercanía y existencialidad a los elementos de la naturaleza y cómo hay un interés por referirse al contorno inmediato más que al mundo en general. Son las cosas que los tres frailes tienen delante: el ancho cielo de Salamanca, el sol de junio, las flores que todavía pueblan la ribera del Tormes y las aguas llenas de peces juguetones. En la pluma de nuestro poeta sentimos que el universo entero queda religado a una vida cristiana porque «Cristo, para cuyo nacimiento crió primero Dios las raíces firmes y hondas de los elementos, y levantó sobre ellas después esta grandeza del mundo con tanta variedad, como si dijésemos, de ramas y hojas, lo contiene todo en sí, y lo abarca y se resume en Él...»³¹.

Una de las características del sentimiento luisiano de la naturaleza es este sentido religioso de las cosas. Es patrimonio de todos los grandes poetas que han sabido sentir la realidad exterior. Emerson es el ejemplo del poeta que lleva su entusiasmo hasta un panteísmo místico. Fray Luis trata de acercar lo divino a lo humano. En las poesías en que prevalece la perspectiva filosófica, ocurre una tensión de signo contrario. Lo que trata entonces el espíritu esencialista del poeta es de elevar las cosas al plano de las esencias. Hay un trasiego continuo entre la perspectiva existencial y la esencial. La primera domina en el plano simbólico-religioso; la segunda en el plano de la especulación metafísica. En las poesías Fray Luis está profundamente preocupado por el sentido del universo. Cuando filosofa, la angustia y el misterio de lo desconocido arrancan de él los más hondos sentimientos de nostalgia; pero ya desde el principio de *Los Nombres* el poeta nos trae la interpretación religiosa de las cosas del mundo. Es oficio de filósofo y poeta el que ejerce Fray Luis al dar sentido a lo que le rodea. En *Los Nombres* encuentra que la realidad auténtica del mundo es de orden religioso. Es la misma convicción a la que llegará al final de su especulación filosófica y estética por el campo de la intuición poética. Para él la venida de Cristo está precedida por la venida del mundo, con lo que, en cierta manera, se condicionan el uno al otro. En cualquier caso, una savia cristiana da vida al mundo. Lo que importa es destacarla al máximo porque ello significa hacer religioso el contorno en el que vive el hombre. De esta forma nos sentiremos influidos por una nueva vida al respirar el aire de la mañana. Todo el énfasis de nuestro poeta está en religar al hombre a Cristo. La naturaleza le ofrece una ayuda formidable. Así nuestra existencia es religiosa, se desarrolla en un contorno religioso y tiene por principio a Cristo que es también fruto de todo lo existente.

F. *Lo religioso, el bucolismo y el sentimiento cósmico*

Dentro del plano simbólico se desarrolla el nombre de «Camino». Fray Luis expone primero las características de lo que es un camino para aplicarlas

³¹. *Op. cit.* 415. *Ib.*

después a Cristo: al hacerlo es cuando señala Marcelo el camino que va desde Salamanca a la Corte. Con ello se consigue que las condiciones generales de lo que es un camino se concreten en uno determinado. Después dirá que Cristo es camino, senda, grada, calzada y sendero.

Entre el nombre de «Camino» y «Monte» encontramos el de «Pastor» que es uno de los más bellos de toda la obra y más lleno de sabor naturalista y bucólico. El esquema es el mismo que en los demás nombres: primero propone las condiciones de un pastor y después las aplica a Cristo. Hay verdadero mimo en el tratamiento de este nombre. Es grande en el Cristianismo la tradición de la metáfora del Pastor. Fue una de las definiciones que dio Cristo de sí mismo. A esto hay que añadir la vuelta a la naturaleza que se produce en el Renacimiento y la espontaneidad que supone lo pastoril. El poeta preferido de nuestro escritor era Virgilio y debía de pesar en él su estética. Así lo afirma Sabino. Se refiere a la vida pastoril:

«Cuando ninguno la loara —dijo Sabino—, basta para quedar muy loada lo que dice de ella el poeta latino, que en todo lo que dijo venció a los demás, y en aquello parece que vence a sí mismo; tanto son escogidos y elegantes los versos con que lo dice»³².

En la obra de Fray Luis Virgilio es siempre el Poeta y Horacio el Lírico. No hay duda sobre sus preferencias. Marcelo considera lo que pertenece al oficio de pastor y lo que pertenece a su persona. La vida del pastor es inocente y sosegada; el pastor es muy dispuesto al bien obrar; su ejercicio es gobernar dando pasto. Después aplica esto a Cristo que es buen Pastor. Es ya el plano de la metáfora y el símbolo:

«Vive en los campos Cristo, y goza del cielo libre, y ama la soledad y el sosiego; y en el silencio de todo aquello que pone en alboroto la vida, tiene puesto Él su deleite. Porque, así como lo que se comprende en el campo es lo más puro de lo invisible, y es lo sencillo y como el original de todo lo que de ello se compone y se mezcla, así aquella región de vida adonde vive aqueste nuestro glorioso bien, es la pura verdad y la sencillez de la luz de Dios, y el original expreso de todo lo que tiene ser, y las raíces firmes de donde nacen y adonde estriban todas las criaturas»³³.

Marcelo sigue describiendo la vida del campo con expresiones muy semejantes a las de la oda «A la vida del cielo» que se halla al final de la especulación metafísica y estética de la creación poética luisiana y donde los elementos de la naturaleza representan un bucolismo a lo divino:

«Y si lo habemos de decir así, aquéllos son los elementos puros y los campos de flor eterna vestidos, y los mineros de las aguas vivas, y los montes verdaderamente preñados de mil bienes altísimos, y los sombríos y repuestos valles, y

32. *Op. cit.* 445. *Pastor*.

33. *Ib.* 447. *Ib.*

los bosques de la frescura, adonde, exentos de toda injuria, gloriosamente florecen la haya y la oliva y el lináloe, con todos los demás árboles del incienso, en que reposan ejércitos de aves en gloria y en música dulcísima, que jamás ensordece»³⁴.

Aquí son claros los acentos místicos. La metáfora llega, no sólo a Cristo, sino a las moradas eternas. Fray Luis acumula en la descripción de la vida del cielo todo el bien que encuentra en la tierra. Lo interesante es notar cómo todo el gozo procede de elementos de la naturaleza. Se produce así una especie de bucolismo a lo divino. Esta forma de ver la naturaleza es tanto el producto de un fundamento teológico como de una posición estética. La metáfora es atrevida. La vida eterna se describe como un gozo al aire libre, entre los árboles y el cantar de las aves. Vemos también algo que es preocupación constante de su vida: el sentimiento de nostalgia por lo eterno: el énfasis en la belleza que no muere.

No es una casualidad que Fray Luis situara *Los Nombres en La Flecha*. Ahora comprendemos por qué las aulas estaban reñidas con estos diálogos. Porque la vida cristiana se vincula al campo hasta tal punto que el mismo Cristo vive en ellos. Comprendemos cómo la naturaleza es la estructura subyacente que mantiene la unidad de la obra. La vista de los campos está recordando continuamente al lector la verdadera vida. Las expresiones de la vida pastoril y campestre son tan entusiastas y genuinas que llegamos a pensar si la vida del campo no será para Fray Luis lo mismo que vida cristiana. La naturaleza presta al poeta el lenguaje necesario para hablar de Cristo. Esto queda muy alejado de las discusiones escolásticas del aula universitaria. En *Los Nombres* vemos a un Fray Luis plenamente religioso. Hay metáforas bellísimas que recuerdan a los mejores sonetos religiosos del barroco:

«Madruga (Cristo), durmiendo nosotros descuidados del peligro que nos amenaza. Madruga, digo, antes que amanezca se levanta; o, por decir verdad, no duerme ni reposa, sino, asido siempre a la aldaba de nuestro corazón, de continuo y a todas horas le hiere»³⁵.

Según esto la naturaleza es una llamada continua a la vida religiosa. Y es lógico: si Cristo es el fruto del mundo, la tierra en que vivimos ha de ser buena. Ésta es una de las ideas claves de esta obra. La fauna y la flora de nuestro planeta ha de colaborar en la religación del hombre a lo religioso. Rimaba esta idea con la importancia que había tomado la vida del campo en el Renacimiento.

«Príncipe de la paz» es el otro nombre donde prevalece el fervor naturalista de Fray Luis. Cristo es la paz, y para explicarlo el poeta acude a la visión de la noche estrellada que los tres personajes tienen delante. La armonía de los astros es signo de la paz en la vida religiosa y moral. Un vago sentimiento cósmico.

34. *Op. cit.* 447. *Pastor*.

35. *Op. cit.* 449. *Pastor*.

mico invade el espíritu de Marcelo ante la visión de la noche estrellada que recuerda los ecos de *La Noche serena* ³⁶.

El bucolismo de las horas de la luz del día se ha tornado en una emoción íntima ante la vista del movimiento de los astros. Pero el poeta también aprovecha los elementos que el mundo exterior le ofrece. Si leemos atentamente el comienzo del párrafo citado nos damos cuenta de cuál ha sido el principio estético seguido por Fray Luis para la explicación de la verdad cristiana. No es que la razón no pueda dar argumentos y demostraciones. Lo que el poeta hace es valerse de la intuición y de las cosas sensibles que le rodean. Al asombro de Fray Luis ante las maravillas del universo hay que añadir su deseo de presentar la teología de un modo asequible a todas las gentes. Nada mejor que la vista de la naturaleza y el asombro ante los cielos que, al mismo tiempo que era perceptible por todos, entraba dentro de la estética y las investigaciones científicas del Renacimiento.

En resumen:

Hemos visto que Fray Luis tiene dos motivos fundamentales para escribir *Los Nombres de Cristo*: la proliferación de los libros profanos y la soberbia de quienes menosprecian el estudio de la Sagrada Escritura. Para contrarrestar el influjo de los libros profanos el poeta se adueña de su método estético. De ahí que, frente al paisaje irreal de los libros de caballerías tengamos aquí uno real, y frente a las canciones amorosas Sabino recibe traducciones de salmos al final de cada libro. De lo pastoril toma el sentido amable de la naturaleza.

El paisaje de *La Flecha*, con su desnudez y encanto, es una llamada a la sencillez y a la verdad. También ayuda al poeta a encadenar la imaginación del lector y centrarla en la persona de Cristo.

Fray Luis es consciente de la máxima horaciana de deleitar aprovechando. La naturaleza colabora en la enseñanza de los misterios de la religión, al mismo tiempo que la hace más agradable. El paisaje de *La Flecha* desempeña otra función respecto del tema: la de hacer que, al contacto de su realidad tangible y conocida, la naturaleza en general y el personaje de Cristo, que vive en los campos, se vean también más vivos y reales.

En el aspecto referencial la naturaleza es signo de Cristo y adquiere una connotación religiosa permanente. Lo que pretende Fray Luis es hacer de la vida religiosa un modo de existencia connatural al hombre mediante el enraizamiento religioso en Cristo de su contorno. La vida del campo es inocencia y verdad: de ahí ese bucolismo a lo divino que encontramos en esta obra.

Todo ello viene a mostrarnos la relación íntima que se da entre el paisaje y la naturaleza de *Los Nombres* con el tema fundamental, que es Cristo.

36. *Op. cit.* 585. *Príncipe de la paz*.

4. *Plano de la comunicación: la naturaleza y los personajes*

En el plano de la comunicación el desarrollo del tema de la naturaleza en *Los Nombres de Cristo* tiene una honda raigambre renacentista. Consideraremos diversas perspectivas de este plano que es de lo más original de Fray Luis.

Ya desde un principio hemos visto cómo el escritor toma el diálogo como la forma de composición de *Los Nombres*. Éste sentido de conversación con las cosas presidirá todo el pensamiento luisiano e influirá en su acercamiento a la naturaleza. El plano de la comunicación se desarrolla en torno a los personajes que intervienen en la obra.

A. *El paisaje como invitación al diálogo*

En la introducción del libro I, después de la descripción de la huerta, es Sabino, el poeta, quien se siente llevado a conversar por el paisaje que tiene delante:

«Algunos hay a quien la vista del campo los enmudece; y debe de ser condición de espíritus de entendimiento profundo; mas yo, como los pájaros, en viendo lo verde, deseo o cantar o hablar»³⁷.

Esta afirmación está en la misma base del auténtico sentimiento de la naturaleza. La belleza del campo y los fenómenos naturales modifican el espíritu del hombre y se apoderan de él. Sólo podía darse esta influencia en una estética renacentista, donde la naturaleza adquiere autonomía propia. Ella está frente al hombre; es algo distinto de él, hasta tal punto que puede alterar su estado de ánimo e impulsarle a la palabra. A su vez, la naturaleza se verá vestida con un ropaje humano. Interesa destacar que es el paisaje lo que va a motivar el diálogo entre los tres frailes. Un siglo antes habría sido imposible pensar que la naturaleza pudiera determinar el comienzo de una obra literaria. También anota aquí Sabino el sentimiento de fascinación que le produce la vista del campo. Es otra forma de comunicación típicamente renacentista. La fascinación supone una veneración. El desconcierto del hombre renacentista descubriendo los secretos y la belleza de su contorno es tal que el panteísmo es la salida lógica para muchos espíritus: el mundo es Dios. Marcelo abunda en el sentimiento de fascinación de Sabino, pero ahonda más en su significación al proponer el sentimiento de la naturaleza como una consecuencia del carácter alegre o melancólico³⁸.

La actitud melancólica estaba de moda en el Renacimiento. Era muestra de un espíritu profundo y en comunicación con las cosas. Las damas y doncellas procuraban aparecer pálidas y demacradas para causar un impacto ma-

37. *Op. cit.* 393. *Intr. libro I.*

38. *Op. cit.* 393. *Intr. libro I.*

yor en su medio. Más adelante estudiaremos este tema en relación con Fray Luis. Por ahora nos basta decir que esa melancolía ante el paisaje es un anuncio de romanticismo en pleno Siglo de Oro. Juliano, el tercer interlocutor, responde que él no está siempre del mismo humor, pero pide a Sabino un tema para conversar porque a él también le invita a ello la vista de La Flecha:

«No soy siempre de uno mismo —respondió Juliano—, porque ahora al humor de Sabino me inclino más. Y pues él no puede razonar consigo mismo mirando la belleza del campo y la grandeza del cielo, bien será que nos diga su gusto acerca de lo que podremos hablar»³⁹.

Desde el comienzo se establecen los dos motivos estéticos naturales que han de predominar en la obra: el paisaje y la vista del cielo. A la afirmación del escritor de que «el día era sosegado y purísimo y la hora muy fresca» corresponde el deseo de Sabino de hablar de Cristo pues es «el día santo y la sazón tan a propósito de pláticas semejantes...» De nuevo vemos el tema y el contorno exterior puestos en relación. El paisaje invita al diálogo porque él mismo es comunicación que se pasa a los personajes.

Es curioso observar el alcance que Fray Luis concede al diálogo. Desde la dedicatoria del libro I concibe el libro profano que leen las doncellas como alguien «que conversa con el que le lee a todas horas y a todos tiempos»⁴⁰. ¿No será la forma dialogada de Los Nombres una manera sutil de querer poner los temas religiosos en los bolsillos de las gentes? Porque en esta obra todos los elementos acaban dialogando a su modo: los tres frailes, Cristo, el paisaje y el lector.

Ya hemos visto anteriormente cómo por medio de la metáfora Cristo es traído a los campos donde conversan los tres personajes. Con frecuencia Marcelo se dirige a Cristo directamente. El paisaje o algunos de sus elementos entran a formar parte del diálogo también. El final del primer libro es significativo en este sentido. El sol está en el cenit y todo es pura verticalidad. Marcelo puntualiza:

«...No parece justo, después de un semejante fin, añadir más. Y pues Sabino ha rematado tan bien nuestra plática, y hemos ya platicado asaz y largamente, y el sol parece que por oírnos, levantado sobre nuestras cabezas, nos ofende ya, sirvamos a nuestra necesidad ahora reposando un poco; y a la tarde, caída la siesta de nuestro espacio, sin que la noche aunque sobrevenga lo estorbe, diremos lo que nos resta»⁴¹.

El sol entra a formar parte como un interlocutor más que, desde su verticalidad cenital, se acerca de puntillas para escuchar a los tres frailes.

39. *Op. cit.* 393. *Intr. libro I.*

40. *Ib.* 388. *Dedicatoria libro I.*

41. *Op. cit.* 509. *Padre.*

B. *Sentimiento de la noche*

La comunicación con la naturaleza se acentúa al venir la noche. Al comienzo de *Rey de Dios* Marcelo nos dirá que está acostumbrado a hablar al oído de las estrellas con las que comunica sus preocupaciones. Herrera y Aldana participan también de este sentimiento de la noche. Ya las escenas de amor en el jardín de Melibea habían tenido lugar durante la noche. Es otro de los avances del Renacimiento sobre el romanticismo.

La armonía del universo que procede del amor y está en permanente conversación es una de las ideas más bellas de Fray Luis que él ha formado tomando la base de la estética platónica. Aquella angustia que le hacía a Marcelo pasarse las noches en vela hubo de buscar un conversador en la noche silenciosa. Las estrellas, en lo alto, eran la mansión de las ideas y las esencias a las que nuestro escritor perseguía. Por ello, Marcelo —que es el portador de las ideas de Fray Luis—, ha aprendido a sincerarse con ese maravilloso mundo titilante de luz:

«En confusión me pusiera, Sabino, lo que habéis dicho, si ya no estuviese usado a hablar en los oídos de las estrellas, con las cuales comunico mis cuidados y mis ansias las más de las noches; y tengo para mí que son sordas; y si no lo son y me oyen, estas razones de que ahora tratamos, no me pesará que las oigan, pues son suyas... Así que oiga en buena hora el cielo lo que nos vino del cielo y lo que el mismo cielo nos enseñó. Mas sospecho, Sabino, que según es baja mi voz, el ruido que en esta presa hace el agua cayendo, que crecerá con la noche, les hurtará de mis palabras las más»⁴².

Tenemos a la realidad y a la metáfora fundidas. Así se potencia la imagen. La presa del Tormes participa en la conversación como un elemento que puede impedir la comunicación con su ruido. Vemos que Fray Luis concibe la unidad del cosmos todo en términos de comunicación. Ante la influencia del mundo exterior el hombre se ve obligado a rimar su espíritu al compás de los fenómenos de la naturaleza. Ya indicamos cómo la escena del huerto de Melibea, en la *Celestina*, es un precedente de esta simpatía con la naturaleza.

El paisaje va calando cada vez más en los personajes de *Los Nombres*. Eso se muestra por esos momentos de silencio que se dan entre ellos, especialmente en Marcelo. Con frecuencia hay un vago sentimiento de plenitud que le hace detenerse en la conversación y ensimismarse por unos momentos. Durante los parlamentos nocturnos el paisaje va perdiendo objetividad para penetrar más en la interioridad de los personajes. Del mundo de las sensaciones que se dan a la luz del día se pasa a las emociones que se dan en la oscuridad de la noche. Crece la intimidad entre el hombre y la naturaleza. El paisaje se torna más opaco, hasta llegar a un subjetivismo que entraña la raíz del más auténtico sentimiento de la naturaleza. Al mismo tiempo, los temas se hacen

42. *Op. cit.* 547-48. *Rey*.

más vaporosos y, mientras durante el día Marcelo acude a las sensaciones para situar la figura de Cristo, ahora acude al campo más hondo de las emociones. Los nombres de «Príncipe» y «Esposo», que se desarrollan durante la noche son los más intimistas de la obra.

Ya vimos que la perspectiva del soto, donde tienen lugar los diálogos nocturnos, es diferente de la de La Flecha. Si en el primer libro, por la mañana, el paisaje colabora con Cristo en la perfección del hombre, ahora el momento oscuro de la noche ha ganado a los personajes que son arrastrados por la emoción profunda de la noche serena. Vemos que la alegría de los primeros nombres ha cedido el paso a un tono de melancolía que se proyecta sobre un delicado estoicismo. Una lánguida nostalgia de Dios lo invade todo en la noche.

El paisaje del soto es mucho más intimista que el de la huerta. Por la mañana podían ver, desde las poyatas en que estaban sentados, una alta alameda y más adelante, el Tormes que iba torciendo su paso por la vega. Esta perspectiva de lejanía comunica gozo y expansión a los personajes. El escritor se siente influido por esta vista ancha y panorámica y le parece que la fuente de La Flecha retoza y salta y ríe. Estos espacios abiertos se comunican al corazón, y afloran a la pluma del escritor los temas más gráciles y bucólicos. Esta actitud de alegría exultante continúa durante toda la mañana hasta comunicarse al sol y a todo el contorno. La perspectiva cerrada del soto trae una emoción muy distinta. El lugar es pequeño y recogido; está bien poblado de árboles con mucha hoja. Pero, mientras en la huerta se podían contemplar un fondo amplio de aguas, alamedas y horizontes lejanos, en el soto lo que hay delante es la otra parte que forma un pequeño arroyo con el agua sobrante de la presa:

«Pues entrados en él Marcelo y sus compañeros, y metidos en lo más espeso de él y más guardado de los rayos del sol, junto a un álamo alto que estaba casi en el medio, teniéndole a las espaldas, y delante los ojos la otra parte del soto, en la sombra y sobre la yerba verde, y cuasi juntando al agua los pies se sentaron. Adonde diciendo entre sí del sol de aquel día, que aún se hacía sentir, y de la frescura de aquel lugar que era mucha, y alabando a Sabino su buen consejo, Sabino dijo así...»⁴³.

En La Flecha el escritor describe lo que los frailes van viendo a medida que extienden la vista desde el lugar en que están sentados. En el soto han tenido que pasear para que nosotros sepamos qué hay en él. No hay lejanía ni más horizonte que el del cielo. Todo invita al recogimiento en el soto. Antes se habían sentado a la sombra de unas parras: horizontalidad arriba y abajo; ahora se sientan en el suelo, junto a un alto álamo: horizontalidad abajo y verticalidad arriba. La línea blanca del álamo señala a los tres frailes la dirección de su mirada. El espíritu se cierra sobre sí mismo. El soto es un rincón delicioso que obliga a mirar hacia arriba. Prepara a los interlocutores para un

43. *Op. cit.* 517. *Intr. libro II.*

cambio de actitud. Hay un mayor quietismo que irá cayendo poco a poco hasta apoderarse de los personajes durante las horas de la noche en que el único elemento exterior que se les ofrece es la verticalidad absoluta del cielo estrellado y el fondo delicioso del agua del arroyo. Ya lo había presentado Sabino al comienzo de la tarde:

«Aquí Juliano, levantando los ojos, miró hacia el sol que ya se iba a poner, y dijo:

—Huyen las horas, y casi no las hemos sentido pasar, detenidos, Marcelo, con vuestras razones; más para decir lo demás que os placiere, no será menos conveniente la noche templada, que ha sido el día caluroso.

—Y más —dijo encontinente Sabino— que, como el sol se fuere a su oficio, vendrá luego en su lugar la luna, y el coro resplandeciente de las estrellas como ella, que, Marcelo, os harán mayor auditorio, y callando con la noche todo y hablando sólo vos, os escucharán atentísimas. Vos mirad no os halle desapercebido un auditorio tan grande»⁴⁴.

La comparación de superioridad «mayor auditorio» supone la convicción de que el mundo de los astros es un personaje más del diálogo. De ahora en adelante Marcelo es quien se siente más identificado con la naturaleza. Sucede la melancolía de la noche unida al respeto y fidelidad a lo real: mientras la luz de la mañana hace cantar de gozo a Sabino, la profundidad de la noche es quien toca el espíritu de Marcelo.

C. *El silencio y el ser de las cosas*

Al comenzar el nombre «Príncipe de la paz» se van perdiendo las fronteras entre lo animado y lo inanimado. Marcelo tiene los ojos clavados en los cielos. El amor que rige la armonía de las estrellas tiene mucho del corazón humano porque allá en lo alto están «como hermanadas todas y como mirándose entre sí, y comunicándose sus luces las mayores con las menores se hace muestra de amor, y como en cierta manera se reverencian unas a otras, y todas juntas templan a veces sus rayos y sus virtudes, reduciéndolas a una pacífica unidad de virtud, de partes y aspectos diferentes compuesta, universal y poderosa sobre toda manera»⁴⁵. Es un sentimiento místico-estético de la unión del hombre y el universo. En la visión de la noche estrellada de nuestro poeta el hombre presta su corazón a los astros, pero, a su vez, recibe el influjo de sus luces:

«Porque, si estamos atentos a lo secreto que en nosotros pasa, veremos que este concierto y orden de las estrellas, mirándolo, pone en nuestras almas sosiego; y veremos que, con sólo tener los ojos enclavados en él con atención, sin sentir en qué manera, los deseos nuestros y las afecciones turbadas, que

44. *Ib.* 546. *Brazo*.

45. *Op. cit.* 585. *Príncipe de la paz*.

confusamente movían ruido en nuestros pechos, de día, se van quietando poco a poco y como adormeciéndose se reposan...»⁴⁶.

Hay un trasvase de mundos. El cielo, al mirarlo, pone sosiego en el espíritu. Nada semejante ocurría en el paisaje de la mañana. En él la naturaleza colabora con Cristo; durante la noche las estrellas y la noche armoniosa envuelven a los tres frailes. En la noche todo es pura comunicación. El sentimiento matinal de Sabino era más superficial, hecho de sensaciones; el nocturno de Marcelo es más profundo, hecho de emociones. A Sabino la vista del campo le incitaba a hablar o cantar; a Marcelo le produce un silencio metafísico en el que se llega, mediante la intuición, a las profundidades del ser:

«¿No veis el silencio que tienen ahora las cosas, y cómo parece que mirándose en este espejo bellissimo, se componen todas ellas y hacen paz entre sí...?»⁴⁷.

La comunicación se establece, en el fondo del ser. Además del fervor místico de la noche, los tres personajes ven las cosas maravillándose unas de otras. En la simplicidad más absoluta las cosas se tienden la mano. Ya no hay fronteras y lo humano y lo no humano se percibe como procediendo de un tronco común. Así se nos presenta esta confusión de realidades:

«Y diciendo esto Marcelo, puso los ojos en el agua, que iba sosegada y pura, y relucían en ella como en espejo todas las estrellas y hermosura del cielo, y parecía como otro cielo sembrado de hermosos luceros...»⁴⁸.

Es la consumación de aquella identificación de las cosas que hemos comentado. El agua se ha vuelto cielo. La magia del sentimiento y la intuición poética hace que se trastornen las perspectivas. En medio se encuentra el hombre dando alma a esta danza del universo. El silencio de las cosas ha sido tan profundo que han llegado a la misma raíz común de su ser y allí se han visto iguales. El tema del silencio es importante en la estética lusiana. El silencio es necesario para la comunicación de las cosas entre sí y del hombre consigo mismo. Recordemos que para nuestro poeta la felicidad consiste en el conocimiento propio y del universo como paso previo para el conocimiento de Dios. En el orden moral Fray Luis sigue la tradición estoica y en el cosmológico las ideas pitagóricas y platónicas que conciben al hombre como un remedo del macrocosmos, es decir, como un microcosmos. El microcosmos es un reducido pentagrama de la gran sinfonía del universo. Por eso es tan necesario el silencio en la estética lusiana: él es imprescindible para percibir el latido de los seres. El hombre necesita el silencio para hablar consigo mismo. El ruido de las plazas no favorece el conocimiento propio. Ésta es una de las razones de la

46. *Ib.* 586. *ib.*

47. *Op. cit.* 586. *Príncipe de la paz.*

48. *Ib.* 599. *ib.*

insistencia de Fray Luis en la vida retirada del campo. En todo momento pretendemos mostrar que Fray Luis tiene unas ideas y modos de actuación definidos. No encontramos en él un sistema, pero, si descubrimos la corteza de las palabras, veremos que hay un cauce subterráneo de ideas que es definido y permanente. En esta concepción del hombre en términos de microcosmos y armonía musical está la explicación a la importancia metafísica, estética y ética que Fray Luis da al silencio.

El silencio hace que la identificación con el contorno sea más honda a medida que va cayendo la noche. Ahora nos explicamos mejor la indicación de Sabino de que el paisaje hacía enmudecer a Marcelo. En realidad, lo que Sabino pone de manifiesto es la atención trascendente que Marcelo pone en las cosas. Por tanto, la fascinación ante el paisaje no responde sólo a su carácter melancólico, sino también a la convicción filosófica de que las raíces del ser se ofrecen únicamente a quien mira con atención y espíritu callado el universo. Sucede, al fin y al cabo, algo muy conocido: que las emociones más hondas y comprensivas no se resuelven en el mundo de la palabra sino del silencio. Los cielos, el agua del Tormes, los tres personajes, todos los elementos participan de la misma corriente del ser. Ha desaparecido la jerarquía que veíamos en la mañana porque en la noche las cosas se nos presentan en su máxima simplicidad. No hay discursión sino intuición que es el medio de aproximación al ser de todos los grandes poetas que en el mundo han sido. La naturaleza y todo el universo luisiano está en una comunicación permanente que envuelve también al hombre arrastrado por el diálogo universal.

D. *La comunicación y el símbolo*

El sentido de la comunicación con la naturaleza está también presente en el episodio de la avecica que ya hemos comentado bajo otro aspecto. Es significativo el comienzo del episodio:

«En la orilla contraria de donde Marcelo y sus compañeros estaban, en un árbol que en ella había, estuvo sentada una avecilla de plumas y de figura particular, casi todo el tiempo que Juliano decía, como oyéndole, y a veces como respondiéndole con su canto; y esto con tanta suavidad y armonía, que Marcelo y los demás habían puesto en ella los ojos y los oídos»⁴⁹.

Tenemos aquí a la naturaleza como un personaje más del diálogo del soto. El sentimiento de comunicación con las cosas se encuentra ahora reforzado por el hecho de que se trata de la naturaleza animada. Los animales se van personificados. Durante el episodio los tres frailes están embebidos en la escena hasta que la avecilla se sumerge en las aguas. Entonces Sabino exclama:

—«Oh, la pobre, cómo se ahogó!»

49. *On cit.* 710. *Hijo*.

Esta exclamación nos muestra la identificación con la naturaleza. Es una salida emotiva que nos hace ver la participación del personaje en la desgracia del ave. La simpatía con la naturaleza en su aspecto dramático viene a completar el cuadro luisiano de la comunicación del hombre y las cosas. En la exclamación de Sabino tenemos, primero, el adjetivo «pobre», tan lleno de ternura, y después el dativo de interés «nos» que revela una identificación íntima con el acontecimiento funesto. Sabino continúa inconsolable por la pérdida de la pájara hasta que ésta sale del agua por el lado de Marcelo. Entonces todo es gozo y alegría en la bandada de aves que se alejan y en los personajes de los diálogos:

«Fue grandísimo el regocijo y alegría que de este suceso recibió Sabino. Mas decíame que, mirando en este punto a Marcelo, le vio demudado en el rostro y turbado algo y metido en gran pensamiento, de que mucho se maravilló; y queriéndole preguntar qué sentía, vióle que, levantando al cielo los ojos, como entre los dientes y con un suspiro disimulado, dijo: —Al fin, Jesús es Jesús»⁵⁰.

El misterio de la naturaleza influye sobre Marcelo. Nada se nos dice de la actitud de Marcelo, pero el episodio de la avecica debe de ser el de su propia vida. La naturaleza está continuamente hablando a los interlocutores. En ella encuentran símbolos y actitudes humanas. Este sentimiento de identificación con la naturaleza animada había sido expresado ya admirablemente por los clásicos, especialmente el poeta Virgilio. Es un sentimiento previo a la unión con las cosas inanimadas donde el hombre ha de poner toda su capacidad intuitiva al servicio de las cosas sin vida que le rodean. El dolorido sentir con la naturaleza animada se potencia en el episodio comentado por la simbología personal que tiene y que vincula al hombre a los hechos de la naturaleza. No hay sólo un objetivismo de simpatía con el mundo animal, sino la experiencia subjetiva de que los avatares personales tienen su traducción en el exterior. Basta mirar atentamente la naturaleza para encontrar formas de vida que nos descubren el significado de la nuestra. Diríamos que la naturaleza de Los Nombres no sólo es signo de Cristo sino también y en cierta manera signo del hombre. Es signo de Cristo en el orden religioso y del hombre en el orden ético. Es la convicción de que, por encima de lo aparente, hay algo que acerca a los hombres y al mundo exterior y que nada del uno le es ajeno al otro. La fascinación proviene aquí del descubrimiento de que la vida de la naturaleza tiene direcciones a la vida del hombre.

En resumen:

Hay en Los Nombres de Cristo un proceso de identificación entre el hombre y la naturaleza. Ya desde el principio aparece el paisaje como una in-

50. *Op. cit.* 711. *Hijo*.

vitación al diálogo. Ante él Sabino quiere cantar y Marcelo siente el ala del misterio.

La comunicación con los elementos exteriores se acentúa al llegar la noche. El paisaje va calando más en los personajes. El soto, sin el horizonte lejano de La Flecha, invita al recogimiento. Allí las estrellas son el gran auditorio de Marcelo.

El silencio de las cosas es un elemento destacado de la estética luisiana. En él el hombre percibe el latido de los seres y se conoce a sí mismo. Su importancia tiene como base la concepción de la armonía del universo y el hombre en términos musicales. En el silencio se comunican y se hermanan las cosas todas.

El episodio de la aveca nos muestra la identificación con la naturaleza animada, y en su carácter simbólico vemos la búsqueda de significados por encima de lo aparential que el poeta pretende en todo momento.

IV. EL DRAMATISMO DE LA NATURALEZA EN LA EXPOSICIÓN DEL LIBRO DE JOB

La Exposición del Libro de Job es, a nuestro modo de ver, la obra más existencial y profunda de Fray Luis de León. Su contenido resulta completamente moderno. Así como el Comentario del Cantar de los Cantares respondía a una actitud de plena juventud y agresividad ante la vida, la Exposición del Libro de Job nos muestra una actitud de cansancio y, en muchas ocasiones, de amargura. Al estudiar la obra del Cantar hicimos una breve comparación entre ambas exposiciones. En los dos extremos de la vida del poeta el tema de la naturaleza viene a dejar claras dos posiciones espirituales y dos estéticas diferentes: renacentista la del Cantar, barroca la del Job.

El Comentario del Libro de Job es el esfuerzo de muchos años. Comenzando probablemente en la prisión, hacia 1571 ó 1572, los comentarios se extienden hasta 1591, poco antes de su muerte. A partir del capítulo 33 deja constancia de la fecha y el lugar de redacción. Firma el 33: Deo gratia-Princii, VIº Novem. An. 1580; el 33 de nuevo en Valladolid el 10 de diciembre del mismo año y el último, el 42, lo termina en Salamanca, el 8 de diciembre de 1591, meses antes de morir.

La redacción de este libro coincide con las situaciones más dramáticas de la vida del poeta, y con sus más elevadas poesías. A la descripción detallista y gozosa del Cantar, a la composición serena y bien pensada de Los Nombres sucede la meditación pausada sobre los más graves problemas humanos. El Comentario del Libro de Job nos muestra al otro Fray Luis, al que aplastaban el dolor y la negra melancolía. Es la confrontación del hombre frente a su pro-

pio enigma y al del universo. Aquí están magnificados los grandes temas de Fray Luis: el conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios. En el Job se plantea la angustia del hombre que no llega a comprender ni el proceso de los hechos humanos ni el ser del Universo en que vive. El conocimiento se encuentra al final con un paso infranqueable que sólo es dado conocer a Dios. Un estoicismo cristiano ha reemplazado al platonismo. La filosofía platónica, que ha sido el camino del poeta en gran parte de su obra, no sirve para estas situaciones límites. En los comentarios de los capítulos 38 y 39 hay ya un abandono de lo religioso de la búsqueda inquisidora por el universo. La muerte ya cercana le va dejando al poeta solo frente a Dios. Por otra parte ha habido en Fray Luis un proceso constante de espiritualización que coincide con el encuentro con las obras de santa Teresa. De la concepción de la naturaleza del Cantar sólo quedan aquí algunos elementos. La fundamentación existencial y religiosa en la que prevalece al final. El orden y la armonía que el poeta había aprendido en la estética platónica han dejado el lugar a una situación caótica donde se funde la súplica a Dios, la muerte y el desorden de la naturaleza. Son magníficos los tercetos del capítulo 10 del Job en los que Fray Luis pone mucho de sí mismo ¹.

El tono del Libro de Job simpatizaba con la actitud espiritual de Fray Luis siempre preocupado por la inestabilidad de las cosas y el proceso cambiante del universo. La pérdida continua de ser se traduce aquí en algo más cercano al hombre, en la pérdida continua de vida: ¡Qué lejos estamos del gozo del Cantar!:

«Y a la verdad, todo el vivir nuestro no es sino un continuo perder el ser y el vivir que se tienen; y así nuestra vida, no solamente es un camino apresurado a la muerte, más también una pérdida continua de vida, y es muerte que cada momento hace vigilia a la muerte» ².

Esta pérdida de ser es lo que preside la concepción luisiana de la naturaleza en el Job. Las cosas le dicen poco a este peregrino de la realidad total. La idea platónica de lo aparential que necesita de Dios para permanecer en su

-
1. Mas pues lo poco de mi vida dura
conoces, ten Señor, la mano airada;
dame un pequeño espacio de holgura,
antes que dé principio a la jornada
para nunca volver; antes que vea
la tierra triste de negror bañada;
la tierra negra, tenebrosa y fea,
de confusión y de desorden llena,
falta de todo el bien que se desea,
adonde es noche, cuando más serena.

FRAY LUIS DE LEÓN, *Poesías*, Edición, introducción y notas del P. Ángel Custodio Vega OSA., Barcelona 1970, págs. 435-436.

2. *Op. cit.*, 868. *Job*, 4, 19.

existencia, forma parte integrante de la vida del poeta. Él participa de la defeción del ser del Universo: es el intimismo y la comunicación con el entorno vital y cosmológico que hemos comentado en otras ocasiones. También el carácter de Fray Luis influye aquí hasta el límite. La melancolía no es ahora sólo un cambio en la forma de ver el mundo exterior, sino una tragedia interna que agrava su visión pesimista y dolorida. La melancolía viene a magnificar la síntesis de todas las situaciones dolorosas, que Fray Luis centra en lo que él llama el dolor puro: abandono completo de Dios. El poeta percibe el dolor de Job en su plenitud. El desorden que impone el castigo de un inocente, junto a ese dolor puro, está presente en la atención prestada a una naturaleza en su fase más dramática: las tormentas.

1. *La naturaleza atormentada*

Frente a la bucólica del Cantar, la armonía de Los Nombres y la búsqueda peregrina de las poesías, la naturaleza de la Exposición del Libro de Job se caracteriza por su condición de atormentada, lo mismo que el espíritu del poeta. Así se relacionan la idea de comunicación, típica de todo auténtico sentimiento de la naturaleza, y la preferencia por lo terrible, propia del romanticismo. No es la naturaleza epicúrea de Horacio, ni siquiera las bellas tormentas de Virgilio, sino una naturaleza que se revela contra el orden de las cosas y destroza los campos y priva al pobre labrador de su sustento. Es una belleza de líneas rotas frente a la curva grácil de su primer comentario en castellano. El objetivismo distante o estético de Horacio o Virgilio se torna aquí en una comunicación dolorida en la que el hombre se siente asociado existencialmente a los eventos del mundo exterior.

Fray Luis se ha fijado en dos tipos de tormentas tremendamente dramáticas por su espectacularidad y sus desastres: las del mar y las del verano. Son también tema de sus poesías. La primera destruye las naves y los hombres; la segunda destruye los frutos en flor:

«Y dice galanamente, por semejanza de lo que suele acontecer, o en la mar cuando se levanta tormenta, o en la tierra con la tempestad que enciende los vientos; y se cierra el cielo con nubes, y rasgan el aire los truenos, y viene un aguacero, y no ha descargado aquél cuando con el mismo estruendo y furia viene otro, y luego otro, con que la tierra se anega, y la mar se embravece y levanta sus olas; las cuales, sucediendo siempre las unas a las otras, miserablemente combaten y rabajan a los navegantes»³.

Son las tormentas del mar las que más impresionan al poeta. Asiste, impotente, a la destrucción. Los elementos de la naturaleza en actividad causan terror. Al mito clásico o a la creencia bíblica que veía en las tormentas el poder

3. *Op. cit.* Pág. 1304, *Salmo 41*, 7.

de los dioses, no se le han sustituido con una explicación científica todavía. La razón del siglo XVI se ha desnudado de mitología, pero no ha ofrecido explicaciones convincentes a los fenómenos de la naturaleza. De ahí que el viejo pavor a los dioses sea aquí un miedo ante lo desconocido. La naturaleza se convierte en un poder autóctono que supera a las posibilidades del hombre, y que sale por sus fueros cuando le parece. Viene a incidir en la angustia que sentía Fray Luis de León al desconocer las causas y la constitución de los fenómenos naturales. Su mejor expresión filosófica nos la dejó en la oda a Felipe Ruiz «¿Cuándo será que pueda...?» Al comentar el episodio de la avecica veíamos la relación de semejanza que el poeta percibía entre su vida y el exterior. La base es el sentimiento de unidad de todo lo existente. En el Comentario del Libro de Job se da también ese plano de la comunicación. Lo que nos interesa es ver cómo las comparaciones para ilustrar la condición desgarradora de Job se toman del entorno natural. Existe una afinidad que nos trae el poder de la imagen. Así los dolores se agazapan en la alegría del hombre «y como las tempestades vienen como sin pensar, en verano, porque el verano es tiempo alegre y sereno, y destruyen antes que se sazonen los frutos, y es mal que viene de golpe y presto»⁴. En otro lugar hace una descripción tensa, precisa y acongojante de una tormenta veraniega⁵.

Ha habido un cambio desde una visión ética u objetiva a otra que penetra en la intrahistoria del hombre. Las tormentas naturales exteriores y las interiores del espíritu se potencian mutuamente. Hay una proyección del alma del poeta hacia el exterior. En el universo las cosas participan unas del destino de las otras.

2. *El enigma del Universo*

En el orden del pensamiento estas tormentas nos revelan la confusión de la mente de Fray Luis respecto al mundo que le rodea. En 1590 y 1591, año de su muerte, el poeta no ha encontrado todavía la solución al enigma del univer-

4. *Op. cit.* 1207, 8. *Job*, 36, 14.

5. «Porque a unos días los hace tristes el ser nublados; a otros tempestuosos con torbellinos; en otros suceden tempestades negras como la noche cerrada, y cerradas, y que son como una sombra de muerte; y los bochornos y las calinas otras veces no sólo turban el cielo, más hacen amargas e incomportable la vida... Porque lo que decíamos *amarguras de día*, en su original es lo que en español llamamos *calinas*, cuando en el verano o estío se espesa y escurece el aire con vapores gruesos que, con el calor encendido, se convierten en horno, de manera que respiran los hombres fuego y padecen increíble tormento... porque, cuando acontece se pone temeroso todo; y no sólo el semblante del cielo tiene un oscuro triste, más también las nubes que le enraman están como teñidas de herrumbre, y el aire se colora de entre pardo y amarillo, y todo lo que por su medio se mira parece también amarillo, y así hace horror en una cierta manera».
Op. cit. 847. *Job*, 3, 4.

so. Ante esa impotencia lo que ha hecho es pasar el misterio científico y filosófico a lo religioso. Profundamente intelectualista, Fray Luis desea saberlo todo. Francisco Pacheco nos declara las diversas ramas del saber en que era versado. De los tres deseos de conocimiento que tiene, sólo uno le satisface al final de su vida, el de Dios. De aquí el espíritu ardientemente religioso de sus últimos años. Y que sigue preocupado por el enigma del universo lo muestran su comentario a las increpaciones que hace Dios a Job sobre el principio de las cosas. Hay un pasaje que nos revela claramente esta persistencia del enigma al final de la vida de Fray Luis: es el comentario al versillo 4 del capítulo 38 del Job «¿Dónde eras al fundar yo la tierra? Manifíéstalo, si tienes saber». Téngase en cuenta que firma este capítulo en Madrid, el 14 de diciembre de 1590. Comenta el poeta:

«Y así todo aqueste discurso es una relación por menudo de las obras naturales que hizo Dios, que el hombre ni entiende comenzando de las más altas y viniendo a las más bajas, y de las generales a las más particulares y propias, arguyendo siempre secretamente que quien no sabe esto que trata y se viene cada día a los ojos, menos entenderá los consejos que tiene cerrados Dios en su pecho»⁶.

Debió ser grande es desgarrón del espíritu de Fray Luis cuando un año antes de su muerte no había llegado todavía a situar el mundo en que vivía. Sigue admitiendo el sistema ptolomaico a pesar de las ideas de Copérnico que ya para entonces comenzaban a ser realmente conocidas en Salamanca, divulgadas por el agustino Fray Diego de Zúñiga. Siempre está presente el terror ante lo desconocido.

Todas las preguntas cosmológicas que hace Dios a Job están presentadas en términos de maravilla. Nuestro poeta se siente como un niño ante el universo. Así es caso maravillosamente extraño para él que la tierra se sustente en el aire, y lo son la mar y la luz que acorta los días en invierno y aumenta los del verano, y los tesoros de nieve de que habla en la oda a Felipe Ruiz, y los vientos y la lluvia y el movimiento de los astros. Hay aquí una fascinación, pero no la búsqueda filosófica de las poesías. El enraizamiento de la naturaleza en lo religioso es el fin de la concepción luisiana del universo. Llega aquí por dos caminos: el del cansancio e impotencia de una larga especulación platónica y el místico por el que las cosas son un reflejo de Dios. Fray Luis llega a estas convicciones en el Comentario de Job después de haber recorrido el primer camino. De ahí que no exista aquí la superación por la idea mística, tal como se ve en sus poesías y en Los Nombres, sino una actitud de abandono del problema de Dios, lo que supone una decepción filosófica. Hay un párrafo en el que el poeta expresa claramente su propio desgarrón y la situación espiritual en que se encuentra al final de su vida:

«Así que es ignorante el hombre, porque es moderno y porque anda ciego

6. *Op. cit.* - 1233. *Job*, 38, 4.

en eso mismo que ve, como parece en lo poco que entiende de la fábrica de la tierra a do mira»⁷.

Es interesante analizar el alcance que en el campo semántico de la luz tiene en Fray Luis. En su momento haremos algún comentario sobre esta estética de raíz platónica, que tiene una significación destacada en nuestro poeta. Otro pasaje nos muestra la misma idea de la cita anterior:

«Ansi que las verdaderas y propias causas de esto natural y visible, no las alcanzan esos mismos que en su estudio se emplean»⁸.

Es decir que Fray Luis ha llegado a una convicción bien triste: la ciencia no puede alcanzar el conocimiento auténtico de las cosas. La ciencia únicamente puede conocer lo aparential y lo fáctico, pero el ser real queda oculto. Al hombre no sólo se le escapan los secretos de la naturaleza, sino también el ser del tiempo, vinculado al proceso cambiante de las cosas. Fray Luis tiene una preocupación profunda por el tema del tiempo. Es ya pleno barroquismo:

«Pues decir agora Job que los *tiempos no se asconden a Dios*, es decir que lo que a nosotros se asconde, que es el verdadero tiempo y la vida que sucede a esta vida, no se asconde a Él...»⁹.

3. *La astrología*

Hay en la Exposición del Libro de Job una preocupación astrológica mucho más patente que en las demás obras. No se trata de un simple juego. Detrás hay toda una concepción del universo como un libro de signos que hay que descifrar. Esta idea viene alimentada por la Cábala, la tradición clásica, la filosofía árabe y el pensamiento cristiano. No existe en el Renacimiento la mitificación de los astros como fuerza de un dios, pero sí la idea de que cada hombre tiene su destino marcado en las estrellas. Sin duda alguna, esto es una visión estética en nuestro poeta. Lo cierto es que, cuando el dolor y la oscuridad mental de los problemas básicos del hombre aparecen, aflora a él esta idea de la vinculación entre el quehacer de los hombres y el rotar de los astros. La simpatía que el poeta tenía por los eventos de la naturaleza y el sentimiento de la unidad del cosmos favorecían estas ideas astrológicas. La perplejidad ante el mal y la justicia lleva a situar el origen de este desorden que un poder exterior a Dios, y nada más fácil que acudir a las estrellas, cuya tradición de eternidad y materia superior persistía. Durante el Renacimiento las creencias astrológicas —en bromas y en veras— están de moda. El mismo Kepler tuvo que ganarse la vida componiendo calendarios astrológicos. Todo enigma supone una humillación intelectual. Ya con el pie en el estribo, cuando el poeta

7. *Op. cit.* - 1234. *Job*, 38, 4.

8. *Ibid.* 1224. *Job*, 37, 14.

9. *Ibid.* 1076. *Job*, 24, 1.

de Salamanca se pone a comentar uno de los capítulos finales del libro más dramáticamente humano de la Biblia, se encuentra roto intelectualmente entre dos actitudes: la religiosa, en que todo está explicado, y la existencial, donde lo fundamental queda sin explicar.

«Y porque por la luz y las tinieblas y las moradas de ambas, se entiende también lo de la muerte y la vida, y juntamente sus causas, que son las constelaciones y aspectos celestes en que la luz y la noche viven y moran, por manar en cierta manera dellas el vivir y el morir, el venir a esta luz común o el salir della, dejándola»¹⁰.

En esta parte de nuestro trabajo acudimos con frecuencia a la etopeya de Fray Luis, y ello porque el Comentario del Libro de Job es realmente una biografía espiritual. Va nuestra simpatía con esta obra de sentir dolorido y de lenguaje menos retórico y pensado, pero más expresivo y directo que el resto de las obras en prosa. La situación personal del escritor alumbra el contenido de este comentario, y al revés. Escrita durante la segunda mitad de su vida, esta *Exposición* recoge la versión interior de cuanto acontecía en el exterior. Hay un pesimismo resignado de signo estoico, que nos adelanta el pensamiento de Quevedo y la honda amargura de Cervantes ante los sucesos humanos. Los objetivos dejan paso a una rica interioridad. El colorido es gris.

Con todo, muy de vez en cuando, el poeta nos trae acentos del Cantar llega una ventana abierta de frescura cuando, al describir el amanecer, nos dice que, «la parte del cielo que se viste de luz, se colora con arrebales... y se descubre una veta de luz extendida y enarcada y bermeja, que es como los ojos o las pestañas con que nos comienza a mirar la aurora»¹¹. Esto supone un cromatismo nuevo y desconocido, que contrasta con la tonalidad difusa de la obra. También está presente el recuerdo de la *I Geórgica* de Virgilio en este párrafo inspirado de sabor a naturaleza:

«Porque cuando la sazón del tiempo va inclinando a ser húmeda y cuando llover quiere y antes que llueva, los bueyes sienten luego la mudanza del aire, y lo dan a entender alzando en alto la nariz, y abriéndola y atrayendo el aliento para sí con más fuerza»¹².

Pero esto es lo menos en esta obra donde prevalecen las largas consideraciones que nos invitan a una reflexión sobre la triste condición del hombre. En un libro de absoluta sinceridad donde las corrientes estéticas renacentistas tienen menos cabida. La personalidad del poeta lo inunda todo con su propia luz. De ahí la modernidad de esta obra. El hombre es siempre el mismo cuando se enfrenta ante los problemas básicos del mal o de Dios. Los enigmas y las dudas son hoy semejantes a las que se planteaba el viejo Homero. Si en algunas ocasiones las páginas del Comentario del Libro de Job nos traen un hondo

10. *Op. cit.* 1238. *Job*, 38, 20.

11. *Op. cit.* 1273. *Job*, 41, 9.

12. *Ibid.* 1212, *Job*, 36, 33.

pesimismo sobre el hombre es porque la vida consciente del pensador es así. Es la impotencia radical para conocer el ser de las cosas sobre su corteza aparential, porque, como dice Fray Luis «la flor tiene mucho de parecer y muy poco de ser y el hombre así mismo»¹³.

4. *El hombre, la tierra y la plenitud del ser de las cosas*

Hemos visto que la unión que se da entre el hombre y el mundo exterior en el Comentario al Job tiene caracteres barrocos. Se afirma la cercanía del hombre a la tierra en que vive. Aparece la metáfora de la tierra como madre de todo: «*Desnudo, dice, nací del vientre de mi madre, que me engendró, y desnudo volveré al vientre de la tierra, que es también nuestra madre*»¹⁴. Aparece la vieja comparación bíblica de la vida como el curso de un río, que también expresó Jorge Manrique, cuyos versos repite Fray Luis. Este fluir de la vida y las cosas es una de sus constantes llamadas, como ya hemos indicado. Las aguas de la tierra y el mar, los vientos y todo lo que se mueve sobre el planeta indican el cambio continuo del ser de las cosas y la pisada sin huellas sobre el mundo. El afán renacentista de pervivencia en la fama que encontramos en la oda a Juan de Grial no tiene lugar en el Comentario al Libro de Job. Junto a la metáfora de la muerte como un sueño del que nunca despertamos, se extiende el de la vida del hombre como el curso de las aguas:

«Que así como el agua que viene de la mar por los secretos senos y mineros de la tierra, y se descubre en el nacimiento de los ríos y fuentes, los cuales corren y pasan, o la que hecha vapor se cuaja en nubes, y, vuelta en lluvia, torna a caer y hacer avenidas y arrollos que corren con ímpetu y se pasan en poco espacio, y el suelo por donde pasaron queda seco después, y no vuelven más a pasar ni dejan de sí más memoria, así el hombre, después de muerto, no vuelve ni se levanta de este duro sueño después que le comienza a dormir. Y es semejanza usada en las divinas Escrituras y en otras, comparar la vida del hombre al río, y el discurso de aqueste nuestro vivir a las aguas»¹⁵.

Fray Luis pospone todo conocimiento de la realidad de la naturaleza a una plenitud del ser de las cosas. Hay aquí una bella interpretación religiosa que confirma la idea luisiana de la unidad del universo y del hombre caminando hacia un mismo fin. La plenitud del ser de las cosas, cuyo conocimiento se ponía en una superior vida de estilo platónico en la especulación filosófica, y en la vida futura en lo religioso, se pospone aquí la resurrección bíblica de los muertos. Entonces el hombre y el mundo adquirirá la plenitud del ser en una configuración y en un estado más perfecto. Interpreta la metáfora de la vida y

13. *Op. cit.* 977. *Job*, 14, 2.

14. *Ibid.* 832. *Job*, 1, 22.

15. *Op. cit.* 980. *Job*, 14, 12.

los ríos como la afirmación de que la realidad auténtica no será posible «mientras durare esta mudanza natural de las cosas que se suceden, corrompiéndose unas y engendrándose otras, y mientras los cielos la forma y movimiento que ahora tienen tuvieren. Porque cosa cierta es en la divina Escritura que cesará todo y que tomará el mundo otra figura y estado mejor, al tiempo que los muertos tornaren a vivir en sus cuerpos»¹⁶.

El camino religioso ha llevado al poeta a hacer un acto de fe en el hombre y en las cosas, al mismo tiempo que supone un desengaño e insatisfacción del momento actual. Son los dos polos del pensamiento luisiano sobre el mundo exterior que explican tanto sus gozos íntimos ante el espectáculo de la naturaleza y el firmamento como el desgarrón dolorido ante la impotencia intelectual para traspasar el misterio de las cosas.

5. *El descubrimiento de América*

Apuntamos ahora dos noticias curiosas sobre el descubrimiento de América y la empresa y el lema de las obras de Fray Luis.

El poeta da una interpretación escatológica del capítulo 28 del Job y del versículo 23 del comentario latino «In Abdiam prophetam» refiriéndolo al descubrimiento del Nuevo Mundo. Fray Luis, que viajó poco, como él mismo dice¹⁷, siente la nostalgia de lejanías, y exalta el afán aventurero y caminante del español que, para entonces, había dado ya la vuelta al mundo:

«Y los divide, dice, del pueblo peregrino, esto es, de los españoles, que entre todas las naciones se señalan en peregrinar, navegando muy lejos de sus tierras y casas, tanto que con sus navegaciones rodearon el mundo»¹⁸.

Fray Luis, marinero en tierra, como le llama el P. Félix García, participa de la nostalgia del mar que tanto atrae a los españoles de la época. En el comentario latino «In Abdiam prophetam» expresa su admiración y su orgullo:

«Ac principio statuere pro certo debemus, quamvis superioris oevi omne, historiam evolvamus, tamen nos reperturos non esse aliquid, quod vel majus sit, vel magis praeter omnem opinionem, et expectationem acciderit, quam id quod patrum nostrorum aetate accidit, cum nobis et hoc Romano non mi-

16. *Ibid.* 981. *Job*, 14, 12.

17. «...porque, como es público, y a Vs. Mds. debe constar ya dello, desde el año catorce de mi edad y razón que es dese que tengo entendimiento y razón, soy fraile, y todo el tiempo que hay desde entonces hasta agora, he residido en Sant Agustín de Salamanca, donde tomé el hábito, sin salir del reino, ni hacer ausencia de aquel lugar si no fue el espacio de dos años que en veces diferentes estuve en Sant Augustin de Soria y en Sant Augustin de Alcalá de Henares...» (MIGUEL SALVÁ Y PEDRO SAINZ DE BARANDA, *Documentos inéditos para la historia de España*, Madrid, 1847, vol. X, 257).

18. *Op. cit.* 1110. *Job*, 28, 4.

nor, sed latior fortasse atque major orbis, ab Hispanis, vastissimo navigato mari, repertus est»¹⁹.

En el comentario del capítulo 28 del Job nos demuestra Fray Luis sus preocupaciones por las cuestiones geográficas y físicas conforme a los conocimientos del momento. Nos da una visión de tono clásico de la tierra del Nuevo Mundo «adonde el fuego ascondico en las cavernas de ella rompe de improviso y sin pensar y sale fuera en muchos lugares, por los muchos volcanes que en ella hay y se descubren de nuevo»²⁰. Nos trae el mito de la Atlántida y el otro de las minas del Potosí que «hasta el año 85 desde el 45, que son cuarenta años escasos, ha valido su quinto ciento y once millones de pesos de a trece reales cada uno. Por manera que ha dado en este espacio de tiempo quinientos y cincuenta y cinco millones, sin lo que se hurta al registro»²¹. Se ve que la costumbre de burlar al Fisco es muy antigua. Al final nos habla del tema, tan viejo en él, de la armonía en el mundo.

6. *La empresa y el emblema de Fray Luis*

Dentro de la preferencia lusiana por la simbología de la naturaleza ésta le ofrece la empresa y el lema de sus obras. En la empresa en óvalo figura una carrasca con unas ramas desmochadas y otras floreciendo. Hay un hacha apoyada del tronco de la planta árbol. El lema «Ab ipso ferro» está tomada de Horacio. También le dio dolores de cabeza al poeta. Lo explica en el comentario «In Abdiam prophetam» y en el capítulo 8 del Job. La naturaleza ofrece la altanería de su persistencia y de su renacer continuo. Ésta, que en otras ocasiones significa el proceso fluyente de las cosas, simboliza aquí la idea estoica de la constancia y la lucha:

«... que del tronco cortado, o de algún pequeño rastro de raíces dejadas que quedan siempre en lo hondo, tornará a renacer más hermoso y más fresco, de manera que no le podrán deshacer ni la injuria del tiempo ni la violencia del hombre»²².

Pero la mejor expresión se encuentra en las aliteraciones crujientes de dos estrofas de la oda a Felipe Ruiz «Del moderado y constante»:

«Bien como la ñudosa carrasca
carrasca en alto risco desmochada
con hacha poderosa,
del ser despedazada
del hierro torna rica y esforzada.

19. FRAY LUIS, *Ópera*, III, pág. 156.

20. *Op. cit.* 1110. *Job*, 28, 5.

21. *Ibid.* 1111. *Job*, 28, 10.

22. *Ibid.* 921. *Job*, 8, 19.

Querrás hundilla y crece
mayor de que de primero; y si porfía
la lucha más florece;
y firme al suelo envía
al que por vencedor ya se tenía»²³.

En resumen:

En relación con el tema de nuestro trabajo la Exposición del Libro de Job plantea la angustia del hombre frente a un universo que no conoce. Al renacentismo del Cantar sucede el barroquismo del Job. Nos presenta a la naturaleza en su fase más dramática: las tormentas de verano y las del mar. Ello simpatiza con la situación interior del poeta. Hay una asociación del hombre a los eventos exteriores.

La peregrinación a la búsqueda del ser auténtico de las cosas cede aquí a una solución religiosa que no supone en este caso una arribada feliz, puesto que no proviene de un misticismo superador sino del desengaño ante el fracaso intelectual. De aquí, en gran parte, el pesimismo de la obra.

Vemos también las preocupaciones astrológicas del poeta, explicables en un sistema en que falla la apoyatura intelectual y no hay explicaciones precisas para la supervivencia en el mundo de la injusticia y el mal.

El hombre se siente pegado a la tierra como a la madre de las cosas. Sólo hallarán su plenitud de ser en la resurrección religiosa.

Hacemos dos notas curiosas a la obra: Fray Luis interpreta el capítulo 28 del Job en términos escatológicos como el anuncio del descubrimiento de América por los españoles. La naturaleza le ofrece también el símbolo estoico de una ñudosa carrasca que, habiéndola podado, vuelve siempre a renacer.

C. ESTÉBANEZ

23. FRAY LUIS DE LEÓN, *Poetas*, Edición del P. Vega, pág. 53.

Seis años del pontificado malagueño de D. Esteban-José Pérez Martínez (1868-1874)

(La Iglesia en Málaga durante la Revolución de Septiembre del 68 y la 1.ª República)

En el consistorio celebrado en el Vaticano el 20 de junio de 1868, Su Santidad Pío IX, preconizaba para la diócesis de Málaga, vacante desde febrero de ese mismo año por fallecimiento del prelado D. Juan Nepomuceno Cascallana y Ordóñez, al titular de la silla de Coria-Cáceres, desde 1865, D. Esteban-José Pérez Martínez y Fernández.

La llegada de un nuevo obispo a una diócesis, como cualquier hecho similar de gobierno personal y directo, aunque ensamblado en unas coordenadas fijas de actuación, en este caso, el Derecho Canónico, las orientaciones del Papa, las directrices de los dicasterios romanos y las normas emanadas de la archidiócesis de Granada, de la cual Málaga es diócesis sufragánea por la reestructuración llevada a cabo por el Concordato de 1851, es ocasión propicia para un análisis a fondo de la diócesis en cuestión de sus estamentos, de sus realizaciones, del personal..., es en definitiva señalar el «hic et nunc» de la Málaga religiosa, con sus inevitables connotaciones sociopolíticas, donde el nuevo prelado va a desarrollar su actividad apostólica como pastor supremo de la diócesis, en unos años cargados de densos acontecimientos políticos con claras incidencias en la vida religiosa de todas las actividades eclesiales.

I. INTRODUCCIÓN

I. Estructura religiosa de la diócesis de Málaga

1. División territorial

En el s. XIX la diócesis de Málaga pertenecía en lo civil a la provincia del mismo nombre. Contaba con una extensión de 7.276 km² en los que había

135 parroquias enclavadas en 124 pueblos, de los cuales, 8 eran de la provincia de Cádiz y 1 de Granada. Dividida religiosamente en 13 arciprestazgos y judicialmente en 14 partidos; además le pertenecían en la costa africana los 3 presidios menores de Melilla, Alhucemas y el Peñón Vélez de la Gomera ¹.

El sistema orográfico divide a la provincia en cuatro regiones naturales de características muy distintas: Serranía de Ronda, Zona de Antequera, Hoya de Málaga y la Axarquía-Vegas Litorales. Estas características geográficas eran condicionantes reales para una estructuración de la diócesis y la compleja solución a la hora de intentar una acción pastoral adecuada que se debe basar, para ser eficaz, en criterios de agrupar tipos humanos, geografía, economía, paisaje, producción y ocupación de idénticas características.

Era deber y competencia del obispo dividir su territorio en regiones, distritos o zonas compuestas por varias parroquias que se llaman vicariatos foráneos, decanatos o arciprestazgos.

Basados en motivos de extensión geográfica se hacían muchas veces divisiones arbitrarias y problemáticas para la coordinación religiosa y pastoral. Mientras que el arciprestazgo de Olvera tiene 2 pueblos, o el de Coín, 4, al de Vélez-Málaga le corresponden 15, y 14 al de Ronda ².

2. Parroquias, clero y fieles

Contando la provincia de Málaga en 1768 con un censo de 244.882 habitantes, 96 pueblos y 111 parroquias ³, tres cuartos de siglos después su censo ha aumentado 93.620 habitantes, 17 pueblos y 33 parroquias, respectivamente.

Según las estadísticas de 1860, la diócesis de Málaga cuenta con 454.793 almas y 134 parroquias ⁴.

El clero en esta diócesis está formado en 1768 por 1314 miembros, de los cuales, sólo un 8,4 % están dedicados a la cura de almas, correspondiendo 2.205 almas por sacerdote ⁵. Tres cuartos de siglo después tiene 313 sacerdotes seculares dedicados directamente a la cura de almas y le corresponden a cada uno 1.081,2 fieles ⁶.

En las estadísticas eclesíásticas había una serie de personas a las que se de-

1. *Guía Eclesiástica de España*, 1860, 494 y 882; 1865, 377; 1868, 269. En adelante citaremos G.E.E.

2. *Boletín Eclesiástico del Obispado de Málaga*, 21-X-1877, 160-163. En adelante citaremos B.E.O.M. G.E.E., 1860, 487; 1865, 374; 1868, 265.

3. SÁEZ MARÍN, J., *Datos sobre la Iglesia española contemporánea (1768-1868)*. Ed. Nacional.- Madrid 1975, 94.

4. G.E.E., 1860, 883.

5. SÁEZ MARÍN, J., *Datos...*, o.c., 288 y 291.

6. *Ibid.*, 332.

nominaba «adscrito» —varones y hembras— y eran todas aquellas, que sin haber profesado en religión ni estar ordenadas, vivían de, para o junto a la Iglesia, sin ninguna función específica. Es un vestigio residual, pero significativo, que arrastra España como legado testamentario del Antiguo Régimen. Según el censo de 1768, en la diócesis de Málaga existen 1.677 adscritos ⁷.

El Cabildo de la catedral, según el arreglo propuesto por el Concordato de 1851, había quedado reducido a 36 miembros, distribuidos de la siguiente forma:

- 20 capitulares: 5 dignidades (Deán, Arcipreste, Arcediano, Chantre y Maestrescuela) y 15 Canónigos.
- 16 Beneficiados ⁸.

La edad media de los miembros del cabildo es de 55,6 años. De la diócesis y provincia de Málaga proceden 15 miembros, 5 de Granada, 3 de Valencia y Córdoba, 2 de Sevilla y 1 de Toledo, Sigüenza, Palencia, Baza, Lugo, Tortosa, Cartagena-Murcia y Segovia. Título académico tienen 16: 6 son doctores, 6 licenciados y 4 poseen los de doctor y licenciado. Por último llevan un promedio de servicio en la diócesis de 8,6 años ⁹.

3. *Presupuesto de culto y clero*

Según lo previsto en el Concordato, el Real Decreto de 30-IV-1852 y la Real Orden de 18-X-1852 y disposiciones particulares se había llevado a cabo una profunda reestructuración del clero y del presupuesto. Para la diócesis malagueña, la asignación correspondiente al año 1854 es de 2.806.891 reales ¹⁰. Las fluctuaciones anuales que se aprecian corresponden al número de defunciones de los miembros de las colegiadas que se suprimieron, según el Concordato, y que eran cargos a extinguir y al crecimiento vegetativo del clero. Los presupuestos para 1860 es de 2.741.798 y para 1868 es de 2.715.196 reales respectivamente ¹¹.

En carta confidencial, dirigida al Vicario Capitular de Málaga el 29-VIII-1868 por el Ministro de Gracia y Justicia del último gobierno de Isabel II, Carlos M.^a Coronado, le exponía la penuria en que continuaba el Tesoro público, por el déficit económico de años precedentes agravado por la imposibilidad de cobrar las contribuciones en las provincias y las malas o nulas cosechas. El Estado se compromete a reducir los gastos públicos y grava a los empleados suyos con un descuento del 5 % para enjugar la situación. La me-

7. *Ibid.*, 364.

8. G.E.E., 1860, 483-84; 1862, 372-373; 1865, 370-371; 1868, 262-263.

9. *Archivo Catedral de Málaga*, leg. 686, sin numerar. En adelante citaremos Arch. C.M.

10. VARIOS, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Dirigido por Q. Aldea, T. Marín y J. Vives. C.S.I.C.- Madrid 1972-75.- t. III, 1901.

11. G.E.E., 1860, 492-493; 1868, 268.

didada no es suficiente y el gobierno recurre al clero, «confiando en este noble y patriótico comportamiento, esperando sigan el descuento voluntario ofrecido el año anterior»¹². El Ministro reconoce las irregularidades económicas que el gobierno ha tenido con el dinero y destino del presupuesto eclesiástico: «debo francamente confesar que en el último año no siempre han estado satisfechas las obligaciones eclesiásticas con la debida preferencia»¹³. Termina la carta invocando el tema que la había motivado: «excite la piedad del clero para que durante el próximo año económico de 1868-69 ofrezca nuevamente de su espontánea voluntad al Estado el importe del 5 % de sus dotaciones»¹⁴. Málaga aportaba 135.759,8 reales.

4. Seminario

El edificio del seminario estaba anejo al palacio episcopal¹⁵. Ante la noticia de que el Ayuntamiento pretende derribarlo con fines de mejoras urbanísticas, el obispo Cascallana acude al gobierno para que por acuerdo concordatario se le cediera a la mitra el ex-convento de S. Agustín y fuese a la vez como una compensación por el edificio que se pensaba derribar. El Nuncio en Madrid, Lorenzo Barili, apoyaba la petición.

Por tres RR.OO. de 17-VI-1861, 24-V-1862, 24-V y 7-VII de 1862 se concede al prelado el derecho de propiedad sobre el citado ex-convento. El 28-V-1863 se hace la escritura de cesión al seminario y por R.O. del Ministerio de Gracia y Justicia de 7-VIII-1863, S.M. se sirvió «prestar su soberana aprobación a la referida escritura de traslación perpetua del pleno dominio del edificio que fue convento de S. Agustín»¹⁶.

Después de unas notables obras de reparación y adaptación a los fines que a partir de ahora se le iba a dedicar, y cuyo importe ascendió a 100.000 pts., el 25-X-1863 se abre el edificio como seminario menor, aunque pasaron a él también los alumnos de filosofía. Todavía al finalizar el sexenio, volveremos a encontrarnos con el tema, siempre polémico, de la legítima propiedad del edificio.

Monseñor Cascallana se aplica a una profunda reforma académica, disciplinar, moral y formativa de toda la estructura del seminario. Crea el cargo

12. Arch. C.M., leg. 686, sin numerar.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*

15. El seminario conciliar de San Sebastián funcionaba con dos secciones: Mayor (teología, filosofía y cánones) y Menor (humanidades). El edificio del seminario mayor era el que estaba anejo y aún tomaba algunas dependencias del palacio episcopal. Se trasladó a este edificio para destinar el primitivo edificio del seminario malagueño —el viejo colegio de Seises— a seminario menor. Cf. VALLE ZAMUDIO, M., *Apuntes históricos del seminario de Málaga*. E. Salesiana, Málaga 1928, 140.

16. VALLE ZAMUDIO, M., *Apuntes...*, o.c., 138.

de Regente de estudios, suprime la salida a sus respectivas casas y pueblos durante las vacaciones de Navidad y Semana Santa, ya que en los pueblos hay poco que aprender de piedad y convivencia caritativa, se hace un nuevo plan de clases y academias acomodándose a lo dispuesto después del Concordato y redactó —curso 1859-60— un reglamento para seminaristas externos ¹⁷.

La reforma espiritual se basaba en la creación de dos congregaciones en honor del Santísimo Sacramento y la Inmaculada para los ordenados in sacris y el resto de los seminaristas, respectivamente. Se intensificaron las prácticas espirituales, misa diaria y frecuencia de sacramentos. La oración mental, la lectura espiritual y el examen eran tres momentos al día —mañana, tarde y noche— que acrisolaban el espíritu del candidato al sacerdocio.

El plan de estudios de los seminarios conciliares españoles, por R.O. de 10-IX-1866, había sido incorporado a las universidades del reino con reconocimiento civil de los estudios en ellos realizados ¹⁸. En el seminario de Málaga cursan estudios el año 1860, 370 alumnos; aumenta a 434 en 1865, y a 559 en 1867. Los profesores son 8, en 1860; 12, en 1865 y 67. Para mantenimiento y gastos percibe una dotación del Estado que asciende a 90.000 reales ¹⁹.

5. Clero regular

En estos años aún se sienten los efectos de los vaivenes reformistas y las leyes desamortizadoras de años atrás. Para todo lo relacionado con la exclaustración —causas, desarrollo y consecuencias— de los religiosos en España, véase el estudio de Revuelta ²⁰. Muchos religiosos se secularizaron y otros se incorporaron a las parroquias de la diócesis; los exclaustrados de Málaga que se incorporan y adscriben a parroquias son: 1860, 245; 1862, 269; 1865, 323; 1868, 677 ²¹. El número de los religiosos exclaustrados sin cargo en la diócesis de Málaga es: 1860, 129; 1865, 92; 1868, 106 ²².

Entre los exclaustrados hay que distinguir tres grupos:

1) Los incorporados a cargos y tareas eclesiásticas de las diócesis. Por este motivo ya no se les considera como exclaustrados, sino que pasan a formar parte del clero secular diocesano.

2) Los exclaustrados que no poseen cargo ninguno ni están adscritos a

17. *Ibid.*, 137.

18. *Ibid.*, 139. Con la revolución del 68 y la declaración de libertad de enseñanza, el seminario quedó desligado de la universidad de Granada y sin reconocimiento civil los estudios en él realizados. Cf. *Ibid.*, 140.

19. G.E.E., 1860, 488-489; 1865, 374-375; 1868, 267.

20. REVUELTA GONZÁLEZ, M., *La exclaustración (1833-1840)*. B.A.C.- Madrid 1976.- 503 págs.

21. G.E.E., 1860, 934-935; 1862, 647; 1865, 659; 1868, 683.

22. SÁEZ MARÍN, J., *Datos...*, o.c., 458.

parroquias o servicio eclesiástico alguno y que sólo están incardinados en las diócesis a efectos de percibir alguna pensión.

3) Los adscritos al servicio de las parroquias que no disfrutaban de emolumentos fijos procedentes del capítulo de culto y clero secular, pese a su adscripción, siguen figurando como exclaustros entre los miembros de las clases pasivas.

El número de conventos de religiosos en la diócesis de Málaga es de 20 y están ubicados de la siguiente forma: 8 en la capital, 6 en Antequera, 3 en Ronda, 2 en Vélez-Málaga y 1 en Archidona²³. En el censo de 1859 se da el total de 216 religiosas y 463 en el de 1867²⁴. No todas las religiosas exclaustros percibían pensión del Estado. En Málaga la perciben, según el censo de 1859, 14; 1864, 12 y 1867, 9²⁵.

6. *Ambiente religioso*

La masa del pueblo a nivel diocesano permanecía fiel y firmemente unida a la opinión, sugerencias y directrices de su prelado y a sus creencias tradicionales. Esta religiosidad popular se vertía en los moldes tradicionales de su peculiar idiosincrasia: peregrinaciones, cultos devocionales o sacramentales, procesiones, romerías... Arraigado en su fe superficial, pero válida, porque les mantenía ligados a Dios, aunque no por los cauces legítimos, el pueblo había llegado a una práctica rutinaria, y, en no pocos casos fetichista.

En la segunda mitad del s. XIX Málaga vibró en las dos visitas —una inesperada, otra intencionada— del prelado protagonista de la orientación de política-religiosa de la Reina en los decenios centrales del siglo: Antonio M.^a Claret²⁶.

El 15-I-1851 cuando el arzobispo de Trajanópolis se dirigía a Cuba a tomar posesión de su nuevo destino, una pertinaz borrasca y fuerte temporal en el Estrecho hizo que el barco —«La nueva Teresa Cubana»— volviese al puerto malagueño a esperar la calma y mejores vientos. Coincidió con la celebración en la capital de unas misiones, dirigidas por el capuchino Félix M.^a de Arriete y Llanos²⁷. Su estancia fue de tres días en que permaneció como huésped de honor del prelado, cabildo y pueblo católico de Málaga²⁸. Afirma Claret de esos días: «Me buscaron ocupación y prediqué quince sermones en la

23. G.E.E., 1860, 490-491.

24. G.E.E., 1860, 950-951; 1868, 688.

25. G.E.E., 1860, 964-965; 1865, 666-667; 1868, 690-691.

26. GUTIÉRREZ SERRANO, F., *San Antonio M.^a Claret en Málaga*. Cocolsa.- Madrid 1974.- 184 pág.

27. Posteriormente sería propuesto para suceder a S. Antonio M.^a Claret en el arzobispado de Cuba y finalmente nombrado obispo de Cádiz, del que le pretenderán sacar para la silla de Valencia, en los días de la I República, y a la que renunció antes de la promoción.

28. *Arch. C.M., Actas Capitulares*, t. 66, 16-I-1851. En adelante citaremos A.C.

catedral, seminario, a los estudiantes y a los conventos»²⁹. Por esta oportunidad y por el fruto obtenido, «la venida a esta ciudad creo que fue una grande disposición de Dios para el bien de aquella ciudad»³⁰. Con un recuerdo impecedero según el efecto conseguido y las crónicas, el arzobispo partió de Málaga la madrugada del 19-I³¹. El mismo arzobispo, pocos días después desde Canarias, resumía así su experiencia: «Los malagueños han quedado muy contentos de mí y yo también de ellos»³².

La segunda visita de Claret a Málaga se inscribe dentro del viaje que Isabel II realiza por Andalucía en otoño de 1862. Son momentos aún tensos porque el recuerdo y la consecuencia de los sucesos de Loja estaban demasiado recientes. Así lo ve el prelado: «De algunos años a esta parte ha habido mucha apatía, tanto de parte de los gobernantes como de parte de los eclesiásticos, y los socialistas y los protestantes han sabido aprovechar bien la ocasión. Mientras los unos han dormido los otros han sembrado la cizaña en aquel hermoso campo»³³.

Del viaje por tierras andaluzas, a Málaga le correspondió los días 16 al 19 de octubre. Nuevamente entre los actos oficiales a los que tiene que asistir con la Reina, al F. Claret le queda tiempo para repetir la anterior experiencia. Ahora son dieciséis sermones³⁴. Al llegar a Madrid hace balance: «hubo grandes conversiones, aunque no se confesaron conmigo por falta de tiempo, pero me lo han escrito los mismos penitentes convertidos»³⁵.

II. El Obispo D. Esteban-José Pérez Martínez y Fernández

1. Datos Biográficos³⁶

D. Esteban-José Pérez Martínez nació en Jorairatar (Granada) el 24-IX-

29. GUTIÉRREZ SERRANO, F., *San Antonio...*, o.c., 45.

30. *Ibid.*, 41-42.

31. «El Avisador Malagueño» recogió fiel y cumplidamente la estancia y actividad del P. Claret en Málaga. Cf. días 16, 17, 18, 21 y 28 de Enero de 1851.

32. GUTIÉRREZ SERRANO, F., *San Antonio...*, o.c., 69.

33. SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *Escritos autobiográficos y espirituales*. B.A.C.- Madrid 1959, 390.

34. GUTIÉRREZ SERRANO, *San Antonio...*, o.c., 113.

35. SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *Escritos...*, o.c., 386.

36. Por carecer de una biografía y de estudios documentados acerca de este obispo, nos vemos precisados a rastrear algunos datos en lugares difíciles, inaccesibles y casi inadecuados; de ahí que puedan resultar imprecisos, muchas veces e incompletos, otras. También hay que tener presente que los saqueos e incendios que ha sufrido el palacio episcopal de Málaga y su archivo han traído consigo el que desaparezcan para siempre una serie de documentos que hacen y harán más difícil la reconstrucción basada en documentos, de la historia eclesiástica —y en parte civil— de Málaga.

Cf. *Archivo Narciso Díaz de Escovar*, leg. 192, carp., 2. En adelante citaremos *Arch. N.D.* de E. CUENCA TORIBIO, J.M., *Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica con-*

1799³⁷. Séptimo hijo de padres con una posición desahogada, dedicados a las tareas campesinas³⁸.

Terminada la guerra de la Independencia, ingresa en el seminario de S. Cecilio de Granada cursando allí toda la carrera eclesiástica. Es ordenado sacerdote en 1824; demuestra afición al estudio y continúa hasta obtener los títulos de Bachiller y Maestro en Artes; posteriormente, en 1825, se gradúa en Bachiller y Doctor en Teología por la universidad de Granada³⁹. Acepta una cátedra de teología en el seminario de Granada y De Vera Religione en la universidad.

La agitación intelectual de los primeros años de la década ominosa del reinado de Fernando VII viene a soliviantar demasiado la universidad y a convertirla en algo más que en un lugar de trasvase de saberes, que era como nuestro futuro obispo entendía la misión del profesor, y la universidad, como el lugar donde más y mejor se podía realizar este ideal. Abandona la misión docente-intelectual y escoge la actividad pastoral en parroquias, tomando parte en las oposiciones a curatos y obteniendo en propiedad la de San Gabriel de Loja.

En 1826 hace oposiciones a la canongía magistral de Málaga y obtiene el segundo puesto. Reconociendo el éxito en sus disertaciones teológicas y en

temporánea: la jerarquía eclesiástica (1789-1965). Ed. Escudero.- Córdoba 1976, 381 págs. *Ibid.* *El episcopado español en el pontificado de Pío IX, I: apunte sociológico*. Universidad de Valencia 1974.- 148 págs. (El texto de este estudio forma la parte central del primero, por eso para las citas sólo indicaremos el de Sociología...). LLORDEN, A., *Episcopologio malagueño* (inédito) págs. 572-586. B.E.O.M., passim (años 1868-1878).

37. Es un miembro más del elemento rural del que provienen la mayoría de obispos españoles en el período 1846-1877 y algo llamativo en la región Sur, donde se concentran un buen número de obispos provenientes de ámbito ciudadano. CUENCA TORIBIO, J.M., *El episcopado...*, o.c., 125.

38. «No hubo, pues casta sacerdotal, y el estamento estuvo siempre abierto a todos. De hecho, no fueron pocos los que desde las posiciones más humildes ascendieron a las más elevadas»; DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*. Madrid 1970, 23.

39. Según el análisis que hace Cuenca Toribio de los centros y la formación de los obispos en este período, tenemos:

—Doctores.....	88
—Licenciados.....	23
—Bachilleres.....	2

Sociología..., o.c., 136. Sin embargo, creemos que el número total de graduados hace un poco cruel el comentario del mismo Cuenca cuando afirma que «el adocenamiento distinguió a los obispos de este pontificado por motivo de la postración casi total de las instituciones educativas eclesiales», o.c., 39. MARTÍN HERNÁNDEZ, F., *Un seminario pretridentino. El Real Colegio de San Cecilio de Granada (1492-1842)*. Universidad de Valladolid, Cuaderno de H.^a Moderna, n.º 18.-1960.- 160 pág.

Sagrada Escritura, le conceden en 1827 el título de examinador sinodal para la diócesis de Málaga y en 1837 para la de Córdoba.

En 1837 es elegido diputado provincial por Loja y su partido y convencido de que podía servir a esta vocación y a la Iglesia desde este puesto tan problemático, supo aunar criterios y demostrar capacidad negociadora en los difíciles momentos por los que pasó la ciudad de Motril en 1838 cuando la subversión parecía que había acampado allí. Comisionado por el jefe superior político, reconcilió los agitados ánimos de un vecindario profundamente dividido, receloso y hostil en llegar a un acuerdo. La junta revolucionaria de Granada le priva en 1840 de su cargo de diputado y no será repuesto hasta 1844.

En 1847 se le nombra predicador de la Real Capilla y en 1850 el arzobispo de Toledo y Cardenal Primado, Bonel y Orbe, le hace canónigo de su catedral. En 1857 se le concede el de arcediano de la catedral de Granada ⁴⁰. En 1865 es presentado por el Gobierno español ⁴¹ y preconizado por Pío IX para el obispado de Coria-Cáceres ⁴² y en el consistorio secreto del 20-VI-1868 para la sede malagueña ⁴³. El 16-I-1874 fue presentado y preconizado arzobispo de

40. Nuestro obispo confirma y contradice la regla: la contradice, porque tenía larga experiencia de la vida parroquial y la confirma, porque los miembros de los cabildos catedrales y seminarios son los que nutren las ternas de las que salen casi todos los obispos de esta época. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *Sociología..., o.c.*, 143-149.

41. Dado el carácter secreto y confidencial que se daba a la selección de posibles candidatos —entre los obispos, la nunciatura y las altas personalidades del poder civil— es arriesgado reconstruir los pasos dados en estas situaciones. Sin embargo, poseemos el expediente de nuestro obispo y los móviles que tuvieron presente en su designación. «Excmo. Sr.: Por R.O. de 25 de abril último, recordada por otra del 21 del pasado, se sirvió S.M. mandar informarse esta Regencia cuanto se le ofrezca y parezca de la conducta moral y política de D. Esteban-José Pérez, canónigo de la Sta. Iglesia Primada de Toledo. Para cumplir con este mandato acordé pedir informes al Gobernador de la provincia y Juez de Primera Instancia de aquella ciudad, y el primero me manifiesta que de los datos y antecedentes que obraban en sus oficinas, resulta que la conducta moral del interesado es buena, sin dejar nada que desear por ser intachable a la vez que ilustrado y virtuoso; pero la política es en sentido contrario por la amistad que le liga con el general Narváez y por su conformidad con la política de resistencia seguida por aquél, a cuya influencia con el diocesano debe el canonicato que obtiene: que esta circunstancia y la de haber expresado últimamente, como quien tiene probabilidades de certeza, que no pasarán 15 días sin que desaparezca de la escena pública los hombres y la situación actual, manifiestan de una manera indudable, no sólo no hallarse identificado con la situación actual, sino ser contrario a ella. El juez se limita a decir que la conducta moral es irreprochable y la política altamente desafecta al actual orden de cosas». Que es cuanto puedo informar en cumplimiento de lo mandado. Dios guarde a Vd. muchos años. Madrid, 1 de junio de 1855. Excmo. Sr.» (Ministro de Gracia y Justicia). *Archivo del Ministerio de Justicia*, leg. 3493, n.º 11.288.

42. Según el estudio estadístico de Cuenca, *Sociología..., o.c.*, 115, la edad media de los obispos en el momento de las preconizaciones es de 54 años D. Esteban-José tenía en esos momentos 66 años.

43. En los traslados de diócesis no se tenía en cuenta factores religiosos o pastorales y sí aspectos puramente temporales, lo que explica con visos de probabilidad la dependencia de la Iglesia de los intereses del Estado. Además, se clasificaban las diócesis de entrada, ascenso y culmina-

Tarragona, dignidad a la que renunció, siendo nuevamente confirmado como obispo de Málaga.

Transcurrió su vida con una salud débil y delicada que solía reponer con reposo y cambios de aire en su «país natal», como él decía o en Loja, donde tantos y tan buenos amigos había hecho durante su estancia de párroco. Unas fiebres comatosas se complicaron en pocas horas y en la madrugada del 27-X-1878 moría en Málaga ⁴⁴. Estaba en posesión de los títulos de Caballero Comendador de las Órdenes de Carlos III y de Isabel la Católica, de la Cruz de Isabel la Católica, Prelado Doméstico de Su Santidad y Asistente al solio pontificio.

2. *Primeros contactos con Málaga*

Desde los ya lejanos días en que había sido examinador sinodal, es ahora en 1868 cuando vuelve a tener contacto con la capital andaluza. El 2-VII-1868 el deán D. Diego de La Chica comunica al cabildo que ha recibido un oficio del obispado de Coria-Cáceres en el que le anuncia haber sido preconizado por Pío IX para la Silla y Obispado de Málaga ⁴⁵. En esa misma sesión el cabildo decide contestar ofreciéndose «a cooperar a todos y cada uno de los actos y resoluciones que la prudencia de V.E.I. le dicte para bien de esta diócesis. Nada más lisonjero al cabildo que la estrecha unión con su dignísimo prelado» ⁴⁶.

El otoño se anuncia caliente y la realidad supera a todas las previsiones. Demasiados acontecimientos y demasiado urgentes para atender la burocracia rutinaria de la Administración. Hasta el mes de diciembre no recibe el visto bueno por parte del Gobierno para dar los últimos pasos previos a la entrada e incorporación a su nueva diócesis. El 15 de ese mes recibe del Gobierno Provisional el «exequatur» a las Bulas Pontificias en virtud del derecho de patronato ⁴⁷. Aprovecha su estancia en Loja para reponerse y entrar en la nueva diócesis. Ese mismo día remite la noticia a Málaga, las Bulas y las Ejecutorias y los poderes a favor del deán para que tome posesión en su nombre

ción, y no pocas veces muchos cambios y ascensos provenían para premiar servicios, adhesiones e intereses siempre ajenos a las necesidades pastorales de las diócesis. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *Sociología...*, o.c., 165-174.

44. Según el estudio estadístico de Cuenca, *Sociología...*, o.c., 117-120, la duración media de los pontificados en este período es de 14 años. D. Esteban-José fue obispo durante 13 años; la edad media de defunción era de 69 años y la de nuestro obispo fue de 79.

45. «Grata nos ha sido la noticia de la traslación a un país tan cerca del cielo que vimos al nacer, del primer suelo que pisamos, en el que hemos pasado nuestra vida». *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 2-VIII-1868.

46. *Arch. C.M., Minuta de Cartas*, t. 16, 3-VII-1868. En adelante citaremos M.C.; A.C., t. 70, 3-VII-1868.

47. *Arch. C.M.*, leg. 686, sin numerar.

de la sede malagueña; también envía una comunicación para que sea abierta y leída ante el cabildo una vez que D. Diego de La Chica haya tomado la posesión ⁴⁸.

En la sesión capitular del 18 el deán anuncia que se han recibido todos los documentos ⁴⁹ y se nombra una comisión para la revisión de los mismos ⁵⁰. Se le contesta que han llegado los documentos y se deja entrever el deseo de que su presencia sea efectiva ⁵¹. El 20 de diciembre la comisión capitular emite dictamen favorable por «no hallar reparo alguno» en las Bulas y en las Ejecutorias ⁵² y se señala el próximo día 23 para la toma de posesión ⁵³.

El día 21 el alcalde de la ciudad, D. Pedro Gómez remite un oficio al cabildo acusando recibo de la invitación a la toma de posesión, pero excusándose porque ese día «tiene que presidir el exscrutinio de votos para el nombramiento de concejales» ⁵⁴. La víspera de la toma de posesión el lectoral D. Vicente Tudela hace público el certificado de la Bula dirigida al pueblo y fieles de la ciudad y diócesis ⁵⁵.

48. *Ibid.*

49. El conjunto de documentos expedidos en Roma, el 22-VI-1868, está compuesto por:

- 1) Absolución de censuras.
- 2) Presentación para la silla y episcopado de Málaga y traslación de la de Coria-Cáceres.
- 3) Bula dirigida al Metropolitano de Granada, de la que Málaga es diócesis sufragánea.
- 4) Bula dirigida a la Reina.
- 5) Bula dirigida al cabildo de Málaga para que le dé posesión.
- 6) Bula al clero de la diócesis malagueña.
- 7) Bula al pueblo y fieles de la diócesis para que le presten obediencia.
- 8) Bula de vasallos.
- 9) Bula a cualquier obispo católico para la recepción del juramento. *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 18-XII-1868.

En la misma sesión se retienen en la forma ordinaria las bulas dirigidas a la Reina, por las circunstancias políticas de todos conocidas, y la de vasallos por no ser propia de la potestad eclesiástica. *Ibid.*

50. La comisión estaba formada por los Sres. capitulares: D. Juan Nepomuceno López, D. Vicente Tudela y D. José Moreno, Magistral, Lectoral y Penitenciario, respectivamente. *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 18-XII-1868.

51. «Esta corporación se complace de que sea llegada la hora de tener a su frente a un Padre y Pastor tan digno, y por lo mismo procederá inmediatamente a cumplir las órdenes de V.E.I». *Arch. C.M., M.C.*, t. 16, 19-XII-1868.

52. En estas Ejecutorias, dadas en Madrid el 20 de noviembre, se resuelve que el juramento que ha de hacer el obispo a la Sta. Sede «sea y se entienda sin perjuicio del debido a la Potestad Soberana de la Nación» *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 18-XII-1868. El nuevo Gobierno nacido de una revolución liberal, con claro matiz anticatólico por la legislación que por esas fechas ya había hecho pública y librecultista, sin embargo, no renuncia a los privilegios del régimen anterior, dándose cuenta de que tiene en sus manos un arma poderosa de control de una fuerza nada despreciable, como era la Iglesia católica, y, en concreto, su jerarquía.

53. *Arch. C.M.*, leg. 686, sin numerar.

54. *Ibid.*

55. Concuera con el original latino, dado en Roma, el 22-VI-1868. Málaga, 22-XII-1868. *Arch. N.D. de E.*, leg. 192, carp. 2,5.

3. *Toma de posesión*

A las 11 de la mañana del día 23 de diciembre se celebró el acto de toma de posesión por poderes. Inmediatamente después se dio lectura al pliego enviado el día 15 para esta ocasión que contiene los primeros nombramientos, que son una confirmación de todos. Firman como testigos del acto los nueve párrocos de la capital y enviando un oficio a las superiores religiosas y párrocos de la diócesis comunicando la toma de posesión del nuevo obispo ⁵⁶. Al día siguiente el cabildo se apresura a relatar por escrito los detalles de la ceremonia a su nuevo obispo, al que le envían una triple felicitación: por la toma de posesión, por Navidad y por su onomástica ⁵⁷.

El 16-II-1869, cuando ya toda la ciudad se ha tranquilizado de los violentos acontecimientos con que despidió el año viejo y recibió al nuevo, el obispo escribe desde Loja anunciando su llegada para el día 20. El primer acto con el que va a entrar en contacto con sus diocesanos será repartir 1.500 reales en metálico y 1.200 panes de dos libras entre las familias de los muertos, heridos y pobres en general ⁵⁸. El día 23, a las cuatro de la tarde, es la entrada pública en la forma acostumbrada ⁵⁹. La ceremonia es breve y sencilla; todo gira en torno al discurso que el nuevo prelado dirige a las autoridades, cabildo, clero y pueblo asistente al acto.

Comienza reconociendo su falta de méritos para llenar el vacío dejado por su predecesor y se detiene ampliamente en el tema de la paz, tan debilitada en Málaga en esas últimas semanas y en general en España, para pasar después a la concordia humana, a la comunión de espíritus que es la caridad cristiana. «Dichosos si al fin hemos enjugado las lágrimas de los desgraciados y sanado las heridas que abrieron las pasiones... dichoso si al fin os podemos dejar la unión y la paz; la paz de Cristo, la paz del corazón que es fruto de la caridad» ⁶⁰. Y esto sólo se puede lograr cuando estamos a bien con nuestra conciencia y no nos acusa de nada. «Queremos para vosotros la paz de una buena conciencia» ⁶¹. La meta es clara; el camino, difícil y exigente, pero Cristo lo ha marcado y nos ha dejado a la Iglesia con inmensos beneficios para nuestra ayuda, ya que «la Iglesia ha elevado a la criatura y ha unido al hombre con Dios y a los hombres con los hombres; es lazo de orden social, reparadora de las miserias humanas; sana las dolencias de los corazones que sufren y da la paz a los afligidos» ⁶². El hombre no puede olvidar la realidad de la lucha que es la vida y somos como atletas que nos ejercitamos bajo la mirada de Dios. Cuando lo material, el egoísmo y nuestra razón son los criterios últimos de

56. *Arch. C.M.*, leg. 686, sin numerar.

57. *Arch. C.M.*, M.C., t. 16, 24-XII-1868.

58. B.E.O.M., 20-II-1869, 30.

59. *Arch. C.M.*, A.C., t. 70, 21-II-1869.

60, 61, 62 y 63 y B.E.O.M., 28-II-1869, 37-43.

nuestro vivir, obrar y sentir, no hay salvación para ese hombre y para la sociedad donde vive, trabaja y de la que es miembro. «No sólo de pan vive el hombre sino que necesitamos la palabra que sale de Dios (Mt. 4,4). Mientras que el hombre sólo reconozca por tribunal de sus creencias la débil razón y su menguada inteligencia sea el solo criterio de sus ideas, no hay salvación para el hombre y la sociedad»⁶³.

4. *Pastoral programática*

Pocos días después de su incorporación de facto a la diócesis, aparece publicada en el Boletín del Obispado la primera carta pastoral. Allí se articulan, más una serie de principios teóricos y doctrinales que orientaciones para la práctica pastoral. Es una declaración doctrinal con visos de modernidad por el enfoque de ciertos principios prácticos, pero salvaguardando la autoridad del obispo, asistido por el cabildo y ayudado por los sacerdotes como más directos colaboradores.

Éstas son las ideas básicas y sus propias palabras: «Venimos a una ciudad populosa, comercial, culta, donde se hace grata la vida al hombre (...) somos el responsable directo de sembrar las verdades que debéis creer (...) la fe que salva no está fuera de Iglesia Católica (...) pero necesitáis obras para que sea una fe viva (...) el que se desvía debe pararse a preguntar (...) el testimonio universal de enseñar y defender las mismas verdades es lo que hace más creíble a la Iglesia (...) el cristiano es el que piensa y vive como ciudadano del cielo (...) la ociosidad es cúmulo de males: hay que llenar con celo las actividades y obligaciones de la vida (...) El cabildo como más directo consejero debe profundizar en el estudio y la meditación para desempeñar su cargo. El clero debe defender los derechos de la Iglesia: amando la paz que divide a los cristianos, con un trabajo que llene por completo sus vidas y que su objeto y término sea la ciencia y la virtud; completándolo con una vida santa y perfecta»⁶⁴.

III. Cuestiones políticas con incidencia religiosa

1. *La Gloriosa*

El 18 de septiembre de 1868 Cádiz afirmaba una vez más en el s. XIX español que era la abanderada del liberalismo. Andalucía occidental y Sevilla a la cabeza aceptan y difunden inmediatamente los ideales y consolidan social y geográficamente la «septembrina».

El Manifiesto de Cádiz —19 de septiembre— traza las líneas básicas de los objetivos revolucionarios⁶⁵. La Junta de Sevilla hace la concreción de las

64. Cf. B.E.O.M., 10-III-1869, 45-55.

65. «Queremos una legalidad común por todos creada, que tenga el respeto de todos;

reivindicaciones que se propone sustentar y defender; es como el anteproyecto del edificio sociopolítico que se piensa construir ⁶⁶ y es revolucionario porque no se ha limitado a un mero cambio de orientación, personas, gobierno o régimen; se trata de cambiar los fundamentos del ser de España, implicando en ellos al pueblo como garantía y exigencia de que en ellos está la soberanía ⁶⁷.

2. Sucesos en Málaga

Málaga acepta la letra y el espíritu de los manifiestos de Cádiz y de Sevilla; su manifiesto será una mera copia del sevillano y se hace público el día 22. Inmediatamente después de su adhesión al movimiento revolucionario y como garantía de que dirigiendo al pueblo se puede ganar un poderoso aliado que decida el futuro hacia la consolidación de la revolución. La Junta Provisional malagueña pasa a dar unas medidas, que por ser populares, son bien acogidas por la mayoría ⁶⁸.

queremos que el encargo de observar y hacer observar la Constitución no sea un enemigo irreconciliable, queremos vivir la vida de honra y libertad, queremos que un gobierno provisional que represente todas las fuerzas vivas del país asegure el orden, en tanto que el sufragio universal echa los cimientos de nuestra regeneración social y política».

66. «1.º Sufragio universal y libre; 2.º, Libertad absoluta de prensa; 3.º, Consagración práctica de las demás libertades: enseñanza, cultos, tráfico, industria...; 4.º Abolición de la pena de muerte; 5.º, Seguridad individual, inviolabilidad del domicilio y la correspondencia; 6.º, Abolición de la Constitución bastarda que venía rigiendo y sustitución por la de 1856, sin el artículo concerniente a la religión del Estado, reglas de sucesión a la corona; 7.º, Abolición de quintas, matrículas del mar y organización del ejército y la armada bajo el alistamiento voluntario; 8.º, Igualdad en la participación de las cargas públicas; 9.º, Desestanco de la sal y el tabaco y abolición de los derechos de puertos y consumos; 10.º, Unidad de fueros y abolición de todos los especiales, incluso el eclesiástico, salvo los disciplinarios; 11.º, Cortes constituyentes por sufragio universal directo...».

67. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *La Iglesia española ante la revolución liberal*. Rialp.-Madrid 1971, 200-201.

68. Se señala un haber diario de 10rs. a todos los individuos que se presenten armados con objeto de atender a la tranquilidad pública *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 13.

—Para atender a las necesidades de las clases proletarias, se señalan 6 rs. diarios a todo el que se presente al trabajo de obras públicas a que se le destine. *Ibid.*, 14.

—La Junta, en nombre del pueblo, decreta la disolución del ayuntamiento de la capital y pueblos de la provincia, los secretarios y jueces de 1.ª instancia. *Ibid.*, 25

—La Junta fija nuevos precios a los tabacos y sales; los descuentos oscilan entre 1/2 y 1/3. *Ibid.*, 28.

—Se crean dos batallones francos —«la libertad» y «la patria»— y tendrán sus componentes 7 rs. diarios y ración de pan. *Ibid.*, 30.

—Estos batallones están compuestos por 6 compañías y 120 individuos. Son milicia popular porque esta Junta «reconoce que el pueblo armado es la más segura garantía para el sostenimiento de las libertades que nos hemos conquistado y que a todo trance es necesario asegurar». Cf. *Boletín Oficial de la Provincia de Málaga*, 8-X-1868, 2. En adelante citaremos B.O.P.M.

—Bando de la Junta para que en el término de 24 horas se presenten en la Aduana los agentes de la Seguridad pública, Municipales y Serenos a entregar las armas de fuego y blancas. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 31.

Serrano y Prim desde la Rada se apresuran a infundir ánimos en el preciso momento en que es necesario ganarse afectivamente a un pueblo sensible para así asegurar efectivamente los pasos dados: «Malagueños: hemos conquistado la libertad; el pueblo de Torrijos ha respondido al pueblo de Riego. Viva la unión del pueblo y el ejército»⁶⁹.

Más dueños de la situación porque la revolución sigue su camino, la Junta Revolucionaria de Málaga elabora una declaración de su pensamiento social y político, que es una explicitación más detallada del manifiesto⁷⁰ y que pocos días después quedan incorporados muchos de sus puntos en la Declaración de Derechos que hace pública la Junta superior Revolucionaria en Madrid, el 8 de octubre.

En el campo religioso, las medidas adoptadas por las Juntas entran también en lo revolucionario, porque son una cadena de disposiciones restrictivas, anulaciones, prohibiciones y enajenaciones. Se respetan las personas, pero se ataca a las instituciones. No hay una orientación definida en la actuación religiosa de las Juntas; hasta que el Gobierno Provisional adopte medidas generales, y que son un compendio ecléctico de lo que han elaborado las Juntas provisionales provinciales, son éstas y no aquél las que tienen toda la iniciativa⁷¹.

También desde la prensa, los líderes demuestran su radicalismo y anticlericalismo⁷². Matiz agravante en el campo religioso es que el episcopado

—El ayuntamiento provisional decidió destituir de sus empleos a todo el personal (secretaría, capellán, porteros, matadero, mercados, cementerios, guardas...). *Archivo Municipal de Málaga, Actas Capitulares*, 28-IX-1868. En adelante citaremos *Arch. Mp. M., A.C.*

—La Junta decreta un indulto a los presos por delitos leves. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 44.
69. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 34. Sin embargo ese mismo día, en el «Eco Revolucionario», se podía leer: «Algunos generales iniciadores del movimiento están entre nosotros. Malagueños hacedles oír a cada paso su palabra empeñada: realizar justicia; dejad las alabanzas para cuando hayan cumplido sus deberes. No os creáis una vez más en el caso de maldecir a quienes coronasteis» *Ibid.*, 33.

70. B.O.P.M., 6-X-1868, 2.

71. El 12 de octubre la Junta revolucionaria suprime toda corporación, hermandad o sociedad con carácter religioso que no haya presentado ante esta Junta las listas de quiénes la componen, acompañándolas de los libros de actas y estatutos. Los que no cumplan estos requisitos están fuera de ley y serán entregados a los tribunales. Queda autorizado todo buen ciudadano para denunciar a los delincuentes de la infracción de este decreto. B.O. P.M., 14-X-1868, 2.

El 20 de octubre se acuerda la demolición de varios conventos y se convoca a aquellos ciudadanos que se crean con derecho a ellos para que se presenten con sus títulos de dominio. B.O.P.M., 23-X-1868, 2.

El 21 de octubre se acuerda la abolición y extinción de la sociedad religiosa de S. Vicente de Paúl y otras de la misma índole, quedando prohibidos los hábitos respectivos. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 94.

El 19 de octubre se niegan la validez de los estudios del seminario conciliar a efectos civiles. B.O.P.M., 24-X-1868, 4.

72. Cf. el manifiesto de Félix Pyat, enviado desde Londres, 8-X-68, y publicado en el periódico liberal «La Iberia»: «De súbditos nos hemos convertido en ciudadanos... el emperador o rey mantendría soldados y curas, enemigos ambos del pueblo... creednos, la libertad no lleva uni-

estaba conectado a la ideología del régimen recién caído y por lo tanto distaba mucho de comprender y aceptar —mucho menos encauzar— el hecho revolucionario ⁷³. Algunos obispos invidualmente o reunidos por archidiócesis hacen patente su protesta al Ministro de Gracia y Justicia o al Jefe del Gobierno Provisional por la legislación antirreligiosa que adopta a partir de los últimos días de octubre. Las «exposiciones» de los obispos se centran en reivindicar la unidad católica, enseñanza y protección de los seminarios, que se conserven las comunidades religiosas femeninas y el fuero eclesiástico ⁷⁴.

En Málaga la situación religiosa sufre más tensiones por encontrarse en esos días sin pastor. D. Esteban-José Pérez no tomará posesión hasta últimos de año. Estos meses transcurren con nerviosismo y sufriendo las consecuencias de toda interinidad. Falta la cabeza que imprima una postura oficial ante la cual el resto del clero sepa a quién recurrir y cómo actuar. En la capital y provincia, junto con algún otro caso en Cataluña, es donde algunos sacerdotes sufren ciertos atentados de diversa índole, hecho que aprovecha la revista sevillana «La Cruz» para que con cierto radicalismo ataque fuertemente al Gobierno que permite esas cosas ⁷⁵.

Durante noviembre empiezan a surgir movimientos de grupos y ciertas actuaciones incontroladas en hostilidad y franca rebeldía a la autoridad municipal y provincial ⁷⁶. Los numerosos grupos de «Voluntarios de la Libertad» habían sido el brazo armado de las Juntas Revolucionarias y su fuerza más persuasiva a la hora de consolidar el golpe de Cádiz; sin embargo, ahora se resistían sus componentes, que habían gustado el placer de la autoridad, a ser desarmados y volver a su anterior ocupación. Como un arma de doble filo, amenazaba con cortar a los que antes con ella habían cortado. El Gobierno es-

forme y la democracia no gasta sotana. La revolución no tiene frac ni hábito... quitad el sueldo al cura, licenciad los soldados...»

73. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *Iglesia...*, o.c., 200-209. CÁRCEL ORTI, V., *La Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Eunsa.- Pamplona 1979.- 682 págs.

74. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *La Iglesia...*, o.c., 197-246. Minucioso análisis de la presentación de la archidiócesis de Sevilla y las individuales de los obispos de Córdoba, Badajoz y Cádiz. RODRÍGUEZ DE CORO, F., *El obispado de Vitoria durante el sexenio revolucionario*. Caja Ahorros Municipal.- Vitoria 1976, 109-113, analiza la del obispo de Vitoria y en 118-121 la de los obispos de la archidiócesis de Burgos.

75. «Llamamos la atención a los señores ministros de la Gobernación y Gracia y Justicia sobre las precedentes líneas, y les rogamos que, por honra de España, por honra de la revolución misma, que al fin y al cabo por españoles ha sido hecha, repriman con mano fuerte atentados de esta clase... Es también digno de notarse que tanto en Málaga como en Antequera hayan sido sacerdotes las víctimas de estos inauditos atropellos; y que ni en uno ni en otro caso resulten motivos para la perpetración... no falta, por lo visto quien en vez de la pluma empuña el fusil o la pistola para hacer la guerra al catolicismo en la persona de sus ministros. Volvemos a decirlo: el decoro de España, el decoro del Gobierno, el decoro mismo de la revolución, exigen que estos escándalos no se repitan, porque en otro caso, será necesario emigrar a otro país, en donde se invoquen menos y se respeten más los derechos de los ciudadanos». 1868, II, 543-544.

tá decidido: el orden público y la seguridad ciudadana no pueden, no deben depender de unos civiles provisional y urgentemente armados. El ejército resolverá la difícil tarea en aquellos lugares donde la resistencia o la negativa a obedecer hacen más problemática la misión.

El 30 de diciembre el alcalde se dirige a los malagueños anunciando que el general Caballero de Rodas viene a desarmar a la milicia popular y en su nombre viene primero el coronel Pavía anunciando que se deben depositar las armas en el local del Ayuntamiento ⁷⁷.

Los sucesos se precipitan y van tomando un carácter hosco que no presagian nada bueno. Al día siguiente a las alocuciones de los gobernadores civil y militar exhortando también a la entrega pacífica de las armas para reestructurar la milicia ciudadana, el presbítero, republicano y guerrillero —que de todo ello se jacta— Enrique Romero, pronuncia una alocución encendiendo los ánimos, ya de por sí calientes, de los milicianos ⁷⁸. Se declara el estado de sitio y se cede el mando a la autoridad militar ⁷⁹. Los milicianos responden ante la situación con barricadas. Los choques son violentos, la espiral de la violencia se desata en la ciudad. Son horas de horror y terror. El balance de las barricadas es el siguiente: 13 muertos y 32 heridos ⁸⁰, pero el número de inhumaciones nos da unas cifras bastante exactas de las víctimas habidas y las causas del fallecimiento. Durante los días 2 y 3 de enero de 1869, en el cementerio de S. Miguel reciben sepultura 107 cadáveres y 52 en el de S. Rafael ⁸¹.

76. La Junta Revolucionaria, primero, y el Gobierno Civil, después, conscientes de que el ambiente en la capital y muchos pueblos de la provincia es preocupante, intentan dominar la situación por medio de comunicados, bandos y manifiestos:

—Prohíben circular impresos anónimos, allanamiento de moradas y que en círculos públicos se emitan ideas que perturben el orden. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 87.

—Que la revolución sigue obligando a satisfacer los atrasos contraídos con la Hacienda. *Ibid.*, 89.

—Que aunque la Junta se disuelva es necesario prestar toda la cooperación al Gobernador Civil. *Ibid.*, 96.

—Se denuncia a los que pretenden enemistar al pueblo con el ejército. *Ibid.*, 123.

—Se difunde ampliamente el «Bando del Buen Gobierno» ante desmanes y desórdenes de todo tipo. *Ibid.*, 125.

77. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 159. B.O.P.M., 31-XII-1868, suplemento.

78. «Vivir sin honra es la vida de la afrenta. Morir con gloria es la muerte de los héroes. Hemos puesto en armas a una ciudad que siempre ha sido la primera en el peligro de todas las libertades, para retirarnos en derrota sin demostrar por lo menos qué hay de valor en nuestros hechos. Milicianos: decidisteis ayer morir en vuestros puestos, primero que salir deshonrados. ¡A las armas! morir hoy es vivir como los mártires de Cádiz» *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 161.

79. B.O.P.M., 31-XII-1868, suplemento.

80. Cf. PORREDON ROS, A., *Reseña histórica de los acontecimientos de Málaga en los días 30 y 31 de diciembre de 1868 y 1 y 2 de enero de 1869.*- Málaga 1869.- 56 págs. *Arch. N.D. de E.*, leg. 303, 162.

81. Desglosando esas cifras, tenemos:

—Cementerio de San Miguel: Heridos

El 2 de enero el luto ha caído sobre Málaga y hay miedo de que el ejército pueda tomar represalias en los barrios que más dura fue la resistencia. Muy de mañana se hace público un bando del gobierno militar. D. Manuel Pavía Rodríguez ordena la entrega inmediata de las armas, salvo las que desde el principio estuvieron en manos de personas a las órdenes de la autoridad municipal. A los vecinos se les exigirá toda la responsabilidad en caso de encontrárseles algún efecto de guerra. El plazo terminaba ese mismo día a las tres de la tarde ⁸².

La prensa recoge con dolor la crónica de los sucesos y hay como un acuerdo tácito de no ideologizar los pasados sucesos y únicamente informan de lo ocurrido ⁸³. El ayuntamiento en acto solidario de humanitarismo, acuerda pedir clemencia en favor de los presos de esos días ⁸⁴. El estado de sitio duró hasta el 12 de enero en que las barricadas habían casi desaparecido, el orden se había restablecido y la ciudad recobraba poco a poco su ritmo normal ⁸⁵.

El 13 de enero la Iglesia quiere clarificar posturas y decir una palabra que alumbre un poco la oscuridad, sin entrar a juzgar las motivaciones políticas que han motivado los sucesos. «Tristes acontecimientos los ocurridos el día 31 de diciembre y el 1 de enero que han dejado sangrientas huellas... para nosotros no existen vencidos o vencedores, todos tienen igual derecho a nuestra solicitud, todos son nuestros hermanos y en ellos sólo consideramos una cosa: que sufren y por lo tanto que nos necesitan... promovemos una suscripción voluntaria con qué socorrer tantas necesidades» ⁸⁶.

La catedral fue invadida durante tres días por tropas de la milicia popular leales al Gobierno. No ocurrió ningún desmán notable, pero según las rúbricas de la Iglesia Romana había que practicar la «reconciliación». El cabildo decide celebrar honras fúnebres por las víctimas el día 21 y el día 25 pide el Ayuntamiento que se celebren también bajo su patrocinio ⁸⁷.

	Enfermos comunes	20
	Causas ignoradas	8
	TOTAL	107
—Cementerio de San Rafael:	Soldados	15
	Civiles	36
	Mujeres	1
	TOTAL	52

Arch. N.D. de E., leg. 302, carp. 6,3. Según la lista impresa con los nombres de las víctimas, tendríamos:

—Muertos: 99: 94 varones y 5 hembras.

—Heridos: 109: 92 varones y 17 hembras. *Ibid.*, 4.

82. *Arch. N.D. de E.*, leg. 302, carp. 6,8.

83. «Diario Mercantil», 3-I-1869 y 5-I-1869. «El Avisador Malagueño», 9-I-1869.

84. *Arch. Mp. M.*, A.C., 3-I-1869, 2.

85. B.O.P.M., 12-I-1869, 1.

86. B.O.P.M., 15-I-1869, 2.

87. *Arch. C.M.*, A.C., t. 70, 12-I-1869. 24-I-1869. *Arch. Mp. M.*, A.C., 21-I-1869, 27.

3. *Unidad religiosa*

El tema de la libertad de cultos había sido un banderín de enganche para conseguir que algunos remisos se adhiriesen al carro de la «septembrina». Todos los manifiestos de las Juntas Revolucionarias lo incluyen entre sus reivindicaciones⁸⁸, como signo de ataque inequívoco a la Iglesia Católica por sus connivencias ideológicas con el régimen isabelino y por su espíritu netamente clasista, anclado aún en el recuerdo no demasiado lejano de cuando la Iglesia tenía poder político y económico.

Una vez abierto el período constituyente donde se planeaba el desenganche oficial que pretendía conseguir el Estado respecto a la Iglesia, era lógico esperar una lluvia de lamentos por aquellas fuerzas oficiales del catolicismo que aún seguían uniendo indisolublemente catolicismo con Estado español y, por lo tanto, no imaginaban la posibilidad de que llegase una separación respetuosa, y de que la Iglesia Católica —aunque fuera la mayoritaria— se pudiese en el mismo peldaño que cualquier otra confesión religiosa, siendo el número de fieles y su vivencia a nivel de conciencia colectiva y personal, lo que debía haber importado, y no poner todo su empeño en reclamar la permanencia de unos privilegios que desde luego a la Iglesia no beneficiaban y sí la predisponían para que en el futuro pudiese emprender un diálogo con los demás hombres e Iglesias. Responsable de su misión presente, no cimentada en principios objetivos y sin otear al horizonte donde Dios también suele hablar, puso su esfuerzo en quedar anclada en el pasado, por la inercia de que había vivido bien y se negó a jugar la baza de la esperanza, que también es una virtud teologal, aunque le hubiese costado el sacrificio de trabajar y rezar mirando a Dios⁸⁹.

El obispo de Málaga aún no ha tomado posesión en esas fechas, pero el período constituyente de los primeros meses del 69 le van a dar sobrada oportunidad para dirigir su exposición a las altas instancias del poder Legislativo; cuenta con la ventaja de manejar los textos de los obispos que ya lo han hecho y centra su escrito en el tema de la unidad religiosa. No quiere meterse en política, pero como obispo católico y ciudadano español también habla en nombre del pueblo al que pastorea. Cree que la cuestión se debe centrar en si es conveniente para España que deje de ser católica, piensa lo desastroso que sería una guerra de religión y que los derechos de libertad religiosa están en la verdadera religión. Sigue influyendo en su pensamiento la ley del número, los

88. Véase el de Sevilla como uno de los pioneros y que va a servir a muchas Juntas. Más tardío el de Madrid —25-X-1868— afirma que de todas las libertades, la más importante, por la alteración que introducía en la organización secular de España, era la relativa al planteamiento de la libertad religiosa. BOZAL, J., *Juntas revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868*. Edicusa.- Madrid 1968, 111.

89. CUENCA TORIBIO, J.M., *La Iglesia... o.c.*, 227.

compromisos concordatarios y el presentimiento de que la falta de unidad religiosa traería irremisiblemente la ruptura de la unidad política ⁹⁰.

En una palabra, el duelo entre jerarquía y defensores del libre culto se reducía —como observa Cuenca Toribio— a que la Jerarquía rechazó siempre hasta el simple hecho de considerar la libertad religiosa como un derecho inherente de la persona humana. La Iglesia española mantuvo en todo momento una clara postura discriminatoria y privilegiada de la libertad de creencias sin verla como un derecho divino-natural ⁹¹. La postura radical del episcopado alcanzó hasta la teoría del «mal menor», cerrando toda posible vía intermedia de solución. Ante esto sólo quedaba el camino de la declaración de libertad religiosa, que posiblemente, con habilidad y sin arrogancia de privilegios, en la mesa de las negociaciones, jerarquía y fieles hubiesen podido conseguir en el terreno de las cosas concretas, establecer un estatuto jurídico de tolerancia religiosa ⁹².

4. *Incautación de documentos eclesiásticos*

El Gobierno Provisional sigue dando medidas que lesionan lo eclesial. A primeros de enero del 69 se incautan todos los documentos eclesiásticos. El lunes día 25 por la mañana se presentó la autoridad gubernativa en la sala Capitulada de la catedral con este cometido y trasladó todos los documentos al cuarto de «desayunos» cerrándolo y sellándolo ⁹³. Dada la humedad de la sala designada para almacenar los documentos, el cabildo propone a la autoridad civil de la provincia que se abra el local ⁹⁴ y esa misma petición se hace al Ministro de Fomento ⁹⁵. El gobernador civil recibe comunicación del ministerio de fomento de que se accede a lo solicitado por el cabildo ⁹⁶.

90. Cf. B.O.P.M., 31-III-1869, 69-73.

91. En la más absoluta cerrazón o ceguera ante la realidad, se niega el derecho y la posibilidad de que los españoles pudieran tener algún otro tipo de creencias, fuera de la ortodoxa. También los obispos de la Andalucía occidental tropezaron en la misma piedra. CUENCA TORIBIO, J.M., *La Iglesia...*, o.c., 229.

92. CUENCA TORIBIO, J.M., *El pontificado pamplonés de D. Pedro Cirilo y Labayru (1862-1870)*. «Hispania Sacra» (Madrid-Barcelona), 43-44 (1969), 129-157. La recién fundada Asociación de Católicos había organizado una campaña nacional de recogida de firmas en favor de la unidad católica. Los párrocos fueron el apoyo indispensable, porque ellos lo deberían mover en cada una de sus Iglesias. Las normas concretas de presentarlas pueden verse en la revista «La Cruz», 1869, I, 88-90. Se recogieron casi 3 millones de firmas cuyos pliegos en cinco coches de gala entregó oficialmente en las Cortes el obispo A. Monescillo y Viso, que era diputado, el 6-III-1869. También fue «La Cruz» la que recogió con todo lujo de detalles esta ceremonia. Cf. 1869, I, 491-492. En la diócesis de Málaga éstos fueron los resultados: se respondió en 12 pueblos y se recogieron 12.197 firmas. CARCEL ORTI, V., *La Iglesia...* o.c., 549.

93. *Arch. C.M.*, A.C., t. 70, 26-I-1869.

94. *Ibid.*, 27-III-1869.

95. *Ibid.* leg. 706, sin numerar.

96. *Ibid.*, A.C., t. 70, 15-VII-1869.

Pasan los meses y con ellos el cálido fervor que se propuso el gobierno de destinar los documentos incautados a unos centros especiales para su estudio y aprovechamiento del pueblo, estudiantes o curiosos. Los documentos seguían en la habitación húmeda, hacinados ya dos años y medio, con manifiesto deterioro y amenaza de perderse. El cabildo se dirige una vez más al gobierno ⁹⁷ y el silencio sigue siendo la respuesta, cayendo en la contradicción práctica de dejar estropear lo que había incautado para conservarlo mejor. Hasta marzo de 1872 el gobernador civil no recibe una R.O., en contestación a la angustiosa solicitud del cabildo, por la que se determina autorizar la apertura del aposento donde están despositados los documentos incautados ⁹⁸.

5. *Primera expropiación de conventos*

Una de las primeras medidas de la Junta Revolucionaria de Málaga —20-X-1868— había sido la demolición de varios conventos de monjas ⁹⁹. El ayuntamiento pasó a solicitar del ministerio de Hacienda la propiedad de los conventos expropiados ¹⁰⁰. Las razones aducidas, fueron: 1.ª) utilidad y orden público, 2.ª) proporcionaría trabajo a gran número de jornaleros sin ocupación, 3.ª) por la cesión de la propiedad y venta de los solares se podría traer pronto las aguas de Torremolinos a la capital ¹⁰¹.

Se despliega una actividad inusitada en torno a este asunto. Se ordena al arquitecto municipal que forme planos de los solares de los conventos en derribo y divida sus áreas en solares adecuados a la enajenación ¹⁰². Pocos días después un nuevo proyecto sobre la distribución de los terrenos se presenta al pleno de la Corporación ¹⁰³. Como dato curioso y contradictorio, el Ayunta-

97. *Ibid.*, t. 71, 7-VII-1871, 12v.-13v.

98. El canónigo Francisco Núñez Gallo, como miembro del cabildo, estuvo presente en la apertura del aposento y recibió la entrega del archivo incautado de manos del Jefe provincial de Fomento. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 13-III-1872, 7v-8v.

99. B.O.P.M., 23-X-1868, 2. Se trataba de los conventos de S. Bernardo, sito en la calle Granada y cuya fundación databa de 1543 y el de Sta. Clara, sito también en la misma calle y cuya fundación databa de 1495, habiéndose agregado a él las monjas del convento de La Paz cuando ese edificio pasó a ser cuartel. Cf. MAZO, I., *Historia de Málaga*, t. II, 36ss. GUILLÉN ROBLES, F., *Historia de Málaga y su provincia*.- Rubio y Cano.- Málaga 1874.- 516 y 522.

100. *Arch. Mp. M., A.C.*, 8-I-1869, 13.

101. Claras razones revolucionarias, apoyadas en la política de hechos consumados. La concesión y fines que hace la Dirección General de Propiedades queda clara cuando insiste en «que se vigile que el producto de la venta se dedica a ese fin para el que se ceden aquellos conventos» *Ibid.*, 8-I-1869, 14.

102. El anteproyecto del arquitecto municipal arroja estas cifras:

—Convento de S. Bernardo: 2.971 metros cuadrados, que a razón de 50 escudos por m. dan el total de 1.485.500 rs.

—Convento de Sta. Clara: 4.374 metros cuadrados, que a razón de 34 escudos por m. dan un total de 1.487.160 rs.

Arch. Mp. M., A.C., 1-III-1869, 73v.-74.

103. Del convento de S. Bernardo: 2 manzanas con 9 lotes (6 manzanas la mayor y 3 la me-

mento gasta en esos mismos días 1.100 reales por colocar el Tabernáculo de mármol, procedente del derribado convento de Sta. Clara, en la Iglesia de la Victoria a la que lo destinan, ya que sus legítimos propietarios lo habían cedido al Ayuntamiento ¹⁰⁴.

El derribo de los conventos se aprovecha también para dar mayor amplitud a las calles correspondientes, para abrir otras nuevas y para igualar las alineaciones de las futuras construcciones a las zonas de población contiguas a aquellas ¹⁰⁵. Sin embargo, como en tantas otras cosas, el Ayuntamiento perdió interés, el tiempo pasaba y los conventos no acababan de llegar al suelo; las actas del cabildo municipal dejan buena constancia de que el tema se trataba una y otra vez, pero no pasaba del muro del salón de sesiones a la realización práctica. El atasco parece ser que estaba en no tener claras las condiciones en el contrato de derribos. La Administración Económica de la provincia urge al Ayuntamiento a que entregue los solares y decide que el próximo día 30 de octubre se entregarán ¹⁰⁶; también se urge a la comisión encargada que fijen definitivamente las calles y alineaciones de los solares para proceder a la subasta pública ¹⁰⁷. Las condiciones del contrato de derribo siguen sin clarificar en diciembre ¹⁰⁸.

El alcalde urge a los arquitectos municipal y provincial para que tasen los solares que van a salir a venta pública, ya que los últimos trámites de demarcación de calles y alineaciones está resuelto ¹⁰⁹. Por fin en el mes de marzo salen a subasta los solares de los ex-conventos. El resultado es el siguiente:

—Convento de San Bernardo:

- Lotes vendidos: 6.
- Total de metros cuadrados: 2.626.

nor). Del convento de Sta. Clara: 3 porciones con 13 lotes. *Arch. Mp. M., A.C.*, 15-III-1869, 92v.-93.

104. *Ibid.*, 18-III-1869, 96v.

105. *Ibid.*, 12-VII-1869, 285v.

106. *Ibid.*, 30-VIII-1869, 352v.-359 y 27-IX-1869, 401-407. El contratista D. Álvaro Gámez pide demorar la entrega de los solares hasta que desaloje los materiales que allí tiene. *Ibid.*, 18-IX-1869, 378v.

107. *Arch. Mp. M., A.C.*, 30-IX-1868, 407v.-410. Lo normal es que el ayuntamiento para solucionar un problema ocasione otro. A la hora de fijar la alineación de la calle, y como el obstáculo era también de índole religiosa —convento de Capuchinas—, aprovecha para una remodelación, ordenando la demolición de la fachada del convento que da a la calle de S. Agustín y tomando 4 m. Así ahora la calle —no toda— tendrá 8 m. de ancho. *Ibid.*, 27-I-1870, 36. La subasta de la obra salió en 4.000 escudos y fue adjudicada en 2.500 al contratista D. Gabriel García. *Ibid.*, 3-II-1870, 38v.

108. *Ibid.*, 5-XII-1869, 439.

109. Las calles nuevas y los nombres que se les ponen son: —Duque de la Victoria: de Granada a S. Agustín. —Méndez Núñez: de Granada a Cañuelo. —Molina Lario: De Duque de la Victoria a Sta. María. *Ibid.*, 10-I-1870, 7.

- Resto de metros cuadrados: 345.
- Total obtenido: 76.832 escudos.

—Convento de Santa Clara:

- Lotes vendidos: 14.
- Total de metros cuadrados: 3.434.
- Resto de metros cuadrados: 940.
- Total obtenido: 119.251 escudos ¹¹⁰.

Como no podían terminar aquí los problemas, se descubrió por uno de los compradores —y elevó su correspondiente protesta— que las medidas oficiales subastadas no correspondían a la realidad. Rápidamente se verificó una nueva medición, culpando del posible error a la «falta de destreza del anciano señor arquitecto municipal». Como también estaba en juego el prestifio de la Administración Económica de la provincia, nombró un perito que rectificase las medidas ¹¹¹.

A la hora de firmar las escrituras del legítimo dominio, previa cesión de la Hacienda al Ayuntamiento para que éste las otorgue a los compradores, la Corporación llega al acuerdo de reintegrar a la Hacienda el precio de los solares ahora vendidos con el primer fruto de las aguas traídas de Torremolinos ¹¹². Los señores C.M. Heredia e hijos y Larios e hijos, otorgan una escritura para responder al Ayuntamiento de los valores que éste deposite en el banco por los productos de los solares vendidos con destino a las obras de traídas de aguas de Torremolinos a la ciudad ¹¹³.

Otra prolongada polémica se ciernen sobre el ex-convento de S. Agustín. El Ayuntamiento se dirige al Gobierno Provisional —a través del Gobernador Civil— solicitando confirmarse la cesión del edificio hecha a la Corporación por la Junta Revolucionaria. No se tenía en cuenta —o no quería tenerse— que el 28-V-63 se había hecho escritura de cesión del edificio al Seminario y por R.O. del Ministerio de Gracia y Justicia de 7-VIII-63, S.M. se sirvió «prestar su soberana aprobación a la referida escritura de traslación perpetua del pleno dominio del edificio, que fue convento de S. Agustín» (véase nota 16). Sin esperar confirmación de la solicitud dirigida al G. Provisional, el Ayuntamiento traslada sus dependencias desde sus Casas Consistoriales, sitas en la plaza de la Constitución al ex-convento de S. Agustín y el día 22-II-1869 celebra allí sesión por primera vez ¹¹⁴.

En la primavera de ese año, el gobierno civil trasmite al ayuntamiento una resolución de la Dirección General de Propiedades y Derechos del Estado,

110. *Ibid.*, 1-III-1870, 61-65. 71. 7-III-1870, 68-70.

111. *Ibid.*, 21-III-1870, 88v.-89. 24-III-1870, 89v.-90.

112. *Ibid.*, 6-VI-1870, 147-150.

113. *Ibid.*, 27-X-1870, 268.

114. *Ibid.*, 22-II-1869, 67.

contestando negativamente a la solicitud formulada meses antes por la corporación malagueña ¹¹⁵. Oficialmente el ayuntamiento no acepta esta resolución y se urge a los abogados municipales que elaboren un informe legal sobre si el ayuntamiento tiene derechos de propiedad sobre el edificio. Meses después se propone conocer el cabildo municipal el resultado de las consultas hechas a los abogados, sin obtener una respuesta ¹¹⁶.

Después de un silencio de casi dos años, en los cuales el ayuntamiento ha seguido ocupando el edificio como suyo, vuelve a resucitar el tema de la propiedad. Se recibe un oficio del Administrador Económico con fecha 18-IV-1871, en el que se hace relación al decreto de 21-III-1869, según el cual el ayuntamiento se creía con derecho a la propiedad del edificio y así lo pedía al Gobierno. Se vuelve a insistir en la resolución de la Dirección General de Propiedades de 21-IV-1869, en la que se negaba al ayuntamiento el derecho de propiedad. Nuevamente la Corporación acuerda reclamar al Gobierno, ya que estuvieron en posesión más de diecinueve años seguidos antes de su cesión al obispado el año 1861 ¹¹⁷.

Los primeros días de la restauración traen a primer plano nuevamente el problema. El decreto de 9-I-1875 pretendía reparar los abusos cometidos por disposiciones posteriores a las celebradas con la Santa Sede en 1860 y que pretendieron solucionar el problema de la permuta de los bienes del clero ¹¹⁸. El artículo 1.º de la citada Ley dejaba un pequeño resquicio —«que no se hallasen aplicados a servicios públicos»— pero el espíritu de la ley y la intencionalidad estaban suficientemente explícitos. El ayuntamiento reconoció como propietarios del ex-convento de S. Agustín al obispado y celebró, con garantías jurídicas, contrato de arriendo, consecuencia del cual es una deuda reconocida por la corporación, pero no pagada ¹¹⁹.

6. Guerra Carlista y juramento de la Constitución

El ministro Ruiz Zorrilla prepara una exposición en la que explica motivos y causas que le mueven, de acuerdo con el Consejo de ministros, al some-

115. «...resultando de los dichos documentos que enviaron y de los que obran en este centro, por R.O. de 17-VII-1861 fue exceptuado de la permutación el expresado edificio conforme a lo establecido en el art. 6.º del convenio celebrado con la Sta. Sede y entregado al arzobispo (sic) de esa diócesis para los usos de su instituto y siendo hoy propiedad de la Iglesia mediante el citado convenio, no residen facultades en el Estado para disponer del mismo» *Ibid.*, 6-IV-1869. 159v.-160.

116. *Ibid.*, 1-V-1869, 165v. 7-VII-1869, 200-201v.

117. *Ibid.*, 29-V-1871, 119-119v.

118. El art. 1.º zanjaba definitivamente el largo proceso que nos ocupa. «Los Jefes económicos de acuerdo con los obispos pondrán a disposición de los mismos aquellas propiedades del clero que exceptuadas de la permutación concordada con la Sta. Sede en 1860 existan hoy en poder del Estado y no se hallen aplicadas a servicios públicos».

119. VALLE ZAMUDIO, M., *Apuntes... o.c.*, 140.

ter el decreto a aprobación del Regente. He aquí los nuevos sambenitos colgados en las ya poco libres espaldas del clero: «parte del clero enciende con ardor inusitado y criminal empeño la tea de la discordia... en favor de los enemigos de nuestras libertades... trocando la figura del sacerdote católico en paladín de mundanos intereses (...) No deben ser tantas las escaseces económicas del clero, cuando con recursos propios realizan empréstitos para allegar medios y facilitar el triunfo de la causa carlista (...) El gobierno manifiesta la firme energía con que está dispuesto a reprimir toda tentativa de retroceso en la marcha política inaugurada por la revolución de septiembre (...) Gran número de sacerdotes han declarado la guerra desde el púlpito y en todas partes (...) Este decreto servirá para mantener el lustre del clero y para velar por la seguridad del Estado y castigar a los eclesiásticos que abusan de su ministerio»¹²⁰.

Con tal preámbulo la ley no podía quedar atrás: los obispos debían dar cuenta inmediata de los clérigos que abandonasen las Iglesias y combatesen la presente situación política; también deberían informar de las medidas canónicas aplicadas para corrección o castigo. Además, les retirarían las licencias —a los sacerdotes— de confesar y predicar. Y para obligar a los obispos indecisos a tomar el decreto en consideración, en el plazo de ocho días, deberían hacer público en el territorio de su diócesis, un edicto pastoral exhortando a obedecer a las autoridades constituidas y remitir copia a la secretaria del ministerio de Gracia y Justicia¹²¹.

El obispo de Málaga se siente ajeno al problema planteado, por sí y por su clero, pero da cumplimiento a lo mandado en el decreto y publica una circular dirigida al clero. Quiere dejar bien claro la doctrina y su situación en Málaga: «Los clérigos que se consagran exclusivamente a los negocios seculares son apóstatas; los que intervienen y contribuyen a la lucha política son desertores; los que predicán subversión al orden religioso, moral y social y se lanzan a la rebelión y combate, vengan de donde vengan y sea cual sea su bandera, son falsos apóstoles; los que seducen al pueblo, lo conducen a la lucha o toman parte en ella, están fuera del verdadero sacerdocio (...) aunque no lo necesiten, debemos recomendaros el exacto cumplimiento de vuestros deberes»¹²².

El 17-III-1870 se hace público un decreto por el que se exige a todo el clero de la nación que por su oficio eclesiástico percibiese haber del presupuesto del Estado, preste juramento a la Constitución. En la diócesis malagueña se presenta el problema —como en otras— de que su pastor estaba en Roma en las sesiones del Concilio Vaticano I. El deán comunica al cabildo que había

120. Cf. B.O.P.M., 16-VIII-1869, 211-213.

121. Palacio de la Granja de San Ildefonso, 5-VIII-1869, 213-214.

122. *Circular 79*, B.O.O.M., 15-VIII-1869, 207-211.

consultado con Roma y esperaba contestación. El canónigo doctoral y secretario de cámara leyó una carta personal y confidencial que había recibido el día anterior del prelado, en la que le anuncia que aguarda al resto de los obispos españoles para dar una respuesta cuando estén de acuerdo y tengan el visto bueno del papa ¹²³. El decreto sólo concedía el plazo de un mes para efectuar el juramento; la respuesta de Roma tardaba. Había que ganar tiempo y el gobernador eclesiástico decide enviar una exposición al Sr. Regente pidiéndole amplíe el plazo hasta haber evacuado consultas con el obispo, que como sabe, está en Roma ¹²⁴. D. Antonio de Vargas tranquiliza también al clero malagueño que con cierto temor se dirige a él en busca de soluciones prácticas ¹²⁵.

El 1-V-70 se recibe un comunicado de la Nunciatura: «Acaba de recibirse el siguiente telegrama: en consecuencia de la nueva declaración dirigida a la S. Sede por ese Gobierno con fecha 11-IV, habiendo cesado las dudas ocurridas por algunas frases contenidas en el preámbulo del decreto de 17-III, la S. Sede confirma las instrucciones comunicadas en septiembre del pasado año, a saber: que nada obsta para que los obispos y el clero presten juramento a la Constitución de 1869. El Cardenal Antonelli, Secretario de Estado. Roma, 26-IV-1870» ¹²⁶.

No puede por menos de sorprendernos que desde septiembre ya se hubiera tomado una postura oficial por parte de la S. Sede y en estos momentos no cuente para nada la opinión de los 38 obispos que en esos momentos están en Roma y con los que no se evacúan consultas a nivel oficial y colectivo. Además, el telegrama de la Secretaría de Estado lleva la misma fecha que la exposición colectiva al Regente que los obispos envían desde Roma, siendo el contenido sustancialmente diverso al del telegrama recibido en la Nunciatura de Madrid. ¿Conocía el Gobierno oficiosamente la existencia del comunicado de septiembre del 69 y quería un reconocimiento formal ante el que los obispos tendrían que bajar la cabeza? ¿Prendía desautorizar el Vaticano a los obispos para manifestar una vez más que el interlocutor válido con el Estado español en asuntos religiosos era sólo la Sede Apostólica? Sin embargo, las razones que dan los obispos en la carta colectiva son bastante consecuentes con los momentos que vive España ¹²⁷.

No hay que olvidar que el tema del juramento de la Constitución venía arrastrando una fuerte polémica en las altas esferas políticas del Gobierno español y no pocas tensiones con la S. Sede. Había empezado con el nuncio Franchi y el ministro Lorenzana y Romero Ortiz; después de un cambio de

123. *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 2-V-1870.

124. *Ibid.*, leg. 706, sin numerar.

125. Circular 102. B.E.O.M., 6-IV-1870, 370-371.

126. *Arch. C.M., A.C.* t. 70, 2-V-1870, 375-378.

127. Cf. B.E.O.M., 14-V-1870, 375-378.

Gobierno sigue el problema con Silvela y Martín de Herrera y aún habrá de llegar otro nuevo inquilino a la cartera de Gracia y Justicia, Ruiz de Zorrilla y después otro, Montero Ríos, junto con un nuevo nuncio, Bianchi, para poner fin a un encontrado asunto que había sido politizado y sacado de sus coordenadas más que tratado aceptado objetivamente.

7. *Dotación de culto y clero*

Ya hemos visto que para el ejercicio económico 1867-68 se había rebajado a la dotación un 5 %. El año 1869 trae novedades en los presupuestos eclesiásticos. De la compleja «orden de rebaja» —no se satisfará la dotación de mitras y dignidades vacantes, se anula cualquier tipo de aumento, se rebaja al mínimo la asignación de culto, gastos de administración y visita, se suprime la dotación de seminarios conciliares, y bibliotecas y la de junta de reparación de templos, etc., el cabildo de la catedral de Málaga tiene una cosa clara: a partir del 1-VII su dotación para culto y clero queda reducida a 70.000 reales, aproximadamente un tercio de lo que antes recibía; ese descuento o reducción de 1/3 es la que pretende aplicar a todos los gastos de culto y personal ¹²⁸. La reducción era demasiado drástica como para no sentirse. Próxima ya la Semana Santa y habiéndose agravado la situación desde julio del pasado año, el cabildo decide dirigirse al Regente pidiendo ayuda. Conocedores de que las cosas de palacio van despacio, en el mismo número del boletín donde se publica la exposición que ha dirigido el cabildo, se inserta una nota indicando que en la catedral se admiten donativos para el culto y los ministros. Una semana después, en la misma publicación, se dan las gracias porque el pueblo malagueño ha demostrado bien a las claras que es católico. Se han recogido 12.015 reales y 291,5 libras de cera ¹²⁹.

En vista de la buena acogida que ha tenido la petición del cabildo al pueblo malagueño y de que el Gobierno no contesta a la petición de auxilio, se decide seguir recibiendo donativos durante los días de la Semana Santa ¹³⁰. En las actas capitulares empiezan a menudear por estas fechas las peticiones de «socorro» de salmistas, ministros, organistas o seises «para su necesario sustento». De momento no se ve salida a la situación económica, que en alguno de los casos empieza a ser angustiosa. El cabildo decide enviar una circular a los fieles solicitando una limosna voluntaria y fija mientras dure esta situación y así lo hace saber a clero y fieles a través del boletín eclesiástico, al tiempo que recomienda al clero parroquial de la diócesis que también lo hagan ¹³¹.

128. *Arch. C.M., A.C., t. 70, 24-VII-1869.*

129. Circular 105. B.E.O.M., 14-V-1870, 379-380. También se había pensado poco antes hacer una petición a las familias principales de la ciudad, pero no se llevó a cabo por no parecer oportuna. *Arch. C.M., A.C., t. 70, 15-III-70.*

130. *Ibid.*, 7-IV-1870. La recaudación total de esos días ascendió a 11.385 rs. y 280 libras de cera. *Ibid.*, 2-V-1870.

131. *Ibid.*, leg. 733, sin numerar. C. B.E.O.M., 10-VI-1870, 387-391.

El primer mes se recogen 6.940 reales de 358 donantes ¹³². También se pide permiso que del dinero existente de expolios y vacantes se pueda tomar algo para la fábrica de la catedral. El Regente permite tomar la mitad y la cifra asciende a 16.208 reales y 4 maravedíes ¹³³. El turno de lamentaciones pasa ahora por los beneficiados que argumentan al obispo que por su obligación coral no pueden buscar misas y cualquier ministerio en otras Iglesias ¹³⁴. El obispo intenta paliar y escribir personalmente al Regente, aunque sin prometer ningún éxito ¹³⁵.

El 16-I-1871 se intenta poner solución en parte al grave problema de la dotación con un decreto que tiene como base aprovechar el ingreso de la Bula de la Cruzada ¹³⁶. Así lo comunica el obispo: se satisfarán los atrasos hasta la fecha del juramento de la Constitución en billetes del tesoro ¹³⁷. El cabildo publica una circular a los fieles agradeciendo la respuesta que han dado a la suscripción voluntaria ¹³⁸. De esta forma el problema sólo se había solucionado en parte, porque el decreto del 16-I satisfacía únicamente lo relacionado con el culto; quedaba todavía el aspecto personal del clero, que desde abril del 70 habían sido privados de sus dotaciones. El Gobierno ante la también penosa situación de la Hacienda, decide recortar sensiblemente los presupuestos, limitándose a lo estrictamente esencial. Así hay que entender la exposición que hace el ministro Montero Ríos al Rey Amadeo I, para que pase a decreto ¹³⁹. La nueva situación trae una reducción en las dotaciones de un 30 % a partir de octubre. El cabildo estudia el problema y decide que de los fondos de li-

132. *Arch. C.M.*, leg. 706, sin numerar.

133. *Ibid.*, leg. 246, 85.

134. «De seguir así tendremos que buscar algo para subsistir, en la ciudad o fuera de ella». Málaga, 18-VII-1870. *Ibid.*

135. Prueba de que la situación es mala para todos los estamentos del clero y oficiales de la catedral es que en el mes de agosto se han adelantado en concepto de «socorro» 1.201 reales, a los siguientes señores: canónigo penitenciario, pertiguero, caniculario, 2 celadores, 4 salmistas, 3 ministros de coro, 1 organista, 1 alcaide de coro, 4 acólitos, 5 seises, 2 peones y 1 campanero. *Arch. C.M.*, A.C., t. 70, 25-VIII-1870. Leg. 706, sin numerar.

136. El ministro de Gracia y Justicia explicaba en el preámbulo, las fuentes de financiación: «El producto de las limosnas de la Bula de la Cruzada ingresa o debe ingresar íntegramente en el Tesoro y forma parte del presupuesto General del Estado para destinarse con preferencia a las atenciones del culto... La situación aflictiva de la Hacienda ha impedido ahora y en épocas anteriores que este producto se haya dedicado al objeto para el que debe estar exclusivamente destinado... El actual Gobierno cree conveniente que el producto de la Cruzada, sin dejar de computarse como parte del presupuesto eclesiástico, se aplique directamente por los administradores diocesanos al culto y a ese fin somete el presente decreto de acuerdo con el ministro de Hacienda y conforme a lo acordado con la Sta. Sede Madrid. 14-I-1871». Cf. B.E.O.M., 18-II-1871, 495-496.

137. *Arch. C.M.*, A.C., t. 71, 22-IV-1871, 8v.

138. *Ibid.*, leg. 706, sin numerar. De acuerdo con el obispo, desde el mes de junio debe cesar la cuestión voluntaria que desde julio del pasado año se venía realizando entre los fieles. *Ibid.*, t. 71, 7-VI-1871, 10v.

139. El decreto sería firmado pocos días después en Barcelona. Cf. B.E.O.M., 5-X-1871, 608-609.

mosnas se completará lo que falte para que todos los dependientes de la catedral que cobraban su sueldo de la dotación, sigan haciéndolo hasta el mes de diciembre, pero con el aviso de que en enero se aplicará dicha reducción ¹⁴⁰. En vista de que el Gobierno no contesta a la exposición enviada hacía diez meses, el cabildo decide que se persone en Madrid el Arcediano, con todas las facultades necesarias, para intentar solucionar el problema. Habían transcurrido veintitrés meses cuando el Gobierno da luz verde y determina abonar los atrasos ¹⁴¹.

El otoño traería nuevas novedades sobre este tema, cuando el 21-IX se hace público el proyecto de ley que presenta al congreso el titular de Gracia y Justicia sobre «el arreglo del clero»; se trataba de pasar la obligación de abonar la dotación a las respectivas provincias y municipios. D. Esteban-José Pérez se dirige nuevamente, amparado en el artículo 17 de la Constitución, a las Córtes: «El referido proyecto rompe hasta la última página que quedaba del Concordato de 1851... porque el origen de las dotaciones por parte del Estado es la obligación que tiene de indemnizar para que nunca se le llama con el nombre que da el derecho a quien se apropia de lo ajeno contra la voluntad de su dueño (...) Es injusto también con relación al Municipio y a la Provincia. Y no se puede hacer la transferencia de obligaciones sin que se altere el art. 21 de la Constitución en la que se dice que ‘la nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica’ (...) es injusto también con relación al clero, porque le limita el derecho de adquirir y poseer que por otro lado le garantiza el art. 13 de la Constitución (...) Pero sobre todo pone en abierta oposición al clero con el Municipio y Provincia, porque estas entidades, especialmente desde 1869 con toda su decantada autonomía y descentralización, no pueden saldar sus presupuestos, teniendo todos grandísimos descubiertos y multitud de atenciones sin satisfacer; después de cobrado este nuevo, oneroso e indebido gravamen, se aplicaría a otras atenciones llamadas urgentes» ¹⁴².

140. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 11-XI-1871, 16v.-17v.

141. *Ibid.*, 24-II-1872, 6v. Para reforzar la presencia del arcediano en los despachos ministeriales, el obispo envía una segunda exposición al de Hacienda, volviendo a insistir en el estado doloroso en que se encuentra el clero de la diócesis, que muchos tendrían que abandonar sus cargos si esta situación se prolongase, que es una obligación pactada solemnemente (Constitución y concordato)... Cf. Circular 135. B.E.O.M., 26-IV-1872, 204-206. Sin embargo lo que más había influido en los despachos ministeriales había sido «la seguridad de que entre ellos (clero malagueño) no había habido ninguno que hubiera conspirado contra el Gobierno». *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 12-IV-1872, 9v.-10v.

142. Cf. B.E.O.M., 7-XI-1872, 283-290. Antes de esta exposición ya habían enviado su protesta otros obispos reunidos en Zaragoza con motivo de las fiestas del Pilar. D. Esteban-José Pérez conocía el hecho y posiblemente el texto; quería hacer fuerza solidarizándose con sus hermanos del episcopado por medio de otro escrito en el mismo tono. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 23-X-1872, 21v.-23. El proyecto no llegó a obtener la sanción de Amadeo I.

La primera República

1. *Sucesos en Málaga*

A nivel oficial, la proclamación de la República es considerada como la culminación del proceso revolucionario iniciado en septiembre del 68. El ciudadano alcalde Pedro Gómez así lo considera: ...«este hecho el más importante de la revolución española ha venido a destruir el último privilegio de nuestra organización política y realizar la democracia en las esferas del Estado»¹⁴³. El pueblo entendía el hecho de otra manera: buen número de ciudadanos recorrían las calles con música, otros más tácticos ocuparon con armas ciertos lugares estratégicos y algunos —preventivos o provocadores— llegaron hasta los cuerpos de guardias y los desarmaron. Todavía quedaban unos pocos que decidieron tomar posesión de la Aduana y limpiar de papeles el archivo por el purificador sistema del fuego¹⁴⁴.

El gobernador militar se dirige a los malagueños desde el castillo de Gibralfaro indicando que es leal a la República proclamada en las Cortes, exhorta a respetar personas y propiedades y recuerda —el hecho de hacerlo desde el castillo ya es significativo— que los jefes de su cuerpo están resueltos a sostener la autoridad. Tres días después, 15-II el ayuntamiento da el primer aviso de que todo debe volver a su cauce¹⁴⁵. Sin embargo, Málaga había aprendido con relativa facilidad a protestar airadamente, a construir barricadas cuando no aceptaba algo, a decir no de forma poco pacífica... aún estaba reciente el motín de últimos de noviembre del 72¹⁴⁶.

Al Presidente Figueras le preocupan los sucesos de Málaga y lo peor era que tomaban más cuerpo: desarme de soldados, nuevas barricadas; se aprovecha la presencia del capitán general Romualdo Palacio para intentar apaciguar al pueblo con pequeños atentados y unos cuantos disparos¹⁴⁷. También ahora la República quiere consolidarse con apoyo del pueblo, que en el más cruel de los juicios, no apoya a nadie. Se organizan inmediatamente los volun-

143. *Arch. Mp. M., A.C.*, 12-II-1873, 34v.-36v.

144. *Arch. N.D. de E.*, leg. 305, carp. 4, 2.

145. ...«Hagamos ahora todos lo que nos corresponde, que es observar estrictamente los deberes que impone la dignidad de ciudadanos libres y habremos contribuido a la consolidación de nuestra nueva organización política, empezando por volver ya, desde hoy, cada uno a sus tareas habituales, toda vez que la libertad y el orden están asegurados y que lo más perentorio en la actualidad es que la población recobre por completo su estado normal y que los intereses de esta importante plaza mercantil no se resientan...» B.O.P.M., 15-II-1873, extraordinario.

146. Los sucesos habían sido netamente insurreccionales, con luchas callejeras, y la muerte del inspector del orden público. El gobernador militar tuvo que declarar el estado de guerra en toda la provincia e instar, en bando conminatorio, a que los vecinos y residentes en la capital depositaran las armas de fuego y blancas que posean en los cuarteles. El 30 de noviembre las tropas patrullaban por la ciudad y se daba por terminado el motín de turno. *Arch. N.D. de E.*, leg. 305, carp. 3, 4-12.

tarios que ahora son de la «república», para los que se piden armas y una comisión trasladada a Madrid consigue permiso para adquirir 4.000 fusiles ¹⁴⁸.

Málaga no se pacifica; el mismo gobernador civil, José Fantoni califica la situación de «graves momentos» ¹⁴⁹. A la salida del sol del día 8-VI los malagueños se preguntaron qué significaban los 33 cañonazos que habían escuchado a las baterías del castillo de Gibralfaro. Se celebraba la fausta noticia de que España se había constituido en República Democrática Federal ¹⁵⁰. El federalismo es interpretado en clave subjetiva y el caos y el desorden vuelven a la ciudad, ahora traídos de manos de unos de los batallones de los «voluntarios de la república» y otras fuerzas que se les unen ¹⁵¹. El castillo de Gibralfaro por ser sinónimo de servilismo y sumisión al gobierno central y porque es punto neurálgico para el dominio de la ciudad, estorba; en otras ocasiones se había tratado de su demolición, pero es ahora cuando se confirma y sólo se espera a tener fondos para satisfacer los jornales. De todas formas al día siguiente se empezaría a bajar la artillería allí estacionada ¹⁵².

Provisionalidad es la palabra que mejor puede definir estos meses. Todo tiene un aire de que no es definitivo y la conciencia de interinidad penetra en los órganos rectores de la vida local y provincial ¹⁵³. El miedo y la falta de seguridad son los frutos que antes y mejor llegan al pueblo que por no conocer los hilos del cañamazo donde se está bordando su porvenir, teme a todo y ante todo ¹⁵⁴.

147. *Ibid.*, carps. 3, 4 y 5.

148. *Arch. Mp. M.*, A.C., 1-III-1873, 52. 12-III-1873, 60.

149. En consecuencia vengo en disponer: 1.º, los «voluntarios de la república» formarán y vendrán a recibir las órdenes a este gobierno civil; 2.º, el respeto a las personas y propiedades así como la paz pública y el cumplimiento de las leyes quedan bajo el amparo de los «voluntarios de la república» de esta ciudad. Málaga, 7-III-1873. B.O.P.M., 7-III-1873, extraordinario. Nuevamente se recuerda y recurre al «Bando del Buen Gobierno» el 30-IV-1873. *Arch. N.D. de E.*, leg. 305, carp. 4,10.

150. *Arch. Mp. M.*, 7-VI-1873, 110-110v. «Somos el primer pueblo de raza latina que intenta constituirse de esta manera... Procuremos consolidar la federación que hoy ha sido proclamada y que tantos sacrificios ha exigido del honrado pueblo de Málaga» B.O.P.M., 7-VI-1873. Y Francisco Solier, que en junio sería nombrado gobernador civil, se expresa así: «Ciudadanos, no queremos la república unitaria, porque no queremos dictadores; deseamos la federal, porque es el gobierno de todos para todos». *Arch. N.D. de E.*, leg. 305, carp. 4, 12.

151. El comandante, jefes y batallón n.º 2 quedan destituidos y disuelto, respectivamente. Todas las autoridades de la provincia proceden a su desarme y detención. B.O.P.M., 12-VII-1873.

152. *Arch. Mp. M.*, A.C., 8-VII-1873,141.

153. En los cinco primeros meses republicanos estos son los gobernadores civiles, provisionales, unos definitivos —y no es eufemismo— otros: Emigdio Santa María, José Fantoni Solís, Jesús Calvo Romeral, Santiago López Moreno y Francisco Solier. El ayuntamiento sigue por cauces parecidos: el 1-III renuncia la corporación, el 25-VI es asesinado el alcalde D. José Moreno Micó, el 7-VII es nombrado alcalde Eduardo Carvajal Reboul, el 8-VII dimite el ayuntamiento... *Arch. N.D. de E.*, leg. 305, carp. 4, 16.

154. El editorial de «El Folletín» 20-VII se titulaba «abuso de banderas», porque los

Se anuncia que las tropas del general Pavía vienen a Málaga. El gobernador interino de turno dijo que esta situación era un lazo tendido o deseado por quienes pensaban que era indispensable la venida del general y que tomase cuerpo la idea de que no habría paz ni obediencia al Gobierno, mientras el pueblo estuviese armado¹⁵⁵. Como en un crescendo sinfónico, los problemas que se planteaban a la República era el mismo tema, pero en clave individual para cada instrumento o grupo afin. El Gobierno de Madrid toma unas medidas que tratan de reorganizar y salvar lo que se ve sentenciado a un fin próximo. El ministro de Gobernación, E. Maisounave, lo comunica con urgencia al delegado del Poder Ejecutivo en Málaga, Esteban Ochoa, para su conocimiento y efectos¹⁵⁶.

El golpe militar que pretendía un nuevo trasvase del Estado, esperando que éste fuese el definitivo, intenta no caer en la tentación insurreccionista, popular e incontrolada, fácil y atractiva para tropezar en ella como se había demostrado en recientes ocasiones. El bando del gobernador militar, J. Carnicero no deja lugar a confusión: «Queda declarado el estado de guerra en esta plaza y provincia... se prohíben las agrupaciones sin armas y con ellas; queda prohibido el uso de armas hasta por individuos aislados aun cuando pertenezcan a las fuerzas populares... los reos de delitos de rebelión y sedición serán sujetos a un consejo de guerra que funcionará con arreglo a la ley de orden público de 23-IV-1873»¹⁵⁷.

Con más tacto e indudable sentido político enfoca el alcalde Liborio García la alocución: «Malagueños, en nombre del orden social profundamente perturbado, en el nombre sagrado de la patria mutilada y agonizante, acudimos al llamamiento del Gobierno Nacional y aceptamos en momentos de suprema angustia y de peligro la administración del Municipio. Aquí estamos al frente de ella identificados con el Gobierno salvador del orden y de la Patria para cumplir fiel y exactamente con nuestros deberes. Nuestra misión es transitoria, pero grande, generosa y levantada. Venimos con la misión de hacer un

extranjeros residentes en Málaga —y debían ser bastantes para justificar el artículo y el contenido— hacían buen uso de ellas. Cuando llegaba un motivo preocupante en sentido político, ponían las banderas de sus respectivos países en sus casas para avisar a la población quiénes eran. El problema, según el editorialista, es que a veces parece como el engalanamiento de una calle para recibir a alguien importante, o un día de fiesta. Y eso se había extendido hasta llegar a calle Nueva, que siempre había sido neutral.

155. *Arch. Mp. M.*, A.C., 20-VIII-1873, 209-211.

156. Restablecimiento de la ordenanza del ejército en todo su vigor; se suspenden las garantías constitucionales de la República; se establece la ley de orden público de 1870 en que se declaraban caducas todas las licencias de armas, se prescribía el uso de cédulas para viajar a todos los ciudadanos y se concedían medidas a los gobernadores para que sancionasen a la prensa que apoyase cualquier tipo de insurrección. *B.O.P.M.*, 22-IX-1873.

157. *B.O.P.M.*, 4-I-1874, 6. Pocas horas después el gobernador civil presentaba la dimisión y le era admitida. *Ibid.*, 7.

municipio y administración, aquí donde el municipio dejó de ser hace tiempo y donde por desgracia ni existen ni hacienda ni administración local. Nuestros procedimientos para realizar esa grandiosa empresa serán enérgicos y decididos como cumple a hombres de carácter y abnegación completa, pero serán a la vez procedimientos de paz y concordia para inaugurar una nueva era de amplia base en que quepan todas las aspiraciones justas y en que se oigan todos los deseos legítimos. Para llevar a cabo esos propósitos por tan lícitos y prudentes medidas, interesamos el concurso de todas las clases de la sociedad y aspiramos a que unidos y compactos con ese sagrado objeto cada uno en su respectiva esfera facilitemos la obra emprendida por el Gobierno nacional de salvar el orden, la autoridad, la libertad y la república»¹⁵⁸.

El Presidente del Poder Ejecutivo en su manifiesto a la nación no quería olvidar o minusvalorar el poder y fuerza real de los católicos, que con demasiada rapidez y sin ninguna visión de futuro se había despreciado y ofendido en los años de la revolución¹⁵⁹.

La guerra en las provincias del norte estaban ocasionando un derroche de vidas, dinero y tiempo, que España no podía mantener. Ahora se invoca el espíritu liberal, el sentimiento patriótico y celo popular de corporaciones y ciudadanos para «ayudar a la rápida conclusión de la guerra» con la aportación de un donativo¹⁶⁰.

2. Segunda expropiación de conventos

El desarrollo de los acontecimientos religiosos y eclesiásticos seguía parejo a la marcha ascensional de los políticos, dentro del signo revolucionario del sexenio. A la vista de los hechos, la expropiación decretada y llevada a cabo en los primeros días de la «septembrina» fue como un ensayo general de los sucesos ocurridos en las calendas republicanas, pues desencadenaron uno de los hechos más revolucionarios de todo el sexenio en Málaga,

158. *Arch. Mp. M.*, A.C., 9-I-1874, 7-7v.

159. ...«Menos aún deben recelar los buenos católicos y los hombres sinceramente religiosos. Ya ha cesado por dicha la corriente que en otras edades pudo llevarnos al protestantismo, y es fácil augurar que la libertad de cultos no ha de romper entre nosotros la unidad católica en las conciencias, antes ha de afirmarla y ennoblecerla, fundándola en una espontánea concordancia en la fe y no en la comprensión tiránica y en la violencia. El estado, pues, no puede desatender ni ofender a la Iglesia, desatendiendo y ofendiendo así a las creencias de la inmensa mayoría de los españoles y poniéndose en abierta lucha con una de las fuerzas más poderosas, persistentes y organizadas que encierra la sociedad en su seno...» B.O.P.M., 13-I-1874, 2.

160. Así se publica en Málaga el texto íntegro del ministro de la Gobernación. Cf. B.O.P.M., 2-III-1874, extraordinario. El ayuntamiento consciente de su responsabilidad inicia con 5.000 pts. una suscripción pública y voluntaria. *Arch. Mp. M.*, A.C., 5-III-1874, 37-37v. Cinco meses después la suscripción asciende a 84.561 reales y 32 cts. B.O.P.M., 8-VIII-1874. Desconocemos el total que aportó Málaga, porque durante el resto del año no hemos encontrado ningún ingreso nuevo ni alusión al tema.

El 6-IV el obispo recibía un oficio del ayuntamiento solicitando permiso para que se llevase a cabo un reconocimiento en los edificios-conventos del Ángel, Carmelitas y Capuchinas, garantizando guardar las consiguientes conveniencias. La secretaría del obispado remitía el día 8 el correspondiente permiso y encargaba a tres arquitectos de la ciudad que emitiesen un informe certificado del reconocimiento de esos edificios ¹⁶¹. Un mes más tarde el ayuntamiento era expeditivo en la resolución que daba sobre el convento del Ángel ¹⁶².

En el mismo momento de la recepción del oficio, el obispo contesta al alcalde y corporación en la que le indica el resultado del informe certificado dictado por tres de los cinco arquitectos de la ciudad, le recuerda las disposiciones legales sobre esta materia y su forma de tramitarlas, que está dispuesto a reparar y repasar todo aquello que a juicio de los arquitectos municipales esté ruinoso... y también insiste en el dato humano de que trate de evitar un día de amargura y luto a la población malagueña ¹⁶³. Como el obispo había invocado al alcalde y a la corporación, se le contestó que habría que esperar a que ésta diese una respuesta, pero mientras tanto no debería hacerse obra alguna en el referido convento ¹⁶⁴.

La constitución de la República Democrática Federal vendría a trastocar profundamente el desarrollo de los acontecimientos. El esperado cambio de inquilino en el ayuntamiento puso un compás de espera que sólo era un electrizarse el ambiente para la tormenta que había de descargar en los días de verano y cuya primera detonación fue contundente. El 30 de junio se recibió este oficio en el palacio episcopal: «Acordados por el ayuntamiento de mi presidencia la demolición de todos los conventos de esta capital, espero dará V. las órdenes oportunas a fin de que en todo el día de mañana queden desalojados, para llevar a efecto dicho acuerdo. Esperando que tan luego como reciba V. la

161. Fue realizado por los Sres. Cirilo Salinas, Jerónimo Cuervo y Manuel Rivera, arquitectos de la Real Academia de Nobles Artes de S. Fernando: «El convento de Carmelitas está en un estado bueno de solidez y conservación; el de Capuchinas está en las mismas condiciones, y aún si cabe mejores; respecto al del Ángel no se puede decir en absoluto lo que de los anteriores, pues siendo el convento un agregado de diferentes casas particulares, afecta naturalmente a cada una de ellas un estado diferente de solidez y conservación. Málaga, 12 de abril de 1873». B.O.P.M., 1-VII-1873, 78-79.

162. «Del reconocimiento practicado por los arquitectos provincial y municipal resulta hallarse en muy mal estado el convento nombrado del Ángel, sito en la calle Granada de esta ciudad. Con este motivo y siendo preciso proceder al derribo para evitar las consecuencias de la ruina, suplico a V.E.I. tenga la bondad de adoptar las disposiciones que considere oportunas, a fin de que las religiosas allí establecidas dejen el citado edificio con la brevedad que el caso requiere» B.E.O.M., 1-VII-1873, 79. Ya antes se había tratado del expediente de denuncia y se había acordado hacerlo en particular. *Arch. Mp. M.*, A.C., 24-IV-1873, 103v.

163. B.E.O.M., 1-VII-1873, 79-81.

164. *Ibid.*, 81.

presente me dará aviso. Salud y República Federal. Nicolás Maroto. Ciudadano obispo de esta diócesis» ¹⁶⁵.

Según el mismo oficio lo exigía fue contestado inmediatamente. El obispo quiere dejar claro que nunca se ha opuesto a los mandatos de las autoridades, que tampoco está dispuesto a suscitar dificultades, aunque experimenta el dolor que le causa saber que muchas religiosas se quedarán en la calle. Dicta las órdenes oportunas a los conventos de la Trinidad, Catalinas, Císter y Encarnación, pero no a los de propiedad particular. Solicita con interés garantías y protección durante los traslados, para las personas y enseres, así como la ampliación del plazo ya que en un día no hay tiempo material de efectuar lo mandado ¹⁶⁶.

El cielo encapotado era el mejor síntoma de que la tormenta estaba en pleno desarrollo y era arriesgado predecir cuándo y cómo sería el fin. Un nuevo oficio de la alcaldía popular ponía en funcionamiento una nueva fase del proyecto: «Inspirado el ayuntamiento en el deseo de las grandes reformas que tanto necesita la noble y oprimida ciudad de Málaga, ha acordado oficiar a V. para que en el término de tres días abandone la casa-palacio que hoy ocupa, destinándose para el cabildo de la Soberanía popular, dedicando el edificio que tiene hoy (ex-convento de S. Agustín), a escuelas de enseñanza. Lo que digo a V. con el objeto indicado. Salud y República Federal. Lorenzo Moniz. Ciudadano obispo de esta diócesis» ¹⁶⁷.

También fue contestado inmediatamente de esta forma: «aunque no creo que la opresión de esta noble ciudad consista en que el obispo habite una casa-palacio; aunque tampoco creo que al lanzar de su morada al prelado de la diócesis constituya las grandes reformas que la municipalidad se propone y por más que el palacio que habito no pertenece al Estado, como me he propuesto no suscitar obstáculo alguno al municipio en prueba de amor entrañable que profeso a aquellos hijos que me afligen (...) Como el edificio que se me manda desalojar es de mi pertenencia y de los prelados que me sucedan, cuyos derechos no puedo perjudicar, a la vez que cumplo con lo acordado por el ayuntamiento, protesto contra el dicho acuerdo... Dios le bendiga como le

165. *Ibid.*, 81-82. Ese mismo día se nombraba una comisión, que en unión del arquitecto, procediera al reconocimiento, tasación y derribo de los conventos. *Arch. Mp. M.*, A.C., 30-VI-1873, 122v.

166. Cf. B.E.O.M., 1-VII-1873, 82-83. Dentro de la precipitación de los hechos, el ayuntamiento concede de plazo hasta el día 2 para los conventos del Ángel y Carmelitas. En los conventos sólo quedarán las paredes; se hará un inventario y las monjas retirarán las cosas que les pertenezcan. Los cuadros e imágenes se depositarán donde diga el prelado. Será en la catedral, pero los cuadros y alhajas que pertenezcan al Estado se depositarán en la casa del pueblo. La corporación también acuerda reclamar el inventario de alhajas de la Iglesia formado en 1869. *Arch. Mp. M.*, A.C., 30-VI-1873, 124-125.

167. B.E.O.M., 1-VII-1873, 84.

bendice el obispo desde lo íntimo de su corazón en el día que V. le ordena salga de su casa»¹⁶⁸.

En un último esfuerzo dentro de su enfermedad, agravada por el sufrimiento y las preocupaciones de esos días, D. Esteban-José Pérez se dispone a informar al ministro de Gracia y Justicia ese mismo día 1 de julio. El informe al ministro es más un grito de angustia ante la impotencia y un reiterar los argumentos expuestos a los diferentes alcaldes que se suceden estrechando cada vez más el cerco de opresión, al tiempo que le comunica que por su quebrantada salud se retira a su pueblo dejando de gobernador eclesiástico el arcipreste de la catedral, D. Juan García Guerra¹⁶⁹. Antes de partir, deja unas líneas de despedida a los fieles de la diócesis que son como la introducción que acompaña al informe de esos acontecimientos y unos consejos pastorales para permanecer fieles al Señor en estos momentos de dura prueba y a obedecer en todo al gobernador eclesiástico¹⁷⁰.

Los diversos oficios de desalojo e incautación de inmuebles religiosos era el detonador de una serie de reacciones en cadena, difícil de prever y más de evitar, porque totalmente incontroladas, pero planificadas, se desarrollan al amparo del miedo y de la presión que se pueden ejercer sobre pobres monjas que de momento se han convertido en la atracción de los acontecimientos ciudadanos y sobre todo que el río revuelto, confuso y urgente que supone el desalojo de un convento, es aprovechado por los pescadores oportunistas —que siempre los hay— a la captura de algo que merezca la pena por su valor material o artístico¹⁷¹.

168. *Ibid.*, 84-85.

169. «Por la presente hago ante V.E., ante Dios, ante Málaga y ante los hombres, la más solemne protesta contra el derribo de los conventos reservándome para el día que pueda los derechos y acciones que procedan». Cf. *Ibid.*, 83-84.

170. ...«Os confesamos que ese día ha sido para nosotros el de mayor aflicción y desconsuelo de nuestra vida, y tal desengaño aumenta nuestro pesar porque amamos con todo nuestro corazón a esos hijos seducidos y engañados por una errónea creencia de que tal vez hacen algún bien a sus semejantes, sin comprender los irreparables y funestos males que ocasionan... No os dejéis seducir ni engañar del error y la impiedad, que permanezcáis firmes en la fe, que redobléis vuestras oraciones... que prestéis obediencia al gobernador eclesiástico que dejamos durante nuestra ausencia». B.E.O.M., 1-VII-1873, 87.

171. En el desalojo del convento de Carmelitas desaparecen dos candelabros de plata. Se dan órdenes para que nadie más que los presuntos compradores y sus peritos pasen a los conventos y el pueblo debe respetar a los centinelas. Arch. Mp. M., A.C., 2-VII-1873, 128. Se pregunta por el paradero de la custodia del convento del Ángel y sin responder nada concreto se dice que está guardada. *Ibid.*, 128v. Se manda retirar de las calles toda imagen sagrada ya que el culto se debe dar en los templos o en el interior de las casas particulares. *Ibid.*, 4-VII-1873, 135. Se propone por moción del ciudadano Pedro Giner la demolición de la Iglesia del Sagrario. *Ibid.*, 5-VIII-1873, 136v. Ante el problema humano —ya había insistido en él el obispo— de que las religiosas pobres, mayores y sin auxilio de familias quedaban real y auténticamente en la calle, se les concede que pasen al Hospital Noble ya que allí podrían ser útiles. *Ibid.*, 5-VII-1873, 138v.

Según se procedía al desalojo del palacio episcopal y quizá para evitar el trastorno y trabajo de la operación, la municipalidad pensó otro medio más efectivo y rápido. Se presentó en el lugar de autos una comisión incautándose del archivo general y de la biblioteca episcopal —de donde aún no se había tocado ni sacado legajos ni libros— así como de papeles y expedientes de la secretaría de cámara y de efectos mobiliarios del palacio y sus dependencias ¹⁷². Es el bautizo de fuego del gobernador eclesiástico; no se puede hacer nada. La única fórmula es el testimonio de protesta para que alguna vez se pueda saber ¹⁷³. Ese mismo día y acto seguido escribe al alcalde protestando de que ya ni siquiera cumplan con lo que ordenan los oficios, ni en la forma ni en el contenido ¹⁷⁴.

Aunque el ayuntamiento había publicado y otorgado por aceptación los pliegos y condiciones para el derribo de los conventos, hay un cambio de orientación consistente en que la Administración será la que derribe los conventos para que los obreros que participen puedan obtener mejores beneficios que de la otra forma quedarían en manos de los contratistas, respetando los contratos ya realizados con los particulares ¹⁷⁵.

Hasta el 7 de julio el ministerio no acusa recibo de la comunicación del obispo en términos respetuosos, pero poco efectivos, posiblemente porque era cierto que no podía hacer nada. De todas formas, es una gran victoria y una ventana que se abre a la esperanza ¹⁷⁶.

Ese mismo día la Corporación Municipal elegía nuevo alcalde —D.

172. *Arch. Mp. M.*, A.C., 4-VII-1873, 135v.

173. A ella recurre D. Juan García Guerra. Se trata de escribir al ministerio de Gracia y Justicia en descargo y testimonio...: «cumpro con el deber de hacer formal protesta de esos hechos ante V.E. declinando toda responsabilidad si el día de mañana faltara alguna cosa del archivo, biblioteca o de la secretaría de cámara y con el fin de que V.E. tenga exacto conocimiento de todas las comunicaciones, adjunto le envío el boletín eclesiástico donde constan». C. B.E.O.M., 10-VII-1873, 89-91.

174. «Habiendo ofrecido y garantizado que el municipio no se incautará más que de las paredes de los monasterios y que todos los objetos destinados para el culto y demás efectos serían puestos a disposición de la autoridad eclesiástica y habiendo entendido que muchas imágenes y otros objetos se están depositando en la casa que la municipalidad ocupa y en la de algunos señores de la corporación, me dirijo a V.S. rogándole que tenga la bondad de ordenar se pongan a mi disposición todas las pinturas, esculturas y demás efectos que por todos los títulos deben estar a disposición de la autoridad eclesiástica. No dudo que así lo acordará... más si así no fuere, no puedo menos de formular la debida protesta, reservándome hacer uso en su día de las acciones que competen ejercitar a la autoridad eclesiástica». B.E.O.M., 10-VII-1871, 91.

175. *Arch. Mp. M.*, A.C., 4-VII-1873, 134v. 8-VII-1873, 140v.-141.

176. ...«El Gobierno de la República ajeno a las disposiciones de ese municipio comprende y lamenta los disgustos... se halla dispuesto a remediarlos en cuanto le sea posible, dictando las órdenes que el caso requiere y aprueba, estima y aprecia en todo, lo mucho que vale la prudente conducta observada por V.E. que desea recomendar a su gobernador eclesiástico durante su ausencia y mientras por parte del gobierno se procura sean reparados los legítimos derechos de la Iglesia». B.E.O.M., 10-VII-1873, 93.

Eduardo Carvajal Reboul— con lo que esto ocasionaba de estancamiento porque tenía que informarse del asunto y el gobernador eclesiástico debería esperar a ver la postura que tomaba ante el problema. La contestación del ministerio —y su contenido— es una oportunidad inmejorable en sus manos para sondear a la autoridad municipal. El gobernador transcribe la contestación ministerial añadiéndole unas sugerencias propias ¹⁷⁷.

La República Federal se encontraba en su marasmo cantonal y en Málaga el proceso adquiría por momentos tintes revolucionarios. Las secciones obreras solicitan a la corporación que les cedan el convento de Carmelitas u otro para celebrar sus reuniones y establecer un centro de instrucción ¹⁷⁸.

La Corporación Municipal puesta al día sobre las enajenaciones eclesiásticas clarifica su postura confirmando los acuerdos del ayuntamiento anterior de que sean derribados todos los conventos que no sean propiedad particular. Los conventos propuestos para derribar son los del Ángel, Beaterio del Carmen, Capuchinos, Encarnación y Císter, e inmediatamente se pasa a adjudicar las obras ¹⁷⁹.

Mientras, el ayuntamiento había reconocido la propiedad eclesiástica de las imágenes de los conventos y se las había entregado al gobernador eclesiástico, que inmediatamente remite un oficio agradeciendo el gesto, ya que esperaba el más pequeño atisbo de buena voluntad por parte de la Corporación Municipal para ver si aún se podía poner remedio a tanto mal. Aprovechando ese gesto remite un nuevo oficio para que se le entreguen los objetos de culto ¹⁸⁰. El proceso de desalojo y derribo de conventos sigue su marcha y la desaparición de objetos, también ¹⁸¹.

177. «Le ruego se digne suspender y dejar sin efecto los acuerdos del anterior municipio sobre la subasta, demolición o enajenación de los conventos hasta que las Cortes constituyentes y el Gobierno de la República adopten las disposiciones que procedan con arreglo a justicia y derecho... Reclamo a V.S. la oportuna constestación al oficio del 5-VII que dirigí a su antecesor para que fueran puestos a mi disposición las imágenes y efectos procedentes de los conventos desalojados...» B.E.O.M., 10-VII-1873, 94.

178. Se accede a la petición y se les concede el convento de Capuchinas. *Arch. Mp.M., A.C.*, 9-VII-1873, 145.

179. Se recurre nuevamente al argumento ya empleado en la expropiación de conventos del año 1868, de que esta medida servía para fomentar el trabajo de las clases jornaleras en paro. *Arch. Mp. M., A.C.*, 15-VII-1873, 151. 16-VII-1873, 154v. Las del convento del Ángel se conceden a D. Esteban Hisarre en 12.577 pesetas. *Ibid.*

180. *Ibid.*, 8-VIII-1873, 182v. Se le contesta que respecto a los cuadros y demás enseres no se puede hacer lo mismo a no ser que sean de propiedad particular. *Ibid.*, 13-VIII-1873, 195v.-196. Entonces había que presentar los títulos de legítima propiedad a la comisión de derribos y esperar el fallo.

181. Ahora le toca el turno a dos cuadros del convento de la Encarnación que se hallaban ubicados en la parte alta del retablo, al parecer de valor por las habladurías que corren por la ciudad y la serie de veces que se citan en las sesiones de la corporación municipal. *Ibid.*, 8-VIII-1873, 184. 9-VIII-1873, 187. También el contratista del derribo del Beaterio del Carmen, D. Ma-

El 18-VIII llega la primera decisión oficial del gobierno al ayuntamiento, añadiendo un nuevo matiz de complicación y demasiado tarde para pretender ser eficaz. La Administración Económica de Málaga recibe un telegrama remitido por la Dirección General de Propiedades para que lo pase al ayuntamiento popular de la ciudad: «Proteste V.S. en nombre del Estado por los derribos de conventos acordados por el ayuntamiento y suspenda o impida llevarlos a efecto demandando el auxilio de las autoridades»¹⁸². El ayuntamiento decide tratar inmediatamente el asunto para remitir una contestación, que por lógica no sorprende. Es imposible suspender la marcha de los derribos porque están hechos los contratos y los concesionarios ya han entregado algunos plazos, porque los derribos están casi concluidos y que esto ha contribuido a paliar la miseria de las clases proletarias en la crisis de trabajo. La votación efectuada era contundente: 17 ediles eran partidarios de continuar las obras y 2 de que se suspendieran¹⁸³.

La supresión de las Cortes hasta el 2 de enero y las medidas del restablecimiento de la ordenanza del ejército, la ley de Orden Público de 1870, la supresión de garantías constitucionales, de licencias de armas, la necesidad de cédulas para viajes, etc., implantadas el 22 de septiembre era una medida tardía del Gobierno Central para hacerse con las riendas y el dominio de la fiera que estaba desbocada. Sorprendió el giro que daban las cosas en un primer momento cuando el delegado del Poder Ejecutivo en la provincia comunicaba al ayuntamiento una resolución en estos términos: «A fin de poder hacer entrega del Palacio episcopal a D. José Rubio, representanté del obispo de la diócesis, se servirá V. dar las órdenes oportunas para que a la mayor brevedad posible se retiren de dicho palacio todos los objetos pertenecientes al ayuntamiento»¹⁸⁴. Con este oficio se inauguraba una nueva marcha, confirmada cuando el Jefe Económico de la provincia recibe órdenes de incautarse en nombre del Estado de cuantos bienes le corresponden y se hallen fuera de la Administración y transmite a la Corporación que como se ha hecho cargo de los conventos, cuanto existía en los edificios y contratado sus derribos, «me dirijo a Vd. para que dé órdenes de que se ingresen en las arcas del Tesoro el valor de los remates de los derribos y de los efectos que se han enajenado»¹⁸⁵.

nel Rodríguez Mare, expone haber encontrado de menos varias puertas y otros efectos en el citado edificio. *Ibid.*, 13-VIII-1873, 192v.

182. *Ibid.*, 19-VIII-1873, 205-206.

183. *Ibid.*, 19-VIII-1873, 206v. En un acto de no acatar ningún otro criterio que el ayuntamiento popular, en esa misma sesión se acuerda convocar por edicto para el próximo domingo, día 21 a las doce, pública subasta de los cuadros de los conventos, previa tasación. *Ibid.*, 207.

184. *Ibid.*, 24-IX-1873, 253v. El proceso de los otros edificios sigue su marcha de derribo y colocación, donación o pérdida de sus pertenencias en otros lugares. Se concede a la barriada del Palo y a la parroquia de S. Pedro de Málaga sendas campanas provenientes de los conventos derribados. *Ibid.*, 27-IX-1873, 238.

185. *Ibid.*, 30-X-1873, 312v.-314v.

El problema pasa a depender oficialmente del Estado en el momento que se confirma que la Administración Económica se ha incautado de los «conventos derribados como están»¹⁸⁶.

El nuevo estado de cosas sólo abría interrogantes. De momento había que empezar otra vez el proceso de comunicaciones al ministerio o al mismo Presidente. Desde Loja, donde aún está residiendo, el obispo malagueño envía una detallada exposición al ministro de Gracia y Justicia recordándole la ya remitida el pasado 1 de julio, en términos parecidos y, tratando de curarse en salud, le previene con mucho tacto de que el gobierno no tropiece en la misma piedra que el Municipio¹⁸⁷.

Aprovechando también el pequeño resquicio de que el Estado se había incautado de los solares, la Comunidad del convento del Ángel remite una exposición al Presidente del Poder Ejecutivo haciendo breve historia de la situación y mostrando sus legítimos derechos sobre el solar y lo poco que ya queda del convento. Insiste en los derechos fundamentales de la Constitución —arts. 13, 14, 17 y 21— que se han violado en este asunto y en el título legítimo de propiedad, así como en el abuso de facultades de la Corporación Municipal¹⁸⁸.

Nuevamente los acontecimientos políticos de enero abrían un paréntesis de espera sazonado con unos muy escasos granos de ilusión, por lo que se deducía del discurso del general Serrano, cuando afirmaba: «El Estado, pues, no puede desatender ni ofender a la Iglesia, desatendiendo y ofendiendo así a las creencias de la inmensa mayoría de los españoles»¹⁸⁹. En vista de estas declaraciones que permitían un leve optimismo, también interviene el cabildo catedralicio en el problema, primero, manifestando su público dolor por ver destruidos y arrebatados nuevamente los conventos e iglesias de Málaga y después decide enviar una exposición al Presidente del Poder Ejecutivo para que devuelva los solares de los conventos a sus respectivos propietarios¹⁹⁰.

El tema de los conventos —los solares— entra en vía muerta. Se había convertido en una piedra de tropiezo para muchas autoridades. Hasta últimos del año 74 no volvemos a tener noticias. El 16 de noviembre el secretario de la Presidencia de la República comunica a través del gobernador que el día 8 de ese mismo mes pasó al ministerio de Hacienda la instancia del ayuntamiento en solicitud de que sean devueltos al diocesano los solares de los conventos

186. El Decreto del Poder Ejecutivo databa del 17-X. *Ibid.*, 20-XI-1873, 346v.- 347.

187. Cf. B.E.O.M., 26-XI-1873, 119-120. Semejantes argumentos son empleados también por el gobernador eclesiástico en su comunicación a los Sres. Presidentes del Poder Ejecutivo y Jefe económico de la provincia. Cf. B.E.O.M., 16-I-1874, 137-138.

188. Cf. B.E.O.M., 15-XII-1873, 122-126.

189. B.E.O.M., 13-I-1874, 2.

190. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 27-I-1874, 2v'.-4. *Ibid.*, leg: 706, sin numerar.

derribados y la de que se le ceda al ayuntamiento el solar del convento de la Encarnación para construir un mercado ¹⁹¹.

Hasta la Restauración de D. Alfonso XII el problema de estas incautaciones y enajenaciones de bienes eclesiásticos y artísticos no encontrarán una solución definitiva en los llamados decretos de «reparación» de 9-I-1875.

3. *Problemas económicos del clero*

En abril de 1872, a los veintitrés meses de no percibir la dotación, el Estado decide satisfacer los atrasos en billetes del Tesoro, pero no clarifica cuál será el futuro de la dotación y la forma de cobrarla. Ante una solución parcial cabría esperar que dentro de poco surgiera con idéntica fuerza el eterno problema. Ya habían pasado otros quince meses desde que se prometiera el pago y aún no se había hecho efectivo el dinero, lo que suponía un atraso real en el cobro de la dotación de treinta y ocho meses.

En agosto de 1873 al cabildo le preocupa la situación del culto y personal de la catedral y nombra una comisión que estudie el asunto. El informe insiste en tres puntos ¹⁹²: 1.º) teme que desaparezca la plata, lo que providencialmente aún no ha ocurrido; con permiso del Prelado se puede vender algo para sostener al personal. 2.º) Recurrir nuevamente a la piedad de los fieles por medio de unas suscripciones voluntarias, como se había hecho en 1870, pero el cabildo constata también un hecho sociológico importante: «a pesar de la ausencia de muchos vecinos acomodados», o como el mismo obispo había indicado en su exposición al gobierno cuando la expropiación del palacio y conventos: «sólo el obispo ha estado en su puesto inspirando confianza con su presencia, cuando emigraban muchos de sus vecinos». No esperan tener tan buena acogida como antaño. 3.º) El clero y personal de la catedral no puede soportar humanamente la situación. Una vez que sea proclamada la separación de la Iglesia y el Estado pierden toda esperanza de ser retribuidos en sus legítimas dotaciones y el proyecto de una nueva constitución ya se estaba discutiendo en las Cortes. En él se proclamaba esta separación. Además, parte del clero catedral se había ausentado de la capital para «buscar en otra parte el simple cubierto» ¹⁹³.

El obispo concede que se apliquen misas a intención de las capellanías mientras los fondos lo permitan, pero teniendo en cuenta de que «esas medidas no son suficientes», deciden recurrir a la piedad de los fieles por medio de suscripciones ¹⁹⁴. La comisión ha preparado un borrador de circular para imprimirla y enviarla a las casas, pero se acuerda no llevar a término la impre-

191. *Arch. Mp. M.*, A.C., 16-XI-1874, 175.

192. *Arch. C.M.*, A.C., t. 71, 9-VIII-1873, 20v.-23. 11-VIII-1873, 23-26v.

193. *Ibid.*, 11-VIII-1873, 260v.

194. *Ibid.*, 26-IX-1873, 33v.

sión dada la situación económica que todos experimentan y para darle publicidad se decide invitar a los directores de los periódicos para que a través de sus medios de difusión hicieran conocer al pueblo la apurada y triste situación en que se encuentran ¹⁹⁵. La distribución de los fondos recaudados se hará según sistema proporcional en el mes de enero ¹⁹⁶; por vía de socorro y orden de clases en los meses de febrero y marzo y por categorías y según asistencia, a partir de abril ¹⁹⁷.

En un rápido balance realizado por la comisión se comprueba que el ingreso de las suscripciones disminuye, aunque también hay que incluir en los fondos el dinero obtenido por la venta de algunos objetos de plata y algunas campanas. De lo recogido se podrá dedicar dos tercios al culto y un tercio al personal ¹⁹⁸. De julio a diciembre de 1874 se recaudan por concepto de suscripciones 33.495 reales. Hay que descontar el mes de agosto del que nosotros no hemos encontrado ninguna referencia en el archivo catedralicio ¹⁹⁹.

El 15-I-1875 el nuevo Régimen trataba de solucionar este problema con un decreto sobre la dotación del culto y clero. Se comprometía a satisfacer los atrasos no abonados, una vez determinados su importe y la forma de hacerlo ²⁰⁰. El sexenio no había dejado las arcas del Tesoro en buen estado;

195. *Ibid.*, 1-X-1873, 34-35. 22-X-1873, 35-36.

196. *Ibid.*, 10-III-1874, 6-7.

197. *Ibid.*, 23-III-1874, 7v.-8. El tema de la asistencia a coro y demás actos litúrgicos se había tratado y debatido ampliamente durante estos años, porque las ausencias había que sustituirlas y cada vez eran más numerosas y continuas las irresidencias de la capital, que en algunos casos eran motivadas sencillamente porque buscaban en otros lugares algunas actividades religioso-pastorales de las que pudiesen vivir. El libro «del punto» refleja la resistencia, las ausencias voluntarias, las justificadas y las vacaciones. Por eso se indica ahora que en el reparto de los donativos se debe tener presente este aspecto.

198. *Ibid.*, 17-VI-1874, 13v.-14.

199. Podemos establecer el siguiente cuadro indicador de los meses, número de suscripciones y total recaudado:

MESES	SUSCRIPTORES	REALES
—Julio	412	7.035
—Agosto	(?)	(?)
—Septiembre	385	6.347
—Octubre	381	6.981
—Noviembre	379	6.709
—Diciembre	351	6.423
		33.495

Arch. C.M., leg. 706, sin numerar.

200. «El Gobierno de S.M. aspira a reparar las lesiones que las turbulencias de los últimos tiempos hayan causado, a patentizar que ninguna obligación ha de quedar desconocida u olvidada... sin poner en duda o litigio los compromisos contraídos a nombre de la nación por los poderes que se han sucedido en el Gobierno... las asignaciones del clero no eran retribución de una función administrativa, sino compensación de antiguos derechos y propiedades que la Iglesia había cedido al Estado». Cf. B.E.O.M., 27-I-1875, 224-227.

claro, que tampoco las había encontrado repletas. Ahora la intermitente guerra carlista aparecía de nuevo y también era necesario un presupuesto especial. El clero, como en otras ocasiones, cedería de su dotación por varios años, un 25 % para enjugar la falta crónica de reservas con qué hacer frente a los presupuestos ordinarios —generales— y a los extraordinarios —la guerra—²⁰¹.

IV. Temas religiosos y pastorales

Los grandes temas vertebrales del pontificado malagueño de D. Esteban-José Pérez Martínez estuvieron condicionados ineludiblemente por los acontecimientos sociopolíticos nacionales y provinciales que en su faceta legislativa y de acomodación de todas las estructuras a la nueva realidad del país incidieron en temas y aspectos en los que la iglesia había sido durante demasiado tiempo la única dueña y señora.

Muchos obispos —peso específico en la Iglesia española por el número y cargo— optaron en bloque o en particular, pero siempre al unísono, por cargar el peso de su poder, la eficacia de su fuerza y la dignidad de su responsabilidad en la lucha contra viento y marea de mantener el mismo «statu quo» de privilegio y primacía para una determinada confesión religiosa, es cierto que absolutamente mayoritaria, al menos a niveles estadísticos oficiales, como es la recepción de los sacramentos.

En vez de orientar, marcar y enseñar la postura de la concepción cristiana de la vida para regir y santificar a sus seguidores, se abrogaron la responsabilidad de catequizar a los que por tibieza, anticlericalismo, ilustración o herejía no querían permanecer en el único aprisco y bajo las órdenes de un único pastor.

Es cierto que nuestro obispo tuvo márgenes de tiempo para marcar su impronta en las grandes directrices de la pastoral de la diócesis, pero siempre con la mirada vigilante y los oídos atentos a las noticias de los proyectos que se discutían en las Cortes o los artículos que la fecunda prensa del último tercio del siglo XIX insertaba en sus páginas.

1. *Matrimonio civil*

El 15-XII-1869 el ministro de Gracia y Justicia, Montero Ríos, presenta a las Cortes para su discusión un proyecto sobre matrimonio civil. Desde los primeros momentos de su presentación los sectores más conservadores del país lo acogieron con hostilidad por el hecho de que era un salto —esta vez cualitativo— dentro del proceso secularizador que al parecer se había marca-

201. B.E.O.M., 19-VIII-1876, 109-111. 2-VIII-1877, 187-186.

do la revolución de septiembre del 68. Otros lo consideraron como una traición con premeditación y alevosía ya que se aprovechaba la coyuntura de que casi dos tercios de obispos estaban fuera de sus diócesis asistiendo en Roma a las sesiones conciliares y, en este tema como en tantos otros, sólo se veía el aspecto religioso de que el vínculo matrimonial era por ley natural uno, único e indisoluble ²⁰².

En Málaga la corporación municipal adelantándose bastantes meses al proyecto del Gobierno, ya había tratado el tema con un respaldo notable de los concejales ²⁰³.

A Roma ha llegado la noticia del proyecto y los obispos no demoran su primera respuesta colectiva que, en forma de carta, dirigen a las Cortes constituyentes el 1-I-1870 ²⁰⁴. Cuenta con cuarenta y una firmas de los obispos que están asistiendo a las sesiones conciliares. Muchos obispos preparaban una exposición particular para remitir a las Cortes, pero «como todos los obispos españoles nos reunimos en casa del Sr. Cardenal Arzobispo de Valladolid para tratar en particular los asuntos de España», según afirmaba el arzobispo Claret ²⁰⁵, allí surgiría la idea de unir todos los borradores en una única carta. También es colectivo este documento, porque en los escritos de los demás obispos que han quedado en sus diócesis, y que también envían a las Cortes, se solidarizan con el documento de Roma y muestran su total unanimidad con los argumentos allí expuestos.

Estas son las ideas y principales argumentos del escrito colectivo: la lectura de este documento —el anteproyecto— les ha llenado de asombro, ha producido en sus corazones la más honda y profunda amargura. El proceso que se pretende es contradictorio a la índole y el carácter religioso de los españoles. Estimulados por el interés hacia la patria ruegan que desechen el proyecto, porque:

- Es anticatólico.
- Es inconciliable con la moral y el dogma de la Iglesia.
- No es de la competencia del poder civil.
- Sería un atentado para destruir la familia tradicional.
- Sin llevar ninguna ventaja, ofrece inconvenientes políticos ²⁰⁶.

202. El arzobispo de Santiago, cardenal García y Cuesta, ve que no es posible la distinción entre ciudadano y cristiano, porque son dos aspectos de la misma realidad y no dos realidades distintas; además el matrimonio civil sería en un país católico, un torpe amancebamiento o concubinato legal y la ley que esto protegiese, lejos de ser ventajosa para la nación sería antipolítica. RODRIGUEZ DE CORO, F., *El obispado...* o.c., 142-143.

203. Primero se había propuesto la creación del registro civil como base imprescindible de trabajo para un estado moderno. *Arch. Mp. M., A.C.*, 8-II-1869, 43v.-44. La proposición de establecer el matrimonio civil es respaldada por los alcaldes 2.º, 4.º, 7.º, 9.º y el 6.º accidental y por 11 concejales más. *Ibid.*, 11-III-1869, 87v.

204. B.E.O.M., 28-I-1870, 335-340.

205. SAN ANTONIO MARÍA CLARET, *Escritos...*, o.c., 478-479.

206. «El matrimonio civil jamás entre católicos será otra cosa que un inmoral concubinato

El 27 de mayo es aprobado el proyecto, fijando el próximo 1 de septiembre como fecha para entrar en vigor. Muchos obispos aprovechan la vuelta del concilio —clausurado «sine die» por los asuntos políticos del Gobierno italiano— y el tiempo de la «vacatio legis» para acomodarse a las circunstancias del momento, dar normas pastorales a sus respectivos párrocos y orientar a los fieles acerca del valor sacramental que el matrimonio tiene entre los cristianos ²⁰⁷.

El obispo de Málaga como firmante de la carta colectiva a las Cortes, ahora de regreso en su sede escribe una circular al clero y fieles donde intenta exponer una serie de argumentos teóricos —compendio del escrito a las Cortes— y práctico —resumen de cómo debe actuar el cristiano— ²⁰⁸.

La ley del matrimonio civil no había legislado nada contra el significado y contenido de la celebración de matrimonios canónicos. Sólo aceptaba la posibilidad —y para esos casos legislaba— de que en España hubiese parejas que, de acuerdo con sus conciencias, no quisieran aceptar el sacramento como sello de su unión matrimonial.

En una nueva circular el prelado malagueño vuelve a exhortar sobre el valor de los matrimonios y el significado de cada uno de los ritos ²⁰⁹; en los primeros meses de vigencia de la ley en la diócesis de Málaga hubo una cierta

o un escandaloso incesto; ni la autoridad legislativa o gubernativa podrán sacarlo nunca de su inmoral y escandalosa condición (...) Antes de existir sociedad alguna existió el matrimonio como contrato natural cuyos deberes y derechos fueron delimitados por el Creador y más tarde, en la ley de la gracia, explicados y perfeccionados en el mismo evangelio por el mismo Hijo de Dios (...) Esperamos que lo desecharán por el bien de nuestra patria (...) En los prelados españoles existe la decidida voluntad de dar al César lo que es del César, pero siempre sin perjuicio de dar a Dios lo que es suyo». Cf. IRIBARREN, J., *Documentos colectivos del episcopado español (1870-1974)*. B.A.C.- Madrid 1974, 61-66.

207. Por ejemplo, puede verse la circular de Alguacil y Rodríguez, obispo de Vitoria en B.E.O.V., 20-VIII-1870. Cf. RODRÍGUEZ DE CORO, F., *El Obispado... o.c.*, 143-144. También en el mismo sentido, los obispos de Orihuela, Cubero López y el de Almería, Rosales Muñoz. Cf. VILAR, J.B., *El obispado de Cartagena durante el sexenio revolucionario (1868-1874)*. Murcia, 1973, 27.

208. «La familia es la base de la sociedad y lo mismo el sacramento que forma la familia (...) Por el sacramento del matrimonio dejó el padre de ser un déspota, porque la paternidad cristiana le hace partícipe de la autoridad del Creador y de su caridad inagotable... la madre dejó de ser esclava al ser declarada compañera con los mismos derechos... el hijo dejó de ser víctima para ser hijo de Dios y hermano de Cristo (...) Entre cristianos no puede contraerse matrimonio sin sacramento; cualquier otra unión será concubinato...» Cf. *Circular 111*, B.E.O.M., 26-VIII-1870, 419-422.

209. Cf. *Circular 121*, B.E.O.M., 4-II-1871, 479-486. Señala unas notas pastorales que merecen la pena tener en cuenta: Apela a la conciencia, santuario religioso, para el obediencia a los poderes civiles. Delimita con precisión el campo de dos competencias jurídicas distintas, aunque incidiesen en un único sujeto, que era a un mismo tiempo súbdito del Estado y fiel de una confesión religiosa. El hacer ver que estas dos militancias no se contraponen. El carácter de perpetuo perdón de la Iglesia. El hacer gratis los trámites del matrimonio canónico a los más necesitados.

afluencia —dentro siempre de su carácter minoritario— a contraer únicamente matrimonio civil, en parte por el atractivo que representaba esta ley novedosa.

No hay que olvidar que el proceso revolucionario no se quedó contento con declarar como único matrimonio válido ante el Estado, el efectuado ante un juez municipal, sino que «llegó el fanatismo hasta declarar por decreto, el 11-I-1872, hijos naturales a los habidos en matrimonio canónico»²¹⁰.

Una conclusión en el terreno de la pastoral práctica y que derivó en un fuerte encontronazo diócesis-Gobierno, obispo-ministro, vino como consecuencia de no dar significación, por ignorancia o error y, en no pocos casos por tozudez, a los sacramentos del matrimonio y del bautismo. No eran meros ritos como desgraciadamente se les había tomado durante mucho tiempo sin profundizar en su contenido a nivel de exigencias concretas para la vida. La libertad de cultos fue un aldabonazo para que se ahondara en lo que significaba creer, vivirlo en el plano de la conciencia y confesarlo públicamente.

Intentando resumirlo, conservando la fidelidad a los hechos, así fue lo que ocurrió y como se desarrollaron los acontecimientos. Del ministro de Gracia y Justicia llegó esta comunicación al obispo de Málaga: «Habiendo acudido a este ministerio el 11-IX-1872 el alcalde de Benaocaz en queja del párroco por negarse a aceptar como padrinos en el bautizo de un niño a dos personas enlazadas por el matrimonio civil solamente; como quiera que ni el rigorismo de los principios del derecho canónico, ni los de la más timorata conciencia, autorizan la oposición del párroco, el rey (Q.D.G.) se ha servido disponer ordene V.E. a este eclesiástico que evite en lo sucesivo motivos injustificados de colisión y de lucha con la potestad temporal, y no traspase, como en el presente caso, los límites y línea de conducta que los venerables prelados y doctores de la Iglesia han trazado a los ministros evangélicos. De Real Orden lo digo a V.E. a los fines oportunos. Madrid, 15 de octubre de 1872»²¹¹.

Una semana más tarde —22 de octubre— contestaba el obispo al ministro una carta en términos comedidos y acudiendo a las verdaderas raíces del problema²¹². Reconocía en el ministro grandes dotes de rectitud. Él sabía dar al César lo que era del César, sin embargo también era una obligación dar a Dios lo que es de Dios y no podía prescindir de atenerse a las leyes divinas de la Iglesia, es decir, que enseñando y mandando la Iglesia que los casados sólo civilmente no podían ser padrinos de bautismo, no podía de ninguna manera encargarse de cumplir la orden que le comunicaba.

La prensa religiosa contestaba bastante más violentamente al ministro a

210. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Antología General*, presentada por J.M.^a Sánchez de Muñián. B.A.C.- Madrid 1956, 921.

211. B.E.O.M., 12-XII-1872, 292.

212. *Ibid.*, 295-296.

quien se otorgaba la paternidad del proyecto de matrimonio civil ²¹³. El ministro no aceptó las razones del prelado malagueño y nuevamente le escribe el 8 de noviembre en términos que querían ser la conclusión definitiva del caso ²¹⁴. Nuevamente es la revista eclesiástica la que sale en defensa de la Iglesia católica en esta intromisión, sin razón justificada, del poder temporal en lo específicamente religioso ²¹⁵.

Todavía a finales del año 1874 el obispo Pérez Martínez continúa insistiendo a los párrocos y sacerdotes sobre el sacramento del matrimonio. Una de las razones que le han hecho no olvidarse del asunto es «que muchos fieles

213. Se publicó en la revista religiosa «el consultor de párrocos». No podemos dar más detalles de autor y fecha, porque nos hemos basado en lo publicado por el boletín diocesano. Según la revista se cometen varios atentados: «Negando a la Iglesia su autoridad y libertad —art. 21 de la Constitución— ordena y manda a los obispos como si en lo eclesiástico fuesen subordinados (...) ¿Con qué derecho se queja un alcalde de un párroco? Si ha faltado a las leyes que lo denuncie a los tribunales y si el alcalde se queja sin razón y contra derecho, ¿por qué admite su queja el Gobierno? (...) El Gobierno tiene la osadía de dar una orden al obispo, como pudiera darla al gobernador civil tratándose de un asunto político. Se trata de una cuestión que es esencial y exclusivamente religiosa (...) Erigiéndose en maestro dice que ni el rigorismo ni la más timorata convivencia autorizan a los párrocos para oponerse a que los casados sólo civilmente sean padrinos de bautismo (...) Un ministro librecultista dando lecciones de derecho canónico a los párrocos. ¿Dónde dice el derecho canónico que un casado civilmente puede ser padrino de bautismo? ...¿Dónde están los prelados de que habla? ¿Quiénes son esos doctores de la Iglesia que enseñan que los casados sólo civilmente pueden ser padrinos de bautismo? Si existen, ¿por qué no se citan? Si no existen, ¿por qué se inventan? (...) ¿Cómo se atreve el Gobierno a poner su mano sacrilega en una doctrina tan sagrada? El Gobierno tiene a su cargo la defensa de los derechos civiles. ¿Quién lo ha convertido en protector de los eclesiásticos? El derecho a ser padrino de bautismo no es civil, es pura y exclusivamente eclesiástico. Está fuera de la órbita del poder temporal (...) El padrino de bautismo es un fiador, hombre de confianza que exige la Iglesia para que tome sobre sí la responsabilidad de enseñar a ser buen católico al niño que se bautiza. ¿Puede inspirar confianza a la Iglesia, tratándose de un sacramento, el casado sólo civilmente que no quiere recibir otro sacramento?» Cf. B.E.O.M., 12-XII-1872, 292-295.

214. «En vista de la comunicación de V.E. dirigida a este ministerio con objeto de desvirtuar la queja producida contra el párroco de Benaocaz, el Rey ha tenido por conveniente resolver se esté a lo acordado». Cf. B.E.O.M., *Ibid.*, 296.

215. «El consultor de párrocos, según aparece publicado en el boletín diocesano. Cf. *Ibid.*, 296-300. «El obispo dice que el art. 21 de la Constitución garantiza la libertad de cultos y lo que el Gobierno dispone es opuesto a la libertad del culto católico. El ministro replica: estése a lo acordado. El obispo expone que el derecho canónico, según la legislación vigente, debe respetarse. El ministro dice: estése a lo acordado. El obispo dice: la Iglesia debe ser libre. El ministro se limita a decir: estése a lo acordado. Es decir, que para el ministro no hay más ley que su absurda R.O., aunque para sostenerla sea preciso infringir la Constitución y despreñar la libertad de conciencia (...) Si un ministro dicta una R.O. como la presente contraria a la ley fundamental, merece ser llevado a los tribunales de justicia para que lo castiguen por abuso de autoridad (...) Hay compasión para la persona del ministro y desprecio profundo hacia sus disposiciones cuando sean abusivas o ilegales. Esto no es despreñar la autoridad, es sólo hacer uso de los derechos individuales proclamados por el actual Gobierno para que los pueblos puedan libersrse de los abusos de los gobernantes».

de buena fe, seducidos y engañados, creían que ya no tenían obligación de contraer matrimonio según el rito de la Iglesia»²¹⁶.

El fin de la permisividad del matrimonio civil lo tenemos en la Restauración borbónica. El 22-I- y el 9-II-1875 se publican los decretos que tratan de ser medidas de «la política reparadora iniciada por el Gobierno», y el 19-II tuvo que hacerse pública una compleja instrucción de 29 artículos para ordenar el caos y clarificar la modificación que sufría el registro civil²¹⁷. Inmediatamente el obispo malagueño se pone en contacto con los sacerdotes y diocesanos para comunicar los importantes documentos que ha hecho públicos el ministerio de Gracia y Justicia por orden del de Regencia²¹⁸.

2. *Contenido doctrinal y pastoral*

Una vez más podemos comprobar cómo son los acontecimientos históricos —civiles y religiosos— los que marcan en gran medida la orientación que un prelado tiene que dar a la pastoral de su diócesis. Haciendo un cuadro sinóptico de los escritos pastorales de D. Esteban-José Pérez, de las fechas de publicación y de sus temas, podemos seguir al unísono los grandes acontecimientos que está protagonizando la España del sexenio y la cabeza de la Iglesia. Sin embargo, esto no obsta para que además se aprovechen ciertos hechos de especial transcendencia provincial o local para que el obispo ponga sus escritos y sus palabras al servicio del evangelio o que de esos grandes acontecimientos nacionales o internacionales se saquen orientaciones particulares para el clero y fieles de esta diócesis.

1. *Enseñanzas religiosas y morales al pueblo*

El tema del concilio era fuente de polémicas, recelos y esperanzas. El obispo malagueño trata de orientar a sus diocesanos sobre el significado religioso, transcendencia social y política en una carta pastoral²¹⁹. Consideraba al futuro concilio como un fausto y venturoso acontecimiento que había hecho estremecer al mundo, que había revelado el temor de unos, el recelo de otros, el odio y la sorpresa en algunos, la enseñanza y el consuelo en todos los que confiaban en Dios. Por otra parte, era lógica y se esperaba oposición y guerra injusta e impía. Pronto daría principio el combate de la verdad contra el error,

216. Cf. *Circular 157*, B.E.O.M., 14-XI-1874, 209-219. Es una repetición casi literal de otras circulares —111 y 121— que también trataban de estos temas.

217. Cf. B.E.O.M., 6-III-1875, 237-239; 242-247; 248-255.

218. Cf. *Circular 163*, B.E.O.M., 6-III-1875, 255-259. Prácticamente se reduce a derogar las circulares 121 y 157 y restablecer en toda su fuerza las disposiciones canónicas legales que regían antes de la publicación de la ley del matrimonio civil de 18-VI-1870 y exhortar a los párrocos a que colaboren con las autoridades civiles en la confección del registro civil.

219. B.E.O.M., 11-VIII-1869, 192-202.

de la virtud contra el vicio, de la justicia contra la usurpación. Nadie podía considerar tranquilo el porvenir de su patria y del mundo viendo el empeño tenaz e insistente por destruir las verdades primarias y fundamentales de toda religión y de toda sociedad que era el programa de todos los enemigos del catolicismo ²²⁰.

La sociedad necesitaba reformarse. Con tales doctrinas no podía vivir ni Europa ni el mundo sin que sobreviniese un gran cataclismo social. Insistía en que a pesar de todos los peligros y males, los concilios generales no eran absolutamente necesarios para custodiar el depósito de la fe y para regir y gobernar la Iglesia, porque no había cuestión grave e importante que el Pontífice romano no pudiese resolver con inapelable e infalible autoridad, pues cuando desde su cátedra sagrada pronunciaba un fallo, era decisivo, infalible e inapelable; pero en ciertas circunstancias, los concilios generales eran utilísimos ²²¹.

Poco antes de su partida a Roma, con el tema del concilio, escribe otra pastoral a sus diocesanos. Basándose en las palabras de S. Juan «No os dejaré huérfanos... voy y vengo a vosotros... voy al Padre» (Jn 14,18-28), explica los motivos de su viaje a Roma y les orienta para que permanezcan fieles durante la ausencia. Veía al materialismo y al ateísmo como algo que no podían engendrar más que el egoísmo en el orden económico, la muerte de toda libertad justa, la anarquía en lo político y social, la perturbación y ruina en la familia y la negación absoluta en lo religioso; veía al catolicismo como el antídoto que podía preservar del contagio de los que habían declarado la guerra a Dios y sólo en esta doctrina se encontraba la sociedad moderna segura para salvar aquella crisis angustiosa.

De lo primero que se deben cuidar y guardar es de la propaganda de la prensa, folletos o congresos internacionales obreros, porque con estos métodos lo que se intentaba era descatalogar al mundo predicando el materialismo, el racionalismo y sobre todo la incredulidad absoluta. Para conseguir estos fines no dudaban, según el obispo, en utilizar las mágicas palabras de ilustración, progreso, libertad, civilización... ya que con ellas entusiasmaban y seducían a los pueblos; además, era objetivo común de los enemigos de Dios

220. «Los congresos internacionales de obreros bien lo habían comprendido en estas aterradoras frases: 'guerra a Dios, a los gobiernos, al capital; odio a la clase media y a los capitalistas. La revolución es el triunfo del hombre contra Dios. Es preciso romper la bóveda del cielo como un techo de papel. Si a esto se opondrá la propiedad, es preciso aniquilarla; si se oponen cien mil cabezas, que caigan'». *Ibid.*, 198.

221. Es revelador y significativo el hecho de que el obispo hable ya contundentemente de infalibilidad antes del concilio. Esto prueba la mentalidad del episcopado español que, ante los acontecimientos políticos del sexenio con la actitud antirreligiosa y anticlerical, hace que pase a una postura defensiva. La definición de la infalibilidad era un robustecimiento de la autoridad magisterial de la Iglesia en unos momentos en que el liberalismo español podía tender a una atomización del hecho religioso y a un subjetivismo en su interpretación del magisterio y del valor de los signos religiosos. Cf. CUENCA TORIBIO, J.M., *Estudios sobre la iglesia española del XIX*. Rialp.-Madrid 1973, 26, 90-91.

presentar al catolicismo como enemigo irreconciliable de esos derechos y prerrogativas a que aspiraba el hombre y la sociedad. Por último, esperaba que todos los diocesanos redoblarían sus cuidados y vigilancia para no dejarse seducir por las falsas doctrinas ²²².

Todavía antes de la partida aprovechará para escribir otra pastoral anunciando la institución en toda la diócesis del jubileo circular de las XL Horas. Del mismo modo que Jesucristo nos dejó en testamento la institución del sacramento de la Eucaristía, ahora él establecía el culto de esta devoción en su despedida para Roma y lo debían considerar como su testamento y último adiós antes de partir. Ve a este sacramento como el más augusto de todos, manantial de gracia e inefable misterio donde se realiza la unión de Dios y los hombres. Les avisa de que ahora que querían sorprenderlos con las doctrinas del protestantismo —que hablan de la eucaristía como de figura, señal...— es cuando debían testimoniar su creencia en la Presencia Real; después les presenta los efectos que se siguen de esa unión: en ella encuentran fuerzas los débiles, consuelo los afligidos, perdón e indulto los pecadores... se ilumina nuestro espíritu, se inflama nuestro corazón, se ennoblecen nuestras acciones, se diviniza nuestra vida. Deberían tener en cuenta a tres enemigos: a los poderosos que oprimían a Jesucristo con sus armas, a los sabios que le combatían con sus escritos, a sus propios hijos que le entristecían con sus pecados. Debían pedir a Dios por el papa, porque el concilio llegase a feliz término, por las necesidades de la Iglesia y por el Estado ²²³.

Con motivo del primer aniversario de la implantación en la diócesis del jubileo de las Cuarenta horas, escribe una nueva pastoral, insistiendo en las razones hacía un año apuntadas. Recuerda los sufrimientos que en esos momentos padece el papa y aprovechando la proximidad del tiempo litúrgico de Adviento, hace una exhortación a prepararse cristianamente para recibir al Niño-Dios. Basándose en las palabras del apóstol S. Pablo a Tito (2,12) «Renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, vivamos con moderación, justicia y piedad en este mundo», saca unas conclusiones prácticas para los tres niveles donde se desarrolla la vida de todo cristiano: consigo mismo, con los hombres, con Dios ²²⁴.

222. Cf. B.E.O.M., 17-XI-1869, 279-287.

223. Cf. B.E.O.M., 7-XII-1869, 295-303.

224. «Que viváis sobrios para con vosotros mismos. No os dejéis engañar por los profetas con falso nombre de amigos protectores, libertadores, salvadores, que buscan vuestro bien, independencia y felicidad, os dan en doradas copas el veneno de quitaros la religión (...) Que viváis de forma justa para con vuestro prójimo; sin perjudicarles en hecho, dicho o deseo (...) Que seáis piadosos para con Dios, porque los potentados de la tierra están persiguiendo a la Iglesia de Dios... a las armas de las potestades de la tierra oponed el arma de la oración, una vida ejemplar y unas costumbres edificantes». Cf. B.E.O.M., 4-XI-1870, 435-437.

225. Cf. *Circular 122*. B.E.O.M., 16-II-1871, 487-490. «Mandamos que en todas las parroquias de la diócesis durante la próxima cuaresma se tenga todos los domingos: manifiesto, estación, ro-

La cuaresma ha sido, dentro de la vida litúrgica católica, uno de los tiempos fuertes para el cristiano y por la especial significación de la festividad a la que precede, ha sido un tiempo clásico para exhortaciones, cartas, ejercicios, sermones... y cualquier toma de contacto de los obispos con los fieles. Así vemos como monseñor Pérez Martínez aprovecha estar circunstancias para conseguir el contacto con sus diocesanos, aconsejarles y pedirles que no se hiciesen sordos en la próxima cuaresma, en este tiempo favorable y en esos días de salud, al llamamiento que de mil modos y maneras hacía Dios ²²⁵. Otro año más tarde, por los mismos motivos, vuelve a escribir a sus diocesanos, exhortándoles a no llevar adelante el fuego del pecado, a no confundir la justicia con la iniquidad, a no llamarse cristianos y creyentes y hacer la guerra a Dios, a no confundir la fe y las enseñanzas propuestas por la Iglesia con la tiniebla del racionalismo y la falsa filosofía. Mediante la penitencia se puede separar esta mala semilla sembrada por el genio del mal y por el amor y la caridad responder a Jesucristo y como Joel (2,12-13) se pueden volver a Dios con todo el corazón, por medio del ayuno, la oración y el llanto ²²⁶.

2. *Formación teológica y pastoral al clero*

Casi en todos los escritos pastorales el obispo de Málaga no olvida a sus más inmediatos colaboradores, los sacerdotes, y siempre les dedica unas palabras que deben ser como la fuente de donde ellos sacarán unas normas prácticas para vivir más plenamente el ideal de su sacerdocio o unas orientaciones para que sepan encauzar más directamente a los fieles encomendados a su celo pastoral. El boletín eclesiástico de la diócesis está concebido como vehículo de permanente contacto del prelado con el clero, no solamente para las normas administrativas, sino para que tengan a disposición los documentos pontificios y dicasterios romanos, los del obispo y todos aquellos que se juzgan más importantes.

Monseñor Pérez Martínez poco tiempo después de haberse hecho cargo de la sede malacitana emprende una visita pastoral por algunos arciprestazgos de la diócesis, que es una ocasión inmejorable para tomar contacto real con los problemas religiosos y pastorales de la sede. Poco antes había publicado en el boletín una circular que, con el tema de la confirmación que debe administrar durante la visita pastoral, está plenamente dedicada al clero. Les recuerda que en sus catequesis deben insistir en que es un sacramento para crecer en la fe, que los padrinos deben ser los maestros de esa fe en el nuevo con-

sario, letanía y sermón. Los miércoles y viernes se tenga lo mismo y en defecto del sermón, una lectura espiritual de media hora, meditación sobre ella, terminándose con el rezo del viacrucis y cualquier otra devoción». *Ibid.*, 489.

226. Cf. B.E.O.M., 27-I-1872, 647-652. Vuelve a citar textualmente las devociones que se realizarán en todas las Iglesias de la diócesis como en la circular 122.

firmando. Así la confió Cristo a los apóstoles y a los obispos, sus sucesores y se recibe para estar firmes y ser fuertes ²²⁷.

Hubo una época que los robos en las Iglesias de la diócesis malagueña se hicieron frecuentes. Generalmente los párrocos eran descuidados en la vigilancia de los templos, porque nunca se había atentado contra los objetos y bienes en ellos guardados. Ante esta oleada de robos, el obispo dicta normas prácticas para cuidar, vigilar y conservar el tesoro sagrado y artístico que cada uno posea en las Iglesias a ellos asignadas. No conservarán nada en los templos que por su valor material o artístico pueda llamar la atención de estos hombres desaprensivos. Dado que la cosa fue relativamente frecuente, se llegó a hacer a los párrocos y encargados de las Iglesias responsables directos de lo que en ellas ocurriese ²²⁸.

La retención por parte del Gobierno de la dotación asignada al culto durante tantos meses ocasionó un notable y agudo deterioro en utensilios y ornamentos litúrgicos, que en algunos casos llegó a ser preocupante ²²⁹. El obispo se pone en contacto con su clero y traza un plan de urgencia para atender esta imperiosa necesidad, ya que en algunos casos estaba en juego la celebración de los sacramentos. Mandó hacer a todos los párrocos un inventario de esos utensilios indispensables para celebrar los sacramentos, clasificándolos en buen uso, mediano o inservible, tratando de hacer y proveer lo que se pudiese ²³⁰.

Antes de la partida al concilio tiene un intenso contacto con los diocesanos, como hemos visto. He aquí los consejos a los diferentes estamentos clericales: el cabildo catedral continuará dando ejemplo de paz, unión y fraternidad, por la pureza de costumbres y por la enseñanza de las verdades eternas; confía que el clero de la diócesis marchará delante por el camino de la virtud, alentando el espíritu de los débiles y fomentando la fe en los fuertes; los seminaristas confiaba que seguirían los consejos y enseñanzas del rector y catedrático-

227. Cf. *Circular 60*, B.E.O.M., 6-IV-1869, 79-81.

228. Las iglesias robadas fueron las de Comares, Macharaviaya, Cerro, Cagís, Pizarra, Churriana, Torre del Mar, Alcaucín, Benarrabá y las circulares escritas con este motivo: 69, 71 y 139. Cf. B.E.O.M., 19-V-1869, 113-114; 28-V-1869, 120; 2-IV-1873, 45-46, respectivamente.

229. Cf. *Circulares 73, 78 y 136*, B.E.O.M., 8-VI-1869, 133-134; 17-VII-1869, 177-178; 26-IV-1872, 206-207.

230. Esto se hizo en dos ocasiones diferentes, dado que el cobro de la dotación del culto se retrasó durante años. Sin embargo, sólo de una de ellas hemos encontrado lo que el obispado sirvió a las diversas iglesias de la diócesis:

—Casullas	17	—Capas pluviales	5
—Frontales altar	3	—Albas	3
—Cingulos	3	—Manteles altar	5
—Misales	3	—Corporales	2
—Amitos	1	—Paño de púlpito	1
—Paño de hombros	1		

Cf. B.E.O.M., 17-VII-1869, 177-178.

ticos de aquel centro y esperaba que las religiosas progresarían en la perfección, sirviendo de ejemplo a todos ²³¹.

Otro de los temas polémicos fue el de los cementerios y las secuelas de enterrar en sagrado o no, que traía a una sociedad como la española, cimentada en la normativa del catolicismo como religión oficial y única durante muchos siglos, o en ser la religión de prácticamente todos los españoles: unos, porque lo vivían de corazón; otros, porque en la muerte, como en el nacimiento o en la boda, la iglesia debía estar presente en sus vidas; de todas formas, fueron crueles y hasta trágicos en muchos casos los problemas que plantearon en la segunda mitad del siglo XIX cuando y como consecuencia de la libertad de cultos.

La instauración del registro civil trajo profunda desorientación en aquellas personas ignorantes que no se acostumbraron a pasar por dos lugares —juzgado y parroquia— para un mismo hecho —nacimiento, matrimonio y defunción.

Los obispos tienen que aconsejar, orientar y escriben circulares sobre este particular. El de Málaga clarifica así a sus sacerdotes el concepto de cementerio católico y los trámites eclesiásticos en caso de defunción: Los cementerios católicos son lugares consagrados considerados como un accesorio de las iglesias, por eso las disposiciones canónicas los constituían únicamente bajo la dependencia de la autoridad eclesiástica y la legislación civil sólo los había considerado bajo el punto de vista de la salubridad pública ²³². Los conflictos sobre esta materia nacían de la errónea creencia de tener por bastante la inscripción de la defunción en el registro civil sin cuidarse de sentar la partida en la parroquia correspondiente. Era preciso que las partes interesadas obtuviesen del párroco una papeleta que acreditaba que el finado había muerto en comunión con la Iglesia católica y para no contravenir el reglamento del registro civil, los párrocos no debían expedir la licencia de dar sepultura eclesiástica sin que antes le fuese presentada la del juez municipal. Por supuesto, los libros de defunciones se seguirían llevando en la forma de costumbre ²³³.

Aprovecha la llegada de la cuaresma para dirigirse al clero tratando de comentarles en razones teológicas y bíblicas, que es donde deben acudir en su reflexión y en su oración para que de esa continua meditación saquen frutos de vida eterna que puedan comunicarlos con provecho a las almas que tienen

231. B.E.O.M., 17-XI-1869, 286.

232. R.O. de 18-II-1861, sobre la conservación de las llaves del cementerio.

R.O. de 19-IV-1862, sobre autoridad en materia de cementerios.

R.O. de 6-X-1859, sobre sepultura eclesiástica.

Ley de 29-IV-1855, sobre enterramiento de los que mueren fuera de la comunión católica.

R.O. de 28-II-1872, sobre la creación de otros cementerios para los restos de los que mueren perteneciendo a religión distinta de la católica.

233. Cf. *Circular 121*, B.E.O.M., 4-II-1871, 480-481.

confiadas. Inspirándose en el profeta Joel (2,17) les aconseja: «Es preciso que vuestras palabras sean la trompeta que suene en la Sión de la Iglesia; que convoquéis a juntas en el templo del Señor, que congreguéis en él a vuestro pueblo para la oración; que purifiquéis a todos los pecadores; que hagáis llevar a los niños a fin de instruirlos en la doctrina cristiana»²³⁴. En otra carta pastoral con el mismo tema, repite literalmente la circular anterior haciendo notar a los sacerdotes que en ellos y en su actitud radica el resultado de la conversión de los fieles: «Debéis redoblar vuestros trabajos, vuestras vigiliass y vuestro celo por la salvación de las almas y la reforma de las costumbres»²³⁵.

El matrimonio civil no sólo ocasionó problemas y protestas provenientes del terreno teológico-moral, sino fuertes complicaciones pastorales de adaptación y convivencia en el terreno práctico, que era donde y cuando había que demostrar lo que uno creía y cómo lo creía. Respecto al bautizo de los hijos de matrimonios civiles, en la partida se inscribirán como «hijos naturales», ya que la iglesia no reconoce canónicamente como legítimos a esta prole y así lo harán constar en la partida bautismal, poniendo que están desposados civilmente y no casados por la Iglesia²³⁶.

La formación permanente del clero fue una preocupación del obispo Pérez Martínez durante su pontificado. No basta adquirir conocimientos en la etapa de formación —seminario— sino que era preciso conservarla y acrecentarla añadiéndole la madurez y la experiencia del individuo. Con este fin se reinstauraron en la diócesis malagueña las llamadas conferencias morales; era obligatoria la asistencia a dichas conferencias, lo que supone la preparación y estudio de los temas y casos asignados para la exposición y discusión. También se podía sustituir por la asistencia a las clases impartidas en el seminario en la cátedra de teología moral. Para reiterar su importancia, la renovación de licencias y la colación de ciertos cargos, se hacía depender del puntual cumplimiento, asistencia y aprovechamiento a estas actividades²³⁷.

El tema del seminario era uno de los puntales básicos sobre el que se asentaba el futuro de la diócesis; allí estaban en alguna forma las raíces del edificio de la iglesia que era preciso cuidar en todos los aspectos. Malos tiempos los del sexenio por el ambiente reinante para que una vocación, que requiere sosiego, pueda seguir adelante. La libertad de enseñanza cargó nuevos impedimentos al no reconocer los estudios realizados en estos centros y desvincularlo de la universidad de Granada. La supresión de la dotación era otra dificultad, decisiva y casi insalvable, por la magnitud de la trascendencia.

234. *Circular 122*, B.E.O.M., 16-II-1871, 487-488.

235. B.E.O.M., 27-I-1872, 649.

236. Cf. *Circulares 111 y 121*, B.E.O.M., 26-VIII-1870, 421; 4-II-1871, 486, respectivamente.

237. Cf. *Circulares 89 y 136*, B.E.O.M., 8-X-1869, 247-248; 23-X-1872, 278-279, respectivamente.

El obispo Pérez Martínez siguió alentando la reforma iniciada por su antecesor monseñor Cascallana. Todos los años, casi con exactitud matemática, se repite el edicto en el que se fija la normativa que regirá en el seminario conciliar de S. Sebastián durante el curso académico. Se insiste en la presentación de un certificado del párroco donde conste la conducta y el uso frecuente de los sacramentos para seminaristas de años anteriores; los de nuevo ingreso presentarán el famoso certificado parroquial de «vita et moribus». Teniendo en cuenta las presentes circunstancias, el rector dispondrá las asignaturas en beneficio de los posibles alumnos que no sigan más adelante la carrera eclesiástica y así se puedan incorporar más fácilmente donde lo deseen. No se admitirán como alumnos externos a los que vivan en la ciudad de Málaga sin sus padres o familiares. Es causa de expulsión inmediata, para los alumnos externos, concurrir a los toros, bailes, teatros y cualquier otra diversión pública que desdiga del estado a que aspiran. La pensión económica por alimentación, asistencia médica, educación y residencia es de 2.000 reales ²³⁸.

Otra muestra del interés que el seminario despertaba en el obispo malacitano es el hecho de que acogió la idea de crear en Roma un seminario español con total apoyo y entusiasmo. Allí podrían cursar estudios, bajo las garantías del mismo Vicario de Cristo y la dirección de los mejores profesores de las respectivas materias eclesiásticas del momento; además el beneficio que traería a la diócesis sería inmenso, porque estos jóvenes, ya sacerdotes, volverían a la diócesis con un cargamento de bienes científicos y espirituales, que revitalizarían el catolicismo entroncándolo directamente con el árbol milenario de la fecunda Madre Iglesia de Roma. Al inicio del curso académico 1876-77 se enviaron los dos alumnos que más habían destacado por conducta y aprovechamiento ²³⁹.

El mismo estado angustioso de la falta de medios económicos de dotación hizo al prelado plantearse la posibilidad del cierre temporal del seminario; no se podía caer en esta tentación porque tener el seminario abierto era la única esperanza de sentir vivo el edificio religioso de la diócesis, en esos momentos críticos, tanto por la presencia de nuevos sacerdotes como por la certeza de que el mensaje del evangelio encontraba nuevos operarios para sembrarlo, difundirlo y cuidarlo en todos los rincones de la diócesis malacitana ²⁴⁰.

238. Cf. B.E.O.M., 6-IX-1869, 224-226; 26-VIII-1870, 423-424; 25-VIII-1871, 579-581; 30-VIII-1872, 250-252; 14-IX-1874, 194-195.

239. Los gastos de los dos colegiales ascendían a 10.000 reales, demasiado cuantioso para una diócesis empobrecida por el atraso en la percepción de la dotación estatal. D. Carlos Larios Martínez, marqués de Guadiaro, se ofreció para subvencionar, en ayuda y bien de la diócesis, la mitad de estos gastos. Cf. Circular 189, B.E.O.M., 20-X-1876, 161.

240. Globalmente el acierto estribaba en haber logrado reducir, con sacrificio por parte de todos, los gastos al mínimo. Hasta que no se saliese de estos apuros impuso a los prebendados de oficio, la obligación de explicar gratuitamente una cátedra, igual que a algunos párrocos de la capital. Cf. *Circulares 184 y 185*, B.E.O.M., 7-IX-1876, 129-136; 15-IX-1876-136-140, respectivamente.

3. *Preconizado arzobispo de Tarragona. Dimisión y nuevo nombramiento para la sede malagueña*

Los primeros meses de la República habían marcado una ascensión hacia la revolución permanente que le ganó la condena absoluta de los sectores de-rechistas y la retirada progresiva del apoyo de aquellos que creían posible, válido y viable, el sistema instaurado el 11 de febrero. La fiebre federalista y sus secuelas vinieron a desprestigiar todo cuanto en proclamas, manifiestos y declaraciones se había dicho meses antes. El cantonalismo tal y como se vivió y en los principios prácticos en los que se sustentaba era despedazar la España que tanto sudor, sangre y lágrimas había costado unificar. El error de antaño había sido hacer una única España; el de hogaño, era hacer tantas Españas que no había forma de reconocer en ninguna la mínima razón suficiente que sustentase una idea moderna de Estado.

Casi ninguno de los grandes problemas políticos que azotan la vida española del XIX tiene prolongación en lo eclesial. El regionalismo sólo presenta tonos suaves y desvaídos, en lo eclesiástico, en los años centrales del siglo y hasta varios decenios posteriores no adquiere tonos preocupantes ²⁴¹. Prueba evidente es que cuando en España privaba la corriente autonómica y cantonal, la Iglesia vivía tranquila.

Paradójicamente cuando sube peligrosamente la temperatura federal, el gobierno de Castelar se afana en arreglar los asuntos eclesiásticos con la S. Sede y traza un plan de remodelar cuatro sillas metropolitanas ²⁴². No estaban lejos de los deseos de virar a la derecha para ver si esto podía salvar al herido régimen republicano. Un acercamiento y entendimiento con la Iglesia era un apoyo nada despreciable. Y Castelar jugó la baza.

D. Esteban-José Pérez es designado pública y oficialmente para la diócesis metropolitana de Tarragona en el consistorio que celebró Pío IX el 16-I-1874, consistorio suplementario que el Papa había acordado celebrar para llevar a término el acuerdo entre el bien espiritual de la Iglesia española, el Vaticano y el Estado español ²⁴³. A Málaga llega inmediatamente la noticia de la

241. CUENCA TORIBIO, J.M., *Sociología...*, o.c., 179.

242. Dionisio Moreno Barrio, para Toledo; Miguel Payá Rico, de Cuenca a Compostela; Esteban-José Pérez, de Málaga a Tarragona y Félix M.^a de Arriete Llanos, de Cádiz a Valencia. Cf. *Arch. Ministerio de Asuntos Exteriores, política Santa Sede*, leg. 2.673. En adelante citaremos Arch. M.A.E.

243. Este sistema de arreglo no podía fallar y era el cauce para entablar ese querido y deseado diálogo República-S. Sede. Confidencialmente se proponen los candidatos y se escogen, se presentan oficialmente por el Gobierno y el Pontífice los preconiza «motu proprio». El interés radicaba, según afirma el encargado de asuntos eclesiásticos en Roma, en «aprovechar la ocasión de no hallarse aún separado la Iglesia del Estado para el derecho de «presentación» y por lo pronto pueda proporcionar a la patria la inmensa ventaja de tener 27 prelados de confianza, o que por lo

preconización de su obispo y la de Fray Ceferino González, de la orden de predicadores, para cubrir la vacante que se producía en Málaga ²⁴⁴.

Pasan los meses y Málaga permanecía en un compás de espera para realizar el cambio de pastor por la negativa gubernamental a conceder el pase y renuncia del prelado saliente. El consistorio del 5-VII-1875 trataría de esclarecer toda la confusión al nombrar nuevamente como obispo de Málaga a monseñor Pérez Martínez ²⁴⁵. Poco tiempo después, el 22 de noviembre, se dirige a los diocesanos malagueños para explicarles el largo proceso de los hechos. Aunque la fecha de la publicación de esta carta pastoral excede al cómputo señalado a nuestro estudio, por revertir sobre hechos acaecidos dentro del período, la incluimos y analizamos ²⁴⁶.

Comienza reconociendo la sorpresa que le causó la noticia del nombramiento para Tarragona y el hecho de que en su interior surgió una lucha: la idea de la renuncia porque Málaga le había conquistado y la obligación de aceptar la nueva misión en la que se le requería. Venció, en un principio, la idea del deber y el papa expidió las bulas correspondientes a las que el Gobierno no concedió de momento el pase ²⁴⁷. En este estado de cosas, es decir, con un nombramiento que no se hacía efectivo por impedimentos concordatarios, traería serias dudas sobre la competencia y jurisdicción de los obispos, que como él, habían sido trasladados a otras diócesis y a los que tampoco se les dejaba tomar posesión. El cardenal Antonelli, Secretario de Estado vaticano se apresuró a comunicar a los interesados una autorización expresa del Papa que les facultaba para seguir ejerciendo libremente su oficio en las respectivas diócesis de las que habían sido removidos ²⁴⁸.

En estos días de tensión personal, los diocesanos y el clero malagueño se volcaron en oraciones y atenciones que ahora agradece, sobre todo, la peti-

menos no sean hostiles a la causa de la democracia». Cf. *Arch. M.A.E., política Sta. Sede*, leg. 2.673.

244. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 27-I-1874, 2v.-4.

245. *B.E.O.M.*, 23-XI-1875, 326.

246. Cf. *B.E.O.M.*, 23-XI-1875, 329-340.

247. La negativa del Gobierno estribaba en que no estaban formalizadas las relaciones diplomáticas de forma plena y con estas negativas quería presionar al Vaticano para que reconociese todos los derechos y privilegios que Roma había concedido a los diferentes reyes dice las dinastías hispanas. Bien explícito era en su informe el encargado español de asuntos eclesiásticos ante el Vaticano, al ministro de Estado, cuando le decía «tres son las principales dificultades que ocurren: primera, el no estar reconocido por Su Santidad el Patronato del Gobierno español para la provisión o nombramiento de las sedes vacantes. Patronato que nunca reconoció en el gobierno de D. Amadeo y que por lo tanto no reconocerá en el de la República...» Cf. *Arch. M.A.E., política Sta. Sede*, leg. 2.673.

248. Decisión que llega el 14 de abril, a través de monseñor E. Biachi, secretario del Nuncio ausente, Alejandro Franchi, y en estos momentos encargado de la custodia del archivo y del edificio de la nunciatura de Madrid, y a través del cual el Vaticano permanece enterado de las noticias que pueden afectar a la Sta. Sede. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 20-IV-1874, 10-10v.

ción firmada por las corporaciones populares, clero y fieles que dirigieron al papa para que le confirmara nuevamente como obispo de Málaga. El 10-V-1874, con la venia del Gobierno, firmó oficialmente la renuncia a la sede tarraconense y el propio secretario de cámara se trasladó a Roma a presentarla a Su Santidad para que la aceptase y lo confirmase en la sede malagueña.

Pío IX accedió a la petición y la ratificó por los decretos de la Sagrada Congregación Consistorial de 12 y 14 de octubre de 1874²⁴⁹. Estando interrumpidas las relaciones Iglesia-Estado español, la preconización se había hecho por un acto de «*motu proprio*» del papa, en la esfera de su propia y peculiar competencia, y ahora por la misma autoridad, se dejaba sin efecto²⁵⁰, ya que única y exclusivamente compete al Romano Pontífice conferir la jurisdicción y la legítima misión a los pastores de la Iglesia católica; como consecuencia de ello, la validez y licitud canónicas que se derivaban de estos nombramientos eran legítimas, al margen de la opinión del gobierno de España.

Con la subida al trono de Alfonso XII estaba este problema resuelto de acuerdo con los cánones, pero pendiente de ratificar según el privilegio de los reyes de España. Por eso el monarca quiso ejercitar la prerrogativa de la corona —derecho de Patronato— y ratificar con arreglo a las leyes del país lo acordado por la Sta. Sede, en lo que hacía referencia al nuevo nombramiento para permanecer en la diócesis de Málaga²⁵¹.

De cara a los fieles les dice con S. Pablo «de buena gana daré lo mío y me daría a mí mismo por vuestras almas, aunque amandoos yo más sea amado menos» (2 Cor. 12,15), y está dispuesto a sacrificarse en aras del amor a sus diocesanos y por sus necesidades²⁵². Los fieles deberán estar cada día más fir-

249. El 1.º de renuncia a la sede de Tarragona y el 2.º confirmándolo para la sede de Málaga, con el valor de Letras Apostólicas. *Ibid.*, 20-X-1875, 42v.-49. Texto íntegro latino-castellano de ambos decretos en el B.E.O.M., 23-XI-1875, 332-335.

250. También se refiere a este aspecto el encargado español ante la S. Sede en su informe al ministro de Estado: «esta dificultad, aclara, refiriéndose a que el papa no reconocía el derecho de patronato al Gobierno de la República, puede superarse no haciendo mención en los breves de nombramiento, sino admitiendo como concedido de «*motu proprio*» por Pío IX. V.E. tendrá la bondad de manifestarme si esta cláusula podrá ser dificultad insuperable para el gobierno de la República, pues de ser así, el asunto es de todo punto imposible...» *Arch. M.A.E., política Sta. Sede*, leg. 2.673.

251. Según los trámites de costumbre, el Gobierno presentó a D. Esteban-José Pérez para la silla de Málaga y S. Santidad accediendo a los deseos de la Corona, lo preconizó oficialmente en el consistorio de 5-VII-1875, pasando de esta forma a ser un hecho concordado y conforme a los privilegios hispanos. El problema, pues, había sido únicamente referente a la forma y nunca afectó a la esencia del nombramiento y de las funciones que provenían de ese nombramiento. Esta confirmación dejaba como obispo titular a Fray Ceferino González. En el mismo consistorio fue preconizado obispo de Córdoba. B.E.O.M., 30-X-1875, 326.

252. «A distinguir al cabildo con marcadas pruebas de afecto, a conservar la deferente inteligencia y armonía con las autoridades, a inspirar máximas evangélicas en el clero, a mitigar el profundo dolor de las religiosas, a velar con particular esmero y solicitud por la enseñanza de los

mes en la fe (Ef. 4,14) y así pide al Señor que los confirme en ella hasta el último momento de sus vidas. Pero hay que trabajar por conservar la fe que heredaron de sus padres, porque si es cierto que la fe no se impone por la fuerza, se propone y se persuade racionalmente y se debe proteger por las leyes, reconociendo y amparando sus derechos a reinar sola, negándolos al error, que no los tiene ni debe tenerlos. Motivo de ello es que así lo pide la conservación de la patria, la paz de la nación y la voluntad de la inmensa mayoría de los españoles ²⁵³. Todo esto sería posible, según el prelado, para bien de la Iglesia y del Estado, y reinando Alfonso XII confiaba en que se tendrían en cuenta las justas peticiones de la Sta. Sede, del episcopado, del clero y fieles y las futuras Cortes restablecerían, como estaba pactado en el Concordato de 1851, la unidad católica ²⁵⁴.

4. *Sobre la masonería*

A principios de febrero de 1872 apareció un suelto en la prensa local, firmado por varios masones, en el que se vertían grandes y graves acusaciones contra los sacerdotes malagueños, sin probar ninguna de las serias acusaciones que allí se contenían. Aunque sin manifestarlo, era evidente que el ataque se dirigía al obispo como cabeza visible de la diócesis. Bajo el epígrafe de «quien a vosotros oye, a mí me oye; quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia» (Lc 10,16), monseñor Pérez Martínez dirige una pastoral a todos los diocesanos. No es un escrito meditado, metódico y completo; tampoco lo eran las circunstancias. Urgía una toma de postura que fuese al mismo tiempo una respuesta ²⁵⁵.

Parte del motivo supremo que es la obligación recibida de Jesucristo cuando les dijo a los apóstoles «Id y enseñad a todas las gentes» (Mt 28, 19-20). Según el prelado, en estas palabras se contiene el mandato exclusivo a la Iglesia y sus pastores de enseñar con magisterio infalible al cristiano. Otro motivo del escrito es el no dejar a su rebaño expuesto a la rapacidad de los

seminaristas, a cuidar del socorro de los pobres necesitados, a sostener y confirmar en la fe más y más a todos los diocesanos... y cuidar con mayor esmero y constancia de que se aparten de la herejía, del error y de la impiedad»; B.E.O.M., 23-XI-1875, 337.

253. Es clarividente que esta pastoral, estando escrita en días de la Restauración, vuelva a reproducir como argumentos válidos, los empleados en calendas anteriores al sexenio. Prueba manifiesta de que el episcopado no había aprendido —o no había querido aprender— la lección, por lo demás bastante clara, de los presupuestos, desarrollo y fines de la pasada revolución.

254. Prueba de que también por parte del Gobierno no se había aprendido nada del sexenio, salvo que era preferible ser amigo a enemigo del Vaticano, es aquella afirmación del ministro de Gracia y Justicia en la circular a los obispos y cabildos de 2 de enero, cuando les confesaba: «en las relaciones de los Estados católicos con la Iglesia, lo que para aquéllos es próspero suceso, para ésta no puede menos de ser feliz augurio de bienaventuranza». *Arch. C.M.*, leg. 706, sin numerar.

255. Cf. B.E.O.M., 8-II-1872, 665-669.

apóstoles del error; además, contaba con el apoyo total e incondicional del cabildo y párrocos de la ciudad a quienes había consultado sobre la oportunidad y conveniencia de esta publicación ²⁵⁶.

Previene a los fieles para que no sean seducidos cuando les muestren los altos propósitos que afirma el art. 14 del estatuto general del Gran Oriente de las Dos Sicilias ²⁵⁷. Para evitar todo acaloramiento directo que sería anticristiano, por poco evangélico, pone de manifiesto que no combatía a las personas, sino los errores, ya que como dice el texto sagrado, no quiere su perdición sino que se conviertan y vivan, porque su vocación y misión es la de amar a todos como hermanos e hijos de Dios.

La Iglesia, que no perdía de vista la salud de sus hijos, era la que había reprobado desde siempre a las sociedades secretas ²⁵⁸ y los fines de las sociedades secretas conocidas por francmasonería y carbonarios eran principalmente propagar la indiferencia en materia de religión y, más en concreto, a profanar la pasión del Salvador, despreciar los sacramentos de la Iglesia y los misterios de la religión católica.

Reduciéndose al tema de la masonería advierte el obispo sus consignas fatales: abajo la Iglesia y la autoridad, no más clérigos, no más Cristo, no más Dios, ya que el Dios que los masones veneraban con el nombre de Gran Arquitecto era un Dios que no existía y, lo que era peor, que los masones de las traslogias y los que poseían altos grados aborrecían hasta el nombre de Cristo. Por eso, aunque las logias alemanas habían hecho una declaración de confesión deísta, según el prelado, el deísmo en la práctica no era sino un ateísmo respetuoso y oculto y para ello le bastaba con recordar que los mejores escritores francmasones eran los que entonces estaban al frente del ateísmo y del materialismo ²⁵⁹.

Mentían todos aquellos que para seducir y engañar, afirmaban que cada cual podía tener la religión que quisiera, ya que la masonería no era contraria al catolicismo y cualquiera podía ser buen católico y masón al mismo tiempo ²⁶⁰. Tampoco los deberían creer cuando les dijese que la masonería

256. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 1-II-1872, 5.

257. Ni cuando os digan «el fin de la institución es la perfección del hombre; que es indispensable que el libre masón practique la verdadera moral; que debe ser justo, humano, sincero, benéfico para con todo el mundo y, en particular, buen padre, buen hijo, buen hermano, buen esposo y buen ciudadano». *B.E.O.M.*, 8-II-1872, 657.

258. DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia* (Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres). Herder.- Barcelona 1963, n.º 1697, 1718a (pontificado de Pío IX). Posteriormente también n.º 1859, 1860 y 1861 (pontificado de León XIII).

259. «Mundo Masónico», noviembre 1866.

260. «Es imposible ser al mismo tiempo francmasón y católico». «Mundo Masónico», mayo 1866.

respetaba todas las creencias, religiones y cultos; era una impostura, una falsedad y una impiedad decir que la masonería era el cristianismo en toda su fuerza.

Clama lleno de amargura y dolor por una de las acusaciones que más le habían dolido y era la afirmación de que cuando los masones entraban en la Iglesia, en el altar veían la efigie de algún santo que había sido hermano de ellos ²⁶¹. Igualmente se siente indignado porque también afirmaban que la masonería contaba en su seno con insignes eclesiásticos por su ciencia y virtud. Por lo que de acusación podía tener contra su clero, sin excepción y en nombre de él, protestaba y rechazaba semejante ofensa ²⁶², ya que el obispo y el clero de Málaga estaban firmemente unidos a la Silla Apostólica y sabían las condenas que habían caído sobre las sociedades secretas ²⁶³.

Como despedida recurre nuevamente al texto evangélico que citaba al principio —Lc 10,16— para reafirmar su esperanza en que le escucharán porque eran buenos y conservarían intacta la fe porque amaban y veneraban a Pío IX ²⁶⁴.

Pocos días después de publicada la carta pastoral, el cabildo remitió al obispo su adhesión por el mencionado escrito ²⁶⁵.

En el periódico «El amigo del pueblo» del 7-III-1872, dentro del tema de la masonería, aventuraba una hipotética acusación de graves consecuencias,

261. «No es en los altares del verdadero Dios ni en los templos católicos donde ven los masones la efigie de un gran santo que ha sido hermano suyo; si lo ven será en los altares de Belial y Mahoma o en los altares de Lutero y de Calvino; y si ven los grandes santos, hermanos suyos, será en los altares de sus logias y en los altares de la incredulidad y del ateísmo, pero no en los católicos que son los altares del Dios verdadero» (B.E.O.M., 8-II-1872, 665).

262. «Y como tenemos esa seguridad y convencimiento de que ninguno de nuestros sacerdotes es masón, notaréis que esta pastoral no va encabezada 'al clero' como todas las demás, sino a nuestros amados diocesanos». *Ibid.*, 666.

263. Condenas de los Pontífices a las sociedades secretas y masonería:

—Clemente XII	Bula «In eminenti»	27-IV-1738
—Benedicto XIV	Bula «Providas Romanorum»	18-V-1751
—Pío VII	Bula «Ecclesiam»	13-IX-1821
—León XII	Bula «Quo Graviora»	13-III-1825
—Pío IX	Encíclica «Qui pluribus»	9-XII-1846
	Alocución «Quibus quantisque»	20-IV-1849
	Encíclica «Noscitis et nobiscum»	8-XII-1849
	Alocución «Singulari quidam»	9-XII-1854
	Encíclica «Quanto conficiamur maerore»	10-VIII-1863

posteriormente:

—León XIII	Encíclica «Humanum genus»	20-IV-1884
------------	---------------------------	------------

DEZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia...* o.c., 403, 405 y 434.

264. No era superfluo que aquí citase a la persona del papa, porque J.M. Ragón, en el ritual de grado de compañero había definido a Pío IX con las grotescas y bajas palabras de «el cle- rizonte más estúpido y atrasado». B.E.O.M., 8-II-1872, 667.

265. *Arch. C.M., A.C.*, t. 71, 10-II-1872, 5-5v.

cuando afirmaba que «el obispo se encuentra rodeado de sacerdotes masones, saluda a sacerdotes masones y vive en intimidación con sacerdotes masones». Las protestas no se hicieron esperar. Resumimos la carta enviada por todo el clero de la capital que, en cierto modo, era el más directamente aludido: «Protestamos pública y solemnemente contra la infundada calumnia, contra tan grave injuria, contra tan manifiesta falsedad y contra tan inmerecida mancha... que nunca hemos pertenecido ni pertenecemos a la masonería, sino que la condenamos, rechazamos y anatematizamos como lo han hecho los Pontífices... estamos identificados con la doctrina de la carta pastoral de nuestro obispo» ²⁶⁶.

V. Relaciones con Roma

1. *El concilio Vaticano I y monseñor Pérez Martínez*

La convocatoria del concilio se presentaba para España teóricamente en momentos inmejorables: la perturbación e inestabilidad política hacía que los obispos fuesen apiñados en un haz para reivindicar los mismos objetivos; en la práctica, la provincialización de la política en las primeras semanas revolucionarias con sus extremismos y violencias y posteriormente las medidas abusivas del Gobierno Provisional, hacen que los obispos marchen a Roma absorbidos por sus propias dificultades político-religiosas y no se puedan entregar en alma y cuerpo a lo que pasaba únicamente en los pasillos y en el aula conciliar ²⁶⁷.

Los meses anteriores a la apertura del concilio son de fecunda actividad pastoral en la diócesis malagueña. El boletín recoge puntualmente escritos oficiales y noticias cuyo objetivo es ambientar al clero, primer y casi único destinatario de esa publicación, pero a través de él, y de lo que la prensa civil está haciendo, el pueblo empieza a tomar conciencia del tema y es importante encauzarlo bien desde el principio. Durante el desarrollo de las sesiones conciliares la publicación diocesana mantiene la misma actitud, dando a conocer los decretos que van apareciendo y se van aprobando.

El motivo de la ida a Roma despierta en el obispo Pérez Martínez un elenco de objetivos, todos válidos, pero que demuestran que se encontraba bastante lejos de una actividad de estudios y profundización teológica, bíblica, moral o histórica ²⁶⁸. No olvidemos que los veintiocho años que pasó de activi-

266. A continuación siguen las firmas de todos los sacerdotes de la ciudad. Cf. B.E.O.M., 13-III-1872, 178-181.

267. «Si hubiera de sintetizarse en un solo anhelo las aspiraciones de la jerarquía española que fue al concilio Vaticano I, había de escribirse esta sola palabra: autoridad». MARTÍN TEJEDOR, J., *Los obispos españoles en el concilio Vaticano I*, apéndice de *Pío IX y su época*, de R. Aubert. Edicep.- Valencia 1974.- 655.

268. Los motivos apuntados son: el encuentro personal con el papa, reanimar la fuerza y la

dad parroquial en Loja le habían marcado y orientado hacia una actividad pastoral inequívoca ²⁶⁹. El cabildo catedral, aprovechando el oficio de despedida le remite una carta en latín, fechada el día 13, para que la entregue personalmente al papa ²⁷⁰.

El día 22-II-1870, dentro de la 29 congregación, cerrando el ciclo de los ponentes en el esquema del «Pequeño catecismo para toda la Iglesia», ocupó el ambón D. Esteban-José Pérez. El contenido de su exposición era como un corolario a lo que ya se había escuchado y pidió su aprobación ²⁷¹. Donde estuvo conciso, recogiendo el sentir de bastantes Padres, fue en el reproche de inoperancia que hacía al concilio. Lleno de desilusión afirmó: «Dos largos meses, casi tres, han pasado desde el comienzo de este santo concilio. Y ¿qué es lo que hemos realizado? Según la palabra de los apóstoles a su Maestro, hemos trabajado toda la noche y no hemos cogido nada. Después de tan numerosas congregaciones, de discusiones tan largas y extensas, todavía no hemos aprobado un solo esquema, ni un solo capítulo, ni un solo canon» ²⁷². Ya no volvió a tener más intervenciones y su presencia se limitó, como la de otros muchos prelados españoles, a votar los esquemas que se propusieron en la asamblea y engrosar la fila compacta del episcopado que se oponía a las tendencias antiinfallibilistas de la llamada «minoría». Después de la sesión solemne del 18-VII —votación de la Constitución «Pastor Aeternus»— por el calor del verano romano y la inminencia de la guerra franco-alemana, Pío IX había autorizado a los prelados, por causa justa, a ausentarse de Roma. Monseñor Pérez Martínez comunica al gobernador eclesiástico de Málaga que el día 27 de ese mismo mes espera estar de regreso ²⁷³.

El recibimiento fue multitudinario porque a los eclesiásticos se le unieron los gobernadores, diputados provinciales, corporaciones y cofradías de la capital, además del ayuntamiento y gran número de vecinos de Antequera, así como el pueblo de Málaga que quería de verdad a su «venerable anciano» ²⁷⁴.

virtud del ministerio en la fuente misma, cumplir con la visita «ad limina», la asistencia al concilio. B.E.O.M., 17-XI-1869, 297.

269. Este largo período que le hacía demasiado «viejo» para ser obispo es el único reparo que Roma oponía al deseo que Narváez tenía en proporcionarle una mitra a este amigo. MARTÍN TEJEDOR, J., *Los obispos españoles...*, o.c., 660.

270. *Arch. C.M.*, M.C., t. 16, 18-XI-1869. Es bastante elocuente por sí misma: ...«Nos vestram Supremam Dignitatem, et excelsam Personam verbo, praedicatione et scripto defendere semper conamur, nefario impiorum hominum coetas, et doctrinas a populo fideli eradicare laborantes: in hac Ecclesiae unitate nostram salutem sita credimus. Quidquid igitur Vestra Sanctitas probet, approbamus; quidquid damnet, condenamus». *Ibid.*, 15-XI-1869.

271. MARTÍN TEJEDOR, J., *Los obispos españoles...* o.c., 671.

272. AUBERT, R., *Vaticano I.*- Eset.- Vitoria 1970.- 151-152.

273. *Arch. C.M.*, leg. 646, 85.

274. *Arch. N.D.* de E., leg. 192, carp. 2, 1. La noticia también se había publicado en el boletín eclesiástico, invitando a los católicos a elevar preces al cielo por el feliz regreso y a manifestar su gratitud en la llegada. Cf. *Circular 107*, B.E.O.M., 19-VII-1870, 403-404.

4. *Sumisión al papa y la cuestión romana*

En el plano ideológico-religioso la diócesis de Málaga —como el resto de la España católica— se mantiene dentro de una exquisita fidelidad al Pontífice, manifestada y alentada de una forma especial en los años anteriores al sexenio, tras la euforia de la firma del Concordato y ante los primeros síntomas de preocupación por la actitud que el inquieto Gobierno italiano está dando muestras.

El año 1870 presenta para España un triple problema de complicada solución: la guerra franco-prusiana en la de que alguna forma ha tenido causa, la repercusión que este conflicto tiene en la cuestión romana y la candidatura para ocupar el trono de España que precisamente se ha puesto en un miembro de la casa de Saboya. No olvidemos que desde el 25 de septiembre de 1869, monseñor Franchi comunicaba de parte de su Gobierno, que en adelante seguiría con el Gobierno de Madrid las relaciones oficiosas que conviene al actual estado de cosas. Y esta misma idea la repitió el Secretario de Estado Vaticano cuando recibió al nuevo embajador que enviaba España, Posada Herrera ²⁷⁵.

En esta situación había transcurrido un año y para el Vaticano habían cambiado mucho las cosas; también en España. El gobierno de Madrid y el ministro de Estado, Sagasta, marca la pauta a los representantes españoles en Italia —Montemar en Florencia y Fernández en Roma—: equilibrio; hacer lo que los demás hagan respecto al Vaticano e intensificar las gestiones con el príncipe Amadeo. El 18-X el ministro de Asuntos Exteriores de Italia dirigía a todos los Gobiernos, a través de sus representantes en el extranjero, una circular en la que se garantizaba salvaguardar la independencia y la autoridad espiritual de la S. Sede. El 14-XI Sagasta contesta a la nota del Gobierno italiano a través del embajador en Madrid; es todo un tratado de diplomacia en el que se articulan los serios motivos que tiene España como católica, a los que no puede renunciar y los motivos con ese Gobierno al que le unen estrechos lazos de amistad ²⁷⁶.

A nivel eclesiástico, España no cancelará en muchos años la cuestión romana porque se van sucediendo una serie de conmemoraciones hábilmente

275. ARBELOA, V.M.—MARTÍNEZ, A., *Documentos diplomáticos sobre las relaciones Iglesia-Estado tras la revolución de septiembre de 1868*. «Scriptorium Victoriense» (Vitoria), XX (1973), 198-232. El Vaticano, tan prudente y hermético, no quería sentar precedentes que luego podrían invocar otros gobiernos para obligar a la Sta. Sede a reconocer a quien no debiese o quisiese, según sus cálculos.

276. El Gobierno de Italia «ha de sacar incólume el poder espiritual del jefe de nuestra Sta. Religión de entre las ruinas del poder temporal de los Papas. En este resultado, España tiene más interés que ninguna otra de las potencias cristianas. La religión católica, que ella ha sido hasta ahora, de derecho, una de las bases de su existencia política y que hoy, aún después de establecida la libertad de cultos, es un hecho en la inmensa mayoría del pueblo español, le hace considerar como cosa propia todo lo que atañe a la suerte del Pontificado» *Arch. M.A.E., Reino de Italia, correspondencia*, leg. 1.615.

dirigidas a reavivar el recuerdo. La primera reacción de la diócesis de Málaga después de la llegada de Amadeo I, es la celebración de un solemne novenario a la Inmaculada por el estado angustioso del papa que será satisfecho por el obispo si los fieles no cubren los gastos con sus limosnas. En vista del éxito obtenido, para últimos del año —días 26, 27 y 28— se organiza un triduo con cuestación para pedir especialmente por el papa, a la vez que se le envía un donativo. El total recaudado ascendió a 26.000 reales de vellón ²⁷⁷.

Como respuesta al último golpe de audacia del Gobierno piemontés que invade la ciudad de los papas, el obispo Pérez Martínez, el 21-XII-1870 dirige una circular a los diocesanos «poseído del mayor dolor y amargura al ver conculcados todos los derechos divinos y humanos y que el Vicario de Cristo se encuentra despojado de su principado civil y de la libertad e independencia necesarias para regir y gobernar la Iglesia» ²⁷⁸. Se organiza una nueva y masiva recogida de firmas que se unirán a una carta de adhesión para ser enviadas a Roma. Pocos días después Pío IX contestaba al prelado, clero y pueblo de Málaga dando las gracias por el encendido afecto que le habían demostrado ²⁷⁹.

3. Bodas de Plata de Pío IX

La Iglesia católica se preparaba para celebrar un gran acontecimiento, al que dadas las circunstancias de tiempo, lugar y protagonistas, se preparaba apoteósico. Ni qué decir tiene que en España la celebración de las bodas de plata del pontificado del papa Mastai ocuparon febrilmente a clero, fieles y organismos piadosos durante semanas. El hecho ciertamente, no tenía precedentes: de los 257 predecesores de Pío IX ninguno había alcanzado la celebración de tal efemérides.

El obispo de Málaga ya había prevenido al cabildo del fausto acontecimiento. Poco después recibe una carta del Consejo superior de la Juventud Católica de España en la que se le pide que abra una suscripción para remediar las grandes necesidades de la Silla Apostólica. El obispo aprovecha esta oportunidad para solidarizarse con la proposición y recordar, a través del boletín eclesiástico, los últimos escritos que ha dirigido sobre este tema ²⁸⁰. El ambiente era propicio para insistir sobre el tema y más cuando los hechos daban mo-

277. Cf. *Circular 115*, B.E.O.M., 5-XII-1870, 443-445. *Arch. C.M., A.C.*, t. 70, 19-XII-1870. Estos actos fueron ampliamente comentados y elogiados por la prensa local: *El Correo de Andalucía*, 29-XII-1870; *Diario Mercantil*, 31-XII-1870.

278. *Circular 119*, B.E.O.M., 28-I-1871, 471.

279. «Los sentimientos de acendrado amor que respiraba la carta remitida a Nos en nombre tuyo y en el de todo el pueblo de Málaga, interesaron profundamente a nuestro corazón. Nos hemos convencido de que ante el impío atentado cometido contra Nos y nuestra ciudad os afecta un dolor igual». B.E.O.M., 28-I-1871, 473.

280. Cf. B.E.O.M., 20-V-1871, 507-510.

tivos. La ley de garantías acababa de ser votada; Pío IX había protestado en una encíclica ²⁸¹ y el prelado malagueño se siente en la necesidad de solidarizarse una vez más. En una circular vuelve a insistir en los argumentos pontificios de los que será fiel y cumplido expositor: «desventurados los que con impúdico cinismo o refinada hipocresía acometen la criminal empresa de despojar a la Silla Apostólica de los derechos que por providencia divina posee con los títulos más legítimos» ²⁸².

En la felicitación oficial que dirige el prelado en nombre de toda la diócesis están contenidos nuevamente todas las ideas que le llevan a la más fiel adhesión: despojado de sus posesiones, sometido a unas repugnantes garantías... y enumera los grandes acontecimientos de su prolongado pontificado: Inmaculada, Concilio Vaticano y canonización de los mártires de Japón. Para enjugar tanta tristeza y como prueba de amor filial le hace entrega de una ofrenda en metálico, valiosa para los malagueños que también están en apuros ²⁸³.

Como preparación próxima a los acontecimientos, el 15 de junio dirige a los diocesanos una nueva circular agradeciendo las demostraciones de fe, religión y piedad en los actos de desagravio que se habían celebrado por el papa, la buena voluntad con se han ofrecido las limosnas para el donativo, por lo profundamente arraigada que tienen la religión católica...; al ayuntamiento, porque contribuirá a que haya procesión y verbena para solemnizar los actos y a los jefes y oficiales de todas las armas porque espontáneamente se han ofrecido a contribuir al esplendor de las fiestas ²⁸⁴. Desde mediados de junio funcionaba una comisión que elaboró un complejo programa de festejos ²⁸⁵.

281. Cf. B.E.O.M., 7-VI-1871, 519-526. El 15-V-1871 se votaba la ley de garantías que Pío IX rechazó constantemente en todas las intervenciones orales y escritas, porque sería reconocer el robo y porque eran unas garantías insuficientes ya que nadie las respaldaba y quedaba a merced de los futuros y continuos cambios de gobierno. Entonces comenzó la política del «non possumus» respecto a la renuncia de sus Estados y del «non expedit» respecto a la conducta de los católicos en la colaboración con el Gobierno de Italia. En la ley de garantías se declaraba que la persona del soberano Pontífice era inviolable y sagrada. Todo atentado contra él sería castigado con las mismas penas que los atentados contra la persona del rey. El Gobierno italiano tributaría al soberano Pontífice en el territorio italiano honores de soberano. Se reservaba en favor de la Sta. Sede una suma que rentase 3.225.000 liras. El soberano Pontífice gozaría de la posesión de los palacios del Vaticano, Letrán y Castelgandolfo, con todas sus pertenencias. Podría comunicarse libremente con todos los obispos del mundo y con todo el mundo católico sin injerencia alguna de parte del Gobierno. Se le reconocía el derecho de mantener nuncios en las naciones y de recibir embajadores ante la Sta. Sede. Los obispos de Italia serían nombrados por el papa; se retiraría el juramento de los obispos al rey y el placet y exequatur para toda publicación de carácter eclesiástico.

282. B.E.O.M., 7-VI-1871, 516.

283. Cf. B.E.O.M., 15-VI-1871, 527-530.

284. Cf. *Circular 128*, B.E.O.M., 15-VI-1871, 530-533. Y termina con un encendido elogio: «Nos tenemos por dichosos y felices apacentando una grey tan ilustrada, tan dócil, tan piadosa y tan dispuesta a todo lo bueno».

285. Cf. B.E.O.M., 20-VI-1871, 540-542. Es curioso constatar, que en lo sustancial, este

El número 100 del boletín eclesiástico se dedica monográficamente a relatar la crónica de la fiesta en la capital de la diócesis, deslumbrado el equipo de redacción porque durante unos días han hecho revivir brillantemente un cadáver, es decir, se empeñaron en montar toda una escenografía para representar el acto trágico de un papa-rey, al que se le quiere restituir inconscientemente en sus dominios temporales. Fueron días de teocracia, cuando la teocracia había pasado a ser un ente sólo válido para el estudio histórico de una determinada época ²⁸⁶. También hay que apuntar una idea que queda manifiesta, tanto en la circular 128 como en las primeras líneas del n.º 100 del boletín —¿editorial?— y es que se enfocó la celebración también para aglutinar a todos los católicos que por motivos sociales, políticos o culturales estaban desunidos ²⁸⁷.

Varios periódicos de la ciudad siguieron informando y comentando los hechos que se sucedían en estos días. Amén de dedicar editoriales al tema, donde se repetían y ensalzaban los actos celebrados, porque externamente habían resultado multitudinarios y estéticamente bellos. Habían sido días eclesiásticos a nivel de sentimientos, sin calcular o presuponiendo lo religioso tras el aparato decorativo con que se montó esta celebración singular ²⁸⁸.

F. Javier CAMPOS

programa coincide con el de otras diócesis. Cf. RODRÍGUEZ DE CORO, F., *El obispado de Vitoria...* o.c., 151-153.

286. Cf. B.E.O.M., 1-VII-1871, 543-558.

287. «...en el orden religioso no hay partidos, no hay diferencias, no hay opiniones, porque todos profesamos la misma doctrina y todos estamos unidos por el vínculo de una misma fe, una misma gracia y unos mismos sacramentos». B.E.O.M., 15-VI-1871, 531.

288. «Diario Mercantil», 25-VI-1871: *Málaga y Pío IX. El Correo de Andalucía*, 25-VI-1871: *Pío Nono y la católica Málaga. «El avisador malagueño»* 25-VI-1871: *Málaga y el catolicismo*.

1. DIVISIÓN DE LA DIÓCESIS

Arciprestazgo	Pueblos que comprende
ÁLORA	Almogía, Alozaina, Carratraca, Cártama, Casarabonela, Pizarra.
ANTEQUERA	Bobadilla, Humilladero, Mollina, Fuente Piedra, Valle de Abdalajís, Villanueva de Cauche.
ARCHIDONA	Cuevas Bajas, Cuevas de San Marcos, Villanueva de Algaidas, Villanueva del Rosario, Villanueva del Trabuco.
COÍN	Alhaurín el Grande, Guaro, Monda, Tolox.
COLMENAR	Alfarnate, Alfarnatejo, Almachar, Borge, Casabermeja, Comares, Cútar, Periana, Riogordo, Viñuela.
ESTEPONA	Casares, Genalguacil, Jubrique, Manilva, Pujerra.
CAUCÍN	Algatocín, Benadalid, Benalauría, Benarrabá, Jimena de Libar.
GRAZALEMA	Benaocaz, Benamahoma, Cortés de la Frontera, Bosque, Villaluenga del Rosario.
MÁLAGA (sin la capital)	Alhaurín de la Torre, Benalgabón, Calá del Moral, Churriana, El Palo, Moclinejo, Olías, Torremolinos, Totalán.
MARBELLA	Benahavís, Benalmádena, Fuengirola, Istán, Mijas, Ojén.
OLVERA	Alcalá del Valle, Setenil.
RONDA	Alpandeire, Arriate, Atajate, Benaoján, Burgo, Cartajima, Cuevas del Becerro, Igualeja, Júzcar, Faraján, Montejaque, Parauta, Serrato, Yunquera.
TORROX	Algarrobo, Archez, Canillas de Albaida, Cómpeeta, Corumbela, Frigiliana, Maro, Nerja, Salares, Sayalonga, Sedella.
VÉLEZ-MÁLAGA	Alcaucín, Arenas, Benamargosa, Benamocarra, Benaque, Benajafefe, Cagís, Canillas de Aceituno, Chilches, Daimalos, Iznate, Macharaviella, Torre del Mar, Ventas de Zafarraya, Zafarraya.

2 y 3.— PRESUPUESTOS DE CULTO Y CLERO DE LA DIÓCESIS

Concepto	Año 1854
—Culto y clero catedral y otras atenciones	574.012 Rs.
—Colegiatas suprimidas en el Concordato de 1851	72.480
—Parroquias y Beneficiados	1.447.509
—Seminario conciliar	114.000
—Administración de rentas eclesiásticas	20.000
—Religiosas pensionadas y otras atenciones	578.890
—TOTAL	2.806.891 Rs.
—Líquido de bienes devueltos y Bula de la Cruzada	520.102
—Déficit que tiene que abonar el Estado	2.286.789 Rs.

Concepto	Año 1860	Año 1865	Año 1868
Personal del clero	1.522.123	1.617.962	1.609.020
—Material	694.021	720.354	690.361
—Religiosas de clausura	391.254	324.850	281.415
—Material	134.400	134.400	134.400
—TOTAL, Rs.	2.741.798	2.797.566	2.715.196

4.— PRESUPUESTO GENERAL DEL CULTO DE LA DIÓCESIS (Año 1853-54 y siguientes)

—Vicaría de Málaga	32 Iglesias	117.058 Rs.
—Vicarías de Coín	14 »	54.540
—Vicaría de Antequera	12 »	38.102
—Vicaría de Archidona	5 »	13.661
—Vicaría de Ronda	46 »	100.482
—Vicaría de Olvera	1 »	6.982
—Vicaría de Marbella	5 »	18.794
—Vicaría de Vélez-Málaga	24 »	64.972
—TOTAL	139 »	414.591 Rs.

5.— DISTRIBUCIÓN DE PARROQUIAS

Clase	1860	1865	1868	Parroq. de capital: creadas en el año:
—de Término	42	42	42	—Sagrario 1488-1491
—de Ascenso 2.º	25	25	25	—Santiago 1490-1491
—de Ascenso 1.º	30	30	30	—Stos. Mártires 1490-1491
—de Entrada	25	25	25	—San Juan ? -1491
—Rural, 1.ª clase	—	—	—	—San Felipe Neri 1481 (?)
—Rural, 2.ª clase	1	1	1	—San Pablo 1645
—Filiales	11	12	12	—San Pedro 1658
—TOTAL	134	135	135	—N.S. de la Merced 1835
				—Sto. Domingo 1841

6.— ESTADO ECLESIAÍSTICO DE LA DIÓCESIS, Según el Censo de 1860

Partidos	Clero	Asistentes al culto	Órdenes Religiosas	
			Varones	Hembras
ÁLORA	38	24	—	16
ANTEQUERA	77	39	—	136
ARCHIDONA	35	16	10	30
CAMPILLOS	29	62	1	3
COÍN	38	29	—	14
COLMENAR	30	28	2	—

Partidos	Clero	Asistentes al culto	Órdenes Religiosas	
			Varones	Hembras
ESTEPONA	16	9	—	—
GAUCÍN	42	24	1	—
MÁLAGA	206	93	6	308
MARBELLA	23	18	—	—
RONDA	51	54	2	47
TORROX	30	17	1	—
VÉLEZ- MÁLAGA	53	64	2	51
TOTAL	688	477	25	605
ALBACETE	267	200	4	116
BARCELONA	2.184	594	201	1.513

7.— DISTRIBUCIÓN DIOCESANA DEL CLERO

Clero	Cargo	1860	1865	1868	Año 1868	
					Segorbe.-C.	Santiago
CATEDRAL	Prelados	1	1	1	—	1
	Dignidades	5	5	5	5	6
	Canónigos	15	15	15	11	20
	Beneficiados	16	16	16	12	20
COLEGIAL	Capellanes	8	20	20	7	20
	Abades y Canónigos	—	—	—	—	11
	Beneficiados	8	4	4	—	5
	Capellanes	9	13	—	—	4
PARROQUIAL	Párrocos, Eónomos	119	131	147	63	794
	Tenientes, Coadjut.	113	223	160	33	133
	Regulares y Secular. adscritos a Parroq. de la diócesis	235	323	677	—	2.125
	Exclaustrados sin cargo pastoral en la diócesis	129	92	106	—	57
	Total Sacerdotes	668	840	1.150	131	3.196

8.— SEMINARIO CONCILIAR DE SAN SEBASTIÁN

	Curso	Curso	Curso
	1860-61	1865-66	1867-68
Alumnos	370	434	559
Internos	120	150	124
Externos	250	284	435
Profesores	8	12	12
Títulos de Doctor	2	5	2
Títulos de Licenciado	2	3	7
Dotación del Estado	90.000 Rs.	90.000 Rs.	90.000 Rs.

9.— ORDENACIONES SAGRADAS (B.E.O.M.)

N.º	Fecha	Páginas	Sacerdotes	Diáconos	Subdiáconos
50	28-V-69	121-124	24	10	13
89	21-XII-70	461-462	5	7	5
96	20-V-71	512-513	3	2	4
111	17-I-72	642-643	2	8	8
121	28-V-72	224-226	8	7	6
128	23-X-72	275-278	?	?	?
139	13-VI-73	72-74	8	7	6
151	4-XI-74	201-204	?	?	?

10.— CONVENTOS DE RELIGIOSAS EN LA DIÓCESIS

Ciudad	Orden Religiosa	N.º de Monjas año 1859-60	Contemplativas, se dedicarán también a
MÁLAGA	Bernardas	12	Enseñanza
	Cistercienses	8	Beneficencia
	Dominicas Agust.	16	Enseñanza
	Clarisas	28	Beneficencia
	Benitas	15	Beneficencia
	Sta. Teresa	9	Beneficencia
	Dominicas	7	Beneficencia
	Capuchinas	14	Beneficencia
	Agustinas		
ANTEQUERA	Agustinas Recol.	13	Beneficencia
	Dominicas	7	Enseñanza
	Mínimas	8	Beneficencia
	Sta. Teresa	4	Beneficencia
	Carmelitas	9	Beneficencia
RONDA	Dominicas	16	Enseñanza
	Fcas. Clarisas	11	Beneficencia
	Fcas. Descalzas	10	Enseñanza
VÉLEZ-MÁLAGA	Sta. Teresa	6	Beneficencia
	Fcas. Clarisas	5	Enseñanza
ARCHIDONA	Fcas. Mínimas	18	Beneficencia

España tiene en esos momentos 866 conventos femeninos y 12.990 religiosas.
Cf. G.E.E., 1860, 948-949.

Cuadros estadísticos: fuentes

1. B.E.O.M., 21-X-1877, 160-163. G.E.E., 1860, 487; 1865, 374; 1868, 265.
2. G.E.E., 1854, 662-663.
3. G.E.E., 1860, 492-493; 1865, 376; 1868, 268.

4. B.E.O.M., 5-VIII-1878, 222-254.
5. G.E.E., 1860, 908-909; 1865, 377; 1868, 269. B.E.O.M., 13-X-1872, 180-181. GUILLEN ROBLES, F., *Historia de Málaga...*, o.c., 507-510. URBANO, R., *Guía de Málaga...*, o.c., 48-78.
6. SAEZ MARÍN, J., *Datos sobre la Iglesia...*, o.c., 560 y 566.
7. G.E.E., 1860, 934-935; 1865, 659; 1868, 683.
8. G.E.E., 1860, 488-489; 1865, 374-375; 1868, 267.
9. B.E.O.M., en el gráfico quedan reseñados los números y páginas.
10. G.E.E., 1860, 490-491.

NOTA: En algunos casos —cuadros 6 y 7— hemos incluido una de las diócesis de más y menos importancia numérica con relación al tema tratado, para mejor situar el valor y significación de la de Málaga.

TEXTOS Y GLOSAS

El origen de la conciencia del yo y el tema del esfuerzo en Maine de Biran

I. INTRODUCCIÓN

1.1. Vida ¹

Maine de Biran nació en Bergerac el 29 de noviembre de 1766. Su verdadero nombre era Francisco Pedro Gontier de Biran. Realizó sus primeros estudios en la casa paterna hasta la edad de 15 años y posteriormente las humanidades en los Doctrinarios de Périgueux. Pronto manifestó afición por las matemáticas, lo que le orientaría hacia la carrera de ingeniero y profesor de ciencias. Ingresó en «les Gardes du Corps». La revolución puso fin a su aprendizaje militar y mundano. En 1795 fue nombrado administrador de Dordogne. El 21 de septiembre de ese mismo año contrajo matrimonio con María Luisa Fournier du Fardeil. En 1797 formó parte del Consejo de los Quinientos. Estudió matemáticas y filosofía y comenzó a escribir. Su primera «Memoria sobre el Hábito» le valió una mención honorífica en el Instituto. La segunda parte la concluyó el 6 de julio de 1802. El 26 de octubre de 1803 muere su esposa. Ella permanecerá «la esposa celeste» ², a pesar de lo cual, vuelve a contraer matrimonio el 3 de mayo de 1814 con Luisa-Ana Favareilhes de la Coustète.

En 1809 fue elegido para el Cuerpo Legislativo. Conocido en los Círculos intelectuales animó una Sociedad Filosófica que frecuentaron hombres célebres como Destutt de Tracy, Degerando, Ampère, los dos Roger-Collard, Guizot y el joven Victor Cousin.

1. Para la realización de este estudio he utilizado fundamentalmente la siguiente bibliografía:

- MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, edición de P. Tisserand en 14 vol.), Paris, P.U.F., 1920-1949.
 - Para la «*Memoria de Berlin*» he utilizado la edición crítica de J. ECHEVERRÍA, Paris, Vrin, 1963.
 - Para el *Diario* me he servido de la edición integral de H. GOUHIER, 3 v., Neuchâtel, La Baconnière, 1954-1957.
 - R. LACROZE, *Maine de Biran*, Paris, P.U.F. 1970.
 - H. GOUHIER, *Oeuvres choisies de Maine de Biran*, Aubier, Paris, 1942.
2. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, P.U.F. Paris, 116.

Maine de Biran ocupó en la Cámara un puesto eminente: Cuestor en 1814 hasta el 1816, y de nuevo de 1817 a 1819 es miembro de todas las comisiones importantes.

La muerte lo sorprendió en plena actividad a la edad de 58 años. Era el 20 de julio de 1824.

1.2. *La obra filosófica de Maine de Biran*

Afortunadamente puede decirse que la obra de Maine de Biran ha salido a la luz. René Lacroze³ distingue cuatro clases de trabajos: Las Memorias académicas, Los Discursos, Los Tratados y el Diario.

Siguiendo a este autor juzgamos conveniente una especificación de estos grupos de obras:

1.º *Las Memorias académicas* son trabajos de juventud y se realizan como obras a presentar ante academias de «sabios». Son cuatro: «La influencia del hábito sobre la facultad de pensar» (1802), «La descomposición del pensamiento» (1805). La tercera la presenta ante la Academia de Berlín. Su título es «La apercepción inmediata interna» (1807), y la cuarta, «Las relaciones de lo físico y lo moral en el hombre» (1811).

Encuentra en estos trabajos el apoyo de Destutt de Tracy, Cabanis y Dejerando. Fundamentalmente, su pensamiento permanece fiel en estas cuestiones y apenas variará en su recorrido intelectual.

2.º *Los Discursos*: Son obras de circunstancias que no poseen la originalidad de las anteriores. Se sitúan de 1807 a 1810. Fueron leídas en la Sociedad Médica de Bergerac que él mismo había fundado y que presidía.

Tratan de aquellas cuestiones que hacen referencia a la psicología. Estas obras testimonian la importancia que Maine de Biran concede al estado sensitivo y a las afecciones que reflejan las variaciones del sentimiento de existencia.

A este grupo corresponden: «Memoria sobre las percepciones oscuras» (1807), «Examen del Sistema del Dr. Gall sobre las divisiones orgánicas del cerebro» (1808), y «Nuevas consideraciones sobre el sueño, los ensueños y el sonambulismo» (1809).

3.º *Los Tratados*. Intenta en esta obra una síntesis de las Memorias. El primer Tratado es el «Ensayo sobre los fundamentos de la psicología», para el que escribió en 1812 más de 1700 páginas.

La segunda síntesis se titula: «Relaciones de las ciencias naturales y la psicología» (1813).

3. R. LACROZE. *op. cit.*. 20 v ss.

El tercer tratado consiste en «Nuevos ensayos de antropología» (1823-1824).

4.º *El Diario*. Con este título Maine de Biran designa el contenido de «cuatro cuadernos formando una continuación no ininterrumpida y cuya redacción comienza en febrero de 1814 para terminarse dos meses antes de la muerte del autor, en mayo de 1824»⁴.

A este manuscrito hay que añadir:

- a) Un viejo cuaderno (1794-1795)
- b) Dos agendas de 1813 y 1815
- c) Tres pequeños libros y el fragmento de un cuarto
- d) Hojas dispersas sobre distintas épocas.

1.3. *Etapas del pensamiento de Maine de Biran*

Maine de Biran recorre en su camino⁵ una serie de hitos que no son sino intentos de comprender al hombre, partiendo de ciertos datos.

En su juventud se interesa por temas naturalistas, médicos y biológicos: estudia los sentidos, los órganos motores, las funciones nerviosas, los instintos, las simpatías. «La «vida animal», regida por las leyes de organización, obedeciendo a leyes necesarias como las que determinan el curso de los astros, le abre una primera perspectiva sobre el hombre, ser viviente antes de ser sujeto de pensamiento»⁶...

Tal concepción predomina fundamentalmente en las Memorias académicas.

La segunda perspectiva se halla en el «Ensayo sobre los fundamentos de la psicología»: «Sólo el hombre es capaz de ir acrecentándose, de ponerse de relieve en relación al existente y por tanto, sólo él se conoce y conoce el mundo que le circunda... libre, activo... es el yo-pensante con relación al cual existen todas las cosas. El hecho primitivo no es ni la afección ni el instinto, sino la voluntad y la conciencia personal que él despierta ejerciéndola»⁷. Esta vida es la propiamente *humana* distinguiéndose de la vida *animal*.

El tercer aspecto, siguiendo a Fenelón y a Pascal sobre todo al final, Biran descubre la vida espiritual: «cuando se esté de acuerdo y en armonía entre las facultades sensibles y activas que constituyen al hombre, existirá aún una naturaleza superior, una tercera vía, que no quedará satisfecha y hará sentir que existe otra dicha, otra sabiduría, otra perfección más allá de la mayor dicha

4. E. NAVILLE, *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, París, Cherbuliz, 1857.

5. R. LACROZE, *op. cit.*, 26-27.

6. *Ibidem*.

7. *Ibidem*.

humana, de la más alta sabiduría o perfección intelectual y moral de la que el ser humano sea susceptible»⁸.

II. SENSIBILIDAD Y MOTILIDAD

El pensamiento de Maine de Biran debe situarse en relación con las ideas de la época.

Rechaza tanto la ontología que persigue un *ser* imaginario como las que admiten el innatismo.

Su modelo va a ser Condillac y su método el positivo. En las primeras memorias desarrolla las ideas de Condillac y las del grupo de ideólogos.

Sin embargo, bajo la apariencia de *sensualismo*, de sus primeras obras, Biran introduce ya una filosofía de la sensación distinta a la de los maestros.

En la introducción a la Memoria de 1802, presenta las sensaciones como fenómenos concretos que resultan de ciertas operaciones particulares⁹.

Maine de Biran pretende llegar a los datos inmediatos de la experiencia sensible y denunciar la ambigüedad de la noción de sensación que encierra según él tres realidades distintas: una *modificación orgánica*, una *afección animal*, y una *operación de la conciencia*.

La sensación, como modificación orgánica no es otra cosa que la ruptura del equilibrio en el organismo a causa de estímulos externos o internos.

La modificación orgánica pasa a sensación en cuanto se reviste afectivamente presentándose como placer, dolor...

Al nivel afectivo, «el sujeto» se identifica «con sus propias modificaciones y esta participación del ser humano con cada uno de sus modos de existencia¹⁰ es el fondo de la experiencia afectiva»¹¹.

El sentir, sin embargo, no es una forma de conocimiento, sino un modo de vivencia. Sólo en cuanto que se reflexiona sobre la vivencia se entra en la esfera intelectual: «siento que yo siento», y este acto puede repetirse indefinidamente.

Frente a Condillac, Maine de Biran establece otra distinción más en la sensación: la pasividad y la actividad: Impresiones pasivas, sufridas, de las que yo no soy causa, como el placer, el dolor, el frío, el calor... e impresiones que resultan de una actividad exploradora del yo, como por ejemplo, la percepción táctil de una forma.

8. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. XIV, 397.

9. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, 12.

10. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 63.

11. R. LACROZE, *op. cit.*, 32.

Ésta es más bien una distinción metodológica, ya que todas las impresiones son mixtas, pasividad y actividad, sentimiento y movimiento entran en todas las impresiones en distinta proporción como constitutivos de la sensorialidad.

Maine de Biran hablará de *sensaciones* cuando predomine el sentimiento y de *percepciones* cuando por el contrario, domine el movimiento.

La *facultad de percibir* no es un atributo del ser sensitivo como tal; es el corolario de la *motilidad*.

Ésta es «el verdadero principio fundamental, del que deriva, al mismo tiempo, la personalidad, la distinción del yo de sus maneras de ser, y de los cuerpos que las ocasionan»¹².

Paralelamente a esta distinción de las impresiones, Maine de Biran establece la distinción entre memoria e imaginación. El recuerdo, la memoria, utiliza signos naturales, es decir, los movimientos constitutivos de la percepción: implica esfuerzo, atención: somos dueños de nuestra memoria. Por el contrario, la imaginación es la invasión, de forma pasiva, de la conciencia por el sentimiento¹³.

Al monismo sensualista de Condillac, nuestro autor opone un dualismo que se funda en la oposición de «dos potencias que se limitan en su desarrollo y que se unen en cada uno de los hechos de conciencia, la sensibilidad, pura receptividad y la motilidad, principio de movimiento»¹⁴. Y aquí aplica el doble efecto del hábito que ya había explicado Destutt de Tracy: repitiéndose una sensación, se oscurece, se adormece y acaba por desaparecer. Por el contrario, un movimiento al repetirse adquiere precisión.

El esfuerzo establece una «determinación», un poder que obra espontáneamente y que puede servir de instrumento a la voluntad. El hábito disminuye la pasividad y aumenta la actividad, oscurece la sensación animal y desarrolla la percepción¹⁵.

La experiencia del esfuerzo surge aquí como el fundamento de todo conocimiento objetivo y subjetivo. Moverme es conocerme doblemente: causa de una modificación y efecto de la misma. En la experiencia del esfuerzo el sujeto se reconoce en cada uno de los dos términos que se oponen y se complementan: actividad y pasividad¹⁶.

12. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, 30.

13. R. LACROZE, *op. cit.*, 37-38.

14. *Ibidem*.

15. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, 197-198: «Si toutes nos facultés et opérations, sous quelque nom qu'on les distingue ne sont que des modifications de celles de sentir ou de mouvoir, elles devront participer à l'une ou à l'autre de ces deux influences de l'habitude: s'alterer, se dégrader (et, dans certains cas, s'exalter) comme sensations ou sentimens, se développer, se perfectionner, acquérir plus de précision, de rapidité et de facilité dans leur exercice, comme mouvement».

16. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, 17-18: «L'effort emporte nécessairement avec lui la per-

Hasta aquí Maine de Biran llega a la especificación de dos potencias, la sensibilidad y la motilidad, pasiva una, activa la otra que se encuentran se equilibran y se combinan en todas las operaciones intelectuales.

La impresiones varían desde la sensación en que predomina el sentimiento hasta la percepción, obra del movimiento.

Esto se experimenta a través del esfuerzo. La conciencia personal tiene su origen en la esfera motriz. Ésta es la idea nueva que en este terreno aporta Maine de Biran en psicología.

Más adelante, en el apartado V analizaré más detenidamente el tema del esfuerzo.

III. LA SIMPLICIDAD NATIVA

A partir de 1803, Maine de Biran fijará su atención en el estado sensitivo que sirve de base a la vida humana o personal.

«Se trata de establecer que la sensibilidad pura no es un fenómeno ficticio, sino un modo de existencia real y completo... La existencia de «afeciones puras» desprovistas de conciencia es el tema favorito de sus escritos, discursos, del diario y de su correspondencia»¹⁷.

Hay que destacar otro cambio: si antes la sensibilidad y motilidad son presentadas como aspectos complementarios de los hechos íntimos, el objetivo principal de nuestro autor será ahora determinar el orden de aparición de los fenómenos mentales.

La certeza de Biran parece ser la necesidad de que haya un estado que preceda a la vida personal, inaccesible al sentido íntimo. Esta existencia precosciente es *sensitiva* (idea que ya había señalado Cabanis).

Así pues, una vida animal precede a la vida humana. La separación entre la «simplicidad nativa» y la existencia personal entraña la modificación de las ideas sobre la pasividad y la actividad: aquí se considerarán como dos órdenes diferentes que hay que conocer con métodos también diferentes. «Comenzamos a sentir, a vivir, sin conocer la vida; incluso en el pleno desarrollo de nuestras facultades, cuando nuestra sensibilidad afectiva se ejerce con la mayor energía e intensidad, existimos sin conciencia actual y sin la posibilidad del simple retorno que constituye en nuestras modificaciones una persona individual un sujeto idéntico capaz de percibirla sin llegar a serlas»¹⁸.

ception d'un rapport entre l'être qui meut ou veut mouvoir et un obstacle quelconque qui s'oppose à mon mouvement».

17. R. LACROZE, *op. cit.*, 45-46.

18. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 52: «Nous avons commencé à sentir, à vivre sans

Esta parte inconsciente deberá ser analizada por la fisiología, que deberá dar el punto de partida para el análisis de las facultades humanas ¹⁹.

Lo que nuestro autor pide a la fisiología es:

1.º Observaciones sobre los modos impersonales que se producen en ciertos estados anormales o semi-anormales en los que la conciencia queda abolida.

2.º Indicaciones sobre la actividad instintiva, sea en estado animal puro, sea bajo forma mixta en el hombre.

3.º Descripción completa y detallada del estado sensitivo antes de la aparición de la conciencia personal.

A pesar de que Biran toma de la fisiología (Bichat) algunos elementos, distingue las formas simples que pertenecen a la vida animal y las formas «redobladas» características de la vida humana, diciendo que no se trata sólo de diferencias de grado, sino de naturaleza.

A su vez, no renuncia a la reflexión como método de conocer estas afecciones puras. Flexibiliza el método reflexivo y lo transforma en una experiencia interior, utilizando tres procedimientos para llegar al dominio del inconsciente:

- a) el análisis regresivo
- b) el paso al límite
- c) el estudio de las relaciones variables y contingentes de la materia sensible y de la forma personal ²⁰.

El análisis regresivo (como el psicoanálisis contemporáneo) consiste en volver sobre el pasado para encontrar allí la razón de ser de ciertas afecciones. Para obtener esta imagen del pasado, hay que realizar una conversión, es decir, «retroceder» hacia esa forma simple de existencia de la que todo recuerdo se halla excluido.

En el segundo procedimiento del que habla pueden distinguirse dos momentos: a) en un primer tiempo consiste en utilizar una especie de «abstracción», es decir, «en despojarnos completamente del sentimiento actual de nuestra personalidad» ²¹. Raramente esta operación es obra de la voluntad (parte integrante de la personalidad); sino que se sirve de experiencias realizadas por la naturaleza como el sueño, la pasión, el instinto, el hábito... b) En un segundo momento tendremos que «colocarnos en el lugar de un ser puramen-

connaître la vie; encore même et dans le plein développement de nos facultés, lorsque notre sensibilité affective s'exerce avec le plus d'énergie et d'intensité, nous existons sans conscience actuelle et sans la possibilité de ce simple retour qui constitue dans nos modifications une personne individuelle, un sujet identique, capable de les apercevoir sans les devenir».

19. *Ibidem*.

20. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 96-97.

21. *Ibidem*: «...nous dépouiller complètement du sentiment actuel de notre personnalité».

te sensitivo llegando a ser todas sus modificaciones y a estar absolutamente identificados con todas ellas», es decir, rebajarnos al nivel de un ser por la afección inmediata «sin elevarlo hasta nosotros por el pensamiento»²².

Nuestro autor propone aquí una verdadera experiencia interior que encuentra puntos análogos en la filosofía contemporánea en Bergson a propósito de la duración o en Husserl, en la reducción fenomenológica.

Se trata de hallar el camino de la sucesión de las impresiones, el juego de los deseos y la potencia de las pasiones, es decir, de un paso al límite.

El tercer procedimiento es el de las relaciones variables entre la forma personal y el dato sensible. Estamos convencidos, escribe nuestro autor «a inducir de nuestra propia experiencia más íntima que esta conciencia del yo actualmente inherente a diversas impresiones o modificaciones de nuestra sensibilidad no se ajusta a todas siempre de la misma manera, ni se combina en todos los casos tan estrechamente, sino que se les adhiere, por así decirlo, con diferentes grados de intimidad»²³.

Con estos tres procedimientos Maine de Biran obtiene ciertos resultados sobre el estado sensitivo que pueden clasificarse en torno a estos cuatro grupos:

- La vida prenatal
- El temperamento
- El sueño y los ensueños
- Y la alienación mental.

1.º *La vida prenatal*

En este punto Maine de Biran se inspira en Bichat²⁴. De él recoge dos ideas principales: La primera es que el feto participa de la vida orgánica de la madre. En el plano sensitivo existe entre los dos seres una identidad que excluye cualquier percepción distinta.

La segunda idea es que las impresiones inmediatas que forman parte de la vida orgánica pueden despertarse directamente o por simpatía en el feto determinando así los actos instintivos.

Pero existe una tercera aportación que Biran considera dentro de la vida

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*: «...à induir de notre expérience même la plus intime que cette conscience du moi actuellement inhérente à diverses impressions ou modifications de notre sensibilité ne s'y joint pas toujours de la même manière, ne s'y combine pas dans tous les cas aussi étroitement, mais y adhère, pour ainsi dire, avec différents degrés d'intimité».

24. M. F.-J. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, art. VIII, párrafo 1-2, París 1800.

prenatal (como más tarde lo hará Freud): que en este estadio tienen su origen y causa ciertos rasgos característicos del adulto ²⁵.

2.º *El Temperamento*

En este punto nuestro autor utiliza a Montaigne, según el cual, las distintas partes de nuestro cuerpo «poseen cada una pasiones propias que las despiertan y las adormecen sin nuestro consentimiento» ²⁶.

Muchas veces actúan y se influncian por «consensus».

El temperamento no sólo es el fondo sobre el que se despliegan nuestras percepciones; da lugar también a una refracción moral o sensitiva que colorea diversamente los acontecimientos y las circunstancias.

El temperamento «nos muestra la naturaleza a veces bajo su aspecto risueño y gracioso, a veces cubierto de un velo fúnebre; nos hace hallar en los mismos objetos unas veces motivos de esperanza y amor, otras, de odio o de temor. Así, en nuestras disposiciones secretas se halla escondida la fuente de casi todo el encanto o el disgusto unido a los distintos momentos de nuestra vida» ²⁷.

La influencia de estas disposiciones secretas del organismo sobre la conducta es tanto más profunda en cuanto que se ejerce sobre un campo que escapa a la conciencia. Incluso la moral pierde sus derechos en este terreno.

3.º *El sueño y los ensueños*

Trata, sobre todo, de presentar estos estados como un debilitamiento del pensamiento despierto ²⁸. Da cuenta, por eso, del estado de simplicidad nativa. Se da en él la abolición de la vida personal: «El sueño no es otra cosa en efecto, que la suspensión momentánea de la voluntad o del poder del esfuerzo y todos los fenómenos que lo acompañan pueden explicarse sólo por este principio» ²⁹.

25. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. IX, 304: «Toutes les fois, en effet, que la force agissant, qui est le principe ou le sujet de l'effort voulu, n'a pris aucune part à une impression ou une image, celle-ci se trouve bien à jamais perdue pour le moi et hors de toute réminiscence ou souvenir proprement dit, mais sa trace n'en subsiste pas moins dans l'organisation avec un degré de profondeur ou de force proportionné à la vivacité de l'affection première ou aux circonstances organiques qui l'ont amené dans l'origine».

26. MONTAIGNE, *Essais*, I, 21 (citado por MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 110).

27. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 112: «...qui nous montre la nature tantôt sous son aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre, qui nous fait trouver dans les mêmes objets tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr ou de craindre. Ainsi se trouve cachée dans des dispositifs secrètes la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie: nous la portons en nous-mêmes cette source la plus réelle de biens ou de maux et nous accusons le sort ou nous élevons des autels à la fortune».

28. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. V, 130.

29. *Ibidem*: «Le sommeil n'est autre chose, en effet, que la suspension momentanée de la

Otras ideas que destaca nuestro autor a este respecto, es el rôle de las sensaciones del que duerme en la génesis de los sueños, la naturaleza positiva del inconsciente y el carácter efectivo de las imágenes oníricas ³⁰.

4.º *Los estados anormales y la alienación mental*

Maine de Biran recurre también en estos casos a la sicopatología en busca de la confirmación de sus opiniones. Se trata de llegar a los modos arcaicos de existencia.

Considera la hemiplejía para los estados anormales y dentro de la alienación mental utiliza la distinción clásica entre el idiota, el demente y los estados maníacos acompañados de delirio ³¹.

¿Cuál es la condición del hombre a nivel de la existencia sensitiva?

Resumiendo, podemos decir que en el estado sensitivo se da «una actividad capaz de desplegarse en mí sin que propiamente hablando, yo tome parte de ella efectivamente. Este inconsciente no es debido a una falta de atención a la vida; en el dominio interior no corresponde ni a un acto frustrado, ni a una privación; es positivo en tanto en cuanto manifiesta cierta actividad y es esencial, puesto que resulta de la presencia de ciertas determinaciones en los centros. El estado sensitivo que el autor coloca en el origen de la vida humana es un «inconsciente normal o de constitución» ³².

IV. LA APERCEPCIÓN INMEDIATA

Biran intenta un acercamiento entre la certeza matemática y la evidencia metafísica (entendida en el contexto de la revolución baconiana). En la geometría la evidencia es mediata; en la metafísica, inmediata.

La apercepción inmediata (metafísica) por la que el sujeto se hace presente a sí mismo como persona actual, constituye una operación original ³³.

Biran pretende crear una ciencia del hombre enteramente nueva y lo que es verdaderamente humano es la conciencia. De ahí que la sicología de nuestro autor (antropología) tienda hacia la intimidad: la vida interior es un diálogo del yo consigo mismo... esta apercepción inmediata es conciencia, retorno sobre sí mismo.

volonté ou de la puissance d'effort et tous les phénomènes qui l'accompagnent peuvent s'expliquer par ce seul principe».

30. R. LACROZE, *op. cit.*, 61.

31. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. III, 116.

32. R. LACROZE, *op. cit.*, 70.

33. R. LACROZE, *op. cit.*, 72.

Si la reflexión es la condición misma del hecho de conciencia, para aclarar esta conciencia no hay otro camino que el análisis reflexivo. A esta conclusión llega nuestro autor en «Memoria sobre la descomposición del pensamiento», Memoria de Berlín», «Correspondencia con Tracy», Diario, y en el «Ensayo sobre los fundamentos de la psicología».

Se trata pues, de una nueva concepción de la interioridad ³⁴.

La interioridad no debe concebirse como la región del ser; La existencia del yo está implicada en todo acto de conocimiento. Se trata sólo de saber reconocerla. La apercepción inmediata, la reflexión es el acto constitutivo de la interioridad. Es un desdoblamiento: pensar que se piensa, reconocer un recuerdo, sentir que se siente.

El análisis reflexivo es incluso *regresión*: se remonta paso a paso «hasta el principio de la actividad que constituye esta existencia» ³⁵.

Es también un procedimiento de análisis: permite separar una materia afectiva y una forma personal. La primera corresponde a las modificaciones que vienen determinadas de forma pasiva: fuera de la conciencia.

La segunda se caracteriza por el sentimiento del yo, de su identidad, de su duración y causalidad. El yo se considera como el principio activo. Estos dos elementos combinándose engendran toda la variedad de los fenómenos síquicos.

La reflexión es, a la vez, la condición de la vida interior y el método esencial en psicología.

Biran intenta transformar en procedimiento científico lo que inicialmente es el paso fundamental de la conciencia.

«La vida interior lleva en sí misma su antorcha y se ilumina con la luz que ella comunica. En efecto, la misma facultad de reflexión, el sentido íntimo por el que podemos obtener las ideas simples de cada uno de nuestros actos intelectuales, solo entre todos, se constata o se define realmente por su ejercicio, puesto que es por este ejercicio especial que se percibe la idea o el sentimiento del yo que se une a todo en el hecho de conciencia, pero que se distingue de todo y no se confunde con ninguno de los modos sucesivos que experimenta, ni con ninguno de los actos que determina» ³⁶.

¡Qué es el yo?

Por supuesto, no un objeto; es lo que siente, lo que quiere, lo que piensa. «No se confunde con ninguna de sus modificaciones, sino que es el origen de

34. R. LACROZE, *op. cit.*, 74 y ss.

35. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 48.

36. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 67-68.

todas sus intenciones, principio de iniciativa que se distingue y se separa de todo lo que sucede en él»³⁷. «El yo se apercibe, no se pregunta lo que es»³⁸.

En este punto Biran reencuentra a Descartes, en el mismo empeño de conocer al sujeto a través de su actividad³⁹. Y le reconoce el mérito de «habernos llevado a realizar la importante distinción entre los dos valores del término *existir* o los dos puntos de vista de la existencia subjetiva y objetiva, relativa y absoluta»⁴⁰. Pero la equivocación de Descartes, según nuestro autor, está en confundir los términos que había separado, «el pensamiento o la existencia apercebida del yo y la existencia real o absoluta del alma»⁴¹.

Es necesario mantenerse en el hecho de conciencia y renunciar a toda ontología.

Este hecho de conciencia es *primitivo*. Y puede serlo en varios sentidos: Primeramente en sentido *cronológico*, en cuanto que precede a los demás hechos en el tiempo, es decir, que es el primero de una serie. Tal explicación no es la de nuestro autor, ya que el origen del conocimiento debe buscarse según él en un hecho que no solamente precede, sino que explica la historia pasada y el futuro.

Puede entenderse también primitivo en el sentido *lógico*, ya que contiene en potencia los otros hechos de conciencia. También rechaza este sentido Biran, ya que el hecho primitivo es aquel que confiere a las simples modificaciones existenciales un valor nuevo, el del sentido íntimo.

La prioridad a la que nuestro autor se refiere hay que entenderla en un sentido *metafísico*: «una experiencia privilegiada nos lo revela, concreta, en cuanto que es vivida por un sujeto activo colocado en una situación determinada, y universal, es decir, común a todos los hombres. El hecho que se revela en el ejercicio mismo de la actividad es la fuente de todo conocimiento; es un hecho más allá del cual no se puede ir, un hecho límite, ya que pone las condiciones para que exista tal hecho y que por tanto es, necesaria y absolutamente el primero»⁴².

Oponiéndose en este campo a Destutt de Tracy, que no hace sino seguir la opinión de Hume, Maine de Biran, permaneciendo fiel a sus principios, explica cómo la apercepción inmediata es una operación «sui generis»: «Este sentimiento que me obliga a decir *yo* surge especialmente de ciertas modifica-

37. R. LACROZE, *op. cit.*, 77.

38. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. II, 95.

39. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 124: «La proposition simple «je pense», identique à celle-ci «j'existe pour moi-même», énonce le fait primitif, la liaison phénoménale entre le moi et la pensée ou l'aperception, de telle sorte que le sujet ne commence et ne continue à apercevoir ou à sentir son existence, c'est-à-dire à penser».

40. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 130.

41. *Ibidem*.

42. R. LACROZE, *op. cit.*, 88.

ciones que yo mismo produzco por un poder que percibo como totalmente distintas en su resultado, el esfuerzo, único modo esencialmente relativo»⁴³.

Biran sostiene que la unidad e identidad del yo son dadas inmediatamente en la experiencia del esfuerzo, cuyo término y sujeto de la fuerza motriz son inseparables, ya que se constituyen uno en relación al otro. La identidad personal no depende de la memoria (Hume, Tracy), sino que es un dato inmediato de la conciencia⁴⁴.

V. EL TEMA DEL ESFUERZO

El tema del esfuerzo sirve a Maine de Biran para profundizar el estudio de la realidad concreta del hombre.

Este tema va intercalándose entre las dos líneas fundamentales que se complementan en el análisis que nuestro autor hace de la condición humana, a saber: el origen de la conciencia y la apercepción inmediata, por una parte, y por otra, el hecho primitivo del sentido íntimo. La teoría del esfuerzo trata de responder a una triple interrogación: ¿Cuál es el poder y eficacia de las causas? ¿Cómo se origina la conciencia del propio cuerpo? ¿cuál es la naturaleza y el comienzo de la voluntad?⁴⁵.

Sobre el primer planteamiento, Maine de Biran, después de considerar las interpretaciones de Descartes, Malebranche y Hume, trata de superar estas visiones como una experiencia que él considera privilegiada y que presenta una certeza total⁴⁶.

Es el esfuerzo vivido el que manifiesta la verdadera causalidad. A través de esta experiencia vivida, metafísica, el yo se reconoce como causa de ciertas modificaciones que se producen en él⁴⁷. Causa y efecto envían uno al otro, siendo no dos hechos, sino dos elementos del mismo hecho cuya conexión expresa el hecho primitivo de la conciencia⁴⁸.

43. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VII, 288.

44. R. LACROZE, *op. cit.*, 92.

45. R. LACROZE, *op. cit.*, 93-94.

46. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, *La apercepción inmediata*, II, cap. 2.º, ed. Echeverría, 116: «Le fait d'une puissance de vouloir propre à l'homme est bien aussi évident pour lui qui le fait même de son existence et pour le sens intime bien consulté, l'un de ces faits ne saurait être distingués de l'autre».

47. MAINE DE BIRAN, *La apercepción inmediata*, II, cap. I, ed. Echeverría, 125: «La volition n'est que cette détermination particulière par laquelle l'âme fait effort pour produire, suspendre ou arrêter un mouvement qu'elle sait être en son pouvoir». «La force n'est donc déterminée ou actualisée que dans le rapport à son terme d'application, de même que celui-ci n'est déterminé comme résistant ou inerte que dans le rapport à la force actuelle qui le meut ou tend à lui imprimer le mouvement».

48. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. IX, 410.

Respecto al problema de la unión entre el cuerpo y el alma Maine de Biran profundiza también el tema del esfuerzo como clave para la comprensión del problema.

La unión del alma y cuerpo, el conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo puede decantarse en el movimiento voluntario, a través del esfuerzo querido. Según nuestro autor, el cuerpo se experimenta como perteneciendo a la esfera de la subjetividad. Este hecho se constata en la experiencia del esfuerzo, a través del cual se constata que «el movimiento querido es conocido por él mismo y no por algo diferente»⁴⁹.

El cuerpo no es sino el conjunto de poderes que poseemos sobre el mundo. El «cogito» no significa «yo pienso», sino, «yo puedo». Entre el alma y el movimiento corporal no hay distancia ni separación, y en este sentido, puede hablarse de un «cuerpo subjetivo», cuya propiedad es ser inmanente»⁵⁰.

En cuanto al problema de la naturaleza de la voluntad, Maine de Biran recurre también al esfuerzo como elemento fundamental de explicación.

Según nuestro autor, la voluntad se conoce como una fuerza actualizada⁵¹.

El esfuerzo voluntario es la experiencia de la «encarnación». En este sentido, la misión del esfuerzo es preparar el cuerpo para la acción. Si el esfuerzo se repite (hábito), hará del propio cuerpo un auxiliar de la voluntad. «El sentimiento del esfuerzo es la conciencia del poder que el alma conquista progresivamente sobre el cuerpo»⁵².

La voluntad es para Maine de Biran una «fuerza hiperorgánica»: algo más que una reacción orgánica y algo menos que una energía espiritual. Y al calificar aquí esta potencia por el querer intenta hacer comprender que lo que hay de único y peculiar en el esfuerzo es algo inexpresable y móvil que constituye la naturaleza del mismo»⁵³.

La concepción de la voluntad como fuerza constitutiva del yo plantea el problema de su origen dado que no es innata⁵⁴. ¿Cómo pasar entonces del instinto a la libertad? El hombre comienza a conocer en cuanto que comienza

49. R. LACROZE, *op. cit.*, 105.

50. M. HENRY, *Philosophie et phénoménologie du corps*, P.U.F., París 1965, 83, citado por R. Lacroze, 105-6.

51. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VII, 248: «Il n'y a pas sentiment de volonté s'il n'y a pas en même temps sentiment de résistance, car la force qui opère de tels mouvements... ne peut être consciente ou exister que dans une résistance quelconque à son action».

52. R. LACROZE, *op. cit.*, 107.

53. G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, París, Boivin 1937, 175 (citado por R. Lacroze, 114).

54. MAINE DE BIRAN, *La apercepción inmediata*, II, cap. 2.º, ed. Echeverría, 129.

a elegir, pero no puede querer si no conoce de algún modo ⁵⁵. ¿Dónde está pues el origen de la voluntad?

Maine de Biran recurre a la psicología para buscar una explicación. Establece las siguientes etapas:

En la primera, se trata solamente de la transmisión de las excitaciones recibidas a través de los sentidos. Dominan las afecciones y los impulsos. Es el instinto el que pone en juego los movimientos que la voluntad debe determinar, es decir, las condiciones que la posibiliten. De alguna manera podría decirse que los órganos actúan sobre la «fuerza del yo» antes de que esta fuerza actúe sobre ellos ⁵⁶.

En la segunda etapa, las afecciones e instintos se debilitan. Los músculos entran en acción por la fuerza del hábito ⁵⁷. La «espontaneidad» que resulta es «la condición especial» para que entre en acción la voluntad. El alma siente los movimientos espontáneos ⁵⁸. Esta condición es llevada a cabo por el hábito.

En la tercera y última etapa de este proceso, «el movimiento se hace objeto de una representación y de un querer, consciente él mismo de un poder. El alma no puede comenzar a sentir los movimientos producidos en su objeto inmediato sin apropiarse de este poder» ⁵⁹.

La voluntad aparece y se desarrolla por y en el ejercicio del esfuerzo ⁶⁰. Y es al final de una lenta evolución cómo la voluntad se constituye como poder y como saber.

VI. CONCLUSIÓN

La filosofía de Maine de Biran se caracteriza por ser una experiencia vivida como el bergsonismo o una descripción como la fenomenología de Husserl: ¿Cómo y por qué caminos el yo se hace presente a sí mismo?

Como hemos visto, Maine de Biran establece una distinción entre sentir y percibir. A través del hábito se manifiesta esta dualidad del siquismo. Posteriormente, y en paralelismo con esta distinción establece los dos componentes de los fenómenos mentales: la afección orgánica y la forma personal.

55. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 197: «Ces mouvements, qui sont actuellement volontaires ou reconnus tels par le sens intime ne sont pas innés ou constitués ainsi libres dès l'origine et il peut y avoir un point notable dans l'existence où ce sens intime lui-même a pu commencer avec le vouloir, l'aperception et l'égoïté primitive».

56. R. LACROZE, *op. cit.*, 115.

57. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 199.

58. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VII, 236.

59. MAINE DE BIRAN, *Oeuvres*, t. VIII, 241.

60. M. HENRY, *op. cit.*, 12.

En la sicología posterior, será muy importante la distinción entre el yo consciente y sus modos.

¿Cómo llegar al *hecho primitivo* en el que se opera el desdoblamiento, condición de la vida personal?

La experiencia interior que posee el privilegio de revelar al hombre a sí mismo es el esfuerzo voluntario. Este esfuerzo es la clave de interpretación del origen de la voluntad.

Maine de Biran se presenta, al margen del desconocimiento general de su obra, si no como un maestro de escuela filosófica, sí por lo menos, como un precursor. «Se tiene la costumbre de situarlo en el origen de una corriente de pensamiento que iría a través de Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, hasta Bergson, corriente de pensamiento «espiritualista» que se caracterizaría por la atención prestada a la «Vida interior», por una tendencia introspectiva»⁶¹.

L. VELÁZQUEZ CAMPOS

De la nueva filosofía. Aproximación a Maurice Clavel

1. *Los demonios socráticos de nuevo*

Que la nueva filosofía ha sembrado la inquietud es ya un hecho indiscutible e incontestable. La resistencia que encuentra es sólo una prueba más ¹. Sócrates ha quedado en Occidente como símbolo de la inquietud, de la inestabilidad, de la marginación del centro urbano y del exilio de la ciudad. La divinidad socrática no se aviene a las componendas de los dioses estatales u oficiales ². Heidegger había transmitido desde el fogón hogareño de Heráclito la conocida advertencia: «También aquí se presentan los dioses» ³. Los nuevos filósofos que estuvieron en la llamada revolución de mayo del 68 nos ofrecen también un lenguaje familiar y sin embargo metafísico. Marcel había hablado de neo-socratismo como caracterización más apropiada a su filosofía ⁴. Es ahora Maurice Clavel el que dice: «nos haría falta ciertamente una subversión socrática» ⁵.

Olvidar la dureza de los sistemas y comenzar, en cierta manera, desde cero, prescindir con una sana sabiduría de la jerga y el aparato cultural 'freudo-marxista-husserlo-sartro-heideggeriano-logístico-estructuralista' y su dogma-

1. AUBRAL, F.-DELCOURT, X., *Contra la nueva filosofía*. Trad. castellana de J. Mejía, México, Premiá 1978. Se trata de una refutación periodística sin entrar al fondo de la problemática.

2. MOLTSMANN, J., *El Dios crucificado*. Salamanca, Sígueme 1975. 206 y 207.

3. HEIDEGGER M., *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Taurus 1966, 57.

4. MARCEL, G.-RICOEUR, P., *Gespräche*. Frankfurt A. M., Knecht 1970, 99 y 100.

5. CLAVEL, M., *Combat*. De la résistance a la révolution. Paris, Flammarion 1972, 79. Traducción mía. Sócrates nos señala a Kant y Kant a Sócrates: CLAVEL, *Critique du Kant*. Paris, Flammarion 1980, 619: «Socrate faisait signe vers et Kant nous fait signe de. La différence est immense quant au lieu, où plutôt quant à la place de l'un ou d'autre par rapport au lieu du bien. Kant y est. Socrate y tend. Mais la paradoxe c'est qu'y tendre, c'est y être; et qu'en autre sens, encore plus profond, on n'y est jamais. De sorte qu'il y aurait, indéfinissable, une certaine identité par-delà plus de vingt siècles».

tismo universal ⁶. Prescindir de una vez por todas, como lo ha conseguido, en parte, M. de Foucault, de esa solidificación cultural de todas las cosas que nos aleja de lo originario y de las cosas mismas. Nos oculta las personas en su ser más verdadero y convierte toda convivencia y comunicación en un teatro de máscaras. De modo que el nuevo clamor socrático por el sentido común no vendría a ser tanto una algarada contracultural como sencillamente la mínima profilaxis necesaria para poder sobrevivir con un mínimo de sentido, también frente al escepticismo. Esta falla cultural, según la metáfora de Foucault, debe marcar nueva era ⁷, frente a la descomposición física del actual cuerpo social ⁸.

El capitalo-comunismo no es ya una cultura sino una inercia grandilocuente a falta de algo mejor o distinto que se mantiene como una deriva errática en la que se está embarcado y en la que se sigue pero sin saber ni a donde se va ni si lleva a alguna parte. De ahí el escepticismo frente a todo discernimiento de modo que ya cualquier distinción ha pasado a ser ridícula, pues la mayor distinción nos lleva a ser como todos, a repetir siempre lo mismo según las órdenes dictadas por los tiempos. De ahí la necesidad de la invitación a entrar de nuevo en razón, a reponer a la persona más allá de la totalidad y del grupo-masa inerte ⁹ y más allá también del individualismo narcisista.

Esta personalidad socrática, no estatalizada, siempre corre peligro y no es muy seguro que vaya a ser respetada en el futuro a menos que se tomen ciertas precauciones. De ahí la necesidad de iniciar ciertas rupturas críticas, preventivas, con la cultura establecida ¹⁰, con el espíritu dogmático de sistema y sus paralogismos, cuando éste abandonado a su propia hybris, sin la vigilancia del más allá, de lo no inmediato, se convierte en un razonable dragón ¹¹.

Es en este contexto donde cobra todo su valor recordar el sentido común socrático y la crítica kantiana frente a las imposiciones ideológicas de las ciencias, del pensamiento abstracto que no pueden decirnos realmente, aunque así a veces lo crean, aquello que debemos y podemos concretamente hacer ¹². Porque la razón se ha convertido en comprensión interesada y, según la gran intuición pascaliana, «*perdida la verdadera naturaleza del hombre, todo se convierte en su naturaleza*» ¹³.

6. CLAVEL, M., *Ce que je crois*. Paris, Grasset 1975, 130. En adelante citamos esta obra con la sigla C.J.

7. CLAVEL, M., *Combat*. 85. En adelante citamos esta obra con la sigla C.

8. C, 95.

9. CLAVEL, M., *Qui est aliéne? Critique et métaphysique sociale de l'Occident*. Paris, Flammarion 1979, 41. En adelante citamos esta obra con la sigla A.

10. CLAVEL, M., *Critique du Kant*. 35. En adelante citamos esta obra con la sigla CK.

11. CK, 55.

12. CK, 625.

13. CK, 627, en nota 1.

Al luchar contra los sofismas no debe excluirse la posibilidad paralela de un encantamiento filosófico por la tiranía de la razón. Ésta es, según Clavel, la debilidad de Glucksmann, Lardreau y Jambet que en su enemiga contra todo sistema se confían fácilmente a la conciencia sin advertir a la vez que aquél es un producto más de ésta ¹⁴. La dialógica socrática permanente no deja lugar a tales pretensiones de estabilidad y seguridad incubadas por la astucia del deseo. El hombre debe mantenerse firme en la búsqueda, no dormirse al cómodo abrigo de la tierra o del cielo ¹⁵, según las mejores coartadas que prepara el amor propio.

Así se abandona también la ingenuidad rousseauiana y robinsoniana. El espíritu crítico se mantiene siempre respetuoso y en cierto modo silente en la conciencia de que «toda moral es un secreto» del espíritu socrático despierto frente a toda construcción definitiva ¹⁶. Una rectificación permanente de la llamada «cosa en sí» ¹⁷. Frente al bien platónico definitivo la moral socrática es una apuesta sin fin, una búsqueda en libertad para compartir lo bueno.

La pregunta con respuesta por siempre del ser estático no se sostiene ya en sí desde la crítica kantiana del objeto ¹⁸. Es el fin del «dogmatismo filosófico» ¹⁹. De modo que mientras Kierkegaard dijo que si Cristo y Sócrates viesen de nuevo, aquél sería de nuevo crucificado y éste nombrado director de la Academia, Clavel afirma que también hoy día Sócrates sería obligado a tomar una vez más la cicuta ²⁰. El amante de la verdad por sí misma, sin compromisos inconfesables, más allá de los intereses y el partidismo deberá pagar siempre este gran precio ²¹. La política, el espíritu de facción, según vio muy bien Leo Robin han asesinado a Sócrates. Éste muere para salvar al hombre de la polis griega ²². Según M. Clavel algo comparable ocurre con mayo del 68 y sus primeros dirigentes. Además «Sócrates, metido en la cultura griega, ha descubierto al hombre ... Acaso se deba volver de nuevo a Sócrates para salvar al hombre y la ciudad frente a la política. Pero se ha matado a Sócrates» ²³.

Se practica una cultura de fuerza, no de verdad; de exclusión, condena-ción y muerte no de animación; de partidismo, bandidaje y tribu no del

14. CK, 631.

15. CK, 634, 636.

16. CK, 636, 637.

17. CK, 639.

18. CK, 643.

19. CK, 646.

20. SCHIWY, G., *Kulturrevolution und 'Neue Philosophen'*. Reinbek, Rowohlt 1978, 60.

21. RICHARD, M., «Lanouvelle philosophie». *La pensée contemporaine*. Paris, Chronique sociale 1977, 202.

22. SCHIWY, G., *Kultur*, 59-60.

23. Citado por G. SCHIWY, *Kultur*, 60.

hombre en cuanto hombre. Es decir, aunque parezca paradoja, es urgente en extremo «la libertad concreta», como reclamaba Sócrates ²⁴.

2. *Los filósofos en la calle a la búsqueda del hombre*

Pensadores en la calle han sido Sartre, Foucault, Glucksmann... Prácticamente toda la nueva filosofía ha estado allí, en la vía pública, por mayo del 68 a buscar un hombre nuevo. En España fueron bien conocidos en este asunto los profesores J. L. Aranguren, R. Tierno y Agustín García Calvo, por la extraña consecuencia de haber perdido sus cátedras de enseñanza. ¿Qué buscaban en la calle estos investigadores? Quizá como hiciera Diógenes querían descubrir al hombre por entre la multitud. Maurice Clavel nos orienta en esta búsqueda. Hacía muchos años que Clavel llamaba a una «convulsión saludable», que, por fin, llega en mayo del 68, y no por inadaptación, pues la Universidad estaba incluso bien adaptada a la sociedad industrial. Era el «espíritu del hombre que no podía soportar más al hombre tal como él se había limitado, encuadrado, mutilado, unidimensionalizado —si se prefiere...» ²⁵.

Se trataba de pasar exactamente de la resistencia histórica a la revolución presente, de hacer en un punto concreto una liberación ejemplar ²⁶. Pues cuando la alienación sutil deviene opresión directa el reformismo se calla para dejar la voz a la revolución ²⁷, frente a la corrupción que socava todo progreso social y lo transforma en impostura, anula la verdadera dignidad humana y nos coloca inesperadamente en el año cero de la civilización ²⁸. En esta situación hablar mucho de valores se parece a un gran cinismo y es difícil que la revolución no se cierre en odio cuando la sociedad de consumo no puede amar la verdad sin impostura.

Por eso la revolución debe ser fundamentalmente cultural, pues perdida la fe en la lógica actual se plantea la abolición y el olvido de toda cultura pasada, incluida la marxista ²⁹. Mirando atrás solamente como la mujer de Lot, el instinto de orden se congela por la intransigencia, la creatividad y el rejuvenecimiento desaparece y la renovación se paraliza. Surge entonces la incoherencia y la falta de honradez se hace costumbrista. Una falla profunda, según la metáfora geológica de Foucault, acecha ahora a nuestra cultura ³⁰. La máscara del hombre perdido se resquebraja y una explosión salvaje de vida se manifiesta. Es para Clavel mayo del 68 ³¹, y su caída. La imposibilidad del hombre

24. Citado por G. SCHWY, *Kultur*, 63.

25. C, 48. Traducción mía.

26. C, 60.

27. C, 62.

28. C, 70: «Repartir à zéro en l'an zéro, c'est inespéré».

29. C, 80.

30. C, 85.

31. C, 87.

posible, las señales primeras de su desaparición tras la muerte de Dios y los signos iniciales de la nueva resistencia ³².

Mayo del 68 es la aparición de un nuevo espíritu, un cambio cualitativo de vida, una tempestad del Espíritu para arrojar al hombre viejo y liberar al hombre nuevo en la *generosidad* y la *alegría* para los olvidados ³³. Evocar Pentecostés no sería aquí del todo desacertado ³⁴. Entre tanto la vida continúa tediosa, siempre ocurre lo mismo, los intereses se imponen día a día. Ante la *extinción del hombre* los sobresaltos reaparecen de cuando en cuando ³⁵, cada grupo conoce sus propios estertores de alarma por la muerte del hombre cuando no ha entrado ya en estado de coma e insensibilidad definitiva ajeno finalmente a todas las fiebres ³⁶. La política se impone con un poder *superdivino*, puesto que Dios no hace lo que no debe y la política sí ³⁷. La libertad parece un sueño aunque sin ella el hombre no es posible ³⁸. Con la mentira no se va a ninguna parte pues por engañarse bien no se es menos engañado, aun cuando la verdad parezca ajena a la tierra y la asfixia de la hipocresía ahogue todos los gestos.

Por tanto más vale avenirse a razones y reconocer el mal y el bien para soñar de nuevo y rehacer al hombre, sin otro partido que el amor ³⁹ aunque la castástrofe y la muerte no dejen su ronda nocturna ⁴⁰ ni siquiera en las vísperas de resurrección y el alba tarde en llegar.

Como todos los despertares son amargos, la nueva filosofía ha despertado la amargura de la izquierda y la derecha, pero su fin no es la amargura sino el esfuerzo por arrancar por una nueva cultura «el poder sobre los pobres» ⁴¹; sobre los alienados borrachos de la libertad humana sin saber qué sea el hombre ⁴², ni pensar lo que se dice. El hombre pagado de sí mismo, bajo el señuelo de la liberación y la revolución, se sustituye a sí mismo por lo extraño, se hace a sí mismo *res*, cosa, y así se realiza, se produce a sí mismo. Bien lo ha dicho Jean Baudrillard: «Un espectro recorre lo imaginario revolucionario: la fantasía de la producción, que alimenta por doquier un desenfrenado romanticismo de la productividad» ⁴³. Tal es el reflejo y la marca de la sociedad in-

32. C, 97.

33. C, 138 y 139.

34. C, 143.

35. C, 158.

36. C, 166.

37. C, 174.

38. C, 179-180.

39. CLAVEL, M., *La perte et le fracas*. Paris, Flammarion 1971, 11.

40. AUBRAL, F.-DEL COURT, X., *Contra la nueva filosofía* 31.

41. A, 7, 5 y 6. Traducción mía.

42. A, 43.

43. BAUDRILLARD, *El espejo de la producción*. Trad. castellana de I. Agoff. Barcelona, Gedisa 1980, 9.

dustrial sobre el hombre. Hasta en la erótica se impone la competencia, el consumo y su destructividad. No se trata de una clásica represión directa sino de una des-sublimación represiva más sutil que la primera al camuflarse fácilmente como gran liberadora. Bien es cierto que su gratuidad fundamental suscita ciertas esperanzas ⁴⁴.

Pero el fondo de la sociedad productiva es una enajenación sustancial. Se comienza a oír que las sociedades «más democráticas» y llamadas «libres» son las más alienadas y alienantes. Entre tanto se nos dice también que la libertad reducida a metafísica personal produce en lo social nuevos brotes de alienación inexplicable ⁴⁵ O se es solamente libre de escoger siempre lo mismo o se llega a la indiferencia y al cinismo por la sospecha de que nuestra libertad realmente no nos concierne ⁴⁶. Michel de Foucault diría: No hay posibilidad de orientación, ni URSS, ni Cuba, ni China, ni la revolución palestina nos sirven ya de guía. Se han perdido los soportes históricos. No hay ningún movimiento revolucionario de sociabilidad y convivencia al que podamos invocar para decir: Debemos actuar así. Es preciso volver a 1830, comenzar de nuevo y desde el principio, y examinarlo todo seriamente. Es el postestructuralismo ⁴⁷.

Desorientado e incluido en la corriente del precio y la productividad, el hombre es todo pero no es nada, ni significa nada; somos del Amo alienante en perpetua compraventa con un valor calculable y un precio bien definido: «La vérité, c'est que *l'homme s'est mutilé en homme fini*» ⁴⁸. Reducido a material finito de construcción el hombre carece de trascendencia, la desorientación se convierte en sin-sentido. Y aunque nunca como ahora se ha sido sensible a la ignominia de la limitación, «el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo otro del hombre debe convertirse en lo mismo que él» ⁴⁹.

Ligado como ser finito al espesor de las cosas queda determinado por la positividad triunfante ⁵⁰. Pero esta positividad no es el análisis de su naturaleza, bien sabemos que no es su último destino sino el simple resultado de su propia finitud ⁵¹. Por eso se busca algo nuevo también para un hombre nuevo. El discurso de la finitud ha envuelto al hombre en su misma corriente, y la misma finitud es ahora el fin del hombre: «la muerte de Dios y último hombre han partido unidos... dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de

44. A, 49 y 50.

45. A, 51.

46. A, 52.

47. Resumen de una cita más amplia de G. SCHIWY, *Kultur*, 19 y 20.

48. A, 52.

49. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*. Trad. castellana de E.C. Frost, México, S. XXI 1971, 3a., 319.

50. FOUCAULT, M., *Las palabras*, 326.

Dios, su asesino está avocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchan ya el océano futuro; el hombre va a desaparecer»⁵².

La cultura de la muerte de Dios es la de la muerte del hombre. ¿Qué hacer ante tanta desgracia? Reconozcamos primero que si hoy ya percibimos esta situación como alienante es porque, al menos en el subterráneo de nuestra vida, germina silenciosa otra nueva cultura⁵³. Un nuevo camino se sospecha, aún si no puede decirse. Clavel se aventura a proclamar como un absoluto histórico una nueva presencia distinta de Dios y el hombre integral. Ese Dios y su hombre no estarían muertos sino sólo reprimidos (*refoulé*) y rebrotan constantemente en convulsiones históricas de hombres y grupos vivos. Son los supervivientes.

Es también el retorno de lo maravilloso de la vida⁵⁴. Mientras el hombre «normal» se ha ensimismado⁵⁵ y se reivindica sin saber que: «Et l'humanisme, après avoir aliéné l'homme jusqu'à sa dernière poussière, viendrait encore se plaindre et revendiquer ses droits distingués!»⁵⁶. Este hombre normal no se puede perder puesto que no existe en cuanto hombre sino en sus sustituciones: trabajo, posesiones, poder político, poder libidinal o seducción. Y como nadie pierde lo que no tiene: «...nous n'avons rien à perdre, surtout pas l'homme, que nous n'avons jamais»⁵⁷.

Clavel invita aquí a la revolución cultural. Declara a la economía, de acuerdo con algunos maoístas amigos, como superestructura y a la *cultura como infraestructura profunda*⁵⁸. Porque en cualquier otra alternativa, el hombre se convierte en un ser empírico, embrutecido, mineralizado, fosilizado y reventado del todo por la productividad⁵⁹. Los resultados están a la vista y la necesidad de la liberación cada vez es más urgente, pero, por ahora, no llegará. El hombre convertido en su propio ídolo, busca sustitutivos constantemente.

La alienación se aloja en las profundidades de la cultura positivista que sustituye el sentido de la vida por las cosas de la vida. Eso que lleva a la muerte de Dios lleva a la muerte del hombre. Bien lo ha advertido Foucault a sus gloriosos asesinos: «*Il se peut bien, dit Foucault aux humanistes, que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez écrit, mais ne pensez pas que vous ferez de tout ce que vous dites un homme qui vivra plus que lui*»⁶⁰.

52. FOUCAULT, M., *Las palabras*, 373.

53. A, 55.

54. O'CONNOR, E., *Le renouveau charismatique*. Paris, Beauchesne 1971.

55. A, 58 y 59. Aquí Clavel cita a Heidegger.

56. A, 59.

57. A, 59.

58. A, 59.

59. A, 60.

60. A, 62. Es la última frase de *La Arqueología del Saber*.

El hombre, en efecto, no se verifica en la positividad ni en la finitud, por tanto ni en la extraverificación social (marxismo), ni en la interverificación libidinal (freudismo), ni en la autorrealización voluntarista (superhombre nietzscheano) ⁶¹.

El amor tiene sentido por sí mismo, según proclama el mensaje de Jesús de Nazaret. Tal vez sea esa la única verificación propia del hombre, o en otro caso los pobres tendrían seguramente muy poco que verificar y concluirían lógicamente su falta de ser humano. Tal es la nueva revolución cultural, según Clavel, la que nos desvela el rostro propio del hombre. El momento actual sería una distracción, más o menos bien lograda, de los problemas fundamentales, y mientras no haya una ruptura infinita, aun cuando se observen saludables convulsiones ⁶², las fuerzas de la consumición seguirán en su imponerse.

El hombre, ahora, no es nada, se sustituye por sus haberes. Es preciso cambiar de mundo para que el hombre pueda vivir, si no se quiere cerrar los ojos a la triste alienación. Sólo la ilusión de la libertad general y concreta puede convocar a la revolución definitiva ⁶³, y es la ilusión de la libertad descubierta como ilusoria la que pone en acción la «revuelta» ⁶⁴ al descubrir la falsedad del hombre y su realización social, el hombre debe acabar con sus idealismos narcisistas y con sus realismos fantasmales y comenzar otro hombre y una nueva sociedad. Así se concreta la revolución cultural ⁶⁵.

Para Clavel lo cultural es «anterior a toda estructura general de pensamiento, de conocimiento, y por tanto de realidad para el hombre, es la verdadera infraestructura» ⁶⁶. Tal es «el ángel, las peripecias de un rechazo y un retorno de Dios» ⁶⁷. Este es también el absoluto del hombre, lo que tiene de respetable metafísicamente, su ser más puro frente a toda sustitución idolátrica, constituida empíricamente y realizada fácticamente por el encantamiento de sí mismo. En él, el hombre se enajena absolutamente con los sustitutivos ⁶⁸. Cuando el hombre tiene que demostrarse su existencia, la enfermedad ha calado ya profundamente en sus huesos e incluso cuando crea dominar en solitario el mundo, se ha perdido ya a sí mismo en él, ha cambiado su vida con la Naturaleza convertida ahora en su «cuerpo inorgánico» ⁶⁹.

61. ORTIZ-OSÉS, A., *Mundo, hombre y lenguaje crítico*. Salamanca, Sígueme 1976, 76 y 77.

62. A, 172.

63. A, 190.

64. A, 195.

65. A, 202.

66. A, 203.

67. A, 204.

68. A, 208.

69. A, 211 y 210.

El hombre queda aquí naturalizado. La época del mundo o naturaleza técnica es así la gran época del hombre. Ambos quedan confundidos y pervertidos. El mito de Prometeo se hace carne, es el hombre productor-creador y *productor* de sí mismo ⁷⁰. El hombre prometeico y sus máquinas son exactamente lo mismo; ser, hacer, producir y tener son verbos distintos de una misma actividad: la productividad. Aquí el realismo cínico se impone por la producción: no hay creencias, no hay ideas, no hay personas, no hay fronteras, ni hay objetividad ni objetivos. Todo es lo que se hace ⁷¹. Y *todo está consumido*.

La productividad es la metafísica. Y en ciertas situaciones hipócritas, de secreto descontento con fuertes deseos de alternativas, todo lo improductivo es envidiado; y en el fondo el productor es un industrial miserable ⁷². Por tanto en esta época lo inhumano es el *hombre* ⁷³, y hacer el hombre, ese resto de la máquina, por poco tiempo, una nulidad en el futuro. Aquella reventará a este titán espontáneo ⁷⁴. Lo propio del hombre va por el espíritu, nunca por la fuerza ni por la bestialidad de la mina, por mucho que Zola nos confunda ⁷⁵. Estos subterráneos pétreos petrifican a su vez. Dedicado a coger todo no sabe ya abrir la mano. Desmarcarse del mismo tajo de siempre es convertirse en traidor ⁷⁶. La inhumanidad se desconoce a sí misma pues ha sido siempre su cuna, la fuerza su propia norma y la desbandada insolidaria una fuga permanente ⁷⁷. El hombre productor es en la era industrial el espejo ontológico y la frustración sin fin del hombre oprimido ⁷⁸. Vencer ya no es convencer sino tener el poder que además es imposible. Prometeo eterno.

Se necesita una «subversión radical» porque ahora el hombre al hacerse se suicida, al realizarse se destruye ⁷⁹. Vive abandonado como apéndice empírico-productivo de la máquina, como su revés y complemento de lujo, mercader alienado de su misma fuerza ⁸⁰. Para Clavel, mayo del 68 es cualitativamente otro mundo, distinto radicalmente del ser empírico hombre-fuerza ⁸¹, de la materialidad natural ⁸². El hombre está hasta aquí tan cebado de sí mismo que poco a poco revienta.

70. A, 215, 214.

71. A, 216. JAMBET, CH.-G. LARDREAU, *El Ángel*. Ontología de la Revolución. I. Trad. castellana de A. Cardín. Barcelona, Ucronia 1979, 226.

72. A, 220, 221.

73. A, 222.

74. A, 224.

75. A, 226.

76. A, 227.

77. A, 228.

78. A, 230.

79. A, 234.

80. A, 236.

81. A, 237.

82. A, 250.

3. *Anticapitalistas, por eso antimarxistas*

Clavel cita al gran teórico marxista y dirigente del P.C. húngaro G. Lukács: «El materialismo histórico es la conciencia propia de la sociedad capitalista»⁸³. Tal es la recreación ideológica de la infraestructura económica capitalista, inatacable por tanto teóricamente. Nada peor para el marxismo que esa frase. El dirigente húngaro fue obligado a rectificar. Pero lo escrito escrito está.

Para la nueva filosofía la crítica al marxismo no es una veleidad o cuestión de gusto, sino: a) un problema importantísimo de toda nuestra cultura; b) los Amos, no son buenos, ni de izquierdas. Y c) aunque Aubral y Delcourt se sonrían, la petición del nuevo filósofo Dollé tiene una gran profundidad humana: «Lo que pido al pensamiento es que me haga creer que *hay otro lugar, distinto de la correlación de fuerzas*»⁸⁴. La glorificación de la fuerza es muy propia de la sociedad productiva, muy lógica en el productor, pero una vez más lo que encanta es lo que mata. El proletariado está prendado de la fuerza empresarial, y la ama secretamente hasta hacerla carne propia. Una brillante seducción. De nuevo avisa Baudrillard: «*se nos ha dicho que todo dependía de la producción; ¿y si todo dependiese de la seducción?* Habría ahí un medio para tomar a contrapié la *economía política*, la economía del deseo y todas esas disciplinas que de hecho han ocultado la seducción, un medio de disolverlas merced a un desplazamiento radical de perspectiva»⁸⁵. Y ¿si el opresor fuera nuestro mismo mundo?⁸⁶, y ¿si la economía fuera una superestructura como dicen ciertos maoístas?⁸⁷, una simple consecuencia del hombre que se supone.

Foucault en la analítica de la finitud insiste en que el hombre es un producto o configuración de las modernas positividades del trabajo, el lenguaje y la biología, pero esta no es la verdadera naturaleza humana: «Vemos que las ciencias humanas *no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza*; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar»⁸⁸. Pero de hecho la sustitución del hombre por las positividades es lo único que cuenta, el hombre no pinta nada, va a desaparecer en el silencio.

83. A, 204: «Le matérialisme historique est la conscience de soi de la société capitaliste».

84. AUBRAL-DEL COURT, X., *Contra la nueva filosofía*, 11. Subrayado mío.

85. MAGGIORI, R., «La seducción estrategia diabólica». Entrevista con Jean Baudrillard, *El Viejo Topo*, 49 (1980) 43.

86. C, 97: Une autre Résistance fait irruption aujourd'hui à Nanterre et à la Sorbonne, l'opresseur étant notre monde».

87. C, 48.

88. FOUCAULT, M., *Las palabras*, 343.

Glucksmann por su parte había denunciado la glorificación del «trabajo creador» en el marxismo, pero que en realidad hace al hombre «soldado» que por llamarse de la revolución no es «menos soldado»⁸⁹. Valiente y pundorosa forma de utilizar al hombre en beneficio de la industria bajo capa de los más altos ideales! En tan bajas artimañas capitalismo y marxismo no difieren demasiado.

Los presupuestos del marxismo llevan a sus propias consecuencias, un hombre cristalizado por la ontología de la producción. Nada digamos del vergonzoso capitalismo, incluso tan democrático como destructor del hombre. Por eso debe inventarse otra cultura⁹⁰.

Clavel se apoya en Nietzsche para presentar la dominación con nombre socialista por la fuerza y advertir el hegelianismo invertido de Marx, abogado por consiguiente al mismo Estado y al mismo estilo de terror⁹¹. Algo inevitable y lógico como sustitutivo del vacío de los hombres, del individuo marginado. De ahí también la enemiga entre marxismo y nacionalismos, y finalmente la dictadura sobre el proletariado y el «pouvoir sur les pauvres»⁹².

Arraigados en el espíritu de los hombres, capitalismo y marxismo los convierten en meras fuerzas productivas, pero a ambos, después de mayo del 68 o comienzo de la liberación, solamente les resta un veranillo de S. Martín⁹³. El hombre finito ha terminado, comienza ya a despertar de su sueño terrenal. La alienación más profunda ha comenzado a romper. La disolución y la muerte del hombre ha tropezado ya con la rebelión. Ante la desnaturalización del inefable misterio humano todas las capas sociales convertidas hace tiempo hacia la inercia comienzan suavemente a reaccionar⁹⁴. Para Clavel, toda comprensión del hombre como fuerza, como fuerza de trabajo o como inercia productiva, se llame capitalista o se adjetive de marxista es una misma alienación. Frente a ella se propone al hombre absoluto de Kant y del cristianismo como nueva alternativa⁹⁵.

Se rechaza por tanto igualmente que el capitalismo sea preparación o fase previa del verdadero socialismo. La alternativa debe ser radicalmente distinta. El problema no es sólo la plusvalía, la misma esclavitud de todas las relaciones laborales es ya un infierno: «La teoría de la plusvalía como explotación o frustración tiene como único fundamento posible la diferencia metafísica absoluta, previa, entre el hombre y la cosa. Sin ella no hay salvación»⁹⁶. Sin

89. GLUCKSMANN, A., *Los maestros pensadores*. Trad. castellana de J. Jordá. Barcelona, Anagrama 1978, 198 y 206.

90. C, 50.

91. C, 171 y 172.

92. A, 7.

93. A, 5.

94. A, 10.

95. A, 25.

96. A, 27. Traducción mía.

esa diferencia cualitativa todo es explotación y embrutecimiento. El marxismo se hace mecanicismo y la justicia se queda en *justeza*⁹⁷: El estalinismo es la más pura consecuencia de la dialéctica y la indoctrinación ideológica desplaza a la economía.

Poco a poco los obreros se duermen, la desunión se extiende y la alienación es ya toda una cultura. La cultura de la productividad da el primado a la economía y el reino a la dialéctica asimilativa. En opinión de M. Clavel, Marx confunde el efecto con la causa⁹⁸. La cultura de la finitud, carente de orientación lleva a estas consecuencias alienantes... Tal es la secreción de la clase dominante para la cual los demás son medios útiles productivos.

Para Clavel, dialéctica y materialista se contradicen. Porque lo dialéctico supone in-exactitud, mientras lo material dice concreción y cuantificación absoluta. No hay dialéctica sin admisión del valor de lo ausente. Pero si se mienta a lo ausente, por tanto a lo no visible, no debe ser para invocar su poder infinito de coerción sino para atribuir valor a cada ser y desde luego de modo preferencial al hombre. Así S. Kierkegaard, así mayo del 68, así el cristianismo y Kant.

Pero en una mentalidad productiva, ¿dónde reconocer lo ausente? A qué referirá su definición del hombre sino a la productividad inmediata y a su propia utilidad? Si el hombre está alienado deberá haber algún conocimiento o ligera intuición de un futuro hombre integral. En otro caso no sería posible descubrir la alienación. La sociedad productiva usa aún los términos del derecho, el deber, la verdad y la justicia⁹⁹, pero ¿tiene eso algún fundamento? si son el claro producto de la propia infraestructura.

Y en cuanto a la plusvalía, ¿es que hay o puede haber algún salario verdaderamente justo? ¿Qué es plusvalía en la era de las máquinas? ¿El marxismo aún tiene sentido, y sigue en pie su propia lógica después de las manufacturas? Si la máquina puede liberar al hombre ¿es que éste es lo inhumano?¹⁰⁰. Y el trabajo de los sabios ¿es como no productivo, *improductivo por definición* como dice E. Mandel?¹⁰¹. Y la propiedad privada ¿es un mal en absoluto?

¿Se puede hablar en esta mentalidad realmente de lo que es cualitativo? Marx deja el absoluto de Hegel pero lo substituye por S. Prometeo primer santo del calendario marxista. Es decir, se abandona un idealismo teórico para dar en un idealismo empiricista.

Por tanto, y en definitiva, es necesario cambiar radicalmente este mundo para encontrar absolutamente al hombre¹⁰². Capitalismo y marxismo son

97. A, 28.

98. A, 33.

99. A, 92.

100. A, 106 y 107.

101. A, 153.

102. A, 183.

metafísicamente incompatibles con esta revolución cultural. El hombre está más allá de las cosas y de sus esencias como vio Kant hace tiempo. Él abre un camino de resurrección más allá del empirismo y su agitación ensimismada. El hombre no es ya más naturaleza, ni un sistema como en Hegel, ni la productividad de Marx ¹⁰³. No es la productividad la liberación del hombre. Si fuera así Marx tendría razón en su optimismo sobre la revolución burguesa. Por el contrario la dinámica de la productividad convierte al hombre en su espectro alucinado y alienado. Por eso, convertirse en obrero es caer en la máquina de hacer espectros, y por eso también el inconsciente colectivo-productivo lo considera una maldición ¹⁰⁴. Tal es la metafísica de la productividad capitalo-comunista.

4. *Un cierto kantiano creyente*

Los panfletistas Aubral y Delcourt habían hablado de «pub-filosofía», y terminaban con una autocrítica ciertamente lúcida cuando cerraban así su escrito: «*Este libro no es un libro de filosofía (eso lo ve cualquiera) — el simple hecho de mencionar el nombre de «Clavel» le prohíbe esta pretensión—, sino más bien una intervención crítica contra la marejada de espiritualismo que rompe sobre el pensamiento y la política contemporánea. Contra la «nueva filosofía», contra la tontería, quiere decir también por la filosofía»* ¹⁰⁵. A ellos les habrá caído como una montaña de piedra sobre la cabeza la última gran obra de Clavel sobre la crítica de Kant ¹⁰⁶. Pero la referencia a Kant no es nueva en Clavel. Sus principales escritos lo citan constantemente y no por causalidad. G. Schiwy había advertido claramente que Clavel ve a Foucault, al que también Clavel se remite con frecuencia, como una «Crítica de la razón pura» de nuestro tiempo ¹⁰⁷.

Toda la obra de Clavel se nos muestra como una Crítica de la razón productiva. Y en esa línea convergen muchos de los nuevos filósofos. En el fondo se trata de fundar una ética y un hombre ajenos al empirismo productivo o / y a la heteronomía abstracta según la tradición kantiana y sustraerse de este modo a la ideología de la sociedad productiva para romper el reflejo social en el hombre y su conducta. Y puesto que «ninguna filosofía» de los últimos tiempos lo ha conseguido, será necesario «esquisser une nouvelle» ¹⁰⁸: La nueva filosofía.

Clavel recurre a Kant que supera definitivamente al hombre natural de

103. A, 213.

104. A, 227.

105. AUBRAL, F.-DEL COURT, X., *Contra la nueva filosofía* 188. Subrayado mío.

106. CK, 13 x 22, 646 p.

107. SCHIWY, G., *Kultur*, 56. Parece muy lógico la referencia a Adorno etc.

108. A, 17.

Rousseau y al buscar la libertad humana total excluye la heteronomía ¹⁰⁹. Kant y el cristianismo introduce el hombre absoluto ¹¹⁰. Dios «más íntimo que mi misma intimidad» libera al hombre del ensimismamiento, el egoísmo, y, en términos modernos, del narcisismo ¹¹¹. En la situación cultural actual es la razón, de ahí su crítica, lo que aliena y no el instinto o el hombre originario, dice Kant. La cultura acrítica trasmite en su ensoñación la alienación social. Y de ella forma parte la irresponsabilidad y la inercia, y el ensueño y la inconsciencia narcisista: No se puede salvar la propia vida sin morir, nos dice el Cristo ¹¹².

Dicho con claridad y de frente: Realizarse es la destrucción o es un simple vacío. Hacerse hoy el hombre es convertirse en naturaleza muerta ¹¹³. Después de Kant, ninguna escolástica abstracta, ningún empirismo económico o de otra clase es posible más ¹¹⁴. La pérdida del hombre en la naturaleza o en la idea carece de sentido ¹¹⁵, la recuperación integral del hombre no es posible por ahí sino por una libertad de otra calidad ¹¹⁶.

Ahora bien, después de Kant, la sociedad productiva se impone sobre la ética, y el hombre queda aprisionado en su positividad ¹¹⁷. El inconsciente humano no puede quedarse ahí, debe recuperarse por un nuevo espíritu kantiano libertario ¹¹⁸. El hombre se equivoca totalmente cuando quiere ser un sustituto de Dios o un Dios que lo sabe todo o, peor aún, se convierte en un Dios-Naturaleza ¹²⁰. Eso sería un monismo humano y por monismo, inhumano. Cegar la crítica kantiana es cementar y enterrar, no cimentar, al hombre y su resurrección ¹²¹. Lo que entonces parece solidez humana es pura brutalidad. Y el hombre es algo más.

El hombre no es «de lo finito sino de lo infinito» ¹²². Hay en Kant *La religión dentro de los límites de la razón* y hay también aquello de «yo he limitado el saber para hacer lugar a la fe» ¹²³. ¿No es esto una contradicción y un dogmatismo? Por el contrario, se trata de una lucha abierta contra la «*délirante*

109. A, 20 y 21. Incluso de la felicidad: CK, 621 a 623.

110. A, 25.

111. A, 47 y 46. Se reconocerá la procedencia agustiniana de la expresión.

112. A, 54 y 55.

113. A, 57, 58.

114. A, 114.

115. A, 174.

116. A, 185.

117. A, 192, 205. Sartre suscribe a Kant cuando afirma que de la naturalización del hombre no se puede extraer ninguna ética: CK, 620.

118. A, 189, 206 y 207.

119. A, 208.

120. A, 211.

121. A, 249.

122. CK, 14.

123. CK, 14, 15.

passion de savoir du dogmatisme»¹²⁴. El espíritu socrático kantiano se enfrenta a todas las pasiones furibundas del dogmatismo. Y demuestra de una vez por todas que tampoco los más sólidos nihilistas saben realmente nada. El saber totalitario, la misma filosofía dogmatizante es una vana pretensión que como decía Fichte comienza por el orgullo, al perderse la inocencia¹²⁵.

La sabiduría y la fe es de lo informulable del todo. Kant es el enterrador de los *maestros pensadores*¹²⁶. Él no destruye sus enunciados, sino sus mismos fundamentos y sus condiciones de posibilidad¹²⁷. No los rebate, los deja cortados¹²⁸. El kantismo muestra en vez de demostrar. Pone en estado de alerta la vida. Kant intenta recuperar el sentido en medio de «la inercia, la modestia y la angustia»¹³⁰. Es la crítica contenida entre la lucidez y la duda. Su pensamiento es una maqueta arquitectónica orientadora no una ciencia definitiva. Una tensión hacia la verdad con deseo de darle alcance no una trampa para cogerla definitivamente¹³¹.

Se trata de un diálogo constante, de una *re-sponsabilidad* permanente¹³². Y así hasta lo infinito en lo moral y lo empírico: «Il y aurait donc deux sens à notre infini et un seul infini pourtant. Et chacun le sait»¹³³. Es el respeto, *re-specto* como nueva mirada a la renovación de la esperanza y la búsqueda sin descanso. Tal es la nueva definición de la crítica¹³⁴, porque en definitiva: «La morale est un secret»¹³⁵. Es el riesgo sublime del hombre creyente frente al cinismo de la productividad y la efectividad. Ser es siempre ser en camino y lo demás es paralogismo, abstracción e idolatría bastarda o huera palabrería¹³⁶. Esa abstracción no da cuenta de que solamente la resistencia del aire, de lo concreto, permite al ave volar¹³⁷. Y éste es un símbolo precioso del espíritu filosófico kantiano siempre mirando a la vida, vuelto siempre hacia los hombres.

5. *El hombre nuevo y su fe*

Converso, creyente e iconoclasta, practicante por Vézelay, M. Clavel buscará el hombre infinito, puesto que el finito ha muerto. Pero no el infinito

124. CK, 22 y 47.

125. CK, 25.

126. CK, 31.

127. CK, 34.

128. CK, 35. Es muy conocida la teoría de la revolución como interrupción en Glucksmann.

129. CK, 36.

130. CK, 41.

131. CK, 619.

132. CK, 624, 625.

133. CK, 626.

134. CK, 635.

135. CK, 636.

136. CK, 643.

137. CK, 51.

falso del que nos advirtió Pascal. Clavel tiene lo suyo de Bernanos¹³⁸ y Mauriac, un poco de León Bloy y Claudel. Y bastante de Kant y Kierkegaard¹³⁹. Exigente como éste, Clavel cita esta frase de Michel Simons: «Cuando todo el mundo sea cristiano no habrá ya ningún cristiano»¹⁴⁰.

Antisistemático en lo religioso y lo estatal. Cree al Espíritu divino un perturbador saludable¹⁴¹. Rechaza el escapismo al Tercer Mundo¹⁴² y hacia el amor filantrópico del prójimo¹⁴³ tanto como el narcisismo. Igualmente en desacuerdo con el humanismo de «Esprit»¹⁴⁴. Polemista de la mentira y amante de la verdad fuerte, más que del oportunismo¹⁴⁵. Mentor principal de mayo del 68, más situado en la izquierda viva con amigos maoístas; por encima de la filosofía a la moda: hegeliano-freudo-marxo-hedideggeriano-est ructuralista¹⁴⁶.

Busca una nueva libertad renovada con otros contenidos con una nueva cultura de supuestos y necesidades distintas según el nuevo corazón del hombre en un mundo radicalmente distinto¹⁴⁷. Para Clavel la fe nos descubre el engaño del ensimismamiento y nos revela la nueva dimensión: la liberación de Dios¹⁴⁸, la libertad de la gracia, del Dios resucitado más allá de la destrucción y de la muerte¹⁴⁹. Es una revolución permanente distinta de la contestación marxista de lo divino¹⁵⁰ o su utilización capitalista en olor del sistema industrial de fuerzas liberalmente modificado. El capitalismo erosiona sin descanso la libertad¹⁵¹, el marxismo la arrebató como necesidad¹⁵².

La religión no es ahora un medio de falsificación sino una posibilidad distinta de clarificación, según dirá Paugam¹⁵³. La creencia es una alternativa de

138. C, 80 y 117.

139. C.J., 306; C, 100, y C.J. 144.

140. C, 51.

141. C, 110; y 168.

142. C, 112, 113; y 99 a 106.

143. C, 157.

144. C, 72.

145. C, 182.

146. A, 37.

147. A, 51.

148. A, 55, 61.

149. A, 62: Tras la muerte de Dios sigue la muerte del hombre. Clavel cita la última frase de La Arqueología del Saber de Foucault: «*Il se peur, dit Foucault aux humanistes, que vous ayez tué Dieu sous le poids de tout ce que vous avez écrit, mais ne pensez pas que vous ferez de tout ce que vous dites un homme qui vivra plus que lui*».

150. A, 173: Clavel cree que el marxismo se basa en el rechazo de Dios: «*le poin de départ de Marx est une négation, ou mieux un refus total, existentiel, absolu, de Dieu-de Dieu, qu'il existe ou non*».

151. C, 65. Y erosiona también los acuerdos de Grenelle conseguidos tras mayo del 68.

152. C, 68. Ante todo lo cual Clavel propone un programa de tres presupuestos y siete puntos fundamentales: C, 65 a 68.

153. Citado por AUBRAL, F.-DEL COURT, X., *Contra la nueva filosofía* 144.

mayor y mejor verdad. El ángel es el símbolo de toda esta transformación ¹⁵⁴, donde revolución quiere decir en gran parte revelación y liberación quiere decir también conversión. Un intento fundamental de M. Clavel es liberar a Dios de toda intriga a través de la fe y a la vez hacer al Hombre, con mayúsculas, libre con toda verdad.

No es pretencioso constatar que el pensamiento del hombre, toda antropología titubea en su seguridad y certeza. El hombre que ha querido hacerse a sí mismo centro del mundo se destruye por lo mundanal. Ha de ser el Dios verdadero quien descubra este vacío. De todo se puede dudar sin que nada suceda, pero si se oscurece Dios o queda falsificado, todas las filosofías mundanas fracasan, llegan a la náusea y el sin-sentido. Solamente la fe puede garantizar al hombre lo que el pensamiento no puede asegurarle como vio muy bien Kant.

Según M. Clavel, la trayectoria de su pensamiento se contiene en el credo: «Le Credo expose le dogme d'une religion révélée. Révélée à qui? Aux croyants. Autrement dit à ceux qui ont bien voulu croire, qui ont accepté cette révélation-là. On ne peut donc être plus libre qu'en ce domaine. Absolue est la liberté qui répond à ce Dieu qui se révèle, ou demande à se révéler ¹⁵⁵. En esta fe se descubre la libertad y la persona. Y por otra parte: «Personne ne cherche Dieu, mais que Dieu nous cherche, tous. Et celui qui croit le chercher lui doit en secret l'origine de sa recherche» ¹⁵⁶. Queda claro que el hombre sólo encuentra a Dios por Dios y así se encuentra también él mismo.

La revelación aborta toda filosofía mundanal, según es bien conocido en la tradición Kierkegaardiana, y Clavel lo entiende también así: «La Révélation chrétienne exclut donc l'existence, la possibilité, la légitimité de toute philosophie chétienne, mais aussi — puisque Dieu révéle se dit l'Etre et instruit l'homme sur lui-même — de toute philosophie en général. C'est cela qui heurte, qui peut sembler 'dogmatique'. Mais on le verra, c'est critique. Au reste pourquoi croire à la philosophie, qui n'a jamais rien trouvé ni prouvé? Je ne saurais donc faire ici un ouvrage de philosophie. Au plus d'antiphilosophie, au sens où l'on emploie de préfixe aujourd'hui... ¹⁵⁷. Por tanto el dogmatismo, ni en filosofía.

Se ha llegado a unas formas en el cristianismo en las que se dan títulos académicos, incluso a no creyentes, perfectamente acreedores a esos doctorados que han conseguido a base de estudio. Pero ¿cómo se pueden sistematizar en diplomas los temas del cristianismo? ¿cómo pueden existir teólogos de oficio? Si aceptásemos una filosofía cristiana, nos pregunta Clavel ¿cuáles

154. JAMBET, CH.-G. LARDREAU, *El Ángel*, 27, 83, 84 y 214.

155. C.J., 17.

156. C.J., 18.

157. C.J., 18.

serían en ese caso sus auténticos herederos? ¿Los tomistas a través de Aristóteles o los agustinianos a través de Platón? ¿No es éste un juego irrisorio? Para Clavel incluso los escolásticos son domésticos y concesionarios de los principales pensadores ateos. Algo realmente vergonzoso.

Es inútil buscar una filosofía, incluso, congruente con la revelación, porque la gracia está contra la naturaleza del ser mundanal y solamente la puede conceder Dios. Es más, es inútil y peligroso hablar del mundo como si fuese la fe. Ningún filósofo existencialista cristiano ha convertido a nadie, ni Kierkegaard ni Pascal. El diálogo entre creyentes y no creyentes, si es que alguien cree en algo, es para Clavel uno de los más tristes espectáculos del momento actual, y especialmente el supuesto diálogo marxismo-cristianismo. Porque: «Ce que je crois, au sens de 'penser', d'opiner' n'offre aucun intérêt pour personne ni pour moi-même»¹⁵⁸.

Las antinomias kantianas y la dialéctica hegeliana carecen de sentido en el campo de la fe puesto que es ella y no la razón la que informa e ilumina nuestra vida. Los argumentos no hacen la fe ni la fe hace argumentos. Y la profundidad de la fe denuncia la inhumanidad de cierto pensamiento humano. Clavel mantiene la tradición kantiana, pero en definitiva, siempre hay que acudir a Dios para encontrar el sentido. Descartes lo hizo aún después de descubrir lo indudable «je pense, je sois». Nosotros lo encontramos siempre al final de toda crítica. Kant nos ha liberado del dogmatismo y ha colocado a Dios fuera del alcance de los doctores y sabios.

Para Clavel la fe cristiana está más allá de toda fe general, pero los dogmas filosóficos quieren acaparar el alma de la humanidad, lo que es un cautiverio por la finitud del hombre. Solamente Dios es Dios pero el hombre no es un perro, y condenarle a la nada es un desprecio infinito. A Marx, Freud y Nietzsche, «Santa Trinidad de la Sorbona» nadie les reprocha sus opciones originales, pero hay que saber que su razón y sus lógicas no tienen ningún poder sobre Dios y el hombre, se van por otro camino y no llegan a tocarle.

¿Qué encontramos en Marx que no sea odio de Dios? Podría decirse que nada. El odio a Dios y la forma hegeliana dan origen al marxismo¹⁵⁹. Para Clavel esta es la diferencia entre él y K. Marx; «Pour lui, l'homme fait la religion. Pour moi, c'est la religion qui fait l'homme - ou plutôt c'est Dieu qui a fait l'homme dans son histoire, dans leur histoire...»¹⁶⁰. M. Clavel se muestra también en contra de los cristianos encandilados por los avances psicológicos. Podría decirse que para Clavel la religión y la fe es algo definitivo. No más marxismo o freudismo.

Clavel piensa en la materialización del hombre influido por la decadencia

158. C.J., 29.

159. A, 173.

160. C.J., 98. Subrayado mío.

de Occidente, de Spengler, y las palabras y las cosas de Foucault convencido de que el pensamiento y la cultura occidental se encuentran ya en el abismo. Nuestra civilización no es nada civilizada. Bajo el influjo productivo el hombre no tiene bastante pensamiento para ser, ni bastante ser para pensar en sí mismo. Cuando se dice que agoniza el hombre, es la civilización industrial, la de la muerte de Dios, quien mata después al hombre. La reforma y la cultura universitaria no han tomado el problema en cuenta, se van por lo accidental. La Universidad también está tocada de la metafísica del consumo y la productividad. Así ante cuatro mil estudiantes su respuesta a la reforma universitaria es: «Il y eut un frisson d'attente malicieuse. Je pris pur: des commissions contestataires l'élaboraient de partout, cette réforme, et je n'y connaissais rien. Mais je presentais aussi que ce n'était pas la question. Allais-je le leur dire, sous peine d'expulsion — car cet amphi était plein d'idéologues? Le silence durait. Certains ricanaient déjà. Alors je refusai la démagogie, pris mon courage et leur lançai, a tous risques: L'Université, je m'en fous!»¹⁶¹.

Frente al hombre de los productos, la fe y la revelación se llegan a nuestra vida: «Foi et Ré-vélation ne peuvent être pensables que si l'on conçoit, que s'il y a, au fond de nous-même un Dieu vivant et personnel dont l'amour nous presse»¹⁶². En la revelación es el hombre revelado. La revelación no se recibe como un paquete y «elle continue, et elle ne s'arrêtera plus de se créer en créant ou recréant son objet, l'homme»¹⁶³. Pero esta revelación se entiende compartida con otros hombres donde se abre un amplio diálogo, digno de tener en cuenta, ante la aparente rigidez.

6. *Y no también, al neoclericalismo, aunque sea de izquierdas*

M. Clavel plantea dos alternativas bien diferenciadas: marxismo o cristianismo, comunismo o comunión, iglesia o Gulag. Intenta desmontar el neoclericalismo de izquierdas. Cree en una unidad cristiana, sin partido, sin compromiso político, sin confusión entre pensamiento y fe en la auténtica vivencia del mensaje cristiano, es decir, en Cristo. Rechaza el progresismo religioso que se avergüenza de su fe convertida ya en folklore.

Dios, fundamento de todo nunca puede confundirse con el mundo y con la tierra si bien ha venido al mundo y a la tierra. Aquí se levanta la voz contra la costumbre de cambiar los misterios divinos en problemas psico-socio-culturales. Clavel se afirma en que Dios es Dios y sólo Dios, y es a Él a quién nos debemos y no a lo mundanal. Aunque estamos en el mundo no somos del mundo, y saber estas cosas mal, ha traído trágicas consecuencias como es muy bien conocido.

161. C.J., 231.

162. C.J., 265.

163. C.J., 285.

Clavel se fija en América Latina, en la parte que conserva el sacerdocio clásico. El ejemplo a seguir es siempre el cura de Ars, y a la mujer se le ofrece Juana de Arco ¹⁶⁴. El sacerdote es sacerdote de Dios. Y sólo así lo quiere el pueblo como bien decía Bernanos: «¡No, no he perdido la fe! Esa expresión 'perder la fe', como si se perdiera el monedero o un manojito de llaves, me ha parecido un poco necia. Sin duda pertenece a ese vocabulario burgués, legado por esos tristes sacerdotes del siglo XVIII, tan habladores. No se puede perder la fe. La verdad es que deja de informar toda la vida y nada más» ¹⁶⁵.

Clavel acusa al sacerdocio progresista de rendirse a este mundo para detentar los poderes del mismo a través de la política. No se ataca a los cristianos radicales sino a los creyentes que han enfeudado su fe por la política, han vendido su primogenitura divina por un plato de lentejas político. En Francia serían convertidos a Mitterrand o Marchais en vez de convertirse a Dios. Parece que ha sido A. Glucksmann el que lo ha expresado más sintéticamente y con mayor perspicacia: «Dios se ha hecho programa y el programa se hace Dios. Amén» ¹⁶⁶. La fe ya no es en Dios sino en el grupo y su trayectoria...

La postura política de Clavel se manifiesta en estas propuestas: «*La gauche me dégoûte. Je suis dégoûté par la gauche. Il y a en moi un vaste, un gigantesque dégoût venu de la gauche. Et maintenant je sais, je sais presque Pourquoi. Le fin net de l'affaire, c'est que je dois être de gauche. Et que la gauche c'est pour moi la vérité. Dire la vérité. En appeler à la vérité. Pretêr au peuple le sens de la vérité. Vous comprenez, que la droite mente, c'est son rôle, c'est son métier, c'est son job. Je m'en fous. Ça ne me fait plus ni chaud ni froid. Elle est la pour ça. Elle n'a jamais pu vivre que comme ça. Mais que la gauche mente et la terre chavire!*» ¹⁶⁷. La izquierda sería lo mejor pero de lo malo que es la política, la derecha es de lo malo lo peor.

El sacerdote político es una equivocación profesional. Clavel acusa al izquierdismo sacerdotal de querer ser los abades protectores seducidos por el poder del proletariado en ascensión triunfante. Y pide disculpas a los sacerdotes realmente progresistas para que le comprendan en sus ataques, porque su posición de denuncia se basa en la expresión de S. Agustín: «Ama y haz lo que quieras» que en su mismo contexto original significa: Si amas, grita al que haya que gritar, corrige cuando haya que corregir, pues lo que procede del amor no puede causar el mal.

El marxismo y el capitalismo tienen defectos muy parecidos y con frecuencia bajo el lema de la liberación ~~se~~ está a la búsqueda de un Amo más. Ciertamente muchos cristianos parecen andar buscando *patrón en vez de*

164. CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!* Paris, Grasset 1976, 42 y 50.

165. BERNANOS, G., *Diario de un cura rural*. Trad. castellana de ed. Plaza Janés. Barcelona, Plaza Janés 1966, 106.

166. GLUCKSMANN, A., *Los maestros pensadores*. 179.

167. CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu!*, 55.

liberación ¹⁶⁸. Les asusta la autogestión porque siempre se deshacen de toda responsabilidad. Tampoco olvida Clavel el terror de Budapest y de las calles de Praga ¹⁶⁹. Marice Clavel se pregunta: «Si Dieu était gauchiste? Je veux dire: capitalisme et communisme nous enfermant dans un seul camp de concentratio —spirituel partout, matériel ici pour les pauvres et là-bas pour tout monde—, serait-il vrai que Dieu seul peut nous libérer de tout, notamment de vous, en suscitant de nouvelles Eglises invisibles, avec tous leurs risques d'incohérences? Faut-il le craindre? Est-il permis de l'espérer? Je n'ai pas encore de réponse. Je ne sais pas s'il en est une possible...» ¹⁷⁰.

Clavel habla aún de los Pirineos, de POUL, del FRAP, de Franco, de Pinochet. Pero no es éste el momento de exponer toda su visión política. Basta insistir en el rechazo de todo planteamiento mundanal, sea de derecha o de izquierda, valorado únicamente por la seducción de su eficacia o su productividad. Se necesita una alternativa. Una nueva imagen de Dios: «Donc, aujourd'hui, Dieu ou rien. Au choix. La foi, la foi seule, garantit à l'homme ce que science et philosophie contemporaines ne peuvent plus lui assurer ou lui refuser: son existence. Il faut se résigner au néant et à son propre néant de subjectivité, ou croire. Dur dilemme, où chacun est terriblement libre» ¹⁷¹. Y como la imagen de Dios está primordialmente en el hombre, Clavel nos explica: «J'appelle 'homme' l'individu de l'espèce humaine. J'appelle 'Homme' celui qui, pard-delà le péché, est recréé come tel par l'agonie, la mort et la résurrection irradiante du Christ, homme absolu: le voici alors, l'homme, individu enfin parfaitement singulier et universel, naissant et *existant* par le drame absolu et historique de cette Révélation christique» ¹⁷².

El hombre debe volverse hacia Dios para encontrar este hombre nuevo que Dios ha hecho, porque según el lema agustiniano citado por Clavel «Dios es más íntimo a mí mismo (y por tanto a todo hombre) que mi propia intimidad». Y también recordaremos el otro lema agustiniano citado por H. Levy, «todo buen solitario es siempre solidario». Y en definitiva que el hombre debe volver a reencontrarse, y la nueva filosofía nos lanza este desafío. Por tanto en vez de insultarla tendremos que empezar a estudiarla. No vayamos a caer en los males del pasado...

GREGORIO NATAL
Astorga 1980

168. CLAVEL, M., *Les Paroissiens de Palente*. Paris, Grasset 1974, 161.

169. C, 40.

170. CLAVEL, M., *Dieu est Dieu, nom de Dieu*, 70.

171. Idem, 111.

172. Idem, 171.

LIBROS

Sagrada Escritura

BARTON, J., *Amos's Oracles against the Nations. A study of Amos 1. 3-2, 5.* (The Society for the Old Testament Studies. Monograph Series, 6). Cambridge University Press, Cambridge 1980, 22 x 14, 83 p.

El libro es una parte de la disertación que trata la relación de Dios y la ética en los profetas del s. VIII. El autor sólo publica esta parte que trata de los oráculos de Amós contra las Naciones. En el primer capítulo examina el origen de este material. En contra de la opinión corriente que piensa que estos oráculos provienen del Ritual de la Guerra Santa, el autor piensa que Amós es original, adopta el género literario de los proverbios numéricos y lo transforma en profecía. Pasa luego a examinar la autenticidad de estos oráculos y con la mayoría sostiene que el oráculo de Judá ciertamente no es de Amós, el de Edom casi ciertamente tampoco lo es, y muy probablemente tampoco lo es el de Tiro. Sostiene luego que es prácticamente imposible a qué circunstancias históricas se refiere cada uno de los oráculos. Finalmente, y aquí está la novedad del libro, estos crímenes que son condenados, son reprobados porque se oponen a una norma internacional reconocida que Amós y el pueblo de Israel esperaban que se respetara por todos. Y precisamente en un apéndice recoge referencias a ciertas convenciones existentes admitidas en la paz y en la guerra. La sugestión es interesante y sería una explicación plausible de algo que siempre ha preocupado: cómo Amós condena crímenes cometidos por otros pueblos cuando estos crímenes no van dirigidos contra Israel.— C. MIELGO.

SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan.* Versión y comentario. Herder, Barcelona 1980, 22 x 14.5, 3 vol. de 660, 636, y 580 p.

La Editorial Herder, que ya había presentado en castellano el comentario a las Cartas de S. Juan del mismo autor, ha tenido la feliz idea de hacer lo propio con el comentario al Evangelio de S. Juan. Quienes hemos manejado frecuentemente esta obra en su versión original, no podemos por menos de alegrarnos de verlo traducido al castellano, porque es bien sabido que es el comentario básico y fundamental de este Evangelio, lo es hoy y lo seguirá siendo en el futuro. Y ello es debido al carácter de la obra. El autor se muestra equilibrado, informa y no soslaya ninguna de las cuestiones controvertidas prefiriendo dar los argumentos de las partes, para que el autor escoja su posición basado en razones objetivas.

Tardó diez años en componer este comentario. El primer volumen fue publicado en 1965 y hasta 1975 no apareció el tercero y último. En este espacio de tiempo se escribió mucho sobre este Evangelio; y el autor en el tomo siguiente daba cuenta de ello. Por otra parte la ocupación exclusiva al estudio de este Evangelio, le obligó a cambiar de opinión sobre diversos temas. Cambios de

opinión y aportaciones ajenas que él hacía propias, eran recogidas en el tomo siguiente en apéndice. Así, cabe citar lo que el autor piensa acerca de la identificación o no del Evangelista con el discípulo amado, y Juan. En 1965 el autor consideraba al Evangelista, «al discípulo que Jesús amaba», y al apóstol Juan como una sola persona. En 1970 distinguía dos: de una parte al apóstol Juan; de otra, al evangelista, idéntico al «discípulo que Jesús amaba». En 1975, renuncia a esta última identificación y piensa que probablemente se trata de tres personas diferentes. Estas nuevas adquisiciones las proponía como apéndices en los tomos siguientes. Estos apéndices han sido recogidos en la versión castellana, de tal manera que puede ser presentada como última opinión del autor.

En cuanto a la versión castellana, por lo que hemos observado, está bien hecha generalmente. Hay algunos errores de imprenta, pero en general la presentación es esmerada. No nos ha gustado en cambio que las notas de cada tomo hayan sido dejadas todas para el final. Resulta molesto a la hora de consulta.

Una vez más Herder es merecedora de aplauso por poner a disposición de los españoles una obra de tal envergadura.— C. MIELGO.

FENEBERG, R.- FENEBERG, W., *Das Leben Jesu im Evangelium*. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. (Quaestiones Disputatae, 88). Herder, Freiburg 1980, 21 x 14, 295 p.

Los autores, que son dos hermanos, se han repartido la materia y han escrito este libro de Cristología fundamental. La primera parte, obra de R. Feneberg, trata de la escuela de la Historia de las Formas y el Jesús histórico. Resume los postulados y las conclusiones a que llega esta escuela con Bultmann y sus discípulos. Para el autor, la escuela llega a este resultado: no se puede escribir una vida de Jesús y de Él no se puede saber nada. Para los que, siguiendo a Käsemann creen que el Jesús histórico interesa a la Teología, el método de la Historia de las Formas puede llegar a reconocer un núcleo del mensaje de Jesús, pero nada de su persona ni de su carácter. Critica el autor a estos últimos por no ser lógicos, ya que desde el momento en que las formas literarias son una categoría sociológica, el acceso a la persona de Jesús, es imposible. El criterio de discontinuidad, tan aceptado por todos, no se exime de la crítica del autor, ya que no se ve por qué se pone a Jesús como autor de aquello que no es reducible a la comunidad cristiana ni a la judía. En definitiva, tal como se presenta la historia de las formas, el acceso a Jesús es imposible. El autor propone una nueva idea: considerar los Evangelios como una forma literaria e investigarlos como realidad sociológica. Esta forma literaria, el Evangelio, no proviene de la comunidad prepascual ni de la pospascual, sino del judaísmo. Con esta forma se identificó Jesús mismo. Con lo cual el Evangelio ofrece realmente una vida de Jesús, una Vida de Jesús naturalmente teológico-dogmática. Es posible así una búsqueda del Jesús directa, porque es su vida la que ofrece el Evangelio, y es posible también un acceso a la conciencia que Jesús tenía de sí mismo. Conforme a estas premisas, W. Feneberg en la segunda parte, investiga la conciencia, desarrollo y pensamiento de Jesús.

¿Qué decir de todo ello? Nos ha convencido más en la parte negativa que en la positiva. Es decir, es más certero en la crítica que hace de los nuevos intentos por llegar al Jesús histórico y también hay que darle la razón por la insatisfacción que se siente en la separación que se hace de Jesús por un lado y su mensaje por otro. Pero lo que él propone suscita también reflexiones. El Evangelio es una forma preexistente ya en el judaísmo. Esto habría que probarlo y no suponerlo. Y por otra parte la forma literaria Evangelio sería también una realidad sociológica, y en este caso ¿la forma permitiría el acceso a la persona de Jesús? Por más que el autor lo repite constantemente, no acabamos de convencernos. Por lo demás, el autor domina el tema perfectamente, y la historia de la cuestión es expuesta claramente desde la escuela liberal del s. XIX hasta nuestros días.— C. MIELGO.

BIOSMARD, M.-E., LAMOUILLE, A., *Aus der Werkstatt der Evangelisten. Einführung in die Literarkritik*. Kösel, München 1980, 19 x 11, 150 p.

Los autores escribieron esta obra en francés, cuya traducción alemana presentamos a nuestros lectores. La versión ha sido enriquecida con una introducción de Bernhard Lang que presenta la obra tomando datos de la Sinopsis de los cuatro Evangelios, que los autores han escrito. En verdad el libro debe verse como un fruto del trabajo que realizaron los autores al hacer sus Sinopsis. Es un libro interesante, dirigido a un vasto público, y creemos que es la mejor presentación de los métodos exegéticos, particularmente de la crítica literaria. Los autores explican muy sencillamente qué es la crítica literaria, los elementos en que se basa un crítico literario para hacer la crítica de un texto, como la desigualdades del relato, las glosas, interrupciones del sentido, duplicados, estilo, diferencias de teología, etc. Después enumeran y exponen de una manera sencilla muchos ejemplos tomados de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles.

El libro esta destinado a un vasto público; de ahí su sencillez; aunque no todos los ejemplos son admitidos por todos sin discusión, los autores consiguen meter y trasladar al lector al escritorio del evangelista para saber cómo trabaja.— C. MIELGO.

SUHL, A., *Der Wunderbegriff im Neuen Testament. Wege der Forschung*, 295. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 20 x 13, 524 p.

La colección en la que está integrado este libro tiene como objetivo, establecer el camino que ha seguido la investigación en cada tema. El presente volumen está consagrado al milagro en el N.T. El modo de hacerlo consiste en escoger y editar de nuevo los artículos o colaboraciones más interesantes que se han publicado sobre el tema de que se trate. Evidentemente será siempre una selección, por lo que muchas contribuciones importantes quedan fuera. El editor de este volumen explica en la introducción campos enteros de investigación que ha tenido que dejar fuera por falta de espacio. Precisamente de estos campos de investigación hace él un breve resumen para completar el tema. Los artículos recogidos abarcan desde 1895 hasta 1968. Predominan los trabajos de autores alemanes, aunque no falta algún francés y algún inglés. Nos parece que al menos en la introducción se debiera haber citado a X. León-Dufour, *Los Milagros de Jesús*, tema de la Asociación francesa para el estudio de la Biblia; en cuyo volumen hay colaboraciones bien interesantes. También es preciso reconocer que desde el año 1968 hasta el 1980 se han publicado numerosas colaboraciones, que hubieran resultado importantes para el tema.— C. MIELGO.

KOESTER, H., *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*. (De Gruyter Lehrbuch). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1980, 21 x 14, XIX-801 p. 1 map.

El título, tal como suena, podría inducir a error en nuestras latitudes. El libro no es una introducción al N.T. tal como se entiende por aquí. Los libros alemanes suelen tener un título largo; y precisamente, en este caso, el título da cuenta perfecta del contenido del libro: se trata de escribir el ambiente histórico cultural, político, social, en el que se origina el Nuevo Testamento. Y así la primera parte está dedicada a exponer la historia, cultura y Religión de la etapa helenística, comenzando desde Alejandro Magno. Seguidamente en la segunda parte expone el origen e historia del cristianismo en la época imperial: historia del imperio romano, administración, cultura, filosofías principales; las fuentes del cristianismo primitivo, y aquí incluye lo que se entiende comúnmente por el tratado del Texto en las introducciones generales; y por fin la historia del cristianismo primitivo en su aspecto exterior, actividades de Pablo y extensión del cristianismo, etc.

Como el libro es voluminoso, el autor puede con detenimiento exponer todo bastante extensamente, sin meterse en cuestiones discutidas, pues el libro es un manual. Conforme a este carác-

ter, ofrece una bibliografía selecta y fundamental que permite remitir a estudios más detenidos de la materia. Debe alabarse la claridad de la exposición: frecuentes divisiones, párrafos no excesivamente largos, y sobre todo que no se detiene a escribir una historia meramente de los acontecimientos políticos, sino también la cultura, filosofía, arte, corrientes de pensamiento que predominaron en tiempos en que el cristianismo tuvo origen.— C. MIELGO.

VIELHAUER, P., *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (De Gruyter Lehrbuch). Walter de Gruyter, Berlin-New York 1978, 21 x 14, XXI-813 p.

Es la segunda edición de la obra, que una vez muerto el autor, se publica invariable. La primera edición se había publicado en 1975. Se trata de una introducción al Nuevo Testamento, tal como la entienden los autores alemanes, particularmente Dibelius, que había escrito ya antes un libro con el mismo título. Considerando la Biblia como literatura, la introducción se entiende también «literaturgeschichtlich», es decir, se ofrece una historia de los géneros literarios que presenta esta literatura; de aquí que se comience con las formas literarias más antiguas, o más bien, preliterarias, luego las cartas, Evangelios, Apocalipsis. Más interesante es señalar que el autor no se limita a los libros canónicos, sino también a los apócrifos, así como a los escritos de los Padres Apostólicos, ya que la literatura patristica propiamente dicha comienza con los Padres apologistas, según su opinión. Es, pues, propiamente una Historia de la Literatura cristiana primitiva.

En cuanto al contenido, cabe señalar la ecuanimidad de los juicios que da. Referente a la autenticidad de los escritos del N.T. refleja la opinión más común. La exposición es clara y sencilla. En medio de la complejidad de los estudios acerca del N.T., introducciones como ésta presentan el estado de la cuestión las razones en que basan las diferentes posiciones y ofrecen al lector una información rápida y al mismo tiempo fundamental.— C. MIELGO.

Teología

VERGES, S., *Dios y el hombre. La creación*. BAC, Madrid 1980, 13 x 19.5, 677 p.

Esta obra sobre la creación se sitúa dentro de las coordenadas que el título indica: Dios y el hombre. Se trata de reinterpretar la imagen de Dios, a la luz de la creación del hombre en Cristo.

La temática se desarrolla progresivamente en torno a 4 temas. En la primera parte se estudia el ateísmo y sus manifestaciones históricas antiguas y modernas. A continuación se pasa a ver la teología de la creación en el Antiguo Testamento a la luz de la teología de la alianza y la salvación, para culminar más adelante con la creación en el Nuevo Testamento como comunicación del amor de Dios al hombre en Cristo. La cuarta parte estudia el desarrollo de la teología de la creación a lo largo de la historia de la iglesia, para concluir con un capítulo dedicado a la teología de las realidades terrenas.

Hay que reconocer los muchos méritos de la obra: claridad, amplia documentación, equilibrio, conocimiento del tema. Sería además deseable una mayor insistencia en la relación existente entre la creación y el resto de la antropología teológica, de la que forma parte y es como su introducción.— BLAS SIERRA.

SCHEFFCZYK, L., *Los dogmas de la iglesia, ¿son también hoy comprensibles?* BAC, Madrid 1980, 10.5 x 17.5, 329 p.

A pesar de que la hermenéutica es una palabra en la boca de todos, hay que reconocer que existen pocos trabajos suficientemente amplios sobre el tema en lo que se refiere al campo dogmático sistemático. En campo escriturístico los estudios hermenéuticos han sido de gran ayuda

para una mejor inteligencia del mensaje revelado. Este hecho ha animado a extender el estudio también a los dogmas y concilios de la Iglesia.

En estos años se han publicado varios estudios. El autor con esta obra sale al encuentro de los muchos malentendidos que han surgido en este campo, pone las bases de una hermenéutica dogmática, señala los criterios insuficientes y propone los criterios válidos de interpretación de los dogmas que permitan la recta comprensión del mensaje, sin vaciarlo de su contenido esencial. Es una exposición seria y clara que merece ser conocida.—BLAS SIERRA.

CUESTA LEYVA, M., *Salvación y cruz*. Un capítulo de la soteriología de Hugo de Saint-Cher. Facultad de Teología, Granada 1980, 17 x 24, 108 p.

La personalidad y obra del teólogo dominico Hugo de Saint-Cher (1190-1263) es poco conocida, a pesar de que su obra tenga rasgos originales y tuviera un fuerte influjo en las generaciones que lo siguieron.

El autor se ha propuesto salvar esta laguna. Estas páginas constituyen la primera parte de un trabajo que abarca toda la obra de Hugo. Es en concreto el análisis del «Comentario a las Distinciones 18, 19 y 20 del Libro Tercero de las Sentencias de Pedro Lombardo, perteneciente al «scriptum super sententias», que fue la principal obra de Hugo.

Se centra la atención sobre el valor salvífico de la pasión y muerte de Cristo, desarrollando las categorías de mérito, satisfacción, y necesidades de la cruz.— BLAS SIERRA.

PIOLANTI, A., *La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso*. S. Th. II.II, q. 45. Vaticana, Città del Vaticano 1980, 17 x 24, 47 p.

La cuestión 45 de la II.II. de la Suma Teológica de Sto. Tomás, se puede considerar como uno de los vértices de su pensamiento. Estudiando esta doctrina se pregunta el autor si la acusación de intelectualismo exagerado referida al Aquinate no será excesiva.

En una primera parte se estudian los distintos momentos del conocimiento de Dios y en particular el conocimiento por amor o sapiencial, su naturaleza y características. A continuación se ofrece el texto latino y la traducción italiana de esta famosa cuestión, concluyendo con una bibliografía tomista.

Con este estudio el autor inicia una nueva colección titulada «Lectura Aquinatis» que quiere ser una invitación a estudiar de nuevo directamente los textos de Sto. Tomás.— BLAS SIERRA.

PETERS, A., *Der Mensch*. (Handbuch Systematischer Theologie). Band 8, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979, 15 x 22.5, 219 p.

La antropología teológica ha sido uno de los temas que más directamente han estado relacionados desde el inicio de la Reforma con la problemática teológica cristiana en general. De aquí la importancia que puede tener este estudio llevado a cabo con un rigor científico poco común, estudio que parte del análisis de la antropología en los reformadores fundadores Lutero, Melancton y Calvino, siguiendo posteriormente en fechas más reciente con autores como Tillich, Barth y pasando después a estudiar a Werner Elert y Paul Althaus, concluyendo con un estudio comparativo y relacional de la antropología expuesta con las ciencias humanas y sus estudiosos y las implicaciones cristianas. Obra que servirá para una mayor comprensión de la antropología teológica en la teología de la Reforma y que no puede dejarse a un lado en otras confesiones a la hora de estructurar una visión global del tema. Damos la bienvenida a este *Manual de Teología Sistemática* de nuestros hermanos de la Reforma, como esfuerzo científico de comprensión de la fe común.— C. MORÁN.

RATSCHOW, H. C., *Die Religionen*. (Handbuch Systematischer Theologie), Band. 16, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1979, 15 x 22.5, 131 p.

Siguiendo la trayectoria presentada en la Introducción a esta colección de Teología Sistemática, el autor va desarrollando de forma lógica el proceso del pensamiento de la Reforma en torno al tema de las religiones y la religión a partir de los mismos fundadores. Resulta de sumo interés la forma de presentar el sentido de las religiones en el contexto del cristianismo y en la historia total de la salvación. Su interpretación está basada en los presupuestos de la teología de la Reforma, insistiendo sobre todo en las conocidas tesis de antropología y del conocimiento de Dios. Buena obra para una valoración más fiel del pensar sobre el tema de la religión en el medio Protestante. Esperamos ver pronto los restantes tomos, que ya han debido aparecer pero de los cuales todavía no tenemos conocimiento.— C. MORÁN.

BISER, E., *Religiöse Sprachbarrieren*. Aufbau einer Logoporetik, Kösel, München 1980, 13.5 x 22, 452 P.

De todos es conocida la dificultad grande que se da hoy a nivel de comunicación en todos los sectores del saber y del vivir. Esto pasado al campo de la comunicación del mensaje de salvación queda de forma alarmante potenciado. Eugen Biser intenta aportar sus reflexiones a la solución del tema central de la hermenéutica teológica: el problema del lenguaje. Investiga las barreras y las distorsiones que el mismo acontecimiento del hombre en el mundo, con todas sus implicaciones, supone para un acercamiento real al tema. Estudia el problema desde el ángulo de la filosofía y su aplicación práctica a la comunicación de Dios al hombre y de estos a Dios y a los demás hombres. Dada la cultura filosófica del autor y su trayectoria científica, se presenta esta obra como básica para responder a una de las mayores necesidades de la teología actual. No podemos, por menos de congratularnos con Biser por su esfuerzo y esperamos que esta preocupación que es la de siempre, produzca sus frutos a la hora de hacer una hermenéutica de la Palabra de Dios y sus mediaciones para el hombre de todos los tiempos.— C. MORÁN.

JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*. Con un Comentario de Bernhard Häring, Herder, Barcelona 1980, 11 x 18, 148 p.

Los temas centrales de la Encíclica son: Cristo, el hombre y la Iglesia. Desarrollados en los capítulos: «El misterio de la redención», «El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo» y «La misión de la Iglesia y la suerte del hombre», delinean el programa teológico y eclesiológico del Papa.

El contenido de la encíclica podría reducirse a esta breve fórmula: el hombre es el camino de la Iglesia, porque Cristo es el camino del hombre. Häring en su comentario destaca los puntos básicos sobre los cuales está estructurada la encíclica. Insiste también en las preocupaciones centrales de Juan Pablo II a través de toda su encíclica.— C. MORÁN.

DIRKS, W., *Das Vertraute und das Vertrauen*. Über zwei Stufen christlichen Lebens, Kaiser, München 1979.

Reflexiones en torno a diversas formas de la existencia cristiana elaboradas para la radio y televisión y otros medios de comunicación social. Toma como base en algunos capítulos circunstancias litúrgicas y otros acontecimientos de la vida de la Iglesia. Son reflexiones basadas fundamentalmente en los acontecimientos centrales de la historia salvífica, intentando superar situaciones intraeclesiales conflictivas, especialmente en cuanto a lo doctrinal se refiere. Alianza y llegada del Reino como motivos iniciales de exposición. En fin una obra que puede servir para iniciar o perfeccionar al cristiano en sus orientaciones religiosas.— C. MORÁN.

BOISSET, L.,- SIMÓN, M., *Science, ideologies et foi chrétienne*, Chronique Sociale de France-Cerf, Lyon-Paris 1979, 17 x 22, 177 p.

Los autores se proponen en esta obra el relacionar estos tres campos del saber humano, colocando a cada cual en su lugar e intentando ver hasta dónde llegan sus campos. Relativización de la ciencia, a pesar de admitirlo mucho de positivo que aporta a la humanidad, relativización también de las diversas ideologías sobre todo aquellas que se presentan como absolutistas, y presentación de la fe como respuesta a los interrogantes últimos y definitivos del existir humano. Una obra al alcance de todos, con un tratamiento realista de los temas y dirigida al gran público necesitado de orientaciones prácticas en todos estos campos especialmente en la sociedad pluralista en la que nos encontramos.— C. MORÁN.

NELL-BREUNING, O. von, *El capitalismo. Examen crítico*. Edit. Herder, Barcelona 1980, 19.5 x 12, 219 p.

El conocido pensador sobre las cuestiones sociales sabe liberarse plenamente de cualquiera de los tópicos habituales tanto en los detractores como en los defensores a ultranza del capitalismo. Para ello se esfuerza en delimitar lo más perfectamente el fenómeno y realidad del capitalismo, tal como se vive hoy día, desbrozándolo de las adherencias del pasado. Hace un esfuerzo muy apreciable por precisar conceptualmente el capitalismo y, desde aquí, emitir un juicio equilibrado sobre el mismo. Un juicio lejos de la apología frente al sistema colectivista, pero lejos también de identificarle, como si dijéramos, con la bestia apocalíptica y desgarradora de la humanidad de nuestros días. Con gran habilidad subraya los puntos débiles no solamente susceptibles sino también necesitados de reforma para que el capitalismo pueda aspirar a convertirse en un instrumento eficaz de la convivencia social. Pero no descarta tal posibilidad.— Z. HERRERO.

Filosofía

KUHN, Th. S., - MERTON, K., *Estudios sobre sociología de la ciencia*. Alianza Universidad, Madrid 1980, 12 x 19, 368 p.

Los excesos de la mentalidad científica han provocado una serie de estudios sobre su origen, condicionamientos e influencias con el fin de evitar ciertos despropósitos no científicos de la instrumentalización científica. Esta desdogmatización no puede aportar más que beneficios tanto a la misma ciencia como a nuestro mundo. Este libro lo componen entre otros estudios destacables, el de Kuhn sobre los paradigmas científicos, otro de M. Mulkay sobre el crecimiento cultural de la ciencia; por S. B. Barnes se estudia la recepción popular de las teorías científicas. También destacamos los imperativos institucionales de la ciencia de Merton. La sociología del conocimiento en la ciencia de la naturaleza de Dolby, la racionalidad tecnológica y dominativa de Marcuse y la ideología tecnológica estudiada por J. Habermas. Todo el libro tiene interés para aquellos que de una manera u otra frecuentan campos científicos propiamente o temas filosóficos y sociológicos afines.— D. NATAL.

GARCÍA SÁNCHEZ, J., *Conversaciones con la joven filosofía española*. Península, Barcelona 1980, 12 x 18, 250 p.

Con gozo damos cuenta de estas entrevistas con los pensadores más jóvenes de nuestras tierras. Cada uno insiste en los temas que le atarean ya en sus horas de clase, ya en su tiempo de dedicación estrictamente personal. Naturalmente no están todos porque para eso habría sido necesario confeccionar un diccionario voluminoso. Pero por ahora no está mal y hay buena representación: V. G. Pin, R. de Ventós, Savater, Sádaba, V. Peña, G. Albiac, T. Vicens, E. Trías, V.

Camps, M. A. Quintanilla, J. Muñoz y J. Ljovet. A todos ellos el mejor augurio en sus trabajos que benefician a todo el cuerpo social. Y al autor y a la editorial que sigan en esta tarea de dar a conocer el pensamiento actual.— D. NATAL.

BAADER, H., *Voltaire*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 12 x 20, 412 p.

SALAUQUARDA, J., *Nietzsche*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1980, 12 x 20, 367 p.

Estas dos obras recogen escritos sobre Nietzsche y Voltaire producidos por grandes especialistas en diferentes momentos. En torno a Nietzsche destacan entre otros, los de K. Schlechta, G. Lukács, K. Jaspers, W. Kaufmann, G. Bataille, el mismo Salaquarda, M. Heidegger, etc. En cuanto a Voltaire son notorios los tratados de Leo Spitzer, los temas de la edición en relación con Rousseau, la filosofía de la historia y otros muchos más sobre sus escritos satíricos y filosóficos. Se trata de una colección muy interesante de la conocida editorial científica, y filosófica.— D. NATAL.

SCHMIDBAUER, W., *Alles oder nichts*. Über die Destruktivität von Idealen. Rowohlt, Reinbek 1980, 12 x 17, 440 p.

El autor, psicólogo y periodista, ataca un problema que está en la mente de todos y en la sociedad actual. El deseo de los grandes ideales y sus consecuencias negativas ante su frustración. Acaso el escepticismo y el cinismo de nuestro tiempo tengan mucho que ver con la idea sumamente optimista que el hombre de la era tecnológica se ha forjado de su mundo. Al incumplirse sus previsiones, sus decepciones degeneran en fuerzas destructivas, agresivas, fanáticas. Todas estas cosas están en la mente del autor. Así es como se comprende que una autoestima enormemente desproporcionada se manifieste primero como narcisismo idealista para desembocar en una destructividad sin límites. Una obra que hará pensar profundamente en el problema de la educación aduladora de nuestro mundo, que a la larga, se transforma en agresividad incontrolable.— D. NATAL.

JANIK, A., - TOULMIN, S., *La grande Vienna*. Garzanti, Milano 1980, 10 x 17, 312 p.

Con verdadero alborozo damos la bienvenida en nuestra Revista a la prestigiosa editorial Garzanti que reúne una alta calidad científica con un espíritu de presencia a nuestro mundo digno del mayor elogio. La obra que presentamos trata de encuadrar realmente a Wittgenstein en su ambiente vienés, un poco más allá de los manidos clichés de la pura lingüística solamente, pues el lenguaje no es solamente el lenguaje; como ha dicho K. Kraus sólo por el lenguaje el mundo pasa del caos al cosmos. Los autores son de sobra conocidos en este campo para que necesiten alabanza. Destacamos también la aportación de G. H. Von Wright y otros seguidores de Wittgenstein. A pesar de su espíritu a veces solitario es necesario recordar que Wittgenstein nace y queda formado por la Viena de Freud, R. Musil, K. Kraus, y toda una serie de nombres en la que entra también G. Mahler y todo un conjunto enorme de sabios y artistas que determinan el fenómeno Wittgenstein.— D. NATAL.

HIERRO S. PESCADOR, J., *Principios de Filosofía del lenguaje*. 1. Teoría de los Signos, Teoría de la Gramática, Epistemología del lenguaje. Alianza Universidad, Madrid 1980, 15 x 27, 190 p.

Ya hay varios libros que se llaman Filosofía del lenguaje, pero faltaba una estructuración precisa del tema, pues hasta ahora cada uno enfocaba el asunto y organizaba la asignatura según

su libre entender y la procedencia y localización de sus estudios preparativos. Esta obra del Prof. Hierro, de la Univ. Complutense, nos da toda la impresión de que por fin la cosa va en serio y se va a estructurar el tema de una vez por todas fundamentalmente. Por lo menos así nos lo indica esta primera parte de la obra. Después de justificar el tema se trata ordenadamente la teoría del signo, la filosofía de la gramática y el tema del pensamiento y lenguaje. Quedamos a la espera de la segunda parte que estamos seguros dará la razón a nuestra apuesta de que por fin vamos a tener una auténtica obra de filosofía del lenguaje y no un tratado sectorial.— D. NATAL.

BRONCKART, J. P., *Teorías del Lenguaje*. Herder, Barcelona 1980, 13 x 20, 301 p.

El tema del lenguaje cada día va interesando más, por eso consideramos esta obra un acierto que nos ayuda en una tarea tan decisiva. En el primer capítulo se analiza la teoría conductista del lenguaje en Skinner tanto en el comportamiento verbal general como en los fenómenos sintácticos en particular. En un segundo momento se estudian las grandes aportaciones de Piaget al lenguaje y el conocimiento del niño. El tercer paso se dirige al análisis de un autor tan interesante como Vygotsky y la escuela soviética del lenguaje. En la corriente estructural se estudian, Saussure, Sapir, las Escuelas de Praga y Copenhague, y se entra muy a fondo en Chomsky. En la tercera parte se va a la psicolingüística y se estudia la teoría del discurso en Benveniste. Termina este escrito con la teoría lingüística del lenguaje en A. Culioli. Al final del libro se da una bibliografía muy competente sobre el tema. Se trata por tanto de una obra cuyo interés salta a la vista.— D. NATAL.

KORTIAN, G., *Metacritique*. The philosophical argument of Jürgen Habermas. Cambridge University Press, Cambridge 1980, 13 x 21, 134 p.

Se trata de una exposición de las teorías de Habermas en torno a conocimiento e interés en el que se supone una filosofía de la identidad, la primacía de la práctica y una teoría hermenéutica del conocimiento. Así se hace una crítica del idealismo y el empirismo tal como es conocido en la Escuela de Frankfurt que presenta así una alternativa post-hegeliana y post-marxiana. Así se verá la posibilidad o la imposibilidad de una nueva ilustración para evitar los caminos inviables y acertar en los nuevos presupuestos. El interés de la obra es por tanto extraordinario. Ch. Taylor y A. Montefiore hacen una introducción importante también en relación a los temas hegelianos y wittgensteinianos.— D. NATAL.

LORITE MENA, J., *Du mythe à l'ontologie*. Téqui, Paris 1979, 22 x 15, 686 p.

Caminante no hay camino, se hace camino al andar. Esta frase famosa de Machado ha sido puesta por el autor en los preliminares de esta obra, como respondiendo a la finalidad que ha intentado al escribirla. Se ha propuesto ir siguiendo las huellas dejadas por el caminar del pensamiento occidental desde sus comienzos en aquellos años de la infancia de la filosofía en occidente, tan decisivos para la formación posterior de este mundo en que nos ha tocado vivir; nos señala el itinerario seguido en el desarrollo de la interrelación de las palabras y las realidades que revisten, que a su vez condicionan a aquéllas. Este itinerario del pensamiento con todas sus contingencias responde a las preocupaciones de los filósofos a los que, como dijo Ortega, «les ha tocado en suerte estar renovando siempre las razones de sus certezas».

La obra se divide en ocho partes con estos títulos: I. *Las raíces de una civilización*; II. *Hesiodo*; III. *Hacia un cosmos humano: desde la irresponsabilidad hasta la responsabilidad*; IV. *Nacimiento de un saber nuevo*; (Tales, Anaximandro, Anaxímenes); V. *Aproximaciones del pitagoreísmo antiguo*; VI. *Jenófanes*; VII. *Heráclito*; VIII. *Parménides*.

Y no se pasa de ahí; pero esto es más que suficiente para darnos cuenta de que los pasos dados por este pensamiento antiguo de los griegos constituye lo más profundo y esencial de lo que si-

que siendo el fundamento de toda una cultura occidental de veinte siglos posteriores, y del esfuerzo que fue haciendo el pensamiento de su caminar *desde el mito hasta la ontología*.— F. CASADO.

TOULMIN, S. E., *El puesto de la razón en la ética*. Alianza Editorial. Madrid 1979, 20 x 13, 251 p.

No cabe duda que a la razón le está reservado un puesto importante en la ética, pero ¿cuál? En último momento es la razón la que, al tomar el hombre decisiones morales, ha de haber pasado por la criba de su juicio las inspiraciones que de uno o de otro lado ha recibido constantemente.

El autor ha dividido su obra en cuatro partes. La primera está dedicada a un examen preliminar crítico de los filósofos que han precedido en esta tarea. Rechazadas sus posturas, en la segunda parte ensaya un nuevo enfoque del problema, comenzando con un examen de la función de la ética, así como del papel que juegan en nuestra existencia los juicios y conceptos. En la tercera se discute el origen, naturaleza y función de los conceptos éticos, teniendo todo esto que ver con la satisfacción armoniosa de deseos e intereses; será una máxima establecida de conducta, una buena razón para escoger o aprobar una acción. Finalmente, en la cuarta parte trata de los límites de la razón. Terminará diciéndonos que el papel de la razón en la ética consistirá en tabular y comparar resultados, instalándose en el contexto social.— F. CASADO.

GREGORII ARIMINENSIS OESA., *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. De Gruyter. Berlin-New York 1980, Tom, V. 391 p.; Tom: VI. 337 p., 23.5 x 16.

A los tomos I-IV ya publicados de la Lectura sobre el libro II de las Sentencias de Gregorio de Rímni, se añaden el V y el VI que hoy presentamos al lector. El tomo V contiene las distinciones 6-18; el VI, las distinciones 24-44. Han colaborado con el entusiasmo de siempre el P. Trapp, Venicio Marcolini y Manuel-Santor Noya. Tanto el texto como el aparato crítico continúan siendo sumamente cuidados, como en los tomos anteriores, y la presentación material del libro, que nos ofrece WALTER DE GRUYTER, inmejorable. Naturalmente la doctrina comentada es la existente en el libro II de las Sentencias y cuestiones indicadas. Sin duda se merecen todos los plácemes quienes cooperan en obras como éstas que son indispensables para conocer a los clásicos medievales y contribuyen a salvar sus escritos.— F. CASADO.

RESCHER, N., *La primacía de la práctica*. Tecnos. Madrid 1980, 21 x 14, 136 p.

Tenemos aquí una serie de ensayos o conferencias, cuatro de ellas tenidas hace unos años (en 1972) en la universidad de Oxford, más otras cuatro completamente nuevas. Sin embargo tienen todas ellas una unidad de objetivo común: la subordinación, en la esfera del conocimiento fáctico de la teoría de la práctica. El autor intenta expresar que «el trabajo metodológico preliminar del conocimiento empírico descansa en una fundamentación de principios prácticos en ciertos aspectos cruciales». Estos ensayos, de orientación marcadamente kantiana, no implican sin más un seguimiento del kantismo, sino que solamente intentan aplicar ciertas ideas y tesis kantianas para dilucidar asuntos filosóficos corrientes. Celebramos que el autor aluda a «ciertos supuestos que nosotros aportamos», es decir, un cierto innatismo que no sólo ha sido patrimonio kantiano. En cuanto al pragmatismo no intenta el autor reflejar un pragmatismo americano, sino metodológico, en la aplicación de standars pragmáticos en el nivel de las mediaciones racionales de la investigación. Finalmente, una conjunción de la Crítica como *a priori* y *a posteriori* sirve de orientación en una perspectiva kantiana a estos ensayos.— F. CASADO.

HASENHÜTTL, G., *Einführung in die Gotteslehre*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1980, 21.5 x 13.5, 267 p.

La teología y filosofía de occidente han estado motivadas por la pregunta acerca de Dios. ¿Qué se entiende en el transcurso de casi tres milenios por el concepto de Dios y qué cambio se ha ido gestando? Esta introducción querría señalar el papel del liderazgo en occidente del problema de Dios a través de lo que se ha expuesto sobre él y de su problemática actual. Las diversas respuestas están muy bien presentadas.

Tres partes contiene la obra: una primera que expone el originarse y la importancia del problema de Dios en occidente: Dios en Grecia, el A.T. y en el N.T.; la segunda expone la interpretación dada en la iglesia al problema de Dios y las formas de subordinacionismo, monarquianismo, triteísmo, ateísmo, etc.; finalmente, la tercera contempla las posturas contemporáneas del interrogante acerca de Dios. De peculiar importancia es lo que concierne a la elaboración de la tradición bíblico-eclesial del pensamiento pertinente al problema de Dios.

El libro quiere ser no solamente una información de lo dicho hasta ahora sobre este problema fundamental, sino también ayudar en lo posible a una clarificación de un problema susceptible siempre de ser visto bajo nueva luz.— F. CASADO.

STEFANI, M., *Elementi di Filosofia della religione*. Studio editoriale di cultura. Génova 1978.

Partiendo del principio que en la historia del pensamiento occidental existen tres tipos de filosofía de la religión: Un primero insistiendo en la religión sin filosofía; seguido de un segundo, que sería la filosofía sin religión y llegando a la síntesis en un tercero, de integración de ambos elementos sin mezclarse ni reducirse el uno al otro, el autor estudia un camino recorrido por Mancini, presentando una sugestiva filosofía de la hermenéutica, entendida como teoría del interpretar en cuanto tal. El autor ve en la propuesta de Mancini una confirmación de la teoría de la tradición católica. Palabras y acontecimientos son teóricamente susceptibles de una interpretación religiosa, sólo allí donde pueden encontrarse con un discurso metafísico y teístico válido, vengan de Tomás o de Rosmini, de Bontadini o di Sciacca, de Mancini o de Raschini, autores a los que hace alusión el autor con frecuencia. Como el mismo título indica, se trata de buscar elementos comunes para la construcción de una filosofía de la religión con raigambre en la tradición.— C. MORÁN.

HAMILTON, R., *La liberación de la mujer*. Patriarcado y Capitalismo. Península, Barcelona 1980, 13 x 20, 155 p.

Un tema tabú desde hace unos años a esta parte, como es el de la liberación de la mujer, es tratado por la autora de una forma no pedantesca ni esnobista, sino con una seriedad nada común, buscando explicar tal movimiento en el marco de dos grandes corrientes ideológicas extremas. A las dos respuestas presentadas, la feminista, basada en la ideología patriarcal, basando la subordinación de la mujer al hombre en diferencias biológicas entre los sexos; y por otra parte la marxista, insistiendo en la subordinación de la mujer como producto del fenómeno de la propiedad privada, la autora se hace la pregunta sobre la alternativa en la explicación, o más bien en la complementariedad de ambas soluciones. De aquí la importancia que puede tener el trabajo que presentamos al público de habla hispana en general y especialmente para todos aquellos sociólogos o historiadores preocupados por este fenómeno tan peculiar de nuestro mundo como es el Movimiento de Liberación de la mujer.— C. MORÁN.

PLEJANOV, Y., *Cuestiones fundamentales de marxismo*. Premia, México 1978, 20.5 x 14, 105 p.

Esta obra de Plejanov, aparecida ya en 1908, sigue en sus ideas a otra que salió a la luz en 1883, pero no se limita ya a una crítica de los viejos populistas (narodniki) sino que se fija más en la exposición de las cuestiones fundamentales del socialismo científico, reafirmando que el método del materialismo dialéctico es el arma más eficaz en la lucha teórica y práctica. A pesar de la distancia en el tiempo, esta obra conserva hoy todo su valor. Dentro de una concepción materialista de la historia, insiste Plejanov en que esta concepción es precisamente la del mundo, es más, representa el más alto grado de realización del mundo. Nada de nuevas bases sobre que asentar el marxismo, aunque esté abierto a nuevos horizontes. Afirma sin más la necesidad en que se ven los sabios contemporáneos de dar una explicación materialista de los fenómenos que son objeto de su estudio. Ante esto ¿se podrá ser ideológicamente marxista y creyente, como todavía piensan algunos hoy en día?— F. CASADO.

Moral - Derecho

BLUMENTHAL, E., *Wege zur inneren Freiheit-Praxis und Theorie der Selbsterziehung*. Rex-Verlag, München/Luzern, 1980, 12 x 19.5, 167 p.

La obrita que presentamos hoy va dirigida especialmente a los hombres de nuestro tiempo con la carga de angustia, tensión, miedo y pesadez de espíritu en que se mueven con el fin de que, desde la psicología el autor pueda presentar solución a estos problemas. La búsqueda de la libertad auténtica, sobre todo interna, es a lo que va dirigida la obra de Blumenthal. Presenta soluciones prácticas, susceptibles de poder ser aplicadas para una mayor liberación interior de la persona. El autor es consciente de que no se pueden esperar milagros, pero intenta presentar ciertas soluciones. Es un libro elaborado con inteligencia y juicio certero, fruto también de un diálogo prolongado y profundo tanto con expertos en la materia como con pacientes que han buscado pistas de solución a sus problemas interiores.— C. MORÁN.

BRINKMANN, J., *Toleranz in der Kirche*. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Toleranz. Schönigh, Paderborn-München-Wien-Zürich-1980, 15.5. x 23.5, 358 p.

Uno de los temas que más se han barajado y siguen presentándose a la conciencia de los cristianos es el de la libertad religiosa. El autor hace un estudio detenido sobre esta problemática entendida no sólo de puertas afuera, sino también de puertas adentro en la comunidad cristiana eclesial. Partiendo de las afirmaciones oficiales presentadas en el Vaticano II, pasa posteriormente a analizar el tema en el Nuevo Testamento tanto en el mensaje como en la práctica del mismo en las primeras comunidades cristianas, para seguir sacando las conclusiones prácticas en todos los sentidos. Obra llevada a cabo con una rigidez científica a toda prueba, sin duda para fundamentar de forma más clara y contundente las conclusiones. Importante es precisamente el análisis que hace sobre la tolerancia en la estructura jerárquica de la Iglesia y su proyección a nivel de determinaciones de tipo jurídico con todas sus connotaciones. Quizás pueda servir la obra para una mayor coherencia en la práctica de la tolerancia tanto fuera, pero sobre todo dentro de la misma comunidad eclesial.— C. MORÁN.

CORVEZ, M., *Points chauds de la pensée religieuse moderne*. Tequi, París 1979, 13.5 x 20.5, 150 p.

El pluralismo en la Iglesia ha sido una de las determinantes del esfuerzo teológico actual y como tal hace falta leer la obra que tenemos entre manos. Tanto en materia de antropología, co-

mo de dogmática, de moral y de otras disciplinas de teología o que se relacionan de alguna manera con ella, ha habido siempre diversos puntos de vista que pueden ser aceptados o rechazados, según los presupuestos de donde se parta. De aquí que el autor se presente crítico ante corrientes del pensamiento que han originado la actual problemática teológica y quiera llevar las aguas a su molino. Pero lo cierto es que se cree en la Iglesia y en la fe de la comunidad cristiana de la época, con sus variantes que vienen exigidas por diversos factores. Sólo con estas salvedades conviene acercarse a la lectura de tal obra.— C. MORÁN.

VARIOS, *Massa e Meriba*. Itinerari di fede nella storia delle comunità di base. Claudiana, Torino 1980, 14.5 x 15.5, 703 p.

El fenómeno intraeclesial de las comunidades de base ha hecho correr mucha tinta por parte de los observadores del fenómeno tanto desde la fe como desde lo sociológico. La obra que presentamos es el fruto de un análisis prolongado del acontecimiento eclesial de estas comunidades en el espacio de diez años y en concreto en el norte de Italia. Partiendo de la convicción de que la fe se vive en la historia y que es precisamente de la historia de donde recibe su caracterización concreta, los autores de la obra lo estudian desde diferentes ángulos de visión y en situaciones históricas bien concretas. Puede servir la obra de constatación de datos y de procesos de maduración de una fe que intenta encarnarse en la realidad vivencial y con matices diferentes. Se unen en la exposición lo técnico y lo experiencial, la «base» y el «experto» en lo cristiano. Después de su lectura se puede llegar a la conclusión del principio: La fe se vive en la comunidad y se proyecta hacia la comunidad en un diálogo constante con el Evangelio y su mensaje.— C. MORÁN.

CANTELAR RODRÍGUEZ, F., *Colección Sinodal «Lamberto de Echeverría»*. Catálogo. Universidad Pontificia, Salamanca 1980, 17 x 24, 542 p.

Se trata de 800 volúmenes con 1.095 sínodos coleccionados por D. Lamberto de Echeverría durante 34 años. En el prólogo, el P. Antonio García y García hace ver la trascendencia de los sínodos diocesanos y otras piezas de carácter similar, que son como una radiografía de las iglesias locales y su entorno. Aquí se hace actualidad el famoso dicho del siglo XIII atribuido a Terencio: *Habent sua fata libelli*. (Los libros tienen su hado). El mismo D. Lamberto, catedrático de las dos Universidades salmantinas, relata con la ilusión de un apasionado bibliófilo la historia de esta colección, que ha ido formando poco a poco. A pesar de ser voluminosa, es todavía incompleta. Contiene algunas piezas raras, por lo que tendrá bastante valor de cara al futuro para las ediciones críticas, como se ha hecho con los *Sínodos medievales españoles*, aparecidos en la BAC, bajo el título *Synodicon Hispanicum*. La colección ha sido donada a la Universidad Pontificia de Salamanca, donde está siendo objeto de estudios sistemáticos e investigaciones, como el que hace en esta obra Francisco Rodríguez Cantelar, experto en estas lides. Sigue el orden alfabético, que facilitará su manejo con índices de personas, donantes y fechas de los sínodos.— F. CAMPO.

HERNÁNDEZ, R., y GUTIÉRREZ, A., *Archivo Dominicano. Anuario*. Instituto Histórico Dominicano de San Esteban, Salamanca 1980, 17 x 24, 355 p.

Archivo Dominicano inicia una nueva singladura con este *Anuario*, que contiene las «Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (1489-1496)» y otros documentos. En la presentación se aclara el origen de esta publicación como órgano del Instituto Histórico Dominicano de San Esteban en Salamanca. Ramón Hernández hace una introducción a las «Actas», sobre el texto original y anteriores divulgaciones incompletas con su contenido o temática: oración, disciplina y estudio. Sigue luego la edición crítica del «Becerro de 1513» del convento de San Esteban de Salamanca por Antonio Gutiérrez. Este libro contiene las pertenencias conventuales, como tierras, casas y censos, con noticias de otros documentos atinentes al convento e Iglesia, lo

mismo que al llamado Colegio de San Cayetano y la provisión de capellanías. El manuscrito había sido utilizado y su divulgación aporta datos novedosos. Finalmente aparece un grupo de documentos con cierta unidad interna en cuanto se refiere a la «Restauración de la provincia dominicana de España», desde la excomunión en 1836. Se edita este *Anuario* coincidiendo con el primer centenario de la restauración con el capítulo provincial, celebrado en mayo de 1880 en el convento asturiano de S. Juan Bautista de Corias. Según se dice en la presentación, este volumen se lanza como un velero a navegar, lleno de las mejores esencias. Se espera no empiece a hacer aguas y quede como un lanchón arrojado en la playa. Seguirán otros números con nuevos cargamentos conteniendo el legado de los PP. Justo Cuervo y Vivente Beltrán de Heredia, al que se han unido otras aportaciones. Al felicitar al Instituto Dominicano de San Esteban le deseamos perseverancia y nuevos éxitos.— F. CAMPO.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona 1979, 14.5 x 21.5, 242 p.

La cuestión de los derechos humanos, cuya formulación solemne se hace el 10 de diciembre de 1948, tiene sus antecedentes próximos en el jusnaturalismo cristiano, especialmente en los juristas hispanos del siglo XVI al salir en defensa de los indios. En el siglo XII aparecen declaraciones incipientes y en el XIII se hacen más explícitas, siendo Santo Tomás uno de los mayores defensores con su doctrina del Derecho natural. Su enumeración es un poco abstracta por cuanto los formula partiendo de la naturaleza humana, de ahí que él hable más bien de derechos naturales, que en el hombre, como ser racional, son humanos, según observa el autor en la introducción. Se exponen también los derechos humanos en la sociedad familiar y civil. Aparece en primer lugar el derecho a la vida, a la procreación, a la libertad, a la convivencia y a la religión, por lo cual el hombre se ordena al bien común de todo el universo y trascendente, que es Dios. Aquí se ve la importancia del Derecho natural con una concepción cristiana del mundo y de la vida. La persona es portadora de un destino ultraterreno. Resalta claramente cómo el elenco tomista de los derechos humanos se va a clarificar en el siglo XVI, coincidiendo con las actuales declaraciones de derechos humanos. Con esta obra se actualiza a Santo Tomás y se demuestra la perennidad de su doctrina.— F. CAMPO.

D'ORS, A., *Ensayos de teoría política*. EUNSA, Pamplona 1979, 21.5 x 14.5, 306 p.

Se recogen en este volumen una serie de escritos del romanista Álvaro d'Ors con un pensamiento congruente y unitario sobre el arte o ciencia de la política, que ha ido publicando durante un largo período de más de 30 años en homenajes, revistas y otros tipos de prensa. Como advierte el mismo autor en el prólogo excluye otros escritos políticos, porque ya están publicados e incluidos en otras series o no son estrictamente teóricos. Hay sin embargo una continuidad en la idea central, que apareció en el libro *De la Guerra y de la Paz*, publicado en 1954. Según su opinión, compartida por otros tecnócratas, «Europa no es más que un mal producto de la secularización de la Cristiandad —hoy, sólo un mercado quizás, o una casa de traficantes— y que el europeísmo para los españoles, debe ser considerado como una maléfica seducción aniquilante de la sustancia hispánica». Llega a esta conclusión reflexiva con la experiencia de un cuarto de siglo al ver cómo la España victoriosa de 1939 se rebaja a pactar con los vencedores enemigos de 1945, inclinando su cerviz y contaminándose con sus lacras. Esta paradoja entre europeísmo y nacionalismo con sus crisis es analizada desde la cultura helénica, pasando por la romana, la Cristiandad Medieval y la Edad Moderna, en la que hace un alto para detenerse en el cap. VIII sobre la «legitimidad y legalidad» antes de pasar a los tiempos actuales. Estos términos fueron contrapuestos en la Revolución Francesa y luego se identifican con el positivismo kelseniano. Insiste luego en la distinción entre autoridad y potestad, más que en la división de poderes, como punto clave de la receta Filosofía política, para enfrentarse al problema del separatismo, el Estado de excepción y la

tiranía, que se camufla en las democracias cuando totalizan políticamente la convivencia. Trata luego la problemática de la libertad, la represión política, la autonomía y el señorío territorial descendiendo al tema del foralismo navarro. Esto puede llevar a diálogos y coloquios, como el que se hace en cap. VI, sobre «Doce proposiciones de poder» y al final en el diálogo estilo platónico entre el autor y otro llamado David, que se refiere a Rafael Gilbert. Este cap. XV titulado «Gabriel o del Reino», recuerda a los diálogos de Fray Luis de León con un matiz político-jurídico. Es un libro para leerlo y meditarlo reposadamente. Interesa sobre todo a intelectuales y políticos. Se puede no estar de acuerdo con sus opiniones; pero hay que reconocer la lógica y congruencia de su sistema. Un índice tópico facilita el manejo de esta obra.— F. CAMPO.

PIÑERO CARRIÓN, J. M^a, *El dinero de la Iglesia. En qué se gasta, quién lo da y cómo se administra*. Universidad Pontificia, Salamanca 1980, 17 x 24, 156 p.

Un especialista apasionado y experimentado en Derecho administrativo, como es el profesor José María Piñero, se atreve a dar respuesta y solución a estas preguntas: ¿En qué se gasta el dinero de la Iglesia? ¿Quién lo da? ¿Cómo se administra? El tema ha saltado al hombre de la calle y requiere una información equilibrada y satisfactoria. Con gracia andaluza y desde la fe vivida, ofrece este libro abierto a la crítica compartida y constructiva, pidiendo respeto y comprensión para los que no tienen fe o son anticlericales. La lectura de estas páginas puede ayudar a superar viejos errores y posturas radicales. Se intenta dar luz y abre horizontes de cara al futuro para superar el sistema beneficional y otras formas o estructuras económicas que tuvieron su razón de ser en otros tiempos; pero que es necesario superar y sustituir por otras más actuales, mientras algunos se empeñan en conservar vetustas apariencias con montaje de riqueza, que no responde a la realidad, y lo que es más grave, entorpece la verdadera libertad y participación de los fieles. Hace bien en dedicar el libro al clero rural español, que ha soportado durante siglos el *pondus dei et aestus*. Ha dejado de ser verdad, si es que en algún tiempo lo fue, el dicho o refrán popular «vive mejor que un cura». Confiesa su autor que en algunas soluciones puede equivocarse. Eso el tiempo lo dirá. Sin embargo ha tenido la valentía de situarse en la avanzadilla para lograr a través de las cajas de compensación y productividad de los bienes eclesíásticos una mayor equidad. No deja de ser realista, aunque pise el acelerador en algunos capítulos de presupuestos y gastos. Se piensa en la promoción y caridad universal, la evangelización y la enseñanza. Quiere una Iglesia pobre, pero conocedora de a dónde va y por dónde debe caminar. No sólo es útil para informar a nuestra sociedad cristiana, sino para que el mismo clero y los anticlericales se den cuenta de la realidad y sepan cómo se administra y reparte el dinero de la Iglesia. El autor, Presidente de la Asociación Española de Canonistas, ha presentado este tema en congresos, simposios y reuniones de canonistas con apertura al diálogo. Algunas de sus ideas se han puesto en práctica y están produciendo sus primeros frutos. La reforma económica de la Iglesia está en marcha para bien de todos los españoles con un plan ambicioso. Este libro contiene estadísticas y un programa para llevarlo a la práctica y corregirlo si es necesario.— F. CAMPO.

CORRAL, C., ECHEVERRÍA, L. DE, etc. *Los Acuerdos entre la Iglesia y España*. BAC, Madrid 1980, 12 x 20, 814 p.

Especialistas de las Universidades Pontificias de Comillas (Madrid) y Salamanca, con algunos de otros centros, han procurado prestar un servicio de divulgación y orientación sobre los *Acuerdos* entre la Iglesia y España firmados el 3 de enero de 1979, junto con el *Acuerdo* de 1976. Hace la presentación Mons. Luigi Dadaglio, que llevó en parte el peso de las negociaciones sorteando, como Nuncio, no pocas dificultades. Ya tenía experiencia por haber negociado el *Modus vivendi* de Venezuela en 1964; pero se carecía de un modelo inmediato, que sirviera de guía, al iniciarse un nuevo camino en la singladura postconciliar. Estos nuevos *Acuerdos* servirán de base para una hervorización legislativa y de pauta a otros pueblos con problemas semejantes.

Las exposiciones son en su mayoría un comentario de altura a las diversas materias de los *Acuerdos*. Algunos trabajos se dedican a exponer la historia y principios orientadores como los de A. Marquina, T. I. Jiménez Urresti, L. Vela etc. Casi todos se limitan a su tema, aunque algunos, como Julio Manzanares, al tratar de la «personalidad, autonomía y libertad de la Iglesia», añade no sólo la perspectiva histórica con sus antecedentes desde la Edad Media, sino que da también la jurisprudencia alemana con algunas frases germanas sembradas a voleo. Esto le da cierta variedad y riqueza con algunas repeticiones dentro de la sistemática global, mientras existen lagunas, debido en parte a que no se abordan temas demasiado concretos, ni su aplicación práctica, pendiente de la tarea legislativa, como la ley de Libertad religiosa, que ya ha sido promulgada y no se recoge en esta obra. De ahí que sean necesarios nuevos estudios y publicaciones para clarificar y llevar a la práctica los *Acuerdos* y su legislación complementaria. La Universidad de Navarra se adelantó con el estudio monográfico y más breve de J. Fornés, *El nuevo sistema concordatario español*, cuya recensión puede verse en el fasc. 2 de este año, p. 304. Esta publicación de la BAC además de ser un estudio de actualidad y útil para juristas, economistas, jueces, religiosos y personas interesadas por estos temas, marca un hito en los estudios concordatarios de la Iglesia en España.— F. CAMPO.

RÍPODAS ARDANAZ, D., *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*. Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Moreno 431, Buenos Aires 1977, 15 x 23, 454 p. y 8 láminas.

El tema del matrimonio, que la doctora Daisy Ripodas analiza en esta obra, aparece aquí como una radiografía de la realidad indiana durante la colonización hispánica con los peninsulares, criollos, negros y mestizos. En la primera parte aparece el contexto social de la poligamia con poliginia desenfrenada, amancebamiento y uniones de acuerdo con los diversos grupos étnicos. En la segunda se trata de la institución matrimonial, sistematizada según las categorías jurídicas de la regulación canónica y regia con gran riqueza de matices, subrayando las peculiaridades de cada región, pues su novedad obliga a elaborar normas nuevas a veces *ex nihilo*. De ahí la intervención de canonistas, juristas, moralistas y teólogos en busca de soluciones, que no siempre fueron bien aceptadas, porque los indígenas eran reacios a encuadrarse dentro de las pautas de la legislación de la Iglesia y del Estado. Esta obra con tres siglos de historia matrimonial nos ayuda a comprender con rigor científico la realidad viva y diversificada de la sociedad indiana durante la Colonia con su repercusión en el presente. Al felicitarle a la autora por sus valiosas aportaciones, esperamos la complete hasta llegar a los tiempos actuales.— F. CAMPO.

Historia

LEAKEY, E. R., *Los orígenes del hombre*. Aguilar, Madrid 1980, 20 x 25, 265 p.

Gracias a la labor de tantos hombres que a lo largo de los años han quemado su vida en los desiertos africanos, hoy comenzamos a tener una vaga idea de lo que fue los orígenes del hombre. Richard E. Leakey, siguiendo la tradición antropológica familiar, aporta nuevos datos y pruebas decisivas a la polémica ciencia de los humanos, que precisamente resulta tan controvertida. Apoyándose en recientes descubrimientos y en sus propias investigaciones, entra en discusión con ciertas hipótesis aceptadas hoy día, y cuya base científica es bien precaria. En particular ataca la tesis de Lorenz y su escuela sobre la agresividad, en el sentido de ser innata en el hombre. Leakey y Lewin, después de concienzudos estudios de campo sobre los pueblos nómadas del Kalahari, llegan a la conclusión de que este tipo de vida —pacíficos cazadores y recolectores— es el modelo según el cual vivieron nuestros antepasados durante más de tres millones de años. Estas tribus son completamente pacíficas, no tienen conflictos territoriales de ningún tipo y no muestran signos de agresividad alguna hacia sus vecinos. Particularmente interesante es la tesis de Leakey sobre la existen-

cia de tres ramas de homínidos —tradicionalmente se pensaba que era una solamente— simultáneamente en el mismo territorio hace varios millones de años, y sobre todo cómo, gracias a su capacidad de cooperación y no agresividad, la rama de la que desciende el hombre actual —homo habilis— logró sobrevivir mientras las demás se extinguieron. Esta obra no se limita a exponer de forma abstracta lo que hay sobre el tema sino que con un gesto significativo se enfrenta duramente a las ideologías que sobre pretendidos datos científicos justifican lo injustificable. El libro que Leakey hizo fue presentado clamorosamente en el extranjero por grandes revistas, por eso hay que agradecer calurosamente a la editorial Aguilar este gran esfuerzo editorial que no dudamos será un éxito aunque el riesgo fuera grande dada la cantidad enorme de ilustraciones fotográficas y los datos que quedan documentados.— J. ÁLVAREZ.

PROCTER, E. S., *Curia and Cortes in León and Castile. 1072-1295*. Cambridge University Press. Cambridge 1980. 24 x 15.5, 318 p.

La «Curia Regis» era el nombre dado en Inglaterra, Francia y España a la samblea que ayudaba al monarca en su gobierno. Miembros de la familia real, oficiales de la casa real, magnates, laicos y eclesiásticos constituían esta asamblea. Esta obra se propone analizar la composición y funciones de estas solemnes asambleas en León y Castilla en los siglos XII y XIII, así como sus relaciones con la política, legislación, impuestos y representación del pueblo.

Dado que los archivos reales de León-Castilla no han sobrevivido al período medieval, el autor ha tenido que recurrir a otros documentos que se conservaron en casas religiosas ya suprimidas y que han ido a parar al Archivo Histórico Nacional de Madrid, así como a los *cuadernos* de los reinos medievales que han contribuido a formar la colección conocida como *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*.

Sobre el tema en cuestión el libro constituye un estudio definitivo, aunque, naturalmente, quedan aspectos que deben ser complementados quizás por nadie mejor que por investigadores españoles.

Al final de la obra encontramos un apéndice con los documentos más importantes consultados, así como también una bibliografía y unos índices de nombres y de materias.— F. CASADO.

ALONSO F., *Historia de los leprocomios de Venezuela, Isla de Providencia y Cabo Blanco*. Gráficas Ochoa, Logroño 1977, 25 x 15.5, 118 p.

Se recoge en este libro la historia de los agustinos recoletos que, durante 18 años en Cabo Blanco y 69 en la Isla de Providencia, han atendido a los enfermos leproso, cuando todavía era considerada esta enfermedad como contagiosa. Su autor, un benemérito religioso, con bodas sacerdotales de diamante, ha publicado otras obras históricas, que lo acreditan, como *Los padres Agustinos Recoletos en Venezuela y Trinidad* editada en Caracas el año 1948 en colaboración con el P. Pablo Martínez, otro religioso entusiasta de la Provincia de San José.

Entre los capellanes recoletos de los leprocomios, descuella luminosamente el P. Simeón Díaz de Ilaraza, que pasó los tres primeros años en Cabo Blanco y luego 53 en la Isla de Providencia, donde le vimos ya en sus últimos años con mucha osamenta apenas revestida por la piel, siempre alegre y deseoso de permanecer al lado de los enfermos, aún después de su jubilación. Murió santamente el 23 de marzo de 1980. El autor tiene preparadas otras obras, como las biografías de 10 religiosos recoletos notables. Con aplauso y felicitación se acoge esta obra, donde se nos tributan elogios inmerecidos. Esperamos ver pronto alguno de los libros, que están en vías de publicación.— F. CAMPO.

AYAPE, E. y SÁNCHEZ, A. L., *Vida de la Madre María de San José* (Laura Álvaro Cardoso). Augustinus, Madrid 1980, 12 x 17, 198 p.

La biografía de la Madre María de San José (1875-1967) tiene mucha actualidad, porque en 1979 se ha iniciado su proceso de canonización por el P. Eugenio Ayape, coautor del libro, junto con la Madre Águeda Lourdes Sánchez, que fue su secretaria y sucesora como General de la Congregación en 1960. Desde hace algunos años, la Madre Águeda venía recopilando una serie de datos y testimonios, que en parte figuran en este breve libro con un estilo analítico, claro y sencillo. En él aparecen los distintos perfiles de la semblanza de una religiosa ejemplar, fundadora de las Agustinas Recoletas del Corazón de Jesús, y dedicada de lleno al servicio de los enfermos, ancianos, niños y pobres. La Madre María de San José ha dejado apuntes y escritos de gran valor ascético y místico, además de histórico sobre las fundaciones, con charlas grabadas, que serán objeto de estudios y publicaciones posteriores. Su semblanza bien lograda en esta breve biografía, se complementa con declaraciones de varias religiosas y personas, que convivieron con ella, aportando así testimonios auténticos para su proceso de canonización. Puede ser la primera santa venezolana. Esperamos que este libro contribuya a ello.— F. CAMPO.

BARRIOS, D., *Esbozo biográfico del Padre Justo Vicente López Aveledo*. Agustinas Recoletas, Tip y Lit. Guayana, Maracay 1980, 14 x 17, 218 p.

El fundador de las agustinas venezolanas, P. Justo V. López Aveledo, tiene ya su biografía bien lograda por la Hna. Dilia Barrios, que ha tenido éxito con dos publicaciones anteriores: *Cuando Dios llama y Ellas ayer*, dos magníficos ensayos de microbiografía con exquisita sensibilidad y prosa lozana. Hace la presentación el académico Oscar Beaujón, reconociendo los méritos estilísticos y buena interpretación de los documentos con su entorno histórico sobre el origen de la Congregación de *Hermanas Hospitalarias de San Agustín*, que cambiaron en parte de nombre al afiliarse a la recolección en 1950. Esto se aclara en una nota complementaria y preliminar del P. Eugenio Yape, que está actuando como postulador en la causa de beatificación de la Madre María de San José.

Este libro rellena una laguna en la historia eclesiástica de Venezuela sobre un sacerdote ejemplar y representativo del clero secular a finales del siglo XIX y comienzos del XX, primer capellán del Hospital Vargas de Caracas y fundador del Hospital San José de Maracay con otras instituciones benéficas. Su buena presentación y excelente contenido hacen que este libro reciba juicios elogiosos, aunque tenga algunos defectos al dar citas incompletas y otros detalles de metodología en los índices, por omisiones. Esto y otras cosillas, que pudieran añadirse, en nada comprometen su valor altamente positivo.— F. CAMPO.

Espiritualidad

SORG, Th., (Herausg.), *Neue Calwer Predigt hilfen*. 2 vols. Calwer, Stuttgart 1980, 13 x 21, 320 p.

La editorial Calwer nos sigue ofreciendo la hermosa serie de predicación ya conocida y presentada por nuestra revista puntualmente. Estos dos tomos corresponden al tiempo de Adviento-Ascensión del ciclo A. Las características de la obra son bien conocidas: Explicación escriturística y literaria detallada, consecuencias teológicas, contraste y relaciones concretas con el medio actual y la cura de almas, y finalmente ordenación de la homilía. El equipo redactor es un amplio conjunto de especialistas entre profesores, obispos, sacerdotes, pastores evangélicos, etc. Todos ellos preparados estupidamente en la pastoral de nuestros días. Hay que seguir felicitando a la editorial Calwer por estas preciosas contribuciones.— D. NATAL.

COURTOIS, G., *When the Lord speaks to the Heart*. Alba House. New York 1979, 21 x 14, 160 p.

Recoge este libro una serie de pensamientos que reflejan la vida interior de su autor, una interioridad que estuvo siempre a la escucha de Dios. Gaston Courtois puso en práctica lo que aconseja en la página 7: «Hablar a Dios antes de hablar de Dios; pues, ¿qué podrían decir de Dios los que antes no se han puesto a la escucha de lo que Él quiere comunicar al hombre?». Diríamos que todo el libro es como un eco de la voz del Señor. Más que una obra de intelectual, es una pasión de la experiencia de Dios, trasladada al libro de notas que el autor tenía en sus rodillas durante la diaria contemplación. Sin pretender enseñar a nadie, comunica a los lectores el fuego encendido en su corazón a su contacto con la fuente de la caridad.— F. CASADO.

GERARDUS MAGNUS, *Imitatio*. Concordantia operis De imitatione Christi (Concordantia thematum et ordo systematicus librorum I-III De imitatione Christi). Henricus Kloster, Vin-dobonae 1978, 15 x 21, 329 p.

La Imitación de Cristo del alemán Gerardus Magnus (1340-1384) es conocida por el gran público gracias a Thomas de Kempis (1380-1471) que la tradujo del alemán al latín en 1441. Actualmente el filólogo Henry Kloster ha editado en latín y alemán un libro de concordancias sobre esta obra, distribuyendo las enseñanzas en 248 temas.

Existe una edición con caracteres normales y otra edición en miniatura en la que se reproduce el texto total concentrándolo en 40 p. Este trabajo facilita la lectura y permite una mayor profundización de la doctrina de este clásico de la espiritualidad.— BLAS SIERRA.

COLOMBÁS, G. M., *La lectura de Dios*, aproximación a la lectura divina, Edic. Monte Casino, Zamora 1980, 14 x 21, 102 p.

Este librito viene a formar el número 6 de la «Colección espiritualidad monástica», que Ediciones Monte Casino de Zamora está publicando, con reconocido acierto y con comprobado provecho para sus numerosos lectores. El diálogo entre Dios y el hombre, tan antiguo como la humanidad, ha estado siempre en auge, a pesar de los obstáculos materiales que ha tenido que vencer siempre y por doquier. La historia de estos frecuentes avatares, la paradoja de las cualidades que deben adornar al perfecto diálogo, los requisitos y condiciones y, como consecuencia, los frutos óptimos que de este diálogo, de la lectura, meditación y contemplación de la palabra de Dios se puede obtener, hoy, como ayer, para el perfeccionamiento de las almas... son algunos de los apartados que considera y expone, con admirable maestría, el autor. En medio de las dificultades, de todo género, que encuentran cuantos quieren seguir los llamados del espíritu, podrán ver, en este libro, un poderoso estímulo y una ayuda eficiente y eficaz para lograr convertir en realidades sus aspiraciones de deificación.— M. PRIETO VEGA.

CARRASCO, J. A., *San José en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, Edit. Centro de investigaciones josefinas, Valladolid 1980, 13 x 19, 200 p.

Siguiendo las directrices escriturísticas, eclesiales, patristicas y conciliares, el P. José Antonio Carrasco ha dispuesto un breve, pero sustancioso, tratado acerca de la personalidad de San José. «Apuntes para una teología de San José», subtítula el sabio carmelita esta obra en la que desarrolla temas tan importantes como las incidencias de San José en los grandes misterios de nuestra redención: Predestinación de San José; paternidad de San José; matrimonio y virginidad de San José; dignidad, grandeza y virtudes de San José; patrocinio, intercesión y paternidad espiritual de San José. Todo ello está expuesto con profundidad exhaustiva, con metodología riguro-

sa, al par que amena, con claridad meridiana y con estilo ágil, conciso y elegante, que hace más grata la lectura, ya de por sí, agradabilísima, de este tratado tan interesante. Valiosa es también la breve historia de la teología de San José que el autor nos brinda en la III parte de este libro, así como la abundante bibliografía que ofrece a la curiosidad de los lectores. Esta obra merece un puesto insustituible en todas las bibliotecas de teología y se hace indispensable para cualquier tratadista de San José.— M. PRIETO VEGA.

PAPÁSOGLI, G., *Catalina de Siena*, Reformadora de la Iglesia. BAC popular, Madrid 1980, 12 x 19, 408 p.

La figura de Santa Catalina va ganando en relieve, grandeza e importancia, a medida que se la conoce más. Porque la personalidad de Santa Catalina descuella en todos los campos del humanismo. Por algo ha sido declarada Doctora de la Iglesia. Su Diálogo, sus cartas, sus entrevistas con las autoridades civiles y eclesiásticas, tocando temas de candente actualidad, son tratados de derecho, apologías irrefutables y exposiciones teológico-místicas que rayan las cotas más elevadas en los ámbitos del espíritu. Al paso que se van estudiando más y más las influencias ejercidas por aquella sencilla e intrépida fémina sienense, van apareciendo nuevos datos acerca del valor que tienen su obra literaria y su actuación personal, en tiempos tan difíciles, como los que le tocó vivir. Valor que siguen conservando y que tienen perfecta aplicación a las vicisitudes de la hora presente. Conservan, vigente, su plena actualidad. Esto es lo que se propone demostrar y divulgar G. Papásogli. Y, a fe, que lo consigue perfectamente, despertando vivo interés, desde las primeras páginas de su voluminoso libro, que gusta, agrada y aprovecha. El autor y la BAC merecen todas las felicitaciones, por enriquecer el acervo espiritual con esta joya inapreciable.— M. PRIETO VEGA.

Psicología - Pedagogía

CURIE, A., *Estrategia educativa*. Herder, Barcelona 1977, 13 x 20, 194 p.

Se trata de la problemática del subdesarrollo propiciado por una minoría autocrática no igualitaria. La inercia tradicional colabora también desgraciadamente en el mismo sentido. Es necesaria la mentalización para conseguir una salida descolonizadora desde el principio de las tareas de enseñanza. La imparcialidad política a la hora de enfocar el problema constituye una de las características más dignas de elogio en esta obra con una objetividad que contribuirá ciertamente al bien de todos los pueblos.— J. M. BLANCO.

AUGHOURLIAN, J. M., *La persona del toxicómano*. Herder, Barcelona 1977, 13 x 20, 327 p.

Las razones que mueven a tantos jóvenes a buscar nuevas experiencias bajo el efecto de los tóxicos vienen condicionadas, no sólo por la constitución psicológica de la persona, sino por el ambiente social en que estos jóvenes se mueven. No es pues de extrañar que en una sociedad en la que los valores que dan sentido a la vida han perdido su identidad, grupos de jóvenes traten de llenar su ansia de absoluto de diversas maneras. El autor nos ofrece un estudio sumamente interesante sobre la persona del toxicómano ayudado sobre todo por la ciencia psicofarmacológica. El autor trata de responder de las causas y los efectos de la droga en diversos grupos como los 'junkies' o los 'hippies'. Así llegamos a ver que el toxicómano necesita ayuda y que nosotros podemos ofrecérsela si podemos tener serenidad para conocer la situación objetivamente.— J. M. BLANCO.

CORMAN, L., *Narcisismo y frustración de amor*. Herder, Barcelona 1977, 13 x 20, 231 p.

Corman entiende que la psicología del hombre no se resume en el dato meramente positivo sino que es necesario ver el contraste y correlación de fuerzas vitales dentro del sujeto humano. Éste es así un interesante estudio sobre el narcisismo, sus causas, los diversos signos que lo manifiestan con formaciones patológicas perfectamente definidas. En el fondo de todo narcisismo late siempre una frustración de amor que por lo general tuvo lugar en el período edípico del niño.— J. M. BLANCO.

DUNN, J., *Inquietud y bienestar infantil*. Morata, Madrid 1980, 12 x 18, 175 p.

En esta obra la profesora Dunn enfoca el tema de la inquietud y el bienestar infantil, reflejadas sobre todo en el llanto del bebé, desde la interacción madre-hijo. De esta interacción depende el desarrollo intelectual y afectivo de la persona. No es tan importante satisfacer todas las necesidades del niño como mantener debidamente esa interacción. Esta obra interesa de forma muy decisiva tanto a padres como a educadores. La editorial Morata nos da una vez más medios para la buena educación y adecuado cuidado de los pequeños.— J. M. BLANCO.

VALENTINE, C. W., *Test de inteligencia para niños*. Morata, Madrid 1980, 12 x 18, 182 p.

Siguiendo los ejemplos de Terman, Merrill, Burt y sus equipos, ha logrado recopilar el autor una serie de test aplicables desde la infancia hasta los 15 años. Ha conseguido una fiabilidad por la experiencia y las correcciones dignas de un gran elogio. Siempre se debe poner un poco en entredicho todo método y en concreto el de los tests, pero una vez dicho esto, nos darán una ayuda enorme en los trabajos y tareas pedagógicas. Sencillez y claridad de ideas en la exposición, materiales concretos y detallados hacen que esta obra deba considerarse como una aportación muy importante.— J. M. BLANCO.

GILEN, L., *Amor propio y humildad*. Aproximación psicológica a la personalidad religiosa. Herder, Barcelona 1980, 14 x 21.5, 171 p.

La preocupación del autor del presente libro se cifra básicamente en la comprensión psicológica de la humildad y su función forjadora de la personalidad. La identificación con los ideales religiosos que cada cual tiene en su vida, será sin duda la raíz para una realización personal más auténtica. En la base deben existir también unas actitudes éticas que correspondan con la valoración personal, es decir, la humildad como reconocimiento totalmente verídico de sí mismo. El esfuerzo por la propia valoración y la humildad como respeto a los otros a nivel relacional existirán distintas variantes que el autor examina certeramente desde ángulos tanto científicos como religiosos. Así el autor intenta presentar un estudio profundo de un problema que ha preocupado y sigue preocupando a los estudiosos del tema en la espiritualidad cristiana.— C. MORÁN.

STORR, A., *La agresividad humana*. Alianza, Madrid 1979, 11 x 18, 213 p.

El problema de la agresividad en la sociedad humana siempre ha intrigado a médicos, sociólogos y psicólogos. Fue la escuela psicoanalítica —Freud y sobre todo Adler— la primera que intentó explicar con una teoría particular la agresividad humana. A partir de ahí las discusiones se han multiplicado. La polémica se centra en particular en el tema de la agresividad como algo innato en el hombre o como fruto de las circunstancias del desarrollo individual-frustraciones. La escuela de Lorenz, línea en que se encuentra Storr es la que con más ahínco defiende que la agresividad es un mecanismo innato a la naturaleza humana destinado a la larga a la supervivencia de la

especie y que por tanto es positivo. Otro cantar es cuando las condiciones e inhibiciones programadas por la naturaleza no se cumplen, con lo que la agresividad puede ser un arma de doble filo, poniendo en peligro la supervivencia del individuo y su sociedad. Es bajo esta perspectiva cómo enfoca el autor de este libro un tema tan interesante.— J. ÁLVAREZ.

Literatura

SEMPRUM, J., *Quel beau dimanche!* Grasset, Paris 1980, 24 x 15.3, 189 p.

Jorge Semprum es el antiguo dirigente del partido comunista que se llamó Federico Sánchez. Es autor también de *Grand Voyage*, de *Deuxième Mort de Ramón Mercader*, de *L'Evanouissement* y de una *Autobiographie de Federico Sánchez*. En la Resistencia después en Buchenwald se llamará Gérard. En esta obra nos ofrece la narración de un domingo de invierno en el campo de concentración siguiendo la imagen de la obra *Une journée d'Ivan Demissowitch* que el Semprum posterior ha podido leer más tarde. Este domingo tiene algo del próximo futuro y del próximo pasado. El pasado está representado por la presencia en el paraje de Buchenwald del árbol a cuya sombra Goethe y Eckermann tuvieron sus famosas conversaciones en septiembre de 1927 a las que Leon Blum les da un entorno imaginario antes de encontrarse prisionero de los alemanes a la sombra del mismo árbol. El futuro responde al porvenir de la diáspora de comunistas de Buchenwald, de los que Semprum (Gérard) formaba parte. I: dirigentes o policías unos, verdugos a su vez; de juzgados, excluidos o condenados otros; o de los condenados al anonimato, como el Barizon de la obra, que no puede menos de escribir, al amanecer de un día de invierno en el campo: ¡«Qué hermoso domingo!»! Es precisamente en la perspectiva irónica de esta exclamación con lo que se presenta lo nada bello del sistema de los campos de concentración nazis y de la ideología estaliniana.

Un libro, en fin, que debe hacer meditar a los hombre de esta generación.— F. CASADO.

ÍNDICE GENERAL

Volumen XV. 1980

1. ARTÍCULOS

CAMPOS, J., <i>Seis años del pontificado malagueño de D. Esteban-José Pérez Martínez (1868-1874)</i>	411-477
CILLERUELO, L., <i>Evolución del monacato agustiniano</i>	171-198
DE LUIS VIZCAÍNO, P., <i>La Sagrada Escritura como «Testamento» de Dios en la obra antidonatista de S. Agustín</i>	3-38
ERDOZAIN DE VICENTE, J.M., <i>La apertura a lo Absoluto y el problema de Dios</i> ...	225-246
ESTÉBANEZ, C., <i>La estética de la Naturaleza en Fray Luis de León</i>	331-409
FERNÁNDEZ DEL RIESCO, M., <i>El Ethos calvinista y el capitalismo moderno</i>	39-68
MASDÍAS QUINTELA, A., <i>El azar y la finalidad (estudio antropológico)</i>	247-262
NATAL ÁLVAREZ, A., <i>Gabriel Marcel y el pensamiento dialógico</i>	69-92
NATAL ÁLVAREZ, D., <i>Ante la ética de la fuerza o el tema de nuestro tiempo</i>	199-224

2. TEXTOS Y GLOSAS

CAMPO DEL POZO, F., <i>Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia</i>	263-280
CASADO, F., <i>El hombre como «Memoria Dei» en el pensamiento de Paul Tillich</i>	280-292
GEERLINGS, M., <i>Augustinus Lexikon. Un proyecto definitivo</i>	127-132
NATAL ÁLVAREZ, G., <i>De la nueva filosofía. Aproximación a M. Clavel</i>	495-515
RODRÍGUEZ, L., <i>La mística judía y Fray Luis de León</i>	93-116
RODRÍGUEZ, A., <i>Problemática en torno a Rom 13,1-7</i>	117-126
VELÁZQUEZ CAMPOS, G., <i>El origen de la conciencia del yo y el tema del esfuerzo en Maine de Biran</i>	479-494

3. BIBLIOGRAFÍA: RECENSIONES DE LIBROS

SAGRADA ESCRITURA

BARSOTTI, D., <i>L'Apocalypse</i>	294
—, <i>Le livre de la Sagesse</i>	134
—, <i>Ruth. La Parole et l'Esprit</i>	294
BARTON, J., <i>Amos's Oracles against the Nations</i>	517
BOISMARD, M.-E., LAMOUILLE, A., <i>Aus der Werkstatt der Evangelisten</i>	519
FENEBERG, R.—FENEBERG, W., <i>Das Leben Jesu im Evangelium</i>	518
<i>Grosse konkordanz zur Luther Bibel</i>	133
KOESTER, H., <i>Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religions geschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit</i>	519
MATURA, T., <i>Le radicalisme évangélique</i>	134

PARENTE, P., <i>Con Gesù Cristo nel suo Vangelo</i>	134
PESCH, R.-KRATZ, R., <i>So liest man synoptisch</i>	293
PIPER, J., « <i>Love your enemies</i> »	293
SCHNACKENBURG, R., <i>El Evangelio según S. Juan</i>	517
—, <i>Cartas de S. Juan</i>	133
STEICHELE, H.-J., <i>Der Leidende Sohn Gottes</i>	294
STEMBERGER, G., <i>Das klassische Judentum</i>	294
SUHL, A., <i>Der Wunderbegriff im Neuen Testament</i>	519
VIELHAUER, P., <i>Geschichte der urchristlichen Literatur</i>	520

TEOLOGÍA

ADRIANYI, G., (Hrsg.) <i>Die Führung der Kirche in der Sozialistischen Staaten Europas</i> ...	140
ARSENIJEV, N., <i>Mysticism and the eastern Church</i>	135
BALTASAR, H. U. von, <i>Kennt uns Jesus-Kennen wir ihn</i>	300
BISER, E., <i>Religiöse Sprachbarrieren</i>	522
BOISSET, L.-SIMON, M., <i>Science, ideologies et foi chrétienne</i>	523
BOFF, L., <i>El rostro materno de Dios</i>	138
BRECHT, M.-SCHWARZ, R., (Hrsg.) <i>Bekenntnis und Einheit Kirche</i>	298
BRONKMANN, H., <i>Martin Luther in der Mitte seines Lebens</i>	139
BUCHER, K.-VINZENS, M., <i>Mensch-sein und Christus</i>	300
CIURANA FERNÁNDEZ, J., <i>La verdad del cristianismo</i>	142
CUESTA LEYVA, M., <i>Salvación y cruz</i>	521
CHAPPIUS, J.-M., <i>Division des Chrétiens ou service de l'unité</i>	142
DE LA TORRE, R., <i>La resurrección de Jesús, según Gerhard Ebeling</i>	295
DIRKS, W., <i>Das Vertraute und das Verstrauen</i>	522
EXELER, A., <i>Katechese in unserer Zeit</i>	138
FORD, L., <i>Evangelismo en acción</i>	301
GOBRY, I., <i>Amour-Vocation</i>	141
GRÖTZINGER, E., <i>Luther und Zwingli</i>	297
HALDA, B., <i>Christianisme et Humanisme chez Romano Guardini</i>	143
HAERING, B., <i>Maria-Urbild des Glaubens</i>	299
HERLYN, O., <i>Religion oder Gebet. Karl Barth Bedeutung für 'religionsloses Christentum</i> ..	138
ISAMBERT, F., <i>Rite et efficacité symbolique</i>	301
JUAN PABLO II, <i>Redemptor hominis</i>	522
LADARIA, L. F., <i>El espíritu en Clemente alexandrino</i>	296
LEHMANN, K.-RAFFELT, A., <i>Rechenschaft des Glaubens</i>	137
LOHSE, E., <i>Die Urkunde der Christen</i>	300
LOEW, J., <i>Comme s'il voyait l'invisible</i>	138
LOSSKY, V., <i>Orthodox theology. An introduction</i>	135
LUTHER, M., <i>Der kleine katechismus</i>	298
MARTELET, G., <i>Oser croire en l'Église</i>	141
MATABOSCH, A., <i>Divorcio e Iglesia</i>	140
METZ, J. B., <i>La foi dans l'histoire et dans la société</i>	137
MEYER, H.-SCHUTTE, H., <i>Confession Augustana</i>	297
MEYENDOREF, J., <i>Living tradition</i>	135
MONDIN, B., <i>Cómo hablar de Dios hoy. El lenguaje teológico</i>	140
MUELLER, P. J., <i>Byzantinische Ikonen</i>	136
NELL-BREUNING, O. von, <i>El capitalismo. Examen crítico</i>	523
OUSPENSKY, L., <i>Theology of the Icon</i>	135
PETERS, A., <i>Der Mensch</i>	521
PIOLANTI, A., <i>La conoscenza sapienziale di Dio in S. Tommaso</i>	521
POZO, C., <i>María en la Escritura y en la fe de la Iglesia</i>	143
RAHNER, K., <i>Worte vom Kreuz</i>	298

RATZINGER, J., <i>Escatología</i>	299
RATZINGER-Von BALTHASAR, <i>Maria-Kirche im Ursprung</i>	299
RATZCHOW, H. C., <i>Die Religionen</i>	522
SAMER LODOVIVI, E., <i>Dio e Mondo</i>	137
SAN VICENTE DE LERINS, <i>Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica. Commonitorio</i>	136
SAUSER, E., <i>So nahe steht und die Kirche</i>	297
SAXER, E., <i>Vorsehung und Verheissung Gottes</i>	298
SCHEFFCZYK, L., <i>Los dogmas de la Iglesia, ¿son también hoy comprensibles?</i>	520
SCHILLEBEECK, E., <i>Die auferstehung Jesu als Grund der Erlösung</i>	140
SCHIWY, G., <i>Zur Ideologie der Unfehlbarkeitsdiskussion</i>	142
SCHMIDKONS, T., <i>Maria-Gestalt des Glaubens</i>	299
SIEBEN, H. J., <i>Die Konzilsidee der alten Kirche</i>	295
SÖLLE, D., <i>Wählt das Leben</i>	300
THEODORET de Cyr, <i>Histoire des moines de Syrie</i>	295
TRESMONTANT, C., <i>La mística cristiana y el porvenir del hombre</i>	143
VARIOS, <i>Fragen an den Glauben. Ein Sonntags-Forum</i>	137
VERGES, S., <i>Dios y el hombre</i>	520
VISCHER, L., <i>Fürbitte</i>	141
WEGMANN, H. A. J., <i>Geschichte der Liturgie in Westen und Osten</i>	136
MORAL-DERECHO	
BALLEYDIER, M., <i>Pêcheurs pardonnés</i>	144
BERGER, P. L., <i>Pirámides de sacrificio</i>	302
BLUMENTHAL, E., <i>Wege zur inneren Freiheit-Praxis und Theorie der Selbsterziehung</i>	528
BRINKMANN, J., <i>Toleranz in der Kirche</i>	528
CANTELAR RODRÍGUEZ, F., <i>Colección Sinodal «Lamberto Echeverría»</i>	529
CLERGET, J., <i>Être père aujourd'hui</i>	145
CORRAL, E.-ECHEVERRÍA, L., <i>Los acuerdos entre la Iglesia y España</i>	531
CORVEZ, M., <i>Points chauds de la pensée religieuse moderne</i>	528
CHAUNU, P., <i>El rechazo de la vida</i>	147
CHENU, M. D., <i>La «doctrine sociale» de l'Église comme idéologie</i>	145
DÍAZ, C., <i>El anarquismo como fenómeno político moral</i>	146
DIRKS EVERS, G., <i>Sittlichkeir im Wort-Feld der Begegnung</i>	144
D'ORS, A., <i>Ensayos de teoría política</i>	530
DURAND, G., <i>Sexualité et foi</i>	145
ETZIONI, <i>La sociedad activa. Una teoría de los procesos sociales y políticos</i>	302
FELICIANI, G., <i>Elementos de Derecho canónico</i>	147
FORNÉS, J., <i>El nuevo sistema concordatario español</i>	304
GARCÍA LÓPEZ, J., <i>Los derechos humanos en santo Tomas de Aquino</i>	530
GARCÍA LÓPEZ, R., <i>Decisiones matrimoniales eclesíásticas</i>	147
HERNÁNDEZ, R. y GUTIÉRREZ, A., <i>Archivo Dominicano. Anuario</i>	529
INNOCENTI, E., <i>Dottrina sociale della chiesa</i>	301
JAEGER, H. U., <i>Politik aus der Stille</i>	302
KASPER, W., <i>Zur Theologie der christlichen Ehe</i>	301
LISTL, J., MÜLLER, H., SCMITS, H., <i>Grundriss des nachkonziliaren Kirchenrechts</i>	304
LOCHMANN, J.M., <i>Wegweisung der Freiheit</i>	144
MACCIO, Ch., <i>Organisation et responsabilités</i>	146
MOLINA MELIÁ, A., <i>Iglesia y Estado en el siglo de oro español. El pensamiento de Francisco Suárez</i>	148
PIÑERO CARRIÓN, J., <i>El dinero de la Iglesia</i>	531
RIPODAS ARDANAZ, D., <i>El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica</i>	532
SPLETT, J., <i>Der Mensch: Mann und Frau</i>	303

TRUPIER, P., <i>La penitencia, un sacramento para la reconciliación</i>	303
UTZ, A., STREITHOFEN, H. B., OKENFELS, W., <i>Las asociaciones patronales y obreras en la economía, la sociedad y el Estado</i>	146
VARIOS, <i>Massa e Meriba</i>	529

FILOSOFÍA

AGAZZI, E., <i>Temas y problemas de filosofía de la física</i>	150
ALTNER, G., <i>Leidenschaft für das Ganze</i>	310
AUBRAI, F.-X. DELCOURT, <i>Contra la nueva filosofía</i>	309
AYER, A. J., <i>Los problemas centrales de la filosofía</i>	150
BAADER, H., <i>Voltaire</i>	524
BAHRO, R., <i>Die Alternative</i>	306
BIRNBACHER, A.-MEYER, K. M., <i>Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein</i>	154
BRONCKART, J. P., <i>Teorías del lenguaje</i>	525
CARRILLO, S., <i>Hacia un socialismo en libertad</i>	307
CENACCHI, G., <i>Introduzione alla Filosofia</i>	155
CHELLAS, F. B., <i>Modal Logic</i>	309
DELACAMPAGNE, Ch., MAGGIORI, R., <i>Philosopher</i>	306
FARRINGTON, B., <i>Ciencia griega</i>	149
FERNÁNDEZ, C., <i>Los filósofos medievales, I</i>	305
FRANKL, V. E., <i>El hombre en busca de sentido</i>	151
GARAUDY, R., <i>Militancia marxista y experiencia cristiana</i>	152
GARCÍA SÁNCHEZ, J., <i>Conversaciones con la joven filosofía española</i>	523
GIBBS, B., <i>Libertad y liberación</i>	307
GREGORII ARIMINENSIS, OESA., <i>Lectura super primum et secundum Sententiarum</i> ..	526
GRAMSCI, A., <i>La política y el Estado moderno</i>	307
HAMILTON, R., <i>La liberación de la mujer</i>	527
HASENHUETTTL, G., <i>Einführung in die Gotteslehre</i>	527
HIERRO PESCADOR, J., <i>Principios de filosofía del lenguaje</i>	524
JANIK, A.-TOULMIN, S., <i>La grande Vienna</i>	524
KAHN, Ch. H., <i>The Art and Thought of Heraclitus</i>	151
KANISSCHEIDER, von B., <i>Philosophie und moderne Physik</i>	309
KIERKEGAARD, S., <i>Entweder-oder</i>	305
KOPPER, J., <i>Einführung in die Philosophie der Aufklärung</i>	308
KORTIAN, G., <i>Metacritique</i>	525
KURTZ, R.-PRESTERA, H., <i>Botschaften des Körpers</i>	154
KUHN, Th. S.-MERTON, K., <i>Estudios sobre sociología de la ciencia</i>	523
LORITE MENA, J., <i>Du mythe à l'ontologie</i>	525
NISBETT, A., <i>Konrad Lorenz</i>	153
ORRINGER, N. R., <i>Ortega y sus fuentes germánicas</i>	148
PESTALOZZI, H. A., <i>Nach uns die Zukunft</i>	310
PLEJANOV, Y., <i>Cuestiones fundamentales de marxismo</i>	528
RESCHER, N., <i>La primacía de la práctica</i>	526
RUBERT DE VENTOS, X., <i>Teoría de la sensibilidad</i>	153
SALAZAR, J., <i>Nietzsche</i>	524
SCHMIDBAUER, W., <i>Alles oder Nichts</i>	524
SCHULTZ, H. J., (Hrsg.), <i>Einsamkeit</i>	310
SCHUMACHER, E. F., <i>Das Ende un serer Epoche</i>	308
SOMMER, H., <i>Relatividad sin enigmas</i>	150
STEFANI, M., <i>Elementi di Filosofia della religione</i>	527
SUPPE, F., <i>La estructura de las teorías científicas</i>	149
TEJERA, DÍAZ, A., <i>Seis lecciones en torno al hombre</i>	152
TÖNNIES, F., <i>Comunidad y asociación</i>	153

TOULMIN, S., <i>El puesto de la razón en la ética</i>	526
TRAPP, D., <i>Gregorii Ariminensis, Oesa. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum</i>	155
TRESMONTANT, C., <i>Ciencias del universo y problemas metafísicos</i>	149
YOUNG, M., <i>El triunfo de la meritocracia</i>	308
ZELLINGER, E., <i>Die empirische Humanwissenschaft im Umbruch</i>	309
ZIMMER, D. E., <i>Unsere erste Natur</i>	153
WITTGENSTIEN, L., <i>Cartas a Russell, Keynes y Moore</i>	306

ESPIRITUALIDAD

AIZCORBE, I., <i>Emilia Riquelme</i>	323
AYAPE, E., <i>Dos íntimos amigos de Jesús: Sor mónica de Jesús y el P. Eugenio Cantera</i> ...	157
BARSOTTI, D., <i>Dieu est Dieu</i>	318
BERGERRE, M., <i>Six papes, un journaliste</i>	321
CARRASCO, A., <i>San José en el misterio de Cristo y de la Iglesia</i>	525
CERIOLI, A., <i>La luce sul cammino</i>	323
CORRIE TEN BOORM, <i>Cada nuevo día</i>	324
COURTOIS, G., <i>When the Lord speaks to the Heart</i>	535
DALMASÉS, C., <i>El padre Maestro Ignacio</i>	322
COLOMBÁS, G. M., <i>La lectura de Dios</i>	535
GERARDUS MAGNUS, <i>Imitatio. Concordantia operis De imitatione Xti</i>	535
GONZÁLEZ BALADO, J. L., <i>Madre Teresa. Cristo en los arrabales</i>	320
GRACIÁN B., <i>El comulgatorio</i>	317
HAFENBRACK, H.-JERIOROWKI, J., <i>Der Fröhliche Gottlieb</i>	158
HAMBURGER, G., <i>Vinzenz von Paul</i>	322
JUAN PABLO II, <i>Enseñanzas al pueblo de Dios</i>	321
—, <i>Heraldo de la Paz</i>	321
MACÍAS, J. M., <i>Santo Domingo de Guzmán</i>	322
MARTÍ BALLESTER, J., <i>S. Juan de la Cruz (cántico espiritual leído hoy)</i>	319
MILCENT, P., <i>Juana Jugan. Humilde para amar</i>	323
MULAGO, V., <i>Simbolismo religioso africano</i>	157
ORBE, A., <i>Oración sacerdotal</i>	156
PAPASOGLI, G., <i>Catalina de Siena</i>	536
RAHNER, K.-WERGER, K. H., <i>¿Qué debemos creer todavía?</i>	319
ROUET, A., <i>María</i>	321
SALADO, D., <i>La religiosidad mágica</i>	320
SAUTER, G., T. SORG, <i>Neue Calwer Predigt helfen. A und B</i>	324
SORG, Th., <i>Neue Calwer Predigt helfen</i>	534
SCHUTZ, R., <i>Asombro de un amor</i>	158
SPANGENBERG, P., <i>Den Glauben leben</i>	157
—, <i>Mit Gott reden</i>	318
STANISLAOE, D., <i>Dieu est amour</i>	318
TAULER, J., <i>Aux «amis de Dieu»</i>	317
VOILLAUME, R., <i>El eterno viviente</i>	319
WOJTYLA, K., <i>La fe según san Juan de la Cruz</i>	156

HISTORIA

ALONSO, C., <i>Los Apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico</i>	158
ALONSO, F., <i>Historia de los leprosocomios de Venezuela, Isla de Providencia y Cabo Blanco</i>	533
ANDRÉS GALLEGO, J.—CUENCA TORIBIO, J. M., <i>Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea</i>	159

AYAPE, E., <i>La sangre de san Pantaleón en Madrid</i>	314
AYAPE, E.-SÁNCHEZ, A. L., <i>Vida de la madre María de San José</i>	534
BALSDON, D., <i>Die Frau in der römischen Antike</i>	163
BARRIOS, D., <i>Esbozo biográfico del P. Justo Vicente López de Avelado</i>	534
BAUMHOEGGER, G., <i>Ostafrika. Reisenhandbuch. Kenya-Tanzania</i>	317
BENGTON, H., <i>Die Flavien, Vespasia, Titus, Domitian</i>	162
BUJAK, A.-MALINSKI, M., <i>Johannes Paul II</i>	160
CAPNETTO, S., <i>Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in Toscana</i>	159
CÁRCEL ORTI, V., <i>Iglesia y revolución en España (1868-1874)</i>	160
ELWOOD, D., <i>Wie Christen in Asien denken</i>	315
ENGELMANN, H., <i>Printemps de l'Église en Pologne</i>	161
GARCÍA VILLOSLADA, R., (Director) <i>Historia de la Iglesia en España. Vol. V</i>	312
GREELEY, A., <i>Der weisse Rauch</i>	163
JOHN LINCHE, <i>España bajo los Austrias, vol. I</i>	311
LEAKEY, E. R., <i>Los orígenes del hombre</i>	532
LONGARES, J.-ESCUADERO, J. L., <i>Bibliografía fundamental de Historia de la Iglesia en la España contemporánea</i>	160
MANDEL, E., <i>El capitalismo tardío</i>	161
—, <i>El dólar y la crisis del imperialismo</i>	162
MARSAL, J. F., <i>Pensar bajo el franquismo</i>	161
MILCENT, E., <i>La Christ au Japon</i>	315
MUSSNER, F., <i>Traktat über die Juden</i>	316
PASTI, N., <i>Halcones, palomas y avestruces</i>	316
PELLISSIER, P., <i>La vie quotidienne à L'Elysée au temps de Valéry Giscard d'Estaing</i>	162
PÉREZ LABORDA, A., <i>Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada</i>	312
PESET, M.—MANCEBO, M. F., <i>Bulas, Constituciones y documentos de la Universidad de Valencia</i>	314
PROCTER, E. S., <i>Curia and Cortes in Leon and Castile</i>	533
ROMERO, A., <i>Estrategia y política en la era nuclear</i>	162
—, <i>Líderes en guerra: Hitler, Stalin, Churchill, De Gaulle</i>	162
ROSTAND, J., <i>Introducción a la historia de la biología</i>	312
SEMPRUM, C., <i>Franco est mort dans son lit</i>	316
VELASCO, BAYÓN, B., <i>Cuéllar</i>	164
VOLA, G., <i>I Quaccheri. Eversione e nonviolenza (1650-1700)</i>	315
VARIOS, <i>China und die Christen</i>	313
ZARAGOZA PASCUAL, E., <i>Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid</i>	313
 PSICOLOGÍA-PEDAGOGÍA	
AUGHOURLIAN, J. M., <i>La persona del toxicómano</i>	536
BELANGER, G., <i>La sugestología</i>	325
CURLE, A., <i>Estrategia educativa</i>	536
CORMAN, L., <i>Narcisismo y frustración de amor</i>	537
DUNN, J., <i>Inquietud y bienestar infantil</i>	537
GILEN, L., <i>Amor propio y humildad</i>	537
LARCHER, H.-RAVAGNANT, P., <i>La parapsicología</i>	324
LIOVET, J., <i>Ideología y metodología del diseño</i>	156
OLTMANN, R., <i>Du hast keine Chance, aber nutze sie</i>	325
PERETTI, M., <i>Marxismo, psicoanálisis e personalismo cristiano</i>	155
STOTT, A., <i>La agresividad humana</i>	537
THUILLEAUX, M., <i>Conocimiento de la locura</i>	324
TRISTAN, A., <i>La alcoba de Barba Azul</i>	325
VALENTINE, C. W., <i>Test de inteligencia para niños</i>	537

LITERATURA

APARICIO, T., <i>Veinte novelistas españoles contemporáneos</i>	165
BAITAILLE, G., <i>El cura</i>	166
—, <i>El pequeño</i>	167
GALLEGOS, R., <i>El forastero</i>	167
—, <i>La brizna de paja en el viento</i>	168
GLASER, H., <i>Literatur des 20. Jahrhunderts in Motiven</i>	327
GRAY, R., <i>Brecht dramaturgo</i>	165
HERNÁNDEZ, J., <i>Martín Fierro</i>	165
HERNÁNDEZ, M., <i>Poesías completas</i>	164
KATZ, J. J., <i>Teoría de la semántica</i>	326
MALINSKI, M., <i>Legenden über die Liebe</i>	168
RODRÍGUEZ, L., <i>Sanabria, región de D. Miguel de Cervantes</i>	327
SEMPRUM, J., <i>Quel beau dimanche!</i>	538
SINGER, I. B., <i>Cuentos judíos de la aldea de Chelm</i>	166
TIERNO GALVÁN, E., <i>Galdós y el episodio nacional «montes de Oca»</i>	327
TREJO, M., <i>El uso de la palabra</i>	168
ULLIMANN, S., <i>Semántica</i>	326
ZINK, J., <i>Was bleibt, stiften die Liebenden</i>	328

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.