

ABRIR TOMO I

PASTORAL Y APOSTOLADO DE LA PALABRA EN EL SIGLO XVIII: LA REFORMA DE LA PREDICACION EN SU DIMENSION PRACTICA

MARIA JESUS FERNANDEZ CORDERO

Tesis Doctoral dirigida por el
Dr. D. LUIS MIGUEL ENCISO RECIO

Tomo II

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Geografía e Historia
Departamento de Historia Moderna
1993

INDICE

TOMO II

I N D I C E T O M O II

PARTE SEGUNDA

LA PASTORAL ANTE LAS REALIDADES DEL MUNDO

Página

Capítulo V:

"VERDADES QUE CREER Y VERDADES QUE PRACTICAR": EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO Y EN LA VIDA 551

N O T A S 561

Capítulo VI:

LA PROBLEMATICA DEL MUNDO LAICO 563

1. EL BINOMIO CLERIGOS - LAICOS 564

2. SEGLARES: LA SANTIDAD EN EL MUNDO 573

2.1. La vocación a la santidad 573

2.2. Una santidad menor 578

2.3. Propuestas para la santificación de los seglares 587

2.3.1. *El camino estrecho: vivir en el mundo sin ser del mundo* 587

2.3.2. *Una cierta división de vida* 596

2.3.3. *Una imagen "moderna" de la santidad* 607

2.3.4. *La visión práctica de los misioneros y la incidencia ilustrada* . . 612

2.4. Los modelos: santos y difuntos 618

3. LOS LAICOS EN LA IGLESIA 638

N O T A S 652

Capítulo VII:

DOCTRINA SOCIAL 687

1. EL ORDEN SOCIAL QUERIDO POR DIOS 688

1.1. El sentido de la desigualdad socioeconómica 691

Página

1.2. Ricos y pobres según Dios: 702

1.2.1. *Los ricos, representantes de Dios* 703

1.2.2. *Los pobres, imagen de Cristo* 706

1.3. Sociedad jerarquizada y estamental 712

2. LA PROBLEMATICA DE LAS RIQUEZAS 721

2.1. El valor de las riquezas 721

2.2. Los peligros de las riquezas o los pecados de ricos, nobles y poderosos . . . 725

2.3. La denuncia del lujo 731

2.3.1. *La percepción de sus manifestaciones* 731

2.3.2. *Argumentos de condena* 740

2.4. El buen uso de las riquezas 752

2.4.1. *La religión y la limosna* 755

2.4.2. *La doctrina sobre la limosna* 763

2.4.3. *La práctica de la limosna ante la realidad de la pobreza* 775

N O T A S 792

Capítulo VIII:

LA VIDA FAMILIAR 830

1. LA ELECCION DEL ESTADO MATRIMONIAL 833

1.1. La vocación para el matrimonio 833

1.2. La libertad personal y el consentimiento de los padres 840

1.3. Las denuncias de los comportamientos . . . 848

1.3.1. *Los fines ilícitos para el matrimonio* 849

1.3.2. *Los intereses y las presiones injustas de los padres* 860

Página

2. LA RELACION EN EL MATRIMONIO 865

2.1. Consecuencias de la aplicación de la doctrina paulina sobre el matrimonio . . . 865

2.1.1. *Para los maridos: "... como Cristo amó a la Iglesia"* 867

2.1.2. *Para las mujeres: "... como la Iglesia está sumisa a Cristo"* . . . 879

2.2. Amor casto y fiel 888

3. PADRES E HIJOS 904

3.1. El reparto de papeles en la familia 904

3.2. El cuidado y la educación familiar de los hijos 909

3.3. El comportamiento de los hijos respecto a sus padres 939

N O T A S 944

Capítulo IX:

EL PECADO: SENTIDO Y REALIDADES CONCRETAS . . . 990

1. IMPORTANCIA DEL TEMA 991

2. EL SENTIDO DEL PECADO 994

2.1. El legalismo: lo dramático y lo trivial del pecado 994

2.2. El pecado como ingratitud 1002

3. LOS PECADOS DENUNCIADOS POR LOS ECLESIASTICOS 1005

3.1. La importancia de lo concreto 1005

3.2. Los viejos pecados siguen en el corazón. Sus manifestaciones en la vida social y cotidiana 1010

3.2.1. *El amor propio y la soberbia* 1011

3.2.2. *La envidia, el odio y la ira* 1018

3.3. Los pecados de palabra 1028

Página

3.3.1. *La proliferación de blasfemias, maldiciones y juramentos* 1029

3.3.2. *El vicio antiguo de la murmuración, un vicio a la moda* 1036

3.4. El pecado de la carne: la lujuria 1042

3.4.1. *El sustrato de la mentalidad* 1042

3.4.2. *La percepción de la realidad en la pastoral* 1048

3.5. Pecados por amor a las riquezas 1060

3.5.1. *La avaricia* 1060

3.5.2. *Prácticas ilícitas de enriquecimiento* 1071

N O T A S 1078

PARTE SEGUNDA

LA PASTORAL ANTE LAS REALIDADES DEL MUNDO

CAPITULO V

"VERDADES QUE CREER Y VERDADES QUE PRACTICAR": EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO Y EN LA VIDA

"VERDADES QUE CREER Y VERDADES QUE PRACTICAR": EL CRISTIANISMO EN EL MUNDO Y EN LA VIDA.

Observamos cómo la pregunta sobre la autenticidad del cristianismo de los fieles estuvo siempre presente, con mayor intensidad en quienes propugnaron abiertamente una religiosidad interior, pero también, en alguna medida, por quienes incluso desde una tradición más pendiente del cumplimiento religioso, advirtieron que éste no debía reducirse a las formas. Así se estableció la diferencia entre "la verdadera y la falsa devoción".

Pues bien, esa autenticidad del cristiano había de manifestarse en la vida, en el mundo. El carácter totalizador del hecho religioso, de que hablábamos en la introducción, significaba que la religión profesada debía afectar a todas las facetas de la persona y, por tanto, también a su relación con el mundo, con los demás, con las cosas ... Fue aquí, ante las realidades del mundo, donde la pastoral tropezó con mayores dificultades. Si ya en la práctica religiosa propiamente dicha hemos encontrado quiebras, en el compromiso ante la vida éstas aumentan.

En la predicación sobre el significado de ser cristiano se insistía sobre esta vertiente, que corresponde a la dimensión ética o moral de la religión.

De manera catequética, preguntaba Codorniu: "*Qué cosa es el christianismo?*". Y señalaba dos respuestas idénticas,

una de S. Basilio Magno: *"es procurar hacerse semejante à Dios, en quanto es de ello capaz nuestra fràgil naturaleza"*; la otra, de S. Gregorio Nizeno: "*es imitaciòn de la Naturaleza divina*". Esto significaba una llamada a la santidad, recordando Mt. 5, 48: "*Sed perfectos, como lo es vuestro Padre celestial*"; y también apelaba a la referencia cristiana, con Gal. 3, 27: "*todos los que sois bautizados, os habéis revestido de Christo*". La concepciòn moral de la santidad hizo que esto se interpretara no como una caracterìstica ontológica que derivaba en una vertiente ética, sino, sobre todo, como una exigencia de coherencia con el modelo de vida de Cristo: "si los Christianos no ponemos toda nuestra honra en imitar, y parecernos à Christo, con qué cara nos gloriamos de Professores de su Ley?". Ser cristiano significa "llenarse de virtudes" que sean "una viva copia de aquel Señor, que nos llamò de las tinieblas de la culpa a la admirable luz de su gracia" (1).

Esta preocupaciòn moral estuvo presente en todas las corrientes y tendencias, manifestàndose segùn las caracterìsticas peculiares. Fue, por tanto, un elemento comùn en toda la pastoral. En las misiones repercutìa mucho el lastre de la casuìstica y la concepciòn escolàstica de la moral. Por ello, y coherentemente ademàs con el hecho de ser una pastoral de choque, esta inquietud se traducìa en un protagonismo del tema del pecado, con continuos llamamientos al cambio de vida. Al final de su tarea, decìa Calatayud a sus oyentes:

> "(...) en el tiempo de esta Missiòn, como Ministro, y embiado de Dios para vuestro bien, he trabajado en destruir vuestros vicios, desarraigar vuestras

> torcidas aficiones, y últimamente estos días he procurado plantar en vuestros ánimos el temor santo de Dios, y daros medios para levantar en vuestros corazones el edificio de una vida Christiana". (2)

En la religiosidad interior el tema de la reforma de las costumbres alcanzó mayor hondura, pues se trataba del concepto de la religión práctica, de tinte ilustrado, como lo definía Mayáns (3). En esta línea, Armañá recordaba que la palabra *cristiano* "significa lo mismo que *discípulo de Cristo*" (4), y ponía el modelo de "los fieles de la primitiva Iglesia":

> "Vivían como creían: eran sus costumbres puras y santas como la religión que profesaban: la doctrina del divino Maestro era la única regla de sus acciones, y sus acciones eran una prueba práctica y eficaz de la sublime perfección de aquella doctrina, por la cual estaban prontos á sacrificar la vida, y la sacrificaban gustosos cuando se ofrecía la ocasión". (5)

Esta coherencia, que tenía su última expresión en el martirio, estaba ausente en muchos cristianos de la época. Aquí aplicaba Armañá como criterio de discernimiento el sentido que él mismo tenía del cristianismo, la espiritualidad que le era característica, preguntando, por ejemplo: "¿Dónde está el desprecio del mundo y de sus vanidades? ¿dónde la renuncia de la propia voluntad, y el aborrecimiento de sí mismo? ¿dónde el amor de la cruz, y la mortificación voluntaria?" (6). Pero, más allá de la concepción que se aplicase, nos interesa resaltar que se trataba de llevar el cristianismo no sólo al culto, sino a la vida, a "la acción del hombre", en los términos de Martín Velasco (7). Era en este paso donde el prelado constataba las dificultades:

> "(...) permitidme, amados oyentes, que pregunte yo á todos los que me oyen, si son verdaderos cristianos. Nadie de vosotros se turbe; que no es mi duda sobre vuestra fe. Tengo el gran consuelo de que todos profesáis la santa fe y religión, que profesaron vuestros mayores, y que desde los principios del cristianismo, echó muy hondas raíces en este dichoso suelo. Sé muy bien que todos hacéis gloria del nombre y carácter de *cristianos*, y que nada os es tan estimable como este gloriosísimo título. Pero ¿corresponden á tan ilustre título vuestras acciones? ¿corresponde vuestra vida? Sois todos cristianos en las obras como en el nombre?" (8)

Podríamos interpretar que se trataba simplemente de la dificultad que la exigencia de coherencia cristiana lleva en sí misma. Podríamos también admitir, con Aguilar Piñal, que "un profundo sentimiento católico", del que estaría impregnada la España del XVIII, "no es incompatible con la inmoralidad" (9).

Sin embargo, si reconocemos que el mensaje cristiano, como todo mensaje religioso, conlleva una dimensión ética, habría que interpretar que lo que los eclesiásticos detectaban era una contradicción interna en la vida de los fieles.

Si Armañá se hubiese atrevido a formular más abiertamente su interrogante, llevándolo a sus últimas consecuencias, hubiese puesto en cuestión la existencia de una verdadera profesión de fe en sus fieles. Creemos, pues, que la manifestación de estas dificultades en la vida práctica, pueden ser síntoma de una quiebra de la religiosidad, cuya hondura habría que estudiar. La compatibilidad entre "inmoralidad" y "profundo sentimiento católico" entendemos que sólo puede admitirse como una constatación de los comportamientos reales, pero, en el fondo, la inmoralidad pone en cuestión la profundidad ver-

dadera de ese sentimiento: es una quiebra, una fisura (10).

Ahora bien, el hecho mismo de que Armañà no se atreviese a llevar adelante con todas las consecuencias su pregunta es sintomàtico de que el discurso eclesiàstico, en alguna medida, admitiò una separaciòn entre los dos planos: fe y moral.

Creemos que el mensaje eclesiàstico no fue ajeno a esa quiebra que detectaba en los fieles. El mismo fue en parte transmisor de esa separaciòn, En un sermòn del domingo de pasiòn, Armañà volvìa a preguntar a los fieles por su fe, si creìan en las "verdades" del cristianismo, y distinguìa dos tipos: "las verdades que forman los dogmas de nuestra santa fe", sobre lo cual pondera que por la pertenencia a la Iglesia y a un paìs catòlico, pese a la ignorancia sobre esta materia, no habrà entre sus oyentes quien las deje de creer; y "otras verdades" que muchos "ni quieren creerlas, ni oirlas": "Estas son las verdades pràcticas, que se nos declaran para la enmienda de nuestras costumbres" (11).

Esta diferenciaciòn estaba muy generalizada. Podìa responder a simples razones pedagògicas, pero si asì fue, no se predicò impunemente. O bien podìa tratarse de una fragmentaciòn de la fe, al menos en su transmisiòn.

Fray Miguel de Santander es una buena muestra de ello. En una *Doctrina de las obligaciones del christiano y las del ciudadano*, impulsado por una gran preocupaciòn por la instrucciòn de los fieles, veìa en la educaciòn una clave bàsica

para que la religión pudiese ser práctica, vivida:

> "Todo christiano debe conocer su religión, debe amarla, debe cumplirla y observarla en todo lo que manda y en todo lo que prohibe. Es imposible cumplir debidamente las obligaciones de la religión sin amarla: no podemos amarla sin conocerla, y no podemos conocer nuestra religión si ignoramos sus artículos, sus misterios, sus sacramentos y sus preceptos". (12)

Si el señalar al amor es propio de una religiosidad interior, sin embargo llama la atención que el objeto de ese amor por parte del fiel se sitúe en "la religión", y no en Jesucristo. De ahí, de esta despersonalización, creemos que surge la fragmentación, pues continuaba:

> "... y ved ahí por qué dice el catecismo que todo christiano desde que llega al uso de la razón debe saber lo que ha de creer: esto es, tener noticia de los dogmas ó artículos de su religión: debe saber lo que ha de orar: esto es, debe entender los misterios de la justificación del pecador, y la santificación del justo, como gracias que vienen de Dios (...) y que es menester recurrir á su Magestad (...): debe saber lo que ha de recibir, esto es, los Sacramentos de su Santa, Católica y Apostólica Iglesia (...); y finalmente, dice el catecismo que el christiano debe saber lo que ha de obrar, esto es, debe saber los mandamientos divinos, los preceptos eclesiásticos, y las obras de misericordia y de justicia, en que debe ocuparse para consigo mismo, para con el próximo y para con su divina Magestad". (13)

Por supuesto que tantas verdades procedían de la única verdad, Dios, pero no se le proporcionaba al fiel ninguna clave de unidad entre tantos aspectos, de modo que pudiese armonizarlos, encontrar la relación, vivenciarlos como una única experiencia de *ser cristiano*.

Se produciría así una escisión, que podríamos reducir a un dualismo. Todo lo que se ha de "creer, orar y reci-

bir" entra en el ámbito de lo explícitamente religioso: mientras que el obrar, aunque lo abarca todo porque es relacional, se refiere al conjunto de la actividad humana en el mundo. Se podría apreciar así una contraposición: sagrado-profano, fe-moral.

Al cristiano le resultaría difícil hallar una conexión entre estos dos ámbitos, pues la reducción del sentido unitario de la fe no se produce sin hondas consecuencias. Cristo, aquél de quien había que ser discípulo, parecería la respuesta unificadora; sin embargo, quizás (habría que estudiar específicamente su figura) tampoco se percibía muy claramente el Cristo de los artículos de la fe identificado con el Jesús terreno a quien había que imitar; además, y quizás sobre todo, Jesús era Dios, y por tanto faltaba "la fe de Jesús" (no la necesitaba), con lo cual quedaba ausente uno de los términos, la fe, y la moral quedaba de nuevo desvinculada.

Fuesen cuales fuesen los motivos, Cristo no llegó a ser propuesto como vía en este sentido. Tan sólo hubo otro nexo para tratar de conducir a los fieles de la fe profesada a la fe vivida, o, al menos, de la fe a la moral. La idea de la salvación, que dependía de un Dios remunerador:

> "La fe os dice, que tenéis un Dios que premia los buenos, y castiga los malos; y vosotros vivis tan mal como si no hubiera Dios que castigara los vicios, y premiara las virtudes". (14)

A partir de aquí, las verdades morales podían encontrar un impulso: eran verdades prácticas de la religión, en

este sentido verdades de fe, y encajaban en un sistema religioso en el cual funcionaban como medios de salvación (15).

Por eso, en el intento por superar una escisión profunda de la que no eran conscientes, la moral, y no la fe, se erige, pese a la formulación ortodoxa, en el camino de la salvación; mientras que la fe, necesaria también, casi resulta ineficaz para movilizar al hombre, excepto en la idea del Dios remunerador, de la que depende precisamente el predominio de la moral. Las siguientes palabras de Armañà significan que el principio de la acción del hombre se asienta ahí:

> "La doctrina de esta sagrada cátedra propone dos géneros de verdades, unas especulativas, pertenecientes á los misterios de nuestra santa fé; otras prácticas que dictan la corrección de costumbres: unas y otras se oyen en los sermones; pero las de la fé se abrazan luego, no sólo sin trabajo, sino con gusto: *todo el trabajo está en la corrección de las costumbres*; porque halla suma repugnancia en las pasiones que se intentan refrenar. (...) en una palabra, nada se toque de las severas leyes de la moral cristiana: *explíquense solamente los misterios de nuestra santa fé*; y seguramente no se perderá el fruto de nuestra doctrina; porque nos hallamos por la misericordia de Dios en tierra de verdaderos católicos, donde con mucho gusto se abrazan todos los dogmas de nuestra sagrada religión; pero en tocando al rigor de las santas leyes, y á la reforma de las costumbres, aquí está la dificultad". (16)

Armañà ironizaba al fin. Sin embargo, era el reconocimiento de que la fe se había vuelto ineficaz para la vida: no la tocaba, no le afectaba. ¿Cómo iba a ser de otra manera si se trataba de unas verdades "*especulativas*"?

La quiebra de la religiosidad estaba también en el discurso eclesiástico. No podemos aquí abordar su origen. Qui-

zás se tratase de la transferencia en la predicación de la división entre teología dogmática y teología moral. Pero pensamos que este tipo de adoctrinamiento o de catequesis -verdades para creer / verdades para obrar, verdades de fe / verdades prácticas- conducía a una separación, a un alejamiento entre el orden de la fe y el orden de la acción, entre culto y acción; fomentaba la tendencia ordinaria a la infidelidad a la fe; ésta dejaba de ser el elemento directriz de la vida. Podríamos estar en una de las causas de la profesión descomprometida de la fe, ante su "insignificancia" para la vida.

De todos modos, merecería esto un estudio más detenido que aquí aún no estamos en condiciones de abordar. La aportación al enfoque que dio la pastoral a las realidades del mundo ayuda a observar qué principios religiosos las dirigían, pero su eficacia requeriría completar el análisis con otras instancias.

NOTAS (VERDADES QUE CREER Y VERDADES QUE PRACTICAR)

(1) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas, y correspondientes doctrinas* ..., Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. I, pp. 376-378. La expresión "Profesores de su Ley" tiene el sentido de "profesar" la fe de Cristo. Los subrayados, en el original.

(2) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre ____* ..., Madrid, Imp. de Música de D. Eugenio Bieco, 1754, t. II, p. 586.

(3) *Vid. supra.*, t. I, p. 13.

(4) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. ____* ..., Madrid, 1818, 2ª. edic., vol. 1, t. I, p. 115.

(5) *Ibid.*, p. 118.

(6) *Ibid.*, p. 116.

(7) MARTIN VELASCO, J. *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 158-164. Como señalábamos en nuestra *Introducción*, "la acción del hombre" se resume en la "actitud religiosa" como "culto" y "servicio a Dios" y éste designa a "la acción humana no cúltica en cuanto determinada por la presencia del Misterio y valorada por su relación con él" (p. 162).

(8) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 111.

(9) AGUILAR PIÑAL, F. "Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII", en: ALVAREZ SANTALO, C., BUXO, Mª. J. y RODRIGUEz BECERRA, S. *La religiosidad popular*, t. II: *Vida y muerte. la imaginación religiosa*, Barcelona, 1989, p. 59.

(10) La misma continuación de la argumentación lo indica, pues AGUILAR PIÑAL concluye: "La religiosidad es una forma de ser y de actuar, en suma, una mentalidad sumergida en lo más profundo de la conciencia, que sale a flote en los momentos decisivos y dramáticos de la vida" (*Ibid.*, p. 59). Probablemente los fieles lo vivieron así, y en ese sentido podemos compartir esas palabras, pero ello mismo significa la falta de religiosidad, que no es algo que se manifieste tan sólo en los momentos decisivos y dramáticos de la vida.

(11) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 461-462.

(12) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, Madrid, 1808, (3ª. edic.), t. I, p. 43.

(13) *Ibid.*, pp. 43-44.

(14) *Ibid.*, t. III, p. 56.

(15) "La fe os enseña à buscar primero lo eterno que lo temporal, el reyno de Dios primero que todas las cosas de la tierra; y vosotros vivís entregados enteramente á los momentàneos bienes del mundo, como si no los hubiera eternos. La fe os dice que por el exercicio de las virtudes se llega el alma á Dios; y vosotros queréis, segun vivìs, que los vicios, sendas para el infierno, sean camino para la gloria. (...) La fe os dice que cada uno recogerá en la muerte la cosecha que hubiese sembrado en la vida; y vosotros sembràis unas cosas, y queréis recoger otras" (*Ibid.*).

(16) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. I, pp. 214-215.

CAPITULO VI

LA PROBLEMATICA DEL MUNDO LAICO

LA PROBLEMATICA DEL MUNDO LAICO

1. EL BINOMIO CLERIGOS - LAICOS.

Cuando Bernhard Groethuyser, en el desarrollo de su estudio basado en la predicación francesa del siglo XVIII, dedicaba un capítulo a las relaciones entre "clérigos y seglares", obtenía de sus fuentes una imagen determinada de la Iglesia en la cual este binomio predominaba hasta tal punto que se erigía como la línea de fuerza o el eje definitorio más concluyente de la realidad eclesial:

> "La distinción entre los que enseñan y ejercen la autoridad y los demás, que escuchan y obedecen, radica en la esencia misma de la organización de la iglesia. A un lado los clérigos, al otro los seglares, que esperan las palabras de los primeros. A los últimos no les toca juzgar ni discutir: "deben escuchar lo que se les enseña, sin contradecir"." (1)

Esto, que expresado de ura manera tan radical choca con la mentalidad cristiana del siglo XX (postconciliar), pero que, sin embargo, no es una realidad superada más que en pequeña medida (en elaboraciones eclesiológicas y en experiencias de pequeñas comunidades en cuanto son "comunidad de Jesús", para utilizar la expresión tan cara a Edward Schillebeeckx (2)), constituía para los eclesiásticos del XVIII el modo más natural de ver la Iglesia (3). Tanto que no era menester ni realizar grandes catequesis para inculcarlo ni establecer ordinariamente estrategias para defenderlo: era algo asumido, tras siglos de práctica, como el ordenamiento natural y querido por Dios, a tal punto que todos los contenidos de la

predicación, en cualquier aspecto, estaban imbuidos de esta mentalidad que transmitía siempre la diferencia entre clérigos y laicos.

Las características de la eclesiología de la época estaban en la base de la difusión de ideas y actitudes que a su vez alimentarían las concepciones asimiladas. Angel Antón, que distingue dos puntos de partida posibles para la eclesiología -"*Uno*, que arranca de la dimensión espiritual e invisible de la Iglesia, para pasar luego a la consideración de sus aspectos sociales y visibles. *Otro*, en cambio, que parte de la consideración de la dimensión social y visible de la Iglesia, considerando en un segundo paso los aspectos espirituales e invisibles" (4)- y señala tanto los riesgos de "interpretaciones espiritualistas" como los de "interpretaciones sociológicas" (5), nos advierte del predominio de esta segunda tendencia en la eclesiología de los siglos XVII y XVIII: llevada por la lucha de la Contrarreforma, insistió de manera unilateral en la realidad visible, externa, y en los rasgos institucionales de la Iglesia, y, de tal modo incidió este proceso de "exteriorización y secularización del concepto de Iglesia", que marcó la conciencia de los fieles en cuanto a la identidad de la misma (6). Elementos de este proceso serían una cada vez más acentuada tendencia moralizadora, la prioridad dada a lo doctrinal y, en conexión con esto, la insistencia en "la autoridad del magisterio jerárquico, contribuyendo así a una *clericalización* del concepto de Iglesia" (7).

> "El centro de gravedad se desplaza de la *congregatio fidelium* a la *jerarquía*. El simple fiel se contrapone a los ministros (papa-obispos-sacerdotes), los cuales imparten al pueblo cristiano la doctrina de la fe y administran los medios de salvación." (8)

Parece ser conclusión de los historiadores de la eclesiología que la penetración de las corrientes ilustradas en la doctrina sobre la Iglesia no modificó, sino acentuó, este proceso, pues racionalismo, naturalismo, antropomorfismo, contribuyeron a presentar a la Iglesia como una "institución humana" (9). Clericalismo y protagonismo de lo doctrinal están íntimamente unidos:

> "Este concepto de Iglesia centrado en la doctrina lleva espontáneamente a identificarla, al menos en la práctica, con los ministros del magisterio en ella." (10)

No entra en nuestra tarea realizar un estudio de la incidencia de las ideas ilustradas en las concepciones eclesiológicas de los teólogos españoles del XVIII. Sin embargo, sí constatamos en la predicación y en la manera de enfocar la pastoral por parte de los eclesiásticos un agudo sentimiento de diferenciación y distancia entre clérigos y laicos que, incluso en las corrientes más reformadoras, tratan de purificar el estilo de vida de ambos "estados", pero en ningún caso plantean modificación alguna en las relaciones mutuas. Bien sea como herencia de la contrarreforma, bien como afirmación de la estructura de la Iglesia tratando de eliminar conflictos con la razón, esta visión dualista continuó consolidándose, favorecida también por el peso social de la institución eclesiástica, por las derivaciones apologéticas del discurso y por

el avance del individualismo religioso.

De este modo, la identidad que adquieren los fieles laicos a los ojos de los predicadores y, por tanto, la que se les ofrece para ser asimilada por sus conciencias según el papel receptor que se les atribuye en tal concepción eclesiológica, está directamente condicionada por la manera de interpretar y asumir el ministerio por parte de los eclesiásticos. La dicotomía así establecida, junto con el protagonismo activo de los clérigos, determinaba la visión que estos transmitían a los laicos de sí mismos.

Unas breves pinceladas nos permitirán comprenderlo. Como perspectiva de fondo recordamos que en el Nuevo Testamento no aparece el término *laikós*: "los miembros de la comunidad cristiana son llamados "santos", "elegidos", "discípulos", y sobre todo "hermanos"" (11); también "fieles", que es una denominación equivalente a "bautizado" y similar a "creyente", y "cristianos" (12). Del mismo modo *klero*, que significa lote, lo que ha tocado en suerte "se aplica a toda la comunidad, como herencia del Señor" (13). Convendría también no perder de vista el origen del ministerio así como el sentido teológico de su función (14). Y junto a estos principios, un desarrollo histórico en el que se ha ido pasando de una tensión fundamental entre cristianos y no cristianos a un dualismo intracomunitario: es a partir del siglo III cuando el término *klero* "comienza a utilizarse para referirse a los ministros" (15) y surge la necesidad de designar a los cristianos no ministros (16). La larga evolución posterior en esta tendencia a dife-

renciar y separar ambos elementos (17) nos situaría, con panorama de larga duración, en el contexto cuyos rasgos tratamos de perfilar en el mensaje eclesiástico del XVIII español.

Y en efecto, lo primero que nos llama la atención -dentro de la sutilidad con que se manifiestan las cosas ya asumidas- es este fuerte sentido de distancia.

Cuando Bocanegra y Xivaja, como obispo de Guadix y Baza, escribió su carta pastoral titulada *Juicio de el Mundo* "para el aprovechamiento espiritual, e instrucción de sus Ovejas" (18), determinó que fuese "bipartita", dedicando la primera parte, publicada en 1762, al "Estado Sacerdotal" y "dexando para después el hablar con todas las órdenes, y classes del Estado Secular" (segunda parte, impresa en 1763). La razón de comenzar por los sacerdotes era:

> "para que, como dice el Apóstol San Pedro, el *Juicio empiece por la Casa de Dios*, y *también porque* este Estado es el que por especial obligación debe tener por modelo, y conformarse más con la Cruz." (19)

Esta separación plasmaba muy bien el dualismo que afectaba a los contenidos: la primera parte de la carta empieza hablando "De la alteza del Estado Clerical", mientras la segunda no considera ninguna peculiaridad constatable; y el punto de arranque de su valoración del clero es, precisamente, el constituir una porción aparte por encima de los cristianos (por encima de la comunidad cristiana, diríamos hoy). Así, reconoce que es "à la incorporación en la Iglesia Cathólica" a la que la Escritura llama "*Suerte de los Santos*" (20), pero en

seguida considera como plenitud de esta elecciòn a los sacerdotes:

> "todavìa hay dentro de este mismo Mundo otra parte mas especialmente escogida, y que se lleva màs la atenciòn de Dios, la qual es (...) el Gremio elevadìssimo, y santìssimo del Estado Clerical. Esta es la porciòn màs sublime del Rebaño de Jesu Christo, ò la parte màs noble, y màs selecta de él. Encierra en sì este Estado cierta qualidad, ò sombra de Divino, por la que los Sacerdotes son en cierta manera sobre los demàs hombres." (21)

Por el contrario, al dirigir la segunda parte a los seglares, a quienes contempla como "las demàs Ovejas" de su grey, no sòlo no valora positivamente su estado con un capìtulo similar, sino que en la introducciòn, aunque les trata con "verdadero amor", les relega a objetos pasivos de su desvelo pastoral:

> "Menos [diligencia] tenéis que poner vosotros, que yo: pues en escrivir lo que os digo, he tenido yo mucha fatiga, y vosotros no tenéis que hacer otra cosa, que comer, y procurar digerir, lo que se os pone delante, yà guisado, y sazonado." (22)

El clero, por tanto, tiene un fuerte sentimiento de "segregaciòn" con respecto al resto del pueblo de Dios, y lo expresa con toda naturalidad.

Teològicamente existe una "segregaciòn", pero que afecta a todos los cristianos y se refiere a la separaciòn total "del pecado, del mundo, de la impureza, de la carne"; es, al tiempo, una "agregaciòn a la herencia de Cristo", una "consagraciòn" que se realiza en el bautismo. Es una realidad que "no tiene manifestaciòn sociològica alguna", fuera de apartarse de lo que es pecaminoso. Si a ello hubiese que añadir algo

por razón del ministerio , Adrian Hastings ha señalado:

> "en la medida en que el ministerio cristiano haya de suponer una especial "segregación", ésta ha de ser entendida según esa configuración teológica: una más intensa concentración en el Evangelio de Dios, pero no una separación sociológica." (23)

Pues bien, en la mentalidad del XVIII esta segregación fundamental aparece desplazada: del hecho del bautismo al de la vida consagrada y del plano teológico al sociológico. No era novedad alguna; para todo el segundo milenio del cristianismo, a raíz de los cambios medievales, surgía este sentimiento: "En una época en que casi todos habían recibido el bautismo, la frontera entre el "espíritu de Cristo", y el "espíritu del mundo" fue situada en el *clero*" (24).

Con un olvido ya muy prolongado de novedades esenciales del Nuevo Testamento (25), esta separación retrocede hacia concepciones veterotestamentarias, y así las encontramos en los discursos del XVIII. En unos ejercicios espirituales que Fr. Diego José de Cádiz dio a los eclesiásticos de Zaragoza en 1786, una de sus *Pláticas morales* derivaba de una cita del Libro de los *Números* a una actualización sociológica de la misma, según la estratificación estamental propia de su tiempo y la eclesiología común entonces:

> "Así hablaba el Señor por boca de su Profeta á los hijos de Leví: ¿por ventura, os parece cosa de poca consideración el haberos Yo escogido, segregándoos del pueblo, y de todas las naciones, para que me sirvais, y fuéseis mis Ministros? ¿Os parece poco este favor? Esto mismo dice el Señor á cada uno de los Sacerdotes: ¿Os parece poco haberos sacado del estado general, y haberos hecho Ministros míos? ¿Haberos se-

> gregado entre todas las gentes para distinguiros con tan especial honor?" (26)

En el punto de partida de la formación de un eclesiástico del XVIII encontramos, muy agudizada, esta idea de separación con respecto al pueblo cristiano, por encima del cual se situaría su condición. En el ámbito de la predicación, se difundiría en las pláticas al clero con ocasión de misiones y ejercicios espirituales; junto al ejemplo de Fr. Diego de Cádiz está el del P. Calatayud, que utilizaba el mismo lenguaje apoyado en el Levítico (aunque apropiando para los sacerdotes lo que se refiere a Israel):

> "Seréis Santos, porque Yo el Señor soy Santo, y os he segregado de la demás porción de mi pueblo, para que seáis mis domésticos." (27)

Una expresión de Rémi Parent resume muy bien esta imagen de los clérigos: "*encaramados junto a Dios*" (28). Pastorales, pláticas y, como es lógico, lo transmitido en los seminarios, confluían para crear esta conciencia: Francisco y José Martín Hernández concluyen de su estudio sobre estos últimos que, en ellos, al pueblo y al laico [desconocemos la razón de esta doble terminología] "se les considera como "residuos" o "rebaños" con la única misión de dejarse conducir por el clero" (29).

La figura del laico, en sí misma, parece no tener entidad. Si queremos encontrar algún contenido positivo, hemos de buscarlo bajo otra rúbrica: en los discursos referidos al cristianismo, a qué significa ser "cristiano", sin más espe-

cificaciones. Esto, teológicamente, es lógico y correcto: "la base dogmática y sacramental del laicado es la identidad cristiana sin más. El ser laico no añade nada dogmático o sacramental al ser cristiano" (30). Lo que ocurre es que este sentido positivo del "cristiano" se había ido vaciando, no porque faltase una reflexión sobre el bautismo (cuyo contenido hemos analizado), sino porque el fuerte clericalismo imperante había apropiado en buena medida para los ministros ordenados la identificación con el espíritu de Cristo, erosionando así tanto la novedad radical del bautismo como sus compromisos existenciales. Habrá que esperar al Vaticano II para que el ser cristiano "sin más" no sólo sea revalorizado, sino recuperado como el punto de referencia y realidad fontal de todo lo demás (31).

Así pues, los eclesiásticos dijeron algo del laico en el plano teológico cuando se refirieron al bautismo (no con demasiada frecuencia). En la vida eclesial lo consideraban un elemento pasivo. Conforme con esto, en la vida espiritual y moral era el destinatario de un mensaje nacido del magisterio de la Iglesia (el clero como Iglesia docente).

2. SEGLARES: LA SANTIDAD EN EL MUNDO.

2.1. La vocación a la santidad.

De modo unánime, los predicadores reconocen la diversidad de las "vocaciones de Dios" y, por tanto, la posibilidad de salvarse en todas ellas, siendo propio de la religión cristiana "abrazar sin excepción todos los estados, todas las condiciones y oficios de la humana sociedad, con el cierto conocimiento, de que en todos se puede servir á Dios, entrar en su reino, y merecer la gloria del cielo" (32).

Sin embargo, el contexto en que se localizan las afirmaciones de este tipo, muy frecuentes, nos advierte que no se trataba de un abierto reconocimiento -que, por otra parte, no sería necesario pronunciar si fuese algo ya asumido- sino, más bien, un modo de contrarrestar los efectos negativos producidos, precisamente, por la falta de arraigo de esta convicción. No era un discurso aséptico. Formaba parte de las exhortaciones que procuraban despertar a los oyentes a la práctica del cristianismo. Por tanto, en la raíz misma, en las motivaciones de esta apertura, encontramos lo que los eclesiásticos percibían: que el conjunto de los fieles no se sentía aludido por la llamada a la santidad.

Planteada a los predicadores esta dificultad, su respuesta buscó los momentos oportunos para reiterar esta vocación. Uno de ellos era, lógicamente, la fiesta de todos los santos. La reforma de la religiosidad, que propugnaba el paso del culto exterior al interior, encontró aquí una de las oca-

siones para mostrar la dimensión práctica y comprometida del cristianismo para todos. No tiene sentido un culto a los santos -decía Castro y Barbeyto- que se reduzca a "una admiración estéril", cuando lo que ellos "esperan de nosotros" es "una imitación fiel" (33). Esta fue la razón por la que, a lo largo del siglo, los sermones panegíricos evolucionaron hacia un contenido más moral: la propuesta de la práctica de la virtud. No olvidemos que la santidad en esta época se concebía sobre todo como santidad moral. Pues bien, el día de todos los santos venía a resumir y concentrar este culto.

Era, además, el momento propicio para proponer la santidad al laicado, pues se celebraba a la multitud de los bienaventurados, "una turba innumerable de santos de todas naciones, de todos sexos, de todas edades, y de todos estados" (34). Así lo hacía Climent, en la dominica infraoctava de esa solemnidad; la imagen de la Iglesia triunfante portaba este mensaje:

> "Allí se ve que no hay edad, no hay estado, que no haya Dios santificado, para haceros conocer los efectos diferentes, ó según la expresión de San Pablo, las formas diferentes de su gracia, que conduce á unos á la santidad por la aspereza de la penitencia, á otros por la dulzura de la caridad, á aquéllos con la observancia de los consejos, á éstos con el cumplimiento de los preceptos. Aquellos bienaventurados espíritus son otros tantos testigos ó pruebas de que podéis ser santos, caminando por aquel camino en que Dios respectivamente ha puesto á cada uno de vosotros." (35)

En la espiritualidad de Climent descubrimos que no se trata tanto de la bondad en sí, inherente, de los diversos estados de vida, sino que el acento recae en que todos han sido

santificados por Dios, es decir, en la gracia:

> "(...) no hay estado, ni condición à quien Dios no conceda las gracias, y facilite los medios necesarios para amarle y servirle en esta vida, y después verle y gozarle en la otra." (36)

Más adelante veremos la limitación profunda que subsistía bajo estas afirmaciones, en principio tan propicias al desarrollo de la vida cristiana laica. Ahora nos interesa observar cómo fue general este intento de dinamizar a los seglares. Por lo que tenía la espiritualidad ignaciana de valoración del mundo y del hombre, su cercanía y comprensión hacia quienes vivían inmersos en las realidades del siglo era tradicionalmente mayor que la de aquella otra que acentuaba la devaluación de lo temporal (37). Creemos que a la altura del XVIII este impulso espiritual había perdido parte de su vigor (38). No obstante, aún se distingue, pese a la importancia que adquieren las prácticas ascéticas (a veces valoradas en sí mismas como penitenciales), ese sentido positivo del mundo y del hombre. Así, el P. Calatayud, para quien lo importante era la orientación hacia Dios de todas las potencias del hombre (39), enfocaba la posibilidad de santificación en el mundo según este criterio.

> "Por ventura para lograr una muerte preciosa, y dulce, intentaré yo que os retiréis à un desierto? Que os metáis en una gruta, y ciñáis de cadenas vuestros cuerpos? No os pido esto: hacéos cargo, que resplandece maravillosamente la providencia del Señor en la variedad de estados, y oficios, y en lo diverso de las complexiones, y genios; por tanto sólo pretendo que practiquéis la virtud, y perfección de vida, acomodada à las obligaciones del estado, y oficio en que Dios os ha puesto, y que amoldéis vuestros genios à la virtud, y à la gracia; y que de los bienes, honra,

> salud, y empleos, que Dios os dà, uséis con templanza, y para Dios, no para el vicio, ni desorden de vuestros apetitos." (40)

Y a continuaciòn descendìa a señalar de manera prâctica los comportamientos mediante los cuales cada uno podrìa alcanzar este fin (santificaciòn = salvaciòn) en su circunstancia concreta de vida: el prelado o dignidad, el juez, magistrado o alcalde, el noble, la señora, el rico, el pobre, el sabio, etc. Su fundamentaciòn teològica es que esta santidad pertenece a la esencia misma del cristianismo; por tanto, afecta a todos los cristianos de cualquier clase y condiciòn. En el contexto de una doctrina en la que explicaba los efectos, compromisos y ceremonias del bautismo (lugar significativo como raìz para el laico), formulaba una "regla general" que gustaba de repetir con cierta frecuencia:

> *"El Christianismo es un estado de perfecciòn, en fuerza del qual todo hombre bautizado està obligado, debaxo de pecado mortal, à aspirar à ser perfecto ò à vivir perfectamente en el estado, ò professiòn, que tuviere."* (41)

Pese a su lenguaje escolàstico y normativo se adivina, en su llamamiento a acomodar todo a la gracia y a la virtud, el rasgo tìpico de la espiritualidad jesuìtica: "la importancia que se concede a la "naturaleza humana" y a los talentos personales (...) y el que no hable de renunciar a las criaturas, sino de no absolutizarlas e integrarlas en el plan de Dios" (42).

Por su parte, los religiosos también procuraron convencer a los fieles de la necesidad de santificarse. Fr.

Miguel de Santander comenzaba un *Sermòn sobre la santidad* presentàndose como portador de una buena noticia: "vengo à anunciaros la mayor felicidad que podéis lograr sobre la tierra". Y tras valorarla por encima de todos los bienes, la comunicaba asi:

> "Alegraos, christianos, con la nueva feliz que vengo à daros, de que todos podéis ser Santos, pobres y ricos, hombres y mugeres, jòvenes y ancianos, la santidad es un estado à que todos podéis arribar." (43)

Sin embargo, a continuaciòn se referìa al principal obstàculo que encontraba en los fieles para que pudiesen acoger esta noticia: "un error tan universal como dañoso en el mundo, en que se cree ser la santidad propia solamente de los claustros" (44). Frente a esta mentalidad predominante, el predicador dirigìa sus esfuerzos -como objetivo general de toda su labor, pero también especificàndolo en ocasiones- a revalorizar el sentido y el compromiso de ser cristiano. Y aquì, de nuevo, tropezaba con la idea, o quizà màs bien sentimiento, de que existe oposiciòn entre lo humano y lo mundano, por una parte, y el cristianismo por otra, con lo cual, la resistencia a un desarraigo de tal magnitud hacìa a la gente desistir de la pràctica cristiana (en el sentido profundo y concreto, no en el ritual). Por eso era necesario recalcar:

> "Ni la ley de la gracia que fundò [Jesuchristo] se opone à la virginidad, al matrimonio, à la viudez, al sacerdocio, ni al estado religioso, àntes el christianismo es el que da reglas santas para vivir perfectamente en todos los estados. Ni tampoco se opone à los tratos y comercios de la vida: lo que hace es remover todos los excesos y abusos que la malicia ha introducido en la sociedad humana; y asì se experimenta que sòlo es hombre de bien el que es buen

> christiano. (...) En suma, la religión de Jesuchristo no destruye los estados, las condiciones y oficios de los hombres; sino que los mejora, perfecciona y santifica. En todos podemos salvarnos, en todos podemos y debemos ser Santos." (45)

Este esfuerzo general por parte de todos los eclesiásticos (seculares y regulares) pone de manifiesto un convencimiento común, sin el cual su predicación no tendría sentido, de que todos están llamados a la santidad. Al mismo tiempo, manifiesta los prejuicios que la llamada a alcanzarla despertaba en los laicos. En el diálogo entre ambos se descubre que el propio mensaje eclesiástico era vehículo de tales prejuicios, con mucha más eficacia (como la tiene la transferencia de los niveles más profundos de lo que configura la personalidad) que todos los intentos (más discursivos, aunque no por ello menos sinceros) para desterrarlos.

2.2. Una santidad menor.

Los contenidos de la predicación que fomentaban una idea clericalizada de la santidad podrían encuadrarse en dos grandes aspectos:

a) Una conciencia eclesial en la que se había perdido "la prioridad existencial y teologal del laico sobre el ministro y el religioso" (46); se había perdido la experiencia de la época postapostólica (pese al resurgir de las referencia a la Iglesia primitiva) según la cual "el ministerio no se desvincula de la comunidad ni se sitúa en cierto sentido sobre ella" (47). Esta clericalización de la idea de Iglesia, a que nos referíamos al principio de este capítulo, influyó decisi-

vamente en el sentimiento, incluso la creencia, de que la santidad *en sentido fuerte* pertenecía a los clérigos.

b) Una espiritualidad en la que predominaba una visión negativa del mundo y que, por tanto, hacía muy difícil compatibilizar santidad y permanencia en "el siglo", de tal modo que el propio carácter secular, "seglar", del laico no sólo no parecía camino apropiado, sino que se convertía en obstáculo. Se hicieron esfuerzos por ofertar al laico una espiritualidad, pero no se logró una espiritualidad laica.

Ambos aspectos están interrelacionados, y así aparecen en las fuentes: se percibe con claridad cómo se sostienen y alimentan mutuamente.

La interpretación clericalizada de la santidad y su transferencia en la predicación surgía de manera espontánea en los eclesiásticos como consecuencia del ideal de "santidad sacerdotal" en el que eran formados. Las raíces de este ideal y sus motivaciones no se situaban en el hecho de ser cristiano (en el sacramento del bautismo), sino en el de ser ministros, en concreto sacerdotes (en el sacramento del orden), con el sentido de "segregación" a que hemos aludido. Puesto que el sacerdocio es una "dignidad", un "honor", una elevación, en la misma línea la santidad que le corresponde se eleva sobre la propia del laicado:

> "Mi bendito Padre San Pedro Damiano dice, que el Sacerdote no puede compararse en la dignidad con qualquier secular, por bueno que sea; ántes bien debe ser tanto más santo y virtuoso, quanto hay de diferencia del cielo à la tierra." (48)

Este tipo de mensajes eran bienintencionados en cuanto su finalidad consistía en despertar al clero para una vida más evangélica: la santidad como exigencia propia de su ministerio llamaba a una coherencia y, ciertamente, el propio carisma ministerial pide una respuesta adecuada. El problema es que tal concienciación implicaba una depreciación del laico en la misma medida en que el acento recaía sobre la dignidad de su estado.

> "La dignidad del Sacerdocio, siendo como es la mayor, exige una vida santa; porque ya los Sacerdotes no son como los demás hombres." (49)

Subyace aquí muy profundamente "la consideración del sacerdocio como una dignidad personal y de la ordenación como un sacramento que confiere una "potestad" espiritual" (50), además de la ausencia de una teología de los carismas que al menos contrarrestase en algo el sentido casi monopolístico de los valores eclesiales. Hasta tal punto estaba enraizada esta idea de la santidad sacerdotal en las concepciones eclesiológicas que, sin una modificación de estos fundamentos, era en realidad inevitable que todo intento de reforma espiritual del clero, con estas llamadas a su conciencia ministerial, no arrastrase consigo al mismo tiempo una considerable (aunque no querida) minusvaloración de la santidad en el estado laico.

Unas palabras de Calatayud nos lo demuestran. El, que insistía tanto en que el cristianismo era, en sí, "estado de perfección", sin embargo, al exhortar al clero, después de afirmar esto mismo una vez más, fundaba la exigencia de santidad para aquél en la desigualdad respecto al laico:

> "No ay duda, que està obligado el Lego, ò Seglar à aspirar à la perfecciòn, pero mucho màs el Sacerdote; porque el Lego, como hijo adoptivo, deve aspirar à imitar la Vida, y proceder de su Padre Celestial, que le adoptò: *Imitatores mei estote*. Pero el Sacerdote deve aspirar à una vida perfecta, como hijo primogénito de Dios. (...) El Seglar es en sus operaciones de mundo, como un hombre profano. El Sacerdote en las funciones propias de su caràcter, y empleo, es como un hombre divino." (51)

Sacralizaciòn del sacerdote con las connotaciones negativas para la "profanidad" del laico. Era lògico, pues, que a este último se le atribuyera una dimensiòn menor en la santidad: su perfecciòn serfa perfecciòn, pero al añadir "en su estado" resultaba menor; y las comparaciones serlan inevitables, dada la dicotomla bàsica existente clérigos-laicos.

Buena prueba de ello era la idea de dos niveles distintos. Codorniu, en un *Sermòn de San Francisco Javier*, al exhortar a todos poniendo el acento en la voluntad para llegar a ser santos, establecla esta distinciòn:

> "Mucho màs cuesta arribar à la perfecciòn, que observar precisamente los Mandamientos. Sin embargo, el Salvador, para una y otra cosa, no nos pide màs del querer. *Si vis ad vitam ingredi. Si vis perfectus esse.* (*Matth. 19. v. 17. et 21.*) Luego quiera de veras el Secular, quiera de veras el Religioso, quiera de veras el Sacerdote; que el primero cumplirà con los Mandamientos, y los demàs caminarèn sin falta à la perfecciòn." (52)

Era ésta una distinciòn antigua, que se habfa asentado desde los orlgenes del monacato y que suponla relegar a los laicos a un modelo veterotestamentario (el decàlogo) y reservar para los eclesiàsticos la novedad evangélica (las bienaventuranzas); aquéllos quedarlan incluidos en una "mediocridad

o prestaciòn mínima" y éstos constituirían una "aristocracia espiritual que quiere ser perfecta" (53).

Hasta tal punto estaba arraigada esta conciencia de la existencia de dos niveles en el seguimiento de Cristo que incluso cuando se pretendía respetar la especificidad laica se trasmitía, puesto que lo mejor y lo perfecto era siempre aquello que el laico no escogía. Lo observamos en un sermón de Francisco Armañá, en el que procuraba, pese a ello, mostrar lo común, el camino único para todos; y sin embargo, la distinciòn tenía mucho peso:

> "No digo, amados oyentes, que para ir al cielo tengáis que imitar todos la vida de las almas perfectas, ó seguir las acciones de las que aspiran fervorosas á la mayor perfecciòn. (...) Tampoco digo, que para seguir el camino del cielo, sea necesario absolutamente á todos observar todo lo que dictó Cristo. Sé muy bien que dictó muchas máximas para la mayor perfecciòn: para esta dijo que se han de renunciar todos los bienes terrenos; que se ha de guardar virginidad perpétua: para la misma propuso el Maestro celestial otras resoluciones verdaderamente heróicas. No pretendo, vuelvo á decir, obligaros á tanto. Lo que afirmo es, que el camino del cielo es estrecho ..." (54).

De este modo, el laico, por el mismo hecho de serlo, queda marcado por una elecciòn negativa: no elige "la mayor perfecciòn" y parece que su seguimiento de Cristo no es total (55).

El eclesiástico suele decir, con demasiada frecuencia: "No os pido tanto", poniendo así a los laicos a distancia de la meta y sin ningún principio de dinamismo interior, al tiempo que no dejaba de proponer el modelo. El presbítero Nicolás Gallo afirmaba no pedir "que nos encerremos en un claus-

tro, que nos entremos Religiosos"; pero sí lo hacía, con lo cual al laico le quedaba o la imposibilidad o el menor mérito:

> "Pero poned que sí: poned que vuestro estado, vuestra salud, vuestra edad os tuviesen en parage de poder hacer una tan dichosa elección. Pues qué: ¿os parece que la Fiesta y el Panegyrico me hablan de acobardar para no exortaros lo que os exortarían los Santos si hoy ocupasen este puesto? ¡Desdichado de mí, si tan indignamente tratase mi Ministerio y este sitio! Porque en suma, Cathólicos, ¿qué os pediría yo en pediros eso? (...) Os pediría más que lo mismo que han hecho tantos millares de vírgenes y jóvenes de todos estados desde el arado hasta el Trono? Os pediría más que el que aseguraseis el partido de vuestra salvación, cuya importancia va a deciros toda una eternidad? ¿Y al fin, os pediría más que lo que vosotros mismos os holgarais haber hecho en la hora de la muerte (...)?" (56)

Parece que el eclesiástico sentía necesidad de justificar su propia elección. Por otra parte, al ser él mismo, en razón de su ministerio, referencia para los demás (para los miembros de su comunidad, diríamos hoy), este sentido referencial se hacía recaer, en su contenido, en el hecho de su ministerio, tomado como estado de vida, lo cual supone un reduccionismo del propio carisma ministerial.

A la idea de una mayor perfección en la vida consagrada se unía el sentido negativo con que se contemplaba la vida en el siglo. Es significativo que los predicadores del XVIII no utilizaban el término "laico", sino "seglar" o "secular", poniendo así el acento en la permanencia en el mundo, por contraposición a quienes habían sido segregados. La tradición de la *fuga mundi* está muy presente en los discursos, como ideal del seguimiento evangélico. Para afirmarlo, se subrayaba con frecuencia la peligrosidad intrínseca del mundo. En la ci-

ta anterior, Nicolás Gallo asociaba el estado religioso con una mayor garantía de salvación; en otra circunstancia, más propicia, un *Sermón para la profesión y velo de la Madre Sor María Jacoba de San Luis* (57), se dirigía a sus oyentes con "una doctrina que está viniendo a los ojos", dada la ejemplaridad del momento:

> "(...) si las delicias, que vienen de Dios, están expuestas á los abusos (...), á qué precipicios no os podrán conducir á vosotros los deleytes del mundo? Si en Jerusalén, si en el alma santa, hallará Dios que corregir, y castigar, quando encienda las antorchas de su juicio, y examine sus obras buenas; qué sentencia podrá esperar de sí, y de las suyas la profana Babylonia? Y al fin, si en árbol verde, y plantado junto á las aguas vivas de los buenos exemplos: de la clausura, y de la penitencia, puede haber ramas secas (...); en el tronco estéril, y plantado en medio de la corrupción del siglo, ¿qué no tendrán que hacer el cuchillo y el fuego?" (58)

Permanecer en el mundo, como hacían los *seglares*, era, si no una temeridad, sí un grave riesgo. Incluso los jesuitas, a pesar de su deseo de abrirse a todos los estados, compartían esta idea:

> "La gracia de Dios en las Religiones no se pierde con tanta facilidad como en el siglo: parece que está presa de un alfiler en los Seglares: tantas son las ocasiones, tentaciones, y peligros de perderla; y los pertrechos, y ayudas de costa para guardarla son tan raros, y tan débiles en los Seglares por su descuido, que antes quisiera un grado de gracia viviendo en Religión, que diez de ella viviendo entre los del mundo, dixo el Santo Fray Gil." (59)

En un *Sermón sobre la santidad*, Fr. Miguel de Santander exhortaba a todos a alcanzarla, aunque antes le parecía necesario reconocer, como "verdades prácticas, que se tocan con todos los sentidos", las razones por las cuales "las per-

sonas que abrazaron el instituto religioso se hallan con más proporciones, con más medios" para ello:

> "(...) se miran más distantes de los peligros que por todas partes rodean á las personas del siglo: advierten mejores exemplos, que los mueven é incitan á la práctica de la virtud: se ocupan más freqüentemente en dar culto al Omnipotente con las divinas alabanzas, con la celebración de los augustos sacrificios, con la asistencia perpetua á su templo santo: *se deslizan más raras veces, y se levantan con* mayor prontitud, y con un nuevo y más vigoroso fervor." (60)

Con estos prolegómenos, no tiene nada de extraño que, a continuación, la idea de que los seglares "también" pueden lograr la misma meta adquiera un tono concesivo:

> "(...) pero como la santidad no es solamente propia de los claustros, sino de todos los christianos, es forzoso también confesar que no hay persona alguna que no pueda y deba santificarse en su propia condición y estado." (61)

Y en efecto, encontramos formulada expresamente esta idea, tan antigua como el dualismo intraeclesial clérigos-laicos, en la cual "esta condición laical se presenta como una concesión a la debilidad humana" (62). El padre Nicolás Gallo, en otro *Sermón para una profesión religiosa* en el que, al dirigirse a quienes habían asistido a la ceremonia, les ponía por modelo, y para su confusión, la renuncia al mundo, penitencia y mortificación de la nueva religiosa, aunque admitía que todos los estados son obra de la "providencia" de Dios, al interpretar ésta lo hacía así:

> "(...) en uno y otro tiene Dios sus fines y designios: Suscitó el espíritu de las Religiones para conservar en su Iglesia la idea del antiguo Christia-

> nismo, que admirò aùn à los mismos Gentiles y Paganos: y quiere también que subsista el estado secular en el parage que le vemos hoy, como un medio de salvaciòn, proporcionado á vuestra debilidad." (63)

Asì pues, el mensaje eclesiàstico dirigido para los seglares se movìa en una ambigüedad en la cual, sin negar la posibilidad y, por tanto, la obligaciòn de buscar la santidad en su estado, con todo reducìa mucho tanto esa misma posibilidad como el valor efectivo, o el grado, al alcanzarla.

Con este tipo de planteamientos, es lògico que los fieles, desde un clericalismo similar y alimentado por la propia predicaciòn, se acogiesen a la peculiaridad de su estado para reivindicar o justificar un menor grado de compromiso en la vida cristiana. Ante las propuestas de los eclesiàsticos, respondìan desde la misma negatividad que les habìa definido:

> "¿No ha de haber varios caminos para las varias condiciones y estados de los mortales? ¿El seglar, y el eclesiàstico: el que ha de vivir en el bullicio del mundo, y el que se ha retirado en el claustro, todos han de ir por un sendero? (...) Esto sì: las àguilas generosas, las almas perfectas, los que han abrazado en el pueblo de Dios un estado màs sublime, anden en horabuena por caminos arduos y penosos, vivan con la mayor aspereza; pero las humildes palomas, las almas que no profesaron tanta perfecciòn, ¿por qué han de seguir un rumbo tan alto y difìcil?" (64)

Lo màs corriente era argumentar que determinados aspectos de la vida cristiana pertenecìan de modo exclusivo a la vocaciòn religiosa y, por tanto, no afectaban para nada al laico; asì, en virtud de su peculiaridad, éste hallaba motivos de justificaciòn a su falta de compromiso (segùn la anchura de su conciencia), o bien, de modo màs o menos consciente, efec-

tuaba una denuncia sobre la imposición por parte de los eclesiásticos de un modelo, de una espiritualidad, que, en efecto, respondía tan sólo a los carismas de la vida religiosa.

2.3. Propuestas para la santificación de los seglares

2.3.1. *El camino estrecho: vivir en el mundo sin ser del mundo.*

Desde la mentalidad que hemos descrito y ante las posturas detectadas en los fieles, los eclesiásticos procuraron afirmar un camino de santidad para los seglares, y en sus propuestas quedaban implicadas sus diversas líneas de espiritualidad así como sus propias actitudes ante el mundo, que contemplaban como un contexto externo a ellos mismos (los segregados), pero en el que habían de situarse los laicos con su orientación.

Al responder a la problemática laica, algunos optaron por subrayar lo común a todos los cristianos, es decir, por destacar lo que consideraban el compromiso irrenunciable, fuese cual fuese el estado o condición de cada uno. En esta línea encontramos a aquellos que se esforzaban sobre todo en luchar contra la mediocridad de la vida cristiana de la mayoría de los fieles. Por eso sus exhortaciones intentan superar el dualismo esgrimido como excusa (dos caminos: uno para clérigos, otro para laicos) en favor de un radicalismo evangélico exigido a todos. La réplica que daba Francisco Armañá es bien representativa:

> "Cuando dijo Cristo que los hombres debían negarse á sí mismos, y llevar cada día la cruz de la mortificación ¿con quiénes hablaba? ¿Por ventura sólo con los apóstoles, ó con los que habían de ser perfectos por su estado? Con todos, dice S. Lucas: *Dicebat ad omnes*. ¿Habéis acaso leído en el evangelio dos caminos para el cielo, uno estrecho y penoso para los perfectos; otro espacioso y apacible para los imperfectos: uno áspero para los religiosos y eclesiásticos; otro suave para los seglares? Cristo señaló dos caminos realmente, uno estrecho y otro ancho; pero el ancho para la eterna perdición, y sólo el estrecho para la vida eterna. Por este, pues, han de ir todos los que de veras quieren salvarse, sean eclesiásticos ó seglares; vivan en el retiro de los claustros, ó entre los negocios del mundo; profesen ó no profesen el estado de perfección." (65)

Armañá afirmaba el único camino señalado por Cristo, "estrecho, penoso, lleno de trabajos y de mortificaciones", por el cual "hemos de andar todos sin distinción de personas ni estados" (66). Frente a ello, quienes defendían otras vías menos exigentes estaban impulsados en realidad, no por el buen deseo de seguir el evangelio, sino por el amor propio, el cual siempre supo "inventar caminos más fáciles, que pueden llamarse de la moda, para ir al cielo con toda comodidad". Por contraposición a la senda estrecha, pero verdadera, auténtica, estos caminos de la moda se definían por una práctica religiosa meramente exterior, por un culto aparente y no espiritual, que se compaginaba sin problemas con las costumbres mundanas, el afán de riquezas, la complacencia (67).

Armañá no sólo levantaba su voz contra tal acomodamiento al siglo, sino que, además, advertía que la instalación en él incapacitaba para rectificar y emprender el camino verdadero:

> "El hombre acostumbrado à los regalos y placeres del mundo, por màs que se muestre valiente para otras empresas quizà de mayor dificultad y fatiga, se acobarda, se acongoja, pierde absolutamente todo su ànimo y valor, al oìr las penalidades del camino del cielo, que nos propone Cristo en el santo evangelio." (68)

Detectaba la "delicadeza" de los mundanos, término muy utilizado por los eclesiàsticos (no sólo cuando proponìan una espiritualidad severa o rigorista, sino, en general, frente a las nuevas modas), equivalente en este caso a debilidad, a falta de fortaleza para el seguimiento cristiano. Asì la incapacidad llegaba a producirse simplemente por "falta de uso", de prâctica, de disciplina, en cuyo caso bastaba la firme decisiòn de la voluntad. O bien, la delicadeza fomentaba el prejuicio contra el ùnico camino, mirado con horror al ver en él tristezas y amarguras y desconocer su interior consuelo y alegrìa.

Este tipo de predicaciòn nos descubre que el rigorismo moral tenìa sus raìces en esta espiritualidad del "camino estrecho". Teòfanes Egido, que la señala como uno de los rasgos de la religiosidad ilustrada y advierte contra su atribuciòn exclusiva a la corriente jansenista (69), la interpreta como "la asunciòn, a su modo, de la vieja teologìa de la cruz". En este sentido la encontramos en la carta pastoral de Bocanegra, cuya introducciòn en la parte segunda dirigida a los seglares trataba del misterio de la salvaciòn por la cruz:

> "El atractivo de Christo es el amor, y la charidad, la qual, como dice San Pablo [2 ad Corinth. c. 5.], urge, y executa à todos los redimidos, obligàndolos à que, pues Christo murièo por todos, y diò su vida por ellos, yà ellos no vivan para sì, si no es

> para Christo. Esto, hablando con propriedad, es lo mismo, que atraerlos Christo à su Cruz, para que estèn crucificados con èl; y ved aì yà la causa de que haya tan pocos corazones, de quien triumphe la virtud de Christo; porque nunca han sido muchos los que tienen vocaciòn de crucificados. El ùnico camino que hay para el Cielo, es el de la Cruz. Este es el que nos abriò nuestro Redemptor; pero hay pocos que lo quieran andar, y assì son tantos los que llegan à perecer." (70).

Quizás por el predominio de la ascética, con un cierto olvido de la mística, se difundió en esta línea el sentido de la mortificación, de "crucificar la concupiscencia" (71), afirmándolo como el único camino, pero sin una divulgación similar de esa "teología de la cruz" en la que se fundaba. En otras palabras, la cruz adquirió valor en sí misma; a lo sumo se apoyaba en las virtudes morales (ascética, camino de perfección) o en la imitación de Cristo (él murió en ella); en cambio, se echa de menos esa experiencia por la que la cruz cobra sentido para el cristiano: la de la caridad, primero de Cristo, luego como respuesta a él. Bocanegra lo mencionaba y, sin embargo, su carta discurría luego por los senderos de la moral. De esta manera se indicaba a los fieles el camino, cierto, pero sin transmitir aquello que, vivido, movilizaría para recorrerlo. En suma, se divulgaron más las consecuencias morales (en el contenido más pleno de esta palabra) de la teología de la cruz, que ésta misma.

Ahora bien, esta predicación del camino estrecho suponía, en el conjunto de las propuestas para los laicos, una recuperación de la radicalidad cristiana que ellos estaban llamados a vivir en el mundo:

> "(...) si vuestro estado, vocación y condición os obliga á vivir en el mundo, también os obligan á vivir en él como Christianos, como fieles, y como discípulos de Jesu-Christo, y su Evangelio." (72)

Por eso surgía con fuerza el contraste de valores entre el reino de Cristo y el reino del Príncipe de este mundo, y se ponía de manifiesto la incompatibilidad esencial entre ambos (73). En Armañá y en Castro y Barbeyto se desvelaban los orígenes agustinianos de su insistencia en tal contraposición (74). Pero, más allá de las escuelas o tendencias, hay que señalar que este deseo de que los laicos asumiesen los valores cristianos de manera total y auténtica, en su estilo de vida, surgía y era pronunciado en un contexto caracterizado por el dualismo entre lo material o terreno y lo espiritual o celestial. De ahí que la afirmación de la radicalidad, al ir asociada a la visión negativa del mundo, se concretase en una propuesta de alejamiento de él.

Para situar a los fieles en esta opción, el eclesiástico salvaba la bondad del "mundo físico y material", creado por Dios y cuya contemplación conduce a él (75); pero inmediatamente se refería, como objeto de elección para el hombre, al "mundo moral", es decir, al mundo en la acepción negativa de realidad opuesta al evangelio, "que sigue unas costumbres, unas leyes, unas máximas dictadas por la prudencia de la carne, y sugeridas por las pasiones humanas, ó por el espíritu maligno" (76). Siendo éstas las dos únicas perspectivas que el hombre tiene ante sí, el cristianismo le conduce, en el primer caso, a reconocer y amar a Dios en todo lo creado, y, en el

segundo, a "abominar y huir" de ese mundo identificado como pecado.

Para convencer de esta necesidad, bastaba un recorrido por el panorama de los valores y estilos de vida imperantes y concluir en "lo que decía Tácito de su tiempo: "que el mundo consiste en ser corrompido y corromper" (77). Si, frente a ello, la inquietud que movilizaba al cristiano era la de la salvación personal, el horizonte que se perfilaba para alcanzarla era el de la *fuga mundi*. El mismo Jesucristo lo había mostrado en su experiencia del desierto (78). El retiro que se concreta en la vida monástica quedaba así justificado y, más aún, presentado como el ideal de vida cristiana válido para todos (79).

¿Cómo se situaba el laico ante este ideal, que tenía que asumir como suyo y, sin embargo, no le pertenecía? El eclesiástico concedía que "tan ardua empresa no es para todos" (80). Era entonces cuando abordaba la propuesta concreta:

> "Sin salir corporalmente del mundo, podemos y debemos dejarle, abominando sus costumbres, detestando sus máximas, guardándonos de sus perversos ejemplos: apartándonos como el piadoso Tobías, de las compañías y juntas perniciosas: retirándonos con frecuencia, como el profeta Daniel, para levantar el pensamiento á Dios y á las cosas celestiales, y poner en ellas nuestro afecto: teniendo como la santa viuda Judith en nuestras propias casas un místico desierto, ya que no sea inviolable como el de aquella devotísima mujer, á lo menos frecuente y buscado con la posible solicitud, para dedicarnos con fervor á los ejercicios de piedad y penitencia. Esto es propiamente dejar el mundo con el corazón: esto es vivir en el mundo sin que seamos del mundo: esto es en suma ser solitarios sin habitar los horrorosos desiertos." (81)

La llamada a vivir de modo total los valores evangélicos en el mundo se ha concretado en una realización negativa (el rechazo de lo que aquél ofrece) y en un contenido positivo sólo espiritual (el retiro piadoso) que no confluye o conecta en ningún punto con el mundo. Se trata, por tanto, de una ausencia real y una presencia sólo física en él.

Por su parte, el laico, al percibirse metido en el mundo, no acababa de ver claro este camino. No entendía cómo lograr ese alejamiento espiritual cuando su vida transcurría en medio de un mundo que reclamaba su atención, inclinada hacia él.

> (...) me preguntáis ahora, ¿que cómo, y por dónde habéis de huir de este mundo reprobado por Dios, y evitarlo, supuesto que no os lo permite vuestra condición y estado; que los objetos, que él ama os rodean por todas partes; y que vuestros empleos os mezclan en sus negocios?" (82)

El eclesiástico, por el contrario, no acertaba a ver dificultad alguna, pues se trataba de un distanciamiento espiritual, compatible con seguir actuando en el mundo.

En esta tesitura, la radicalización de la opción para el laico consistía sobre todo en identificar el pecado para apartarse de él. La exigencia evangélica había de ser entendida y concretada en el terreno de la moral: vivir en el mundo no obliga a pecar (no hay excusa para no alejarse de él en este sentido) ni impide la práctica religiosa (no hay excusa para la vida de piedad) (83). Percibimos aquí un claro riesgo de espiritualismo y de que la separación "espiritual" propuesta quedase traducida en la actitud de negación, sin una vuelta

positiva al mundo. Un atisbo de que por esta misma vía podía encontrarse una proyección de mayor alcance lo adivinamos en Castro y Barbeyto. El veía un compromiso en tres planos:

> "(...) este mundo réprobo se puede, y debe evitar en el mundo mismo, apartándose de los lugares en que domina, desprendiéndose de los objetos que idolatra; y oponiendo costumbres Christianas á las máximas que sigue." (84)

Lo primero suponía "la separación de cuerpo de las juntas mundanas" (85), de los lugares de pecado, y a la excusa de la necesidad por razón del estado, los negocios, las obligaciones, replicaba que "no hay, ni puede haber motivo alguno loable, que os obligue á seguir los pasos del mundo"; enseñaba, frente a ello, a confiar en Dios y buscar en él (y no en los medios mundanos) la resolución de los problemas (86). Lo segundo significaba "un perfecto desprendimiento de corazón de los objetos que él [el mundo] ama" (87); ésta era la separación espiritual. Lo tercero, en donde podría verse un sentido más positivo en contenidos del compromiso, quería identificarse con la exhortación de san Pablo: "*nolite conformari huic sæculo, sed reformamini* ..." (Rom. 12, 2). Hacía aquí un llamamiento a la reforma de las costumbres, a declinar el propio interés y voluntad en favor del evangelio (88). Sin embargo, no llegó a esbozar una actuación cristiana en el mundo que desarrollase como una propuesta este tercer punto, el más importante para no replegarse en el espiritualismo.

La predicación del camino estrecho y de la cruz culminaba, pues, en el grito de que es posible ser cristiano en

el mundo. Apelaba a la Iglesia primitiva (89) y proyectaba el valor del testimonio que esa vida ofrecía a quienes no la conocían (90). Pero su visión negativa del mundo pesó tanto que, al fin, esta recuperación no llegó a producirse: se encauzó en una dinámica de negación, más que de compromiso, aplicando sobre todo la vía del desasimiento de lo terreno.

Así, cuando el hombre moderno se afirmaba cada vez más en su "mundaneidad" como un hecho positivo (91), el predicador insistía, en nombre de la expectativa escatológica ("no tenemos aquí en este mundo ciudad permanente") en identificar la actitud de "peregrino" con un apartamiento de los objetivos terrenales (92).

Ahora bien, para valorar esta propuesta hay que tener en cuenta que no fue un empeño tradicionalista; por el contrario, el empeño estuvo en ofrecer una vía para los laicos de autenticidad desde su renovación bautismal (desde su ser cristiano). Pero faltaban elementos sustanciales para que ello fuera posible, elementos cuya carencia vemos sólo desde hoy: una concepción del mundo que integrase la propia historia humana como historia de salvación (93), una teología de la encarnación, de la redención del reino de Dios (94).

Todo esto faltaba, y por ello no acertó a concretar positivamente la misión del laico en el mundo. Sin embargo, quien se embarcase por esa línea estaba en el camino de una religiosidad interior exigente, que sin duda le conduciría por sí misma a opciones claras, comprometidas y eficaces. De ahí

que la impresión final, pese al lastre que sin duda arrastraba, sea el de una visión más positiva del laico (cristiano, bautizado, no sólo no-clérigo) y un mensaje que insistía en lo común, lo que unía (un único camino, un sólo evangelio, una fe), más que en la diferenciación. Por eso, por esta vía observamos un regreso a la contraposición de los primeros tiempos del cristianismo: del dualismo intraeclesial se pasa a percibir con más fuerza la contraposición Iglesia - mundo, incluso en una sociedad formalmente de bautizados.

2.3.2. *Una cierta división de vida.*

Sin constituir una propuesta paralela, sino, más bien, rasgos diferenciadores o matices, encontramos en el mensaje eclesiástico otros elementos que nos ayudan a completar la imagen de la santificación de los seglares. Si la "espiritualidad del camino estrecho", por las dificultades que hemos mencionado, no llegó a configurar una espiritualidad propiamente laica, sin alejarnos de ella, e incluso entre algunos de sus representantes, observamos un deseo de adaptarla a las circunstancias de vida de los laicos. Si en aquella línea el rigorismo podía ser un impedimento para su aceptación por las mayorías, en ésta una mayor facilidad, junto con una correspondencia más clara con el dualismo intraeclesial imperante, originaría actitudes y estilos de vida que creemos más extendidos.

José Climent fue sin duda un predicador del camino estrecho, dispuesto a defender el rigorismo moral y a propug-

nar siempre el retorno a la Iglesia primitiva (95). La perspectiva jansenizante con que observaba la realidad del hombre y del mundo le impregnaba de un fuerte sentido penitencial que, a su vez, conducía a revalorizar la ascética y la mortificación.

> "Vuestro estado, Señores, es un estado de violencia y de mortificación, en que Dios quiere que satisfagáis á su justicia. Sois delinqüentes ¿y os quejáis? Quejaos de vosotros mismos ó de los delitos que dieron motivo á las penas que sufrís, siendo penitentes. (...).
>
> Y aunque no fuerais pecadores, sólo por ser christianos deberíais sufrir y padecer. Un christiano, decía Jesu-Christo [Luc. IX. v. 23.], debe siempre llevar sobre sí la cruz de la mortificación. Un christiano, decía San Pablo [Ad Gal. V. v. 24.], debe crucificar su carne y sus deseos." (96)

Su concepción pesimista del hombre le hacía enfocar la vida cristiana, en cualquier condición, como una lucha contra uno mismo, en especial contra las pasiones y deseos (97). La malignidad del mundo, en el sentido de Juan, -"...impuro en sus placeres, insaciable en su avaricia, insolente en su orgullo, ridículo en sus modas" (98)- le impulsaba a propugnar un radical apartamiento, pues lo contrario sería tener el corazón "partido entre Dios y el mundo" (99). Las líneas fundamentales de su mensaje se incluían, pues, también para el laico, en una espiritualidad exigente como única vía para todo cristiano. Con este convencimiento profundo, no dudaba en proclamarla, aún sabiendo que iba a contracorriente de las inclinaciones del siglo, las cuales le parecían ilusorias si pretendían compatibilizarse con el cristianismo: "¡Qué delicados sois, si

buscâis una cruz que no tenga clavos, una corona que no tenga espinas!" (100).

Sin embargo, encontramos también en él un deseo de presentar no sôlo como accesible, sino incluso como moderada, fâcil y grata, la ley evangélica; fâcil en el sentido de reducir o no contemplar la conflictividad a que abocaba, y grata en cuanto descubre otros goces fruto de la libertad respecto a las cosas y el dominio de sí (101). Esta perspectiva se ofrecía específicamente al laico para contrarrestar la vertiente penitencial y el radicalismo:

> "Con todo digo que no es tan austera [la vida christiana] como muchos piensan. Miradla en sí misma, y la veréis reducida à no obrar mal, y à obrar bien, que es lo mismo que dicta la razôn natural, y aûn lo mismo que practicaron los gentiles sin las luces de la fe. No os prohibe Jesu-Christo el dulce trato familiar con vuestros amigos: no os prohibe el conservar vuestros bienes, y aûn el aumentarlos por medios lícitos: no os prohibe las diversiones honestas: no os prohibe el cumplir con las obligaciones de vuestro estado: sôlo os prohibe el que pequéis y obréis mal. ¿Y en esto encontrâis dureza?" (102)

Esa concesiôn inicial que rebaja las exigencias de la moral evangélica al identificarla con los dictados exclusivos de la razôn, nos muestra la presiôn de las corrientes ilustradas en cuanto chocan con la teología de la cruz, que era la que en verdad propugnaba Climent. Pero lo que nos interesa ahora es el hecho de que un autor rigorista como él hubo de adaptar su mensaje, aunque fuese mínimamente, ante la sensaciôn que provocaba en los laicos de estar imponiendo un modelo clerical.

> "Si nos hubiera obligado á una contemplación elevada, á un ayuno continuo, á un recogimiento perpetuo, pudierais quejaros de su rigor; pero habiéndonos impuesto unas leyes, cuya observancia se compadece muy bien con los exercicios de la vida más civil, alabad su benigna admirable economía." (103)

La benevolencia consistía en que al seglar no se le desarraigaba del todo, puesto que permanecía en el mundo. Pero al ver esto como una concesión, como un menor rigor que el de la vida más perfecta, encontramos, en un autor que en principio defendía el camino estrecho como único para todos, el germen, o el inicio del proceso por el cual el dualismo se trasladaba a la propia vida del laico. Hallamos esto más en las expresiones, en el lenguaje, que en las formulaciones explícitas. Había, eso sí, una buena intención de valorar la vida secular:

> "No son entre sí incompatibles las obligaciones de la vida christiana, y las de la vida más civil, ni es menester ignorar aquéllas para saber y cumplir exactamente con éstas. Antes bien, quanto más á fondo estudiamos los principios de nuestra religión, tanto mejor aprendemos á ser fieles en el trato, hombres de bien, y de provecho." (104)

La religión aparece aquí como potenciadora de lo estrictamente humano. Sin embargo, se le presentaban al laico dos instancias separadas: había de atender a las dos, pero una sola tenía la primacía, porque una sola conducía a la salvación eterna:

> "Pero también es verdad, que aunque no se opongan entre sí las obligaciones christianas y civiles, con todo deben estar subordinadas. El conocimiento y observancia de éstas, debe ceder al conocimiento y observancia de aquéllas. Porque las obligaciones de christiano ¿no son, Señores, las primeras, y su cumplimiento de una necesidad absoluta? ¿No somos por

> ventura antes christianos que civiles? ¿No somos antes miembros de la Iglesia que del estado? ¿No somos criados y redimidos á fin de alcanzar la suma felicidad de ver á Dios?" (105)

No se trataba de la autonomía de las realidades temporales como entendemos en la actualidad, sino del dualismo profano-sagrado. El sentido más profundo de este dualismo que llevaba a una división de vida se nos manifiesta cuando, al descender a lo concreto, resultaba de él que sólo uno de los términos, el que monopolizaba la vida cristiana, era en verdad eficaz para la salvación, quedando el otro, el de lo mundano, tan sólo aceptado, no rechazado, pero, en definitiva, insignificante para el destino definitivo del hombre. De este modo, el seglar, que situaba casi toda la densidad de su vida en este último término, veía muy reducido el valor salvífico de su existencia, y además se movía en una especie de rivalidad entre ambos, que había de resolver justamente a favor de aquél que era en él minoritario. El eclesiástico trataba de clarificarle esto:

> "Dios no os prohibe el que cumpláis con las obligaciones de vuestro estado; pero os prohibe el que cumpláis con ellas á perjuicio de las que tenéis como christianos: os manda que por lo mismo que tenéis poco tiempo, le distribuyáis bien, empleando la mayor parte en el negocio de vuestra salvación, que es el que más os importa." (106)

Con el término "obligaciones cristianas" se quería decir específicamente religiosas, y las que no eran tales, al quedar relegadas como irrelevantes, se iban constituyendo como trozos de vida (en el laico cuantitativamente importantes) al margen de la experiencia cristiana. Incluso, en el fondo, Cli-

ment los consideraba como un obstàculo, segùn se desprende de sus expresiones aùn al aceptarlos: "No quisiera, Señores, que infirierais, ser los cuidados temporales invencible estorbo à vuestra salvaciòn". La pauta que ofrecìa al seglar indicaba que habìa de atender a dos cuestiones, separadas u opuestas; y en esta prâctica se revelaba una escisiòn interna:

> "Pero quisiera que infirierais, que no debéis sacrificaros à los negocios del mundo, de suerte que os falte libertad y tiempo para pensar en los del cielo, que son los màs importantes: que debéis usar de los bienes de la tierra con un desasimiento christiano, poseyéndolos sin ansia ni anhelo: que debéis recogeros y entrar dentro de vosotros mismos, para buscar el reyno y la justicia de Dios, dexando todo lo restante à su providencia." (107)

Asì vemos cómo la negativizaciòn del mundo conducìa a trasladar "los negocios del cielo", la salvaciòn, fuera de lo terrenal; en la interioridad del hombre se encontraba el reino de Dios y su justicia, pero sin traspasar ese àmbito personal hacia una *realizaciòn en el mundo, en los contextos en que ese* mismo individuo se movìa. El horizonte escatològico permanecìa asì en lo ultraterreno, siempre en el màs allà, sin ninguna actualizaciòn de la salvaciòn. Y sin una salvaciòn actual y operante en el mundo o, lo que era lo mismo, con ella restringida a las mediaciones sacramentales y actos religiosos (en sentido estricto), es decir, clericalizada, lògicamente la vida del seglar carecìa de sentido cristiano excepto en aquella parte que transcurrìa dentro de estos cauces. El desprendimiento del mundo se convertìa asì en un rechazo de las realidades terrenas en nombre de las celestiales (108)

Esta división de vida para los seglares era más una consecuencia de la mentalidad que una propuesta consciente y abierta. Un indicio de ello es que la encontramos también cuando los predicadores intentaron acoger de un modo más positivo lo mundano. Así, la dificultad para asimilar el mensaje optimista, gozoso y confiado en las posibilidades de la naturaleza humana que había sido proclamado en el siglo precedente por San Francisco de Sales, en "uno de los intentos más serios de la historia de llevar al laico a la vida de perfección respetando su estado secular" (109), es una buena muestra de cómo el predominio del rechazo a la secularidad ahogó una posible integración de la vida del laico.

En el prólogo a su *Introducción a la vida devota*, el obispo de Ginebra manifestaba su deseo de instruir con esta obra a quienes, por vivir en el mundo, habían permanecido al margen del itinerario espiritual pensado tradicionalmente para los retirados (110). En el capítulo III de la primera parte, titulado "Que la devoción es conveniente a todos los estados y profesiones", advertía la diversidad en el ejercicio de la misma y señalaba como signo de su autenticidad el hecho de que perfeccionase la vocación de cada uno (111). Para que su objetivo pudiese realizarse verdaderamente, era necesario superar en cierto modo la concepción dualista de una santidad mayor (de los consejos) y otra menor (de los mandamientos). Al identificar la devoción con la caridad (112), proporcionó a todos los cristianos, desde el compromiso bautismal, la entrada en un dinamismo interior capaz de desarrollar un proceso

hacia la perfección, sin ver en el estado de vida una barrera (113). Se trataba de "la perfección del amor, la santificación del nombre de Dios a través del cumplimiento cotidiano de su voluntad, sin buscar la propia satisfacción personal" (114).

Los predicadores españoles, deseosos de despertar en los laicos el ansia de santidad, recogieron de esta obra, citada con cierta frecuencia y relativamente difundida entre los lectores (115), la orientación hacia los seglares, pero mucho menos acertaron a promover el modelo propuesto.

El presbítero Nicolás Gallo fue quizás uno de los que más incorporaron citas de aquel prelado en sus sermones, aunque su espiritualidad era sobre todo agustiniana, y lo tuvo por modelo de sacerdocio -junto con san Pablo y san Carlos Borromeo- ante los congregantes del Salvador del Mundo. En 1753 le dedicó un sermón panegírico en el monasterio de la Visitación de Madrid (116) y en él fue precisamente la apertura de la santidad a los seglares lo que destacó. Acogiendo el espíritu de apertura de Sales, denunciaba como una trampa del demonio "este afectado pretexto de contradicción entre la virtud, y la vida secular, para desobligar á los mundanos de su observancia, tratando á los virtuosos de hombres inútiles para la sociedad, y para los ministerios públicos" (117). Frente a ello, esgrimía el testimonio de la vida seglar del santo, cuya actitud interior le permitía santificar todas sus acciones, porque "nada hizo, ni emprendió, que no fuese por amor, con Amor, del Amor, y para el Amor de Dios" (118). Parecía posible, por la caridad, encontrar un itinerario de santificación

para el laico, habiendo sido aquélla una de las facetas más admirables que se ponían de relieve (119). Se abría incluso un cierto reconocimiento de lo positivo del mundo: educación, ciencia, sociabilidad (120). Sin embargo, cuando este mensaje se convierte en doctrina al hacerlo suyo el predicador, observamos que para él se trataba de aunar lo opuesto: ser seglar y santo significaba saber "unir unos extremos tan distantes" (121). Se traducía, en lo concreto, no en una asunción de la realidad mundana, sino en una compatibilización de ésta con la religiosa:

> "Se os habrá dicho cien veces, que unáis el cuidado prudente de vuestra fortuna, y de vuestra hacienda con el zelo, que debéis tener por las obligaciones de la Religión: el tumulto del mundo, y el comercio de las gentes con un poco de silencio, y de retiro: el uso moderado de las delicias de la vida con la indispensable necesidad de la penitencia: las obligaciones de vuestros empleos con las promesas de vuestro Bautismo: en una palabra; que unáis al hombre del mundo con el hombre Christiano." (122)

En el fondo, no ha cambiado la mentalidad desvalorizadora del mundo. Por eso, pese a haber manifestado que la caridad era el elemento santificador de todo, a la hora de proponer la santificación, no se encuentra propiamente ésta, sino que se revela la escisión subyacente, la vieja separación que, al introducirse en la vida del laico, la fragmentaría:

> "(...) porque la virtud, Cathólicos, (...) es de todos los estados, de todos los oficios, de todas las edades, y de todas las situaciones; y no os quiero yo persuadir á que lo que sois, lo dejéis de ser, sino es que santifiquéis lo que sois: no intento, ni lo imagino, que dejéis ese empleo, á quien le debéis dar su tiempo, su cuidado, y su aplicación; sino es que os dividáis entre él, y el Cielo: quiero decir, que entre la abundancia de vuestras riquezas, entre la alegría de vuestras diversiones, entre el resplandor

> de vuestros honores y dignidades, no os olvidéis, que sois como aquellos dioses de la tierra, de que hablaba David, para pensar alguna vez, ó en vuestro retiro, ó á los pies de los altares, que al fin habéis de morir como el resto de los hombres." (123)

Estas mismas palabras fueron pronunciadas también por el padre Gallo en un *Sermón de la Encarnación del Señor* (124), ofreciéndonos así la raíz teológica para esta concepción de la santidad: su modelo sería el Verbo encarnado, a quien vemos, "si así lo puedo decir, partirse entre la naturaleza Divina, y la naturaleza humana, y concordar las grandezas de aquélla con la baxezas y debilidades de ésta" (125). Rémi Parent ha señalado la imagen de Jesucristo que ha predominado oscureciendo en sentido negativo su humanidad, y las consecuencias que ello ha tenido al aplicar el binomio de las dos naturalezas a clérigos y seglares (126). Así se entiende que lo humano, lo mundano, para el laico, fuese el polo negativo que debía conciliar con lo divino, lo religioso, y que la exhortación dijese:

> "¿Es posible que con un exemplo tan poderoso no hemos de saber jamás dividirnos entre nuestra devoción y nuestro estado?"

Unir el hombre del mundo con el hombre cristiano consistía en compatibilizar uno y otro aspecto, permaneciendo la salvación sólo en uno:

> "No sabéis concordar vuestro estado con vuestra salvación: todo lo dáis á la hacienda, á la honra, á la ventaja; nada á Dios, nada á la conciencia, nada á la Religión, nada á la gloria." (127)

Por mucho que insistiese el eclesiástico en la santidad para los seglares, permanecía ésta en el fondo como algo

devaluado. El otro polo de esta imagen era la del sacerdote como prototipo de la unidad de vida, la cual se afirmaba, por tanto, sobre la fragmentación propia del laico. En una plática, dirigida a los presbíteros de la Congregación del Salvador del Mundo, *Sobre la obligación que con especialidad tienen los Sacerdotes de amar a Dios*, al entender los deberes cultuales y religiosos del ministerio como las acciones que exigían y posibilitaban que ese amor fuese "continuo", por contraste, esto no era así en los laicos:

> "Esta obligación tan continua, Padres míos muy amados, es el propio carácter del amor de Dios que han de tener los Sacerdotes: á distinción de los Seglares. (...) En mi Altar siempre ha de arder el fuego, y el Sacerdote debe ser el que continuamente ha de estar á la vista para subministrarle materia. Al seglar le es permitido, y puede lícitamente irse con descuido á su casa, fiado en el cuidado, que debe tener en esto el Sacerdote: Puede sin escrúpulo incluirse en negocios seculares: Puede aplicarse á aumentar su hacienda, á mejorar su estimación, á aventajar su familia. Todo esto puede, y le basta aparecer de quando en quando en el Templo, para cumplir con mis Leyes. ¿Pero el Sacerdote? No se ha de apartar jamás de las Aras: ha de estar en un continuo desvelo: ha de desembarazarse de otros qualesquiera negocios, ó indecentes, ó profanos, porque no falte el fuego para mis Sacrificios." (128)

La dedicación a lo temporal, propia de los seglares, significaba así la no-dedicación continua a lo sagrado, que, aunque fuese "lícita", se expresaba en términos de apartamiento y lejanía de la esfera de Dios (la cultual).

2.3.3. *Una imagen "moderna" de la santidad.*

Deseosos de reformar las costumbres de la época, que se apartaban cada vez más, a juicio de los predicadores, de los modelos evangélicos, la gran mayoría de los mensajes lanzados desde el púlpito trataban de convencer a los cristianos de la necesidad de convertirse a un estilo de vida austero, penitente, mortificado, muy contrario a la relajación que amenazaba subyugar a las conciencias con las nuevas delicadezas y vanidades.

Hubo, sin embargo, algunos coqueteos con los gustos sociales que parecían imponerse. Un *Sermón de San Felipe Neri*, incluido en los *Sermones panegíricos* del franciscano Fr. Antonio Andrés (129), nos ofrece una acabada muestra de las motivaciones y ejemplos de esta pretendida adaptación. Su punto de partida era el reconocimiento de que "ninguna otra cosa tiene mayor número de amigos, y parciales, que la moda", y aunque ésta se manifestaba amante de novedades y justificaba incluso "las extravagancias más ridículas", dominaba hasta tal punto los comportamientos (130) que no quedaba más remedio que congraciarse con ella si se buscaba alcanzar alguna repercusión social.

> "Si esto es assí, havrá de tener paciencia la misma santidad, pues si no comparece también à la moda no tendrá séquito, ni aún havrá quien por curiosidad quiera atenderla." (131)

La moda dictaba el rechazo de las mortificaciones, de los retiros, de las austeridades (132), y si la santidad quería seguidores debía "desnudarse de la apariencia espantosa"

y tomar otra más adecuada, "condescendiendo con el mundo en aquello que no hace oposición á la misma santidad". Había una nueva demanda:

> "Si la santidad quiere tener crédito, y parciales, sea más civil, sea más suave, sea más culta, sea más genial." (133)

Aquí atribuía Fr. Antonio Andrés al mundo una imagen equivocada de la santidad, con unos perfiles que él negaba que le correspondiesen o, al menos, que le fuesen inherentes. Sin embargo, la opinión general así formada no era arbitraria, no había sido creada por los propios laicos, aunque ahora se denunciase como un tópico mundano:

> "Forma [el mundo] de ella una idea triste, y espantosa, creyéndola enemiga de la alegría, y de la diversión, persuadido que hacer profession de virtuosos es condenarse á una vida melancólica, y negarse para siempre aquellas licencias inocentes, que sirven al ánimo de desahogo. Este es un dictamen pernicioso, que degrada la santidad, y retrahe de ella. La degrada, quitándole el gozo, que lleva consigo, y á que tan frequentemente exorta el Señor en sus Escrituras: retrahe de ella, pues representándola melancólica, y reducida á los estrechos límites de una severa penitencia, llena de horror, y susto á quantos deliberan entrar en sus caminos. Juzga de la mayor, ó menor santidad por la apariencia, y teniendo de la virtud una idea horrorosa, á aquel califica de más santo, á quien ve conducir una vida más austera, y ostentar una apariencia más severa, y mortificada." (134)

Un nuevo modelo de santidad parecía entonces emerger. El franciscano lo presentaba en san Felipe Neri, a quien llamaba "santificador de los que viven en el siglo" para indicar así su carácter apropiado a los laicos (135), y llegaba a hablar de "una santidad á lo moderno" y "una moda nueva de santidad". Felipe era sacerdote, pero su espiritualidad indicaba

a los seglares "un camino nuevo", suave y amable, que consistía en "el arte de hacer una vida alegre, y virtuosa, de unir la comunicación con el retiro, de condescender con los amigos sin faltarle à Dios, de admitir una recreación honesta, sin perjuicio de la christiana severidad" (136). No se proponía esto como algo específicamente laico, sino más bien como la posibilidad de realizar el ideal cristiano en el mundo, convenciendo de que "la virtud se puede practicar sólidamente con la risa en los labios, y en el centro de los amigos, y familiares" (137).

Sin embargo, esta nueva santidad no es tan nueva. El franciscano extrae de aquí únicamente la idea de que el seglar puede acercarse a ella sin quedar paralizado por sus exigencias, puede ser atraído con dulzura y mantenerse con una apariencia común que no le distancie del siglo. Pero, en realidad, se trata del modelo tradicional con un ropaje algo más actualizado. Y, sobre todo, no era tanto un cauce y un contenido, como una adaptación a los tiempos de los métodos pastorales. En efecto, la aportación que resaltaba era la de "un Apostolado moderno", una "nueva manera de evangelizar", que consistía en salir con espontaneidad y dulzura al encuentro de los pecadores (138). El contacto con el mundo y la asimilación externa de sus costumbres quedaba así justificado, pero sólo por esta razón: en orden a la conversión de quienes vivían inmersos en él.

No deja de ser significativo el que esto se proponga en una época de lucha contra el laxismo. Mientras lo predomi-

nante era acentuar el rigor, aquí se ponía otro ejemplo de celo: "Quando celebra en pûblico, la Missa es breve, quando oye los penitentes, les impone satisfaciones suaves, y ligeras" (139). Sin embargo, lo que se correspondía con la delicadeza del siglo era sôlo lo exterior, mientras que la aplicaciòn interna, es decir, la realizaciòn de la santidad, continuaba identificàndose con un modelo ascético y penitencial, hasta reiterar el ideal del desierto:

> "En el corazòn del siglo, es un Anacoreta por el retiro, es un Martir por la mortificaciòn, es un Apôstol por el celo." (140)

Los ejemplos que ofrecía su estilo de vida, la concurrencia a diversiones y banquetes, los paseos, el aparente disfrute de las delicias de la naturaleza, el cultivo de la poesía y de la música, todo encerraba la finalidad apostólica que le movía y una oculta penitencia (141).

El mismo autor reconocía que se trataba de una estrategia pastoral. No propugnaba un cambio profundo, sino unas formas más aptas para evangelizar, más cercanas, que no temiesen incluso disimular el fervor con "un cierto ayre de mundano" (142). No obstante, en el fondo, lo auténtico conservaba su carácter exigente; las apariencias risueñas eran "estratagemas finíssimas" para ganar almas.

> "El mundo ha llegado à estado, que la virtud no se le puede proponer sino con algùn disfraz para que la ame. Es menester condescender al principio con algunos sentimientos suyos, para que después no haga resistencia à los que inspirarà la religiòn, y la piedad. (...) El Mundo, que por muchos siglos havía sido un engañador de los nortales, debía alguna vez

ser engañado de los sutilíssimos ardides de Felipe." (143)

Por esta razón Fr. Antonio Andrés podía alabar esta modernidad, aceptar una mayor apertura en las formas, una gran condescendencia en el trato, y, al mismo tiempo, propugnar el modelo del retiro espiritual. En un *Sermón de S. Antonio Abad* aplicaba a los seglares su ejemplo de esta manera:

> "No pido que dejéis el mundo, sino que os reduzcáis á cierto modo conveniente de vida, que evitéis con prudencia aquellos lazos, que el mundo dissimula con entretenimientos, y con placeres al parecer inocentes. Este es el justo temperamento, que debéis guardar contra el mundo, y el que quiero que entendáis quando os hablo de retiros sin dejar el mundo. Debéis dejaros ver en las calles, en las plazas, en los Templos, para tratar, y ser tratados; pero quando lo pide la política christiana, la necessidad, ó la caridad." (144)

San Antonio, que había sabido unir el retiro y la comunicación, dio a cada uno su sentido correcto: a ésta, el ejemplo que debía al prójimo movido por la caridad; a aquél, el dominio de la carne, la sujeción de las pasiones.

La circunstancia de los panegíricos podía condicionar en alguna medida el mensaje del autor. Si lo recogemos en su *Quaresma*, encontramos para los seglares una exigencia moderada, centrada sobre todo en no pecar, cosa a la que no obliga el mundo, como testimonian muchos que viven en él "conduciendo una vida sociable, y un trato muy regular, pero conteniendo sus ocupaciones, sus divertimientos, y sus visitas dentro de ciertos justos límites, que tienen en paz á la conciencia con el ánimo, y en una alianza pacífica los intereses propios, con los de Dios" (145).

2.3.4. *La visión práctica de los misioneros y la incidencia ilustrada.*

La espiritualidad propia de la Compañía de Jesús parecía, en principio, más indicada para asumir un camino de santificación para los laicos; no obstante, ya hemos señalado las limitaciones que le impusieron tanto el clericalismo como las tendencias rigoristas, o por lo menos, muy austeras y penitenciales, a las que no escapó. Si hubiéramos de remarcar algo en su mensaje a los seglares, sería más bien el reconocimiento de la diversidad de sus situaciones.

Los jesuitas podían establecer su llamada a la santidad según unas palabras del padre Codorniú, que recogían el espíritu del "Principio y fundamento" de los *Ejercicios* de san Ignacio (146):

> "(...) à nadie digo que dexe el Puesto santo, que tiene, ni el buen Estado, que eligió; antes cada uno, según el Apóstol, persevere en él, sirviendo con todas sus fuerzas à Dios." (147)

Pero, quizá por el predominio de la moralización sobre la experiencia de Dios, no apreciamos una insistencia peculiar en este servicio. En cambio, encontramos rasgos muy coincidentes con las propuestas ya descritas. Este mismo autor, en un sermón de cuaresma en que ponía de relieve lo negativo del trato social al identificar al hombre como tentador (148), aconsejaba a quienes no podían abandonar el mundo:

> "(...) hasta en los Palacios, que son el más peligroso, y pegadizo mundo, puede vivir cada uno, como en la soledad, viviendo para su alma en el único

> buen retiro del corazòn. (...) ni el bullicio, ò tempestad de los mayores cargos, y negocios, nos pueden impedir esta retirada, y guarida del corazòn, si cada uno la escoge para sì." (149)

Volvìa a aparecer la devaluaciòn del mundo y la teologìa de la cruz: "O que flaco es el mundo contra la consideraciòn de Christo crucificado" (150).

Asì, en este marco bastante general compartido por la Compañìa, se desarrollaban las misiones populares, que, por contraste, recibìan las ideas de la mortificaciòn y de la negatividad del mundo màs de la herencia barroca que de la espiritualidad de la época. Los jesuitas no aportaron aquì un cauce especìfico en que los seglares pudiesen adentrarse. Tampoco ahondaron en el espìritu de servicio. Su preocupaciòn se centraba en disponer a los fieles para el sacramento de la penitencia, y, si tenìan en cuenta las circunstancias en que vivìan, era para adaptar a ellos su estilo y proporcionar unas pautas de comportamiento, màs que un camino espiritual o un modelo de santidad.

Este tipo de atenciòn al seglar, sin duda muy cercana, aunque transitoria, y muy condicionada por la prâctica del confesonario, se plasmò en una predicaciòn moralista, dedicada a responder no al carisma de la vida en el mundo, sino a la multitud de cuestiones concretas en las que se debatìa la pecaminosidad de los actos propios de los distintos estados y situaciones. La voz del misionero tocaba las conciencias, o eso intentaba, y en esa tarea de descender a lo particular se encontraba con la diversidad. El padre Calatayud incluìa en

sus misiones varias plâticas en las cuales se dirigía aparte a determinados grupos sociales; en su método señalaba específicamente las dadas a las audiencias y curias, los ayuntamientos, la nobleza y los reos de las cárceles (151), además de una instrucción a los confesores. El mismo nos revela el motivo de esta distinción y el tipo de contenidos:

> "Es difícil en un Pùlpito pûblico, en que se predica à todos, tratar *pro dignitate*, ni desentrañar bien los vicios, y pecados característicos, digàmoslo assí, de cada Gremio; el modo de formar sus conciencias, los caminos, y solapes de pecar, la prudencia carnal, con que desarman à su parecer las razones, y verdad de la palabra divina, y la falta de luz, en que estàn para conocer bien su enfermedad; los pecados de personas consagradas, de Nobles, Ricos, Jueces, Magistrados, Governadores, Regidores de los Pueblos, y gente de Curia, suelen ser muy subidos en los ojos de Dios, y tanto màs difíciles de perdonar, quanto menos los quieren reconocer por tales. Por esso acostumbro, segûn la necessidad, y circunstancias lo piden, hacer varias Plâticas privadas à diversos Gremios." (152)

También a lo largo de los sermones comunes solía dirigirse al rico, al pobre, al noble, a la señora, al juez (además de al sacerdote o al prelado) para denunciar en concreto el pecado típico o exhortar a la virtud más propia, según la actividad de cada uno. De este modo, el mensaje de la santidad en el mundo se traducía en un comportamiento ético, si bien más animado por la norma que por la experiencia de Dios. El único principio de carácter general para todos, incluidos los seglares, era el de ajustarse a lo propio:

> "El principal cuidado del hombre debe ser conseguir la perfección de su estado y para este fin le es conveniente ô presiso no atender ni arostrar con qualquiera otra perfección contraria â la de su estado ô impertinente." (153)

Esta doctrina, que también enseñaban otros, como Climent por boca de los Santos Padres (154), implicaba considerar el cumplimiento de las obligaciones como un elemento esencial de la santidad.

Los sermones misioneros, que unifican mucho la manera de vivir el cristianismo en cuanto vertebran su contenido sobre ejes elementales, nunca descuidan el reflejo de la diversidad en que aquél habla de realizarse. De ahí sus exhortaciones, un tanto monótonas por repetidas, compuestas a base de enumeraciones de conductas, con la esperanza de acertar, entre la multitud de pecados, en la alusión concreta inquietante para cada uno. Por eso, el tratamiento de las cuestiones laicas, dada esta orientación a la confesión, se identifica con el panorama del pecado. Conocerlo para evitarlo tenía que ser una de las principales preocupaciones:

> "Cada uno està obligado, debaxo de pecado mortal, à saber aquellas cosas, sin las quales no puede cumplir con las obligaciones de su estado, ò empleo, en que Dios le puso." (155)

El sentido práctico con que el misionero buscaba alcanzar a todos los aspectos de la vida favorecía así una cierta integración del terreno de las actividades temporales; pero al hacerlo con vistas al sacramento de la penitencia, acentuó sus connotaciones negativas: la mirada religiosa tenía por objetivo descubrir en ellas el pecado o la sospecha.

Este peso enorme pocas veces se compensaba aquí con la versión positiva de la actividad misma. La encontramos en

Fr. Miguel de Santander, cuyo mensaje no se distanciaba sustancialmente de estos enfoques típicos misioneros, pero al ir imbuido de ciertas ideas ilustradas, adquiría un mayor tono de modernidad.

Santander no sólo afirmaba que era deber de todo cristiano cumplir con las obligaciones de su estado, sino que hacía recaer en ello la autenticidad de la devoción:

> "Es pues una regla excelente, amados míos, juzgar de nuestra devoción por nuestra obligación, y establecer nuestra devoción sobre el cumplimiento exacto de nuestra obligacion." (156)

Sin duda este principio tenía un fuerte contenido ético, y en él podría encontrar el seglar una perspectiva algo menos clerical y una vivencia menos vaciada de sentido religioso.

Fuera ya del contexto misionero, formuló otro pensamiento que, no obstante, se traslucía también con frecuencia en sus exhortaciones populares al cumplimiento del deber. En uno de los sermones apologéticos -que él publicó como *Sermones dogmáticos, para instrucción de los fieles y conversión de los incrédulos* (157)- titulado "Divinidad de la Religión Católica", disertaba sobre las cualidades de la moral del Evangelio con intención de demostrar su origen divino. Veía en ella el paradigma y plenitud de toda moral; un carácter universal que "prescribe nuestras obligaciones en todos los tiempos, en todas las situaciones y en todas las circunstancias" (158). Y terminaba por considerar al cristiano como el más perfecto

ciudadano, por el hecho de serlo si actuaba guiado por esta moral:

> "(...) reflexionad un poco sobre los diferentes estados de los ciudadanos, y por las costumbres de los verdaderos christianos aprenderéis á conocer la influencia del christianismo sobre la pública felicidad. ¿Quiénes son los hombres distinguidos en cuyo corazón arde el amor, y se ve la beneficencia con los colonos que cultivan los campos, y con el sudor de su rostro aumentan los bienes temporales, sino aquellos que bien penetrados del espíritu del christianismo, los miran como hermanos, los aman como hijos, y los protegen como poderosos protectores? ¿Quáles son los jueces incorruptibles á las sorpresas de la adulación, a los alicientes del interés, y á la fuerza de los empeños, sino los verdaderos christianos (...)? ¿Quiénes son los militares que obedientes á sus xefes y observantes de sus ordenanzas, viven contentos con su prest (...)? ¿Quáles son los comerciantes incapaces del fraude y la injusticia? (...) ¿Quiénes son los artesanos que trabajan las obras con solidéz, que no malgastan en la ociosidad las horas destinadas á la labor, ni en la taberna su jornal? (...) ¿Quiénes son los esposos fieles, los padres vigilantes y edificativos, los hijos obedientes, los criados humildes y los amos irreprehensibles? Son aquellos que dirigen sus costumbres por las puras leyes de la religión christiana." (159)

Las ideas ilustradas de utilidad, bien común, pública felicidad, contribuyeron, por tanto, a una revalorización del papel del laico: su cristianismo era un elemento positivo en la construcción de un mundo mejor, impulsaba al logro de una felicidad temporal, contribuía al orden social justo y estable, según los esquemas de la época.

Esta perspectiva ayudaba al laico a ver la santidad en su propia misión en el mundo; incluso, a través de la devoción, la hacía consistir en cumplir bien aquello que le era específico y en lo que ponía su vida. Sin embargo, no podemos afirmar que con ello se superase la división de vida a que he-

mos aludido: al proponerle una santidad moral, el cristiano seguía viendo a Dios fuera del mundo (de nuevo, la ausencia de una *teología del Reino de Dios y del Espíritu Santo*), y la esfera propia de la relación con él continuaba siendo el culto y la piedad.

2.4. Los modelos: santos y difuntos.

Uno de los medios eficaces por los cuales la predicación difundía valores, pautas de comportamiento, referencias de vida, eran los sermones panegíricos, que por esta época habían recuperado su función moralizante poniendo ante los fieles los ejemplos de los santos (160). Sus fiestas eran objeto de celebraciones especiales en las que con frecuencia no faltaba la oratoria sagrada (161), y ésta se fue depurando progresivamente de los excesos de tiempos pasados, si bien la hagiografía era propensa a dispensar de la austeridad.

Poco a poco, la moral ganó terreno en este género de predicación. Ya a finales del siglo XVII, José de Barcia y Zambrana había reivindicado esta finalidad en su *Epístola exhortatoria* (162), al señalar la imitación de las virtudes de los santos como parte del culto que se les profesaba:

> "Según esto, què es predicar en las Fiestas de los Santos, sino subir el Predicador à exhortar à los Fieles à la imitación de su exemplo? (...) Es mostrar el modo con que combatió el Santo con el Demonio, con el mundo, con la carne, para llegar à la inmarcesible corona, y que los Fieles aprendan el modo legítimo de pelear, para merecerla. Es señalar las huellas de sus hermosos passos, mientras el Santo vivió, para que corran las almas por ellas al olor de sus exemplos.

> (...) Es poner delante de los Fieles las columnas de sus virtudes, en los dudosos caminos de esta vida, para que no yerren el camino seguro de la Patria." (163).

Ya en el siglo XVIII, Gregorio Mayáns, en *El orador cristiano*, aunque advertía contra los excesos en el contenido moral de los panegíricos, reconocía la necesidad de exhortar a los fieles a seguir su ejemplo: "Para que imitemos a los Santos, se nos representan sus Vidas; i para que nos animemos a imitarlas, se refieren prácticamente" (164). Poco después, Antonio Codorniú, en *El predicador evangélico*, llamaba a las fiestas de los santos "clamores, que persuaden la santidad", y recordaba al predicador, no sólo el deber de exhortar a su imitación (165), sino también de procurarla él mismo:

> "Procure sobre todo el Predicador no contradecir con su vida à la mejor alabanza del Santo, que es la imitación de sus virtudes. (...) Dezir bellezas de la humildad, del zelo, de la pobreza, de la caridad, y no ser pobre de espíritu, humilde, y fervoroso, es dezir por dezir, no es predicar." (166)

Este mismo valor ejemplarizante tenían las oraciones fúnebres. En ellas el énfasis en la imitación era menor, al no gozar del apoyo de la declaración de la Iglesia, pero la alabanza significaba en sí la transmisión de un modelo. Gregorio Mayáns aconsejaba dar a conocer tanto las "virtudes christianas" como las "políticas" (estas últimas harían un "Héroe a lo moral"), apreciándolo todo desde una óptica cristiana (167). Aunque más condicionadas por las circunstancias de la defunción, estas piezas destacaban también aquello que sus autores consideraban útil para los oyentes.

Una de las muestras más palpables de esta finalidad la hallamos en las oraciones fúnebres pronunciadas en la Universidad de Salamanca. En 1776, en el dictamen aprobatorio de una de ellas (168), el presbítero D. Miguel Antonio Salgado, canónigo de la catedral y catedrático de retórica, señalaba la preocupación educativa que siempre impulsaba los actos de la universidad, para hacer de sus alumnos "unos hombres virtuosos, unos sabios verdaderos, que sean después útiles á la Iglesia y al Estado". Y añadía:

> "No es el fin de las Oraciones, que se predican en las Exequias de sus difuntos hijos, hacer alarde de los grandes Héroes, que ha encerrado en su Gremio; ni menos del supremo grado de eloqüencia, á que han llegado, los que celebran las virtudes de aquéllos. Sería esta vanidad mui ridícula en un cuerpo, que no puede componerse sino de Varones consumados en la sabiduría; es lo sí, el repetir con aquel motivo á sus Hijos, á sus Profesores las alabanzas de las virtudes christianas y morales, que deben hacer la principal ocupación de sus estudios; es frequentar los Sermones y exhortaciones á el arreglo, y compostura de su conducta; es formarles modelos de diversos genios, empleos, ocupaciones, para que cada uno saque de el que fuese acomodado á las suyas las reglas, que le han de hacer varón sabio, y christiano." (169)

Dejando aparte el hecho de que no siempre las mencionadas vanidades permaneciesen al margen de estas celebraciones, por lo que tenían de acto social, incluso de espectáculo, estas palabras nos dan cuenta de la capacidad de adoctrinamiento de dichas piezas oratorias, y si en la universidad adquiría una orientación educativa, en general cualquier honra fúnebre incluía un significado ejemplar.

A los laicos se los presentaban pues, por estos dos cauces, modelos de santidad y de conducta cristiana, con la

intención específica, aunque no única, de moldear su forma de vida.

Sin embargo, la mayor parte de estos modelos no pertenecían al estado seglar. Era lógico, pues el santoral no los había privilegiado (170) y entre las 27 canonizaciones y beatificaciones del siglo XVIII registradas por Teófanes Egido no figura *ningún laico; tampoco miembros del clero secular, sino* sólo regulares (171). Coherentemente, esta realidad se traslada a las colecciones de sermones panegíricos. Así, por ejemplo, dejando aparte los dedicados a "misterios" de Jesucristo y de la Virgen que se solían incluir (y podían tener sentidos moralizantes), en la obra del padre Codornió observamos que, de diez sermones de santos, tan sólo uno se refiere a un laico, y éste es san José, mientras en el resto predominan los religiosos (172). En los dos volúmenes de Fr. Antonio Andrés, de los 27 sermones de santos que contienen en total, sólo dos celebran a seglares: uno a María Magdalena y otro a los médicos Cosme y Damián, mártires (173). Los dos tomos de Fr. Miguel de Santander incluían sermones de los misterios de Jesús y María, y otros de circunstancias: entre los de santos, 22, figuran: Emeterio y Celedonio, soldados, pero a quienes se venera como mártires; S. José (dos); S. Isidro labrador, S. Joaquín y S. Roque (dos) (174). Más escasa es aún la proporción en los dos volúmenes de Climent: en 31 sermones, sólo uno, dedicado a S. Roque (175).

Por otra parte, las oraciones fúnebres de laicos que merecieron ser impresas, lo fueron por la categoría social de

los difuntos: reyes y reinas, príncipes o princesas, y nobles en general; los profesionales figuraron en cuanto miembros de algún cuerpo académico, como las universidades; de modo que, excepto estos últimos, no se puede decir que fuese su condición seglar un elemento significativo.

Sin embargo, no se ha de concluir de aquí la ausencia de referencias para los laicos, como si se tratase de un vacío, sino, más bien, que se les proporcionó ejemplos inadecuados a su estado: porque no sólo los laicos, más aún, no fundamentalmente los laicos fueron el modelo para ellos, sino también los eclesiásticos. En cuanto a la santidad es testimonio de validez general, podía ser aceptable: así, al centrarse la predicación en la virtud (caridad, humildad, paciencia, mansedumbre, etc.); pero cuando ésta misma se identificaba con las formas específicas de vivirla, el perfil resultante era el de la espiritualidad monástica o clerical.

Ante esta precariedad, en algunas ocasiones se recurrió a describir la vida del santo en el periodo anterior a su ingreso en el estamento eclesiástico, con intención expresa de acercarse a los oyentes seglares y ofrecer un mensaje para ellos.

Así, en el *Sermón de San Eloy Obispo*, Fr. Antonio Andrés presentaba al santo en su época de orfebre al servicio del rey franco Clotario II, para probar que la virtud puede "tener su trono en la Corte de los Reyes" y que "las honras, y las confianzas de los Soberanos no son embarazos" para quienes desean la santidad. Bajo el lema "*El Político Religioso en la*

Corte" ofrece el modo en que S. Eloy alcanzó su objetivo "sin dejar el lado de los Príncipes, ni la assistencia en los Palacios" (176). Lo mismo hacía el agustino Labaig y Lassala cuando proponía a san Francisco de Borja como *El exemplar y milagro de Príncipes en la tierra*, entendiendo por príncipes "también los Grandes y Señores, á quienes la elevación, ó el destino les dió ó enemigos que vencer ó vasallos que gobernar" (177), y buscando depejar los pretextos que encontraban en sus obligaciones "los que aún viven en medio de el mundo y de la Corte, en la Judicatura, ó en las administraciones" (178).

No obstante, se percibía ya en el ambiente la resistencia a los modelos clericales. El franciscano F. José Marín, en un *Sermón panegírico de San Juan Capistrano*, que pronunció en el Capítulo General de la orden, en 1768, seguramente ante un auditorio plural y escogido (179), quiso presentar al santo como ejemplar para las más diversas profesiones (180). Al hacerlo, tuvo que partir del reconocimiento de que el estilo de vida de los religiosos no movía por lo general a imitación, pues la práctica de los consejos evangélicos y las penitencias no se sentían como apropiadas: "Estas son cosas para Frayles, nuestro estado, dicen, no es compatible con esse genero de vida". Pero el pedicador no se resigna, y propone al santo como ejemplo precisamente en cuanto "Frayle".

> "Pero vive Dios, que oy un Frayle ha de confundir estos dictámenes del mundo. En él verán unidas las razones de estado con las máximas del Evangelio, la humildad christiana con una fortaleza heroyca, la simplicidad evangélica con una gran política, la obediencia más rendida con la magestad, y soberanía, la pobreza religiosa con una magnanimidad incomparable,

> la mendiguez Franciscana con una justicia recta, y en fin los deberes de un Frayle con los egercicios más nobles de un hombre grande del mundo. Hombre politico, hombre de govierno, hombre justiciero, hombre magnánimo, (...) atributos inseparablemente unidos, naturalmente dimanados del sèr de Frayles." (181)

Sin romper el clericalismo, se procuraba buscar en sus modelos referencias para todo, también para quienes vivían en el siglo, lo que indica tanto la existencia de una demanda de arquetipos laicos como la incapacidad por parte de los eclesiásticos para canalizar y forjar algo distinto de su propia espiritualidad. El deseo de ofrecer ejemplos asumibles en el mundo dio lugar a estos discursos en que se compatibilizaban valores profanos y religiosos, que parecían abrir camino a una concepción más abierta de la vida y de los tiempos. Pero este aire nuevo no ocultaba la permanencia profunda de la larga tradición heredada.

En esta tradición se comprende que incluso en la predicación a los laicos tenga gran importancia la ascesis, el desprendimiento de los bienes de este mundo, la mortificación. Los eclesiásticos constataban a cada paso que la penitencia, el retiro, la oración, hasta la piedad y la virtud, a su modo de ver, iban siendo consideradas cada vez más como propias de los religiosos (182). Pero todo ello formaba parte de la espiritualidad que procuraban inculcar.

En el modelo para seglares que Labaig y Lassala presentaba en S. Francisco de Borja aparecía la mortificación desde la infancia. Con un sentido de sufragio, llegó a "desgarrar sus carnes con sangrientas disciplinas niño aún de so-

lo diez años, en la muerte de su madre" (183). Ya sirviendo en la Corte, "se reduxo á ceñir un áspero cilicio á la raíz de su carne, á debilitarla con largos y rigurosos ayunos", hasta quedar convertido en "un animado esqueleto" (184), imagen paradigmática de los santos. Virrey de Cataluña, sólo interrumpía sus ocupaciones "para vacar á la lección sagrada, á la oración y meditación, en que empleaba de seis á siete horas ántes de oír Misa todos los días" (185). El agustino pretendía dar el ejemplo de un laico, pero al fin expresaba que el laico perfecto era el que llevaba vida religiosa: "trasladó todo el rigor del Claustro á la esplendidez y magnificencia de su Palacio" (186). Y este estilo de vida quedaba fundado en que "no era diferente el cielo para los Príncipes, que el mismo señalado para los Monges" (187). Había una clara transferencia del modelo monástico, y sin embargo para el predicador era compatible con afirmar, siguiendo a S. Agustín, que "los Príncipes y Señores deben glorificar á Dios en aquellas funciones y ministerios, que son privativos á su estado". No veía dificultad, pues todo consistía en que "la Religión" guiase cada una de las acciones (188).

En otro sermón del mismo autor se ve aún más clara la propuesta religiosa para los laicos. Pieza manuscrita probablemente posterior a la antes citada (hay una continuidad biográfica), celebraba también a san Francisco de Borja en su festividad, y esta vez lo presentaba *Contrahído á sola la virtud heroica de la magnanimidad con que renunció su Grandeza, Estados, Empleos, y las mayores dignidades del mundo.* En un

estilo narrativo sencillo y directo ponía ante los oyentes el largo proceso de la vocación y desprendimiento de los compromisos temporales del que luego fuera tercer general de los jesuitas. Advertía a los "filósofos tétricos y melancólicos" que las renuncias del santo no se debían a "una excesiva misantropía", sino al "egemplo de un Dios pobre, penitente y humillado, à quien determina seguir" (189). La corte representaba un peligro para la salvación, pero se unían a retraerle los argumentos del seglar:

> "oye la voz encantadora del mundo, que le pinta como indispensable la administración de sus Estados, la residencia en los referidos Empleos: preséntale lo mal admitido que será su retiro en las Cortes de Europa, en las que era ya celebrado su nombre; el desayre echo à un Soberanc, cuya privanza merecìa." (190)

Eran "máximas políticas" cuya "insubsistencia y debilidad se descubrían" al confrontarlas con el evangelio. La vocación avanzaba como descubrimiento de la vanidad del mundo y de la mayor seguridad de la vida según los consejos (191), hasta culminar en la oblación, en la ofrenda de la vida al Señor. En su conjunto, el predicador expresaba muy bien el sentido, los hitos, incluso la vivencia de lo que podría ser una opción por la vida religiosa en su tiempo. Lo significativo para nosotros es que todo ello se proponía en general para los fieles, y en particular de cara a un laico, el marqués de Lombay, que había encargado celebrar la solemnidad en memoria de su antepasado. Y el marqués era un joven a quien el orador se dirigía a veces en concreto, con "libertad evangélica", para situarlo en un contexto similar:

> "Os encontràis casi en la misma edad que contaba entonces vuestro santo Abuelo, os cercan los mismos peligros, os encantan los mismos honores. (...) Estudiad el modelo, aprovechàos del egemplo." (192)

Sin entrar a despertar semejantes inquietudes vocacionales, características parecidas encontramos en la figura de san Luis Gonzaga cuando Fr. Antonio Andrés destacaba algunas de sus virtudes ante los jóvenes del Seminario de Nobles de Valencia en 1758 (193). Aunque fuese condicionado por el hecho del patronazgo sobre la institución al ponerlo como ejemplo, en cuanto señaló unos rasgos determinados, el predicador perfiló una imagen de santidad en la juventud centrada en "el rigor de vida": desde los once años, penitencias, ayunos y cilicios, hasta que al ingresar en los jesuitas sus superiores le impusieron moderación, perseverando en sus deseos de tomar disciplinas hasta el último día de su vida; "mortificación perpetua de los afectos"; absoluto dominio de las pasiones y los sentidos; deseo de los desprecios, ocultamiento de las virtudes y búsqueda de "la desnudez del corazón"; posesión total de una virginidad no turbada ni en la más leve representación. Este era el general que había de guiar a los nobles congregantes en la conquista del cielo (194).

Entre los santos seglares figuraba san Roque, a quien la devoción popular veneraba como protector contra las epidemias. Los sermones que se le dedicaron elogiaban su caridad y misericordia en la atención a los apestados, pero conectaban poco como referencia laica, no sólo porque era visto ante todo como un santo abogado contra la enfermedad, sino también por-

que encarnaba la figura de un peregrino, muy cercano a la vida religiosa. Climent lo describía "nacido entre las riquezas, los regalos y las vanidades de un suntuoso palacio", admirado de que allí mantuviese su inocencia. En este estado de vida, se repetía el dato de la mortificación: "apenas tenía doce años, mortificaba su cuerpo tierno con disciplinas y con ayunos, y no quería comer sino legumbres"; y al fin su decisión fue "dexarlo todo por ser humilde soldado de Jesu-Christo".

> "Muerto su padre, vendió los bienes libres de su patrimonio, y los distribuyó entre los pobres: el gobierno de sus estados le encargó á su tío, y con el trage de pobre peregrino se fué á visitar las iglesias de Roma." (195)

La elección de esta vida pobre, en la que luego ejercitaría la caridad y la misericordia (196), era la clave de su biografía. Por eso Fr. Miguel de Santander pudo enmarcarla en el abandono del mundo, incluso dirigiéndose a los que "os halláis en medio del mundo" (197). Más apropiado por su imagen seglar podría ser Isidro labrador, sobre quien el mismo capuchino predicó en la parroquia de Santa Marina de Toro en 1784, teniendo muy en cuenta esta dimensión:

> "Celebrad vuestra felicidad, ilustre Congregación y devoto pueblo, en tener á vuestra vista un Santo cuya vida podéis imitar: una vida en que no hallaréis las espantosas penitencias de los anacoretas, los horribles tormentos de los mártires, ni los sudores y afanes literarios de los Santos Padres y Doctores. No tendréis ya excusa para no ser Santos ni en la falta de vuestros talentos, ni en la debilidad de vuestra salud, ni en que no os halláis con fuerzas para entregar vuestro cuerpo á manos de los verdugos. Isidro os enseña que podéis ser santos como él, siendo casados, siendo labradores, siendo pobres, cuidando de vuestras casas, cultivando vuestras haciendas;

> pero siendo devotos, afables, benignos, modestos, misericordiosos y mortificados. En una palabra, siendo hombre de bien como lo fué Isidro, seréis Santos." (198)

La santidad de este hombre de bien consistía en "tener un espíritu de religión para con Dios, un espíritu de caridad para con su próximo, y un espíritu de mortificación para consigo mismo" (199). Lo primero lo traducía el orador en una religiosidad de devoción, en la que la práctica del culto ocupaba un lugar preferencial, con rezos, visitas de iglesias, asistencia a misa, que se prolongaría fuera de estos actos con "mantener siempre el espíritu en la presencia de Dios en medio de sus trabajos" (200). Esto se proponía a los fieles como imitación del santo. Con ello la virtud de la religión alcanzaba la actividad secular: "se trata de que (...) conozcáis en todas partes que estáis delante de Dios" (201); pero más allá de este principio general, no se concretaba ninguna espiritualidad. La caridad se reconocía como "la más principal é importante de las virtudes", pero se mostraba en términos milagrosos, y de semejantes maravillas iba salpicado su ejemplo de mortificación, aunque ésta se entendía menos como penitencia física que como espíritu de sufrimiento ante las penalidades de la vida (202).

Los modelos de los santos proporcionaban, pues, unos ejemplos basados en la virtud, de la que siempre se podía hacer aplicación, pero se concretaban con muchos elementos propios de una religiosidad más eclesiástica que seglar.

Por eso las oraciones fúnebres, al plasmar en sus

elogios la vida de personajes contemporáneos, tendrían mayores posibilidades de adecuación. Sin embargo, la propia circunstancia de panegírico, así como la condición eclesiástica del orador, los limitaron.

La celebridad en la vida pública permitía acentuar el carácter laico del protagonista, pues le situaba en escenarios mundanos a los cuales no podía escapar ningún esbozo, por muy ligero que fuese, de su biografía. Este era el caso del conde de Fernán-Núñez, Carlos José Gutiérrez de los Ríos, de quien Labaig y Lassala celebró la memoria en las exequias que tuvieron lugar en S. Felipe el Real de Madrid. El agustino deseaba que sus oyentes aprendiesen del ejemplo del difunto que "no son incompatibles el hombre de Estado y el de la Religión, el Soldado y el Christiano, el Grande y el humilde" (203). Los rasgos ilustrados se deslizaban en el elogio como suaves matices de la época integrados en el catolicismo. Así, su "deseo de ser útil", su afán por "el bien público", se subrayaban en una experiencia del mundo rica y plural, en la que todo se transforma en "apología de la religión" (204). Lo que conoció por sus viajes, tertulias, contacto con la vida, iba tamizado por el discernimiento entre el bien y el mal. El talante religioso aparecía como irrenunciable:

> "No se le vió volver á España con aquel espíritu altanero, que insulta á la Religión y á sus máximas, y que es el fruto común de los viages de nuestros Jóvenes. Jamás abandonó el testamento del padre de familias por la *Julia* ó la *Henriada*; ni se abochornó de ser visto con freqüencia en los Templos, recibir cada quince dias quanto más el Pan de los fuertes, ó con el Rosario en la mano, y las Meditaciones de Andrade,

la Vida devota de S. Francisco de Sales, el extracto de Massillon y Bourdaloue sobre su bufete." (205)

Al predicador le toca descubrir lo que se le ha ocultado al mundo: la oración como guía de las decisiones políticas (206), las virtudes domésticas, la caridad, y, finalmente, su muerte: la buena muerte de los justos, en la que enseñó a sus hijos que "el mundo es nada, y que no hay otra cosa que merezca nuestro corazón sino Dios" (207).

Las virtudes propiamente religiosas eran las que con mayor énfasis se ponían de manifiesto en aquellos que vivían en el mundo, mientras que sus actividades seculares se ajustaban a la moralidad cristiana.

Esta doble vertiente la encontramos en una de las pocas figuras femeninas que, sin pertenecer a la vida consagrada, fue recordada en los púlpitos por su dimensión pública: la reina Mª. Amalia de Sajonia. Ella fue, por su posición, ejemplo también de cómo conciliar su estado -matrimonio, familia, trono- con "los derechos de Dios". Así la presentaba José Martín y Guzmán en las exequias celebradas en Cádiz: a las exigencias y peligros del estado conyugal y del cuidado de los hijos (208) "se juntan los riesgos de la Magestad, y la Grandeza" y el ambiente de profanidad a que no podía sustraerse; en medio de todo ello, conservó el temor de Dios (209) gracias a un total desprendimiento espiritual (210). Su ejercicio como soberana se traducía en solicitud "para alivio, y utilidad de sus Vassallos", en la que se veía inspiración cristiana al entender la función de los monarcas en sentido paternalista: en

su caso, "un amor maternal para sus sûbditos, nacido de la Charidad", "una compassiòn christiana para con todos sus Vassallos, â quienes amaba como hijos' (211). Estas diversas facetas de la vida aparecian impregnadas de cristianismo porque siempre adorò a Dios -"nunca me olvido de ser esclava vuestra" (212)- y porque en ellas ocupaba un lugar importante la devociòn (213).

Pero si la ejemplaridad que mostraba Martín y Guzmán supo guardar un cierto equilibrio, en el que, junto al culto interior, la distribuciòn de dedicaciones y tareas era clave para conciliar religiòn y estado (sòlo las referencias ùltimas a la adoraciòn del corazòn y una perspectiva moral superaban aquí una disociaciòn), en otras ocasiones esta difícil armonía se rompiò, poniendo claramente al descubierto que el ideal para el laico era el religioso.

Esto le ocurriò al mercedario Fr. Juan Bernal, cuando en Valencia predicò la oraciòn fùnebre de la misma reina. Desde el principio la alabò porque "supo componer en su tenor de vida la magestad, y grandeza de Reyna, con las costumbres de una Religiosa" (214), y lo màs destacado de su elogio se centrò en "el cultivo de la vida espiritual". La mortificaciòn, que incluía "cilicios bastante àsperos, y pesados", significaba su deseo de "vivir segùn el espíritu" (215); de ella formaba parte la "pesadíssima cruz" de la ostentaciòn y las honras propias de su soberanía (216), que procuraba compensar con "algunas humiliaciones, à fin de conservar la verdadera humildad en su corazòn". Los ejercicios devotos eran el alimento de

"un Alma toda entregada à su Dios" (217). Y todo ello concretaba un modelo que se definia asi:

> "El método de su vida espiritual era el de una verdadera Religiosa dedicada à su Dios por entero, sin faltarle más para esto, que el vivir materialmente en clausura. Pero esto, que no le permitia el Trono, lo compensò en su corazòn, cerrándole à las cosas criadas, y dando su possessiòn al Señor, teniéndole presente casi de continuo.' (218)

Su estancia en el mundo (no por su condiciòn seglar, sino humana) era la de una "desterrada" y, aunque soberana, sólo "el Reyno de los Cielos era el blanco de sus amores" (219). Y al fin el predicador podia decir de ella: "ha vivido en el mundo con el cuerpo; pero en el Cielo con el corazòn" (220).

La inclinaciòn a clericalizar los modelos de vida no afectaba a casos aislados; era bastante general. La encontramos también en Bocanegra, en las exequias de Mariana de Austria, reina viuda de Portugal (esposa de Juan V) y madre de Bàrbara de Braganza. Con deseo de centrar tanto la ejemplaridad como la alabanza en lo espiritual, el tema escogido decia: "Toda la gloria de la hija del Rey està por la parte de adentro" (221). La caridad como reina del alma se describia en sus distintas manifestaciones del amor de Dios y del pròjimo, pero desde el exordio se enfocaba su vida como retiro, "para que robàndose al siglo por encerrarse en si misma, se ocultase la Princesa en un exterior de Religiosa" (222). Varias alusiones de este tipo se repartian en un discurso (223) en el cual todo se proponia para la imitaciòn.

Quizàs en la mujer fuese màs fàcil esa asimilaciòn con la vida religiosa: valor tradicional del recato, del encerramiento, ausencia de actividades profesionales y limitaciòn a la vida doméstica, hacìan màs sencillo a los eclesiàsticos el elogio de lo espiritual, que no tropezaba con compromisos mundanos específicos.

Ya hemos visto algunas referencias para los varones, tanto en santos como en difuntos, que transmitìan en lo esencial un mensaje también muy cercano al prototipo religioso. Este quedaba matizado, pero no excluido, en las figuras de los difuntos en que sobresalìa la dimensiòn profesional.

El benedictino Fr. Isidoro Alonso, en las exequias de doctores salmantinos pertenecientes al estado laico, resaltaba sobre todo el acontecimiento de la muerte y algunas de las virtudes cristianas del difunto. Es el caso del doctor Verdugo, de la Facultad de Leyes que habìa fallecido a edad temprana, a los 29 años, y esto se prestaba a la reflexiòn sobre la fragilidad de la vida, la vigilancia, la preparaciòn a la muerte, y tan sòlo unos cuantos trazos sobre su dedicaciòn al estudio y su porte grave decìan algo de su juventud (224). Màs enriquecido fue el bosquejo que hizo de D. Antonio Vallesteros, médico, pero también desde la perspectiva de la vanidad de la vida, que condicionaba incluso la vocaciòn profesional:

> "(...) queriendo descender à la contemplaciòn, y al conocimiento de la nada de las Criaturas, se dedicò al estudio de la Medicina, en donde aprehendiò reglas fixas, y principios infalibles, para conocer la debilidad del hombre, y la indispensable necesidad que tiene de la Soberana mano de Dios." (225)

El predicador ofrecía aquí una interpretación cristiana de la vida como resultado del quehacer profesional: del contacto con la enfermedad y la muerte, el médico "sacaba unas reflexiones utilísimas para el alma" y aprendía la necesidad de prepararse "para quando llegase la experiencia propria". La visión del mundo marcada por la temporalidad, y la caridad manifestada en el cuidado de los enfermos, sobre todo con los presos de la cárcel, "adonde apenas llega la compasión, y la misericordia de los hombres" (226), mostraban la figura de un seglar marcado en su vida y en su trabajo por el sentido de la trascendencia.

En algún momento subrayó Fr. Isidoro Alonso la mundanidad de la profesión. D. Francisco Vélez, también médico, la había mirado "como un medio particular para emprehender la obra de su salud" (227), y el predicador la valoraba así:

> "Quánta perfección podrá adquirirse en el empleo de la Medicina, en cuyo ministerio no solamente es necesaria una ciencia profunda, un estudio infatigable, y una continua meditación; sino también es preciso lidiar contra todas las inclinaciones naturales, y llenarse de todas las virtudes por la indispensable necesidad, que ha de tener el Médico de verse acometido de casi todos los vicios? El interés, la avaricia, la vanidad, y aquel vicio, que no puede nombrarse sin rubor, están siempre armados contra él: las ocasiones son freqüentes, e indispensables, y es menester una suma vigilancia ..." (228)

El laico se santificaba en su empleo "á pesar de todos los obstáculos, y de todos los lazos de que está lleno" En este caso, el mayor riesgo era contra la pureza (229), y la religión la defensa de la castidad:

> "(...) quando temía algún peligro en el exercicio de su ministerio, se ponía en oración antes de salir de casa, recurría á Dios, imploraba los auxilios de su gracia, y se valía del patrocinio de Santo Thomás, y de San Vicente Ferrer, con algunos Psalmos, y oraciones, que tenía señaladas para esto." (230)

Este tipo de predicación discurría generalmente por el cauce de la moral cristiana que manifestaba la historia del difunto. Era transmisor tanto de pautas de conducta como de principios, valores y perspectivas ante la vida. Era la circunstancia en que el eclesiástico pronunciaba una mayor aceptación de la secularidad del laico y en que, de modo más realista y cercano que en los santos, tocaba la actividad en el mundo según una vocación laical. Con esfuerzo, y sólo en algunos casos, a proporción de la abundancia de datos biográficos, la santidad se hallaba en el mismo ejercicio de la actividad mundana. Era una santidad moral, que consistía en aplicar la virtud más propia a cada estado.

Así, cuando Fr. José Marín tuvo que hacer el elogio del Doctor Fernández de Villegas, tituló su oración *El Juez incorrupto y hombre de buen corazón*. Se trataba de una figura con amplia carrera administrativa, desde las audiencias al Consejo de Castilla (231) y, aunque el sermón se dispersaba en las diferentes facetas de su vida (juventud, docencia, judicatura, posesión de bienes, tribulaciones ...) lo que resaltaba es una virtud en la cual se aprecia un sentido cristiano, por cuanto ella misma es atributo de Dios: Dios es "la misma rectitud y justicia por esencia"; por eso no la ejercerán quienes se alejen de él (232).

Sin embargo, fuera del cumplimiento de esta moral, que orientaba no sólo lo profesional, sino todos los ámbitos de desarrollo de la vida, y aparte de la religiosidad misma, que podía impregnar de un cierto sentido (siempre con vistas a la salvación eterna) las diversas actividades, el seglar carecía de una misión propia de carácter trascendente que realizar en el mundo (esto era exclusivo del clero). La estructura ética de su obrar que le proporcionaba el cristianismo podía ser muy sólida, pero sin una espiritualidad propia (de ahí la dependencia del modelo clerical). La visión negativa de lo mundano, lo profano, lo material, pesaba enormemente y por eso ni aún los mayores elogios alcanzaban a ver en su tarea una experiencia de Dios (ésta, limitada a las prácticas religiosas, no podía alcanzar los acontecimientos de la vida, más que como moral o providencia).

> "En el fondo, se mantiene siempre no sólo la yuxtaposición entre Dios y el mundo, sino también la oposición. Dedicarse a Dios implica despreocuparse del mundo; y, viceversa, interesarse por los problemas temporales es descentrarse de Dios." (233)

3. LOS LAICOS EN LA IGLESIA.

"El panorama de la Ilustración católica española -afirma Teófanes Egido- sorprende por la existencia de grupos, nutridos y selectos, de laicos comprometidos en la "reforma" de la religiosidad en todas sus vertientes" (234). Esta realidad, en cuyo estudio todavía ha de avanzar la investigación, constituyó un elemento nuevo ante el cual no permanecieron indiferentes los eclesiásticos. Son muy significativos los ejemplos de "autojustificación de la presencia seglar en feudos tradicionalmente vedados a su incursión", recogidos por el mismo autor y pronunciados "ante previsibles ataques de clérigos" (235).

En efecto, por todo lo que llevamos dicho era de esperar desde una cierta reticencia hasta una abierta crítica hacia las iniciativas de los laicos. Recordemos que en el punto de partida estaba una concepción clerical de la Iglesia. Francisco Armañá, siendo obispo de Lugo, en una de sus más importantes pastorales, escribió unos párrafos muy significativos a este respecto:

> "Quando les embió á bautizar y predicar, les dixo expresamente, que hasta el fin del mundo estaría con ellos. ¿Con quienes havía de estar en los siglos venideros, sino con los sucesores de los mismos Apóstoles que embiaba? ¿con el cuerpo de los Pastores y Ministros de la Iglesia, donde se conservase perpetuamente su misión, y con ella su autoridad?
>
> Si no subsistiera esta autoridad infalible, ¿cómo se pudiera prescrivir la doctrina que han de recibir los fieles para su segura dirección?" (236)

El contexto de estas palabras era la afirmación de la

autoridad divina como el principio originario y conservador de la verdadera religiòn, dicho esto en el marco de la polémica entre fe y razòn. La asistencia del Espíritu Santo parecía reservada a los ministros de la Iglesia. Frente a la libre interpretaciòn de la Escritura (defendida por los protestantes), Cristo habìa constituído "un Oràculo permanente, que declarase à toda clase de personas, en todos tiempos y lugares, lo que se havìa de creer" (237). En definitiva, el fundamento de la Iglesia se situaba en la autoridad con que Jesùs habìa revestido a sus apòstoles.

A causa de esta concepciòn, cuando los eclesiàsticos miraban a los seglares, veìan en ellos elementos pasivos en la vida de la Iglesia, desposeìdos de garantìas, desautorizados para una participaciòn creativa. Incluso aunque en algunos medios se abriese camino la reforma de la religiosidad con indudables avances, ello no suponìa un planteamiento distinto de las relaciones clérigos-laicos desde su raìz.

Como ya hemos señalado, el laico se definìa con relaciòn al ministro, y sin duda uno de los aspectos de la reforma afectaba a la autenticidad y responsabilidad en el ejercicio del ministerio eclesiàstico. Puesto que no hubo una modificaciòn sustancial en las concepciones bàsicas, fue consecuente que la reforma en este terreno significase un ahondamiento en esta situaciòn. Al menos, asì lo observamos cuando los predicadores trataban de formar la conciencia de los sacerdotes.

El padre Nicolàs Gallo, cuya obra de predicaciòn se

dirigió no sólo a los laicos, sino también específicamente a los presbíteros en la Congregación del Salvador del Mundo (238), participó por este cauce en los esfuerzos de renovación del clero, en un deseo de purificar su estilo de vida y ahondar en la espiritualidad sacerdotal. En una *Plática sobre lo abominable que es el vicio de la ingratitud en los Sacerdotes quando no corresponden á los beneficios con que Dios los distingue de los demás Christianos,* (título ya significativo), les exhortaba al agradecimiento también por los dones comunes a todos los hombres, pero como un deber casi específico en ellos por su carácter sacerdotal:

> "(...) beneficios á la verdad que pueden ser, y acaso son comunes á otros muchos hombres; pero cuyo conocimiento, cuya meditación, cuya penetración y gratitud está encargada á los Sacerdotes por la ignorancia, por la ocupación, ó por la desidia de los seglares."

Había aquí una apropiación del culto motivada por la negatividad en la que se encontraban los laicos. Y a medida que se ahondaba en ello para responsabilizar a los clérigos, pasaba a ser, además, algo constitutivo, no sólo funcional (aunque conllevase una tarea). Por eso el discurso prosigue aludiendo tanto al "ser" como al "hacer" del sacerdote:

> "Somos hombres como ellos, es así; pero somos, á distinción de ellos, hombres llenos de luz, dotados de una razón más cultivada y más perspicaz: somos unos hombres que debemos suplir los defectos de la gratitud del pueblo en la oración, en la salmodia, en los sacrificios; somos al fin unos hombres pagados por los fieles á costa de sus diezmos, de sus memorias y de sus fundaciones, no para otro fin que para dar continuas gracias á Dios de los muchos y grandes beneficios que ellos y nosotros recibimos á todas horas de sus manos." (239)

Posturas tan negativas hacia los seglares nos muestran cómo la recuperación de la figura del sacerdote parece haberse realizado sobre un menoscabo del laico, casi destinado a la minoría de edad. Por eso, no tiene nada de extraño que cuando éste comience a afirmar su personalidad, aquél se resienta. Múltiples facetas de la vida de la Iglesia habían sido absorbidas por los eclesiásticos, hasta tal punto que, en esta situación, la emergencia del laico se sintió como un grave riesgo, no ya para el protagonismo del clero, sino incluso para el propio sentido del ministerio sacerdotal.

La falta de profundización en la esencia misma del ministerio hizo que se considerase vinculado a él todo lo que hasta entonces había ido abarcando el clero en sus funciones, y que cualquier pretensión de madurez por parte del laico fuese interpretada como socavadora de los principios sobre los que se asentaba la estructura de la Iglesia. Esto, por supuesto, pocas veces se manifestaba así: lo que encontramos es, más bien, el latido de una sensación de inseguridad, el eco que producía el cuestionamiento -aún inconsciente- de la propia identidad, y se advertía precisamente en los eclesiásticos más atentos, más sensibles a la experiencia de su tiempo, más cultivados. Estos promovieron siempre la instrucción cristiana de los fieles, acusando a la ignorancia de buena parte de la responsabilidad en la corrupción de las costumbres. Sin embargo, cuando Francisco Armañá percibió en los laicos la intención de procurarse una formación personal independiente de la tutela clerical, creyó que con ello se ponía en peligro la predica-

ciòn evangélica, pues quedaría entre interrogantes su misma necesidad; así podemos interpretar el trasfondo de esta defensa del ministerio de la palabra:

> "Los más presumidos de sabios dirán, que nada explican los predicadores, que no se sepa, ò no pueda saberse fácilmente con la lectura de buenos libros: que quanto les pueden decir, se reduce a los dogmas y preceptos de nuestra sagrada religiòn, y esto ya lo tienen sabido. ¡Arrogante presunciòn! ¿Lo tienes ya sabido? ¿y còmo? Acaso tan superficialmente, que no podréis explicar bien un sólo misterio: acaso ignoràis gran parte del catecismo que saben los niños: acaso esa gran ciencia, de que os jactàis tanto, està mezclada con muchos y graves errores, que vuestra imaginaciòn tiene por verdades. (...) Mas demos que tengàis bien sabidas las verdades cristianas: ¿por ventura las tendréis siempre presentes para dirigir vuestras acciones? ¿No serà utilìsimo su frecuente recuerdo?" (240)

Se comprende esta actitud desde el momento en que la tendencia moralizadora influyò en la concepciòn de la predicaciòn y sus contenidos, secularizàndola. Por eso fue posible que el laico se plantease el acceso a la formaciòn cristiana como a la de cualquier otra ciencia y que entendiese que no era necesario para ese fin la voz del predicador. Ni veía ni sentìa como precisa la vinculaciòn con un testigo de la fe. Por su parte, Armañà recordò que Jesucristo no dijo a sus apòstoles: "dad libros à los pueblos, haced que lean lo que les conviene; sino, enseñad à todas las gentes: predicad à todos el evangelio". Pero no fundamentaba la resoluciòn de esta alternativa màs que en la institución divina del ministerio de la palabra, sin entender muy bien por qué la fe se plantò "por la viva voz de los ministros de Jesucristo" (241). Así, había que seguir lo instituido por Dios, pero esta permanencia de la

predicaciòn se afianzaba sobre la ignorancia de los fieles o sobre la necesidad dé recordarles sus obligaciones cristianas.

En general, la postura de los eclesiásticos fue defender el monopolio de la reflexiòn teológica contra cualquier intento de formulaciòn en este terreno procedente de los laicos. En un *Sermòn al Supremo Consejo de la Inquisiciòn*, pronunciado en la cuaresma del 1751, el padre Nicolás Gallo hizo una dura crítica en este sentido:

> "(...) no acabo de admirarme de ver (...) la facilidad, con que el dia de hoi muchos Seglares, y gentes de todos estados, enteramente desnudos de los principios elementales de la Theologfa, y de las ciencias, que preceden à su estudio: y aùn tal vez sin saber la Gramàtica, con todo eso, por no sé qué erudiciòn, que han mendigado de quatro libros nuevos, escritos en lengua vulgar: por no sé qué montòn de hechos, y noticias sueltas, sin orden, y sin digestiòn acerca de las Letras humanas, de la Historia Profana, y Sagrada, de la disciplina antigüa, y moderna de la Iglesia (...) se gradùan ellos mismos de Doctores y Maestros: se creen capaces de decidir, y de dar su voto, y aùn de formar partido en las qüestiones de Religiòn: se erigen en censores de la creencia pùblica: desprecian à los Autores màs clàsicos: y con una osadia intolerable se introducen à hablar, y disputar de las materias màs arduas del Christianismo: de la inmutabilidad de Dios: de su libertad: de la gracia: de la predestinaciòn (...)." (242)

Se quejaba de que estos temas fuesen "el asumpto màs ordinario de las conversaciones, y aùn de las diversiones de muchos Caballeros y Seglares", para quienes era muy importante la vanidad de ser tenidos por eruditos. El los llamaba "Sabios por ilusiòn", pues consideraba que tras esta apariencia docta se escondia una verdadera ignorancia: "quieren saber, y hablar de los dogmas de la fe, sin los principios, y sin los estu-

dios necesarios para ello". Tales "semisabios" eran socialmente identificables: "éste, que no ha tenido más oficio, ni volado más alto que su pluma", "aquél, que no ha rebuelto más hojas que la de su espada", "el otro, que no ha estudiado más libros que los de sus cuentas, de su comercio, o su oficina", "esotro, que jamás se ha aplicado á otra cosa, que á el negocio, y á la hacienda" (243).

De esta forma, al subrayar que los laicos, por carecer de una preparación intelectual especifica como la detentada por los ministros, se estaban inmiscuyendo en asuntos ajenos, resurgía en las réplicas de los eclesiásticos la vieja imagen del laico iletrado (244).

Sin embaro, al valorar estas manifestaciones, es necesario precisar bien lo que se criticaba en ellas: una cierta desacralización de lo religioso, que dejaba de ser acogido con algo supraterreno o supranatural, con la única vía de acceso de la mediación sacerdotal, para descender al alcance de la reflexión personal; como consecuencia, un proceso de socialización en el cual lo religioso se convertía en objeto de la opinión pública; dada la escasa formación de los fieles en general, un talante, si no frívolo y a veces irreverente, sí superficial (lo cual, a su vez, reflejaba la falta de centralidad de la fe en la vida de muchos cristianos). De este modo, el mantenimiento de la dicotomía clérigos-laicos en una estructura de sumisión hizo que, cuando ésta comenzó a resquebrajarse, se percibiese el inicio de un alejamiento de los fieles: al menos, así lo interpretaron los eclesiásticos al

resentirse de su falta de control y al identificar ésta con el camino hacia la heterodoxia.

Recientemente, Sánchez-Blanco Parody, al tratar el tema de la presencia del "hedonismo materialista" en la España dieciochesca, hacía una descripción de ambiente en estos términos:

> "A principios de la década de los setenta, cuando florecen las tertulias filosófico-literarias, existe de hecho una ruptura entre la cultura oficial, tanto universitaria como eclesiástica, y el espíritu de estas tertulias abierto a cualquier doctrina nueva y sorprendente lo mismo que dispuesto siempre a marcar su distancia con la doctrina eclesiástica tradicional en el dogma y en las costumbres." (245)

Como se ve, los eclesiásticos detectaron precozmente el fenómeno. Hacia 1759-1760 se fecha el manuscrito (246) en que Calatayud, en un *Sermón Doctrinal al Ssmo. Sacramento en las quarenta horas*, hacía una pequeña digresión para asociar el tratamiento de los temas teológicos en el marco de la vida social con los progresos de la indiferencia y la incredulidad, bajo la corrosión producida por los libros peligrosos:

> "(...) tanta es, ô Sol que iluminais el cielo y la tierra!, la libertad de hablar, opinar y conversar en materias de Religión Christiana que en varios combites, tertulias y juntas se trata de las verdades de Fee que les punzan y penetran, con tan poca summissión del juicio y con tanta indiferencia de ánimo, como si no fueran verdades infalibles y eternas, que pronunciasteis por la boca de vuestra Esposa la Yglesia: Sois Dios que tenéis palabras de Vida eterna; mas (...) es tal la relaxación de su vida y la indiferencia de sus ánimos, que en el fondo de su mente las descreen, ô dudan con espíritu de incredulidad; se sorbe el veneno desleído en libros curiosos â la vista, que malignamente guisan los Hereges, incrédulos y Atheistas de estos tiempos; se leen, se retienen sin licencia los libros prohibidos, libelos infamatorios con tan estúpida serenidad de su con-

> ciencia, como si no les atara la excomunión y la censura: Se impugnan, se desprecian y meten á questión de duda sentencias, opiniones, verdades y tradiciones comunmente recividas de los Santos Padres y Doctores: se hazen su pauta y camino propio de salvarse con ciertas devociones y exercicios de piedad, aunque sea viviendo contra vuestra fee, vuestra ley y la professión solemne del Bautismo." (247)

Se perfilaban así todos los peligros de apartamiento de la fe, se vislumbraba la libertad de pensamiento y de conciencia como atentatoria contra la religión y se adoptaba una postura defensiva. El fiel laico debía mantenerse alejado de tales riesgos, vivir acogido a la segura dirección de sus pastores.

Por eso, Nicolás Gallo, después de haber expuesto, en su sermón al Consejo de la Inquisición, el panorama de las desviaciones que afectaban a la religiosidad y a la ortodoxia de la doctrina, recomendaba a los fieles, sencillamente, no introducirse en las arduas cuestiones de la fe:

> "Confesadlo, (Oyentes míos mui amados) si alguno de vosotros se hallase herido de qualquiera de las impresiones malignas, que acabo de referir. (...) Examinad si dentro de vuestro espíritu reina ahora aquella paz, que teníais, antes de haberos embebido en esas lecciones peregrinas á vuestro estado y capacidad: en esos oficios, y funciones improporcionados á vuestras fuerzas: en esas especulaciones inútiles y temerarias: *Tentate: probáte si estis in fide.* No es verdad, (Christianos) que desde entonces padecéis á tiempos unas dudas, unas perplexidades, unas batallas interiores, que os fatigan, que os afligen: y que para no acabar de despeñaros, os veis precisados á acogeros, ó á la feliz, y sencilla creencia del Vulgo, ó á la persuasión humilde, é inocente de vuestros primeros años?" (248)

Semejante postura decía haber aconsejado siempre Fr. José Marín:

> "He persuadido a mis Oyentes la moderaciòn que deben observàr en puntos de Dogmas y de Doctrina, y la prompta obediencia à las Leyes humanas y divinas. (...) Les previne se contuviesen en aquella sumisiòn, respeto, y veneraciòn, que es devida a los arcanos de la Religiòn sin meterse en disputar lo que no entienden, ni hacer crìtica de unos asuntos que jamàs han estudiado. Les asegurè, que sòlo el temor santo era la Sabiduria verdadera y que a ésta devìan aspirar, sin atreverse à aquellos puntos arduos, y sublimes, que estàn justamente reservados para los Prelados, y Doctores, y otros mui poquitos Sabios del primer orden ajustados a sus deveres, y timoratos de Dios. Les referì aquella sentencia juiciosa de Sto. Thomàs de Villanueva: *quien no aborrece el nimio prurito de una Philosofìa curiosa se pone a peligro de perder la fè Cathòlica.*" (249)

Todas estas recomendaciones, procedentes de las actitudes màs defensivas, traslucìan en su modo de expresarse no sòlo la beligerancia ante las corrientes de moda, sino también sentimientos muy clericalistas hacia una posible participaciòn laica; *incluso hacia la simple manifestaciòn de opiniones*, pues en realidad no se consideraba que hubiese por parte de los seglares aportaciòn alguna intraeclesial que no fuese el asentimiento a la doctrina ya elaborada.

Sòlo en ciertas ocasiones se les animaba a otro tipo de participaciòn: la apologética. Asì, el mismo Fr. José Marìn, al dirigirse a los catedràticos y doctores de la universidad de Salamanca en 1776, recababa su colaboraciòn en este sentido, olvidàndose por entonces de la falta de preparaciòn: si a la religiòn catòlica "la impugnan los que no son Theòlogos: ¿serà menester el serlo para defenderla?" Y hacìa una vehemente llamada: "Vivimos en un siglo en que todos se introducen como quieren à escudriñar, y profanar el Santuario: O Salmantinos! Sed vosotros los Querubines que la defendàis". Esta

defensa consistirìa, por parte de los profesores, en inculcar a los alumnos, "en ciertos momentos preciosos" que tienen "todos los Cathedràticos", algunos principios de formaciòn cristiana: "pueden excurrirse diestramente à asunto de Dogma, ò de virtud" e inspirar hacia ello "amor, y veneraciòn". El mismo testimoniaba la "impresiòn" que le habìan causado "las proposiciones sueltas de este género, que al descuido con cuidado se dejaban caer los Maestros", mayor que "los grandes discursos que oìa à muchos Predicadores" (250).

La limitaciòn que los eclesiàsticos transmitìan al laico se referìa a la libertad de pensamiento en cuestiones teològicas y a la expresiòn pùblica de opiniones divergentes en estas materias; es en estos terrenos cuando esgrimìan la ignorancia -el laico iletrado- o, ante el peligro, remitìan a la simplicidad.

Sin embargo, los reformadores promovieron la necesidad de instrucciòn del laico. En esto insistieron en el marco de la lucha contra la ignorancia y la supersticiòn, y buscaron la vìa que les parecìa correcta entre este extremo (inculto) y la desviaciòn heterodoxa. La mencionada *Pastoràl* de Francisco Armañà es una buena muestra de ello. Para él la instrucciòn cristiana de los fieles no era un asunto secundario ni una cuestiòn cuantitativa (de màs o menos), sino esencial, puesto que la situaba en orden a la salvaciòn:

> "(...) es innegable que la ignorancia de los dogmas y leyes de la religiòn es madre fecunda de gravìsimos errores, abusos, vicios , supersticiones, enredos de conciencias, y pierde tantas almas, que segùn

> la expresiòn del Profeta Isaìas, el infierno abriò la boca, dilatò los espacios de su seno para tragar à los innumerables que por falta de ciencia se pierden." (251)

En cuanto mal radical, la ignorancia debía ser combatida. El otro riesgo, el que significaba un alejamiento de la verdadera doctrina, no tenía su origen en el estudio mismo -como parecían indicar aquellos que recomendaban no entrar en él-, sino en las actitudes con que se enfocaba:

> "Lo propio [cegarse más con la misma luz] sucede à los pretendidos filòsofos de nuestro siglo en su ponderado estudio de la Escritura, de los santos Padres, de la historia eclesiàstica, de los mysterios y dogmas de la fé catòlica. Se verifica en ellos à la letra la sentencia de S. Pablo: "Siempre estudian, y nunca llegan à saber la verdad"; porque corrompido su corazòn, obstinado su afecto contra la verdadera doctrina, no es ésta la que buscan con tanto estudio, sino argumentos para combatirla, razones aparentes con que puedan alucinarse à sì mismos y alucinar à otros." (252)

Hubo, por tanto, eclesiàsticos que defendieron la formaciòn cristiana de los laicos, muy conscientes además de que se enfrentaban a esa mentalidad tan extendida que veía en ello un fomento de la incertidumbre, las dudas, los errores. Así lo hizo José Climent, que predicaba en sus sermones la necesidad de conocer la doctrina y obligaciones del cristiano, y rechazó expresamente esa idea en la *carta* con que prologó las *Instrucciones cristianas sobre el Sacramento del Matrimonio* de Letourneux, traducidas por la condesa de Montijo:

> "Error perniciosìsimo, en que incurren algunos Catòlicos, que nimiamente tìmidos rezelan, que las mugeres y los hombres, que no son de profesiòn Teòlogos, se exponen al peligro de perder la fé, si quieren saber más que aquellos primeros rudimentos."(253)

No obstante, si este mensaje que enviaban estos eclesiásticos, pudo contrarrestar en alguna medida aquel otro mayoritario que tendía a apartar a los seglares de un conocimiento profundo en materia religiosa, con todo, esta apertura no llegó a significar un reconocimiento intraeclesial del laico, pues los asuntos concernientes a la vida de la Iglesia seguían siendo considerados deber y derecho de los pastores. Se podría hablar de una apertura sólo en dos direcciones: todos los fieles están llamados a la defensa de la fe católica (es la línea apologética a la que convocaba Fr. José Marín) y todos han de colaborar en la transmisión de la doctrina (línea catequética).

Es decir, no se pide al laico, ni se considera, su participación en la elaboración del pensamiento religioso o en los debates teológicos, ni su colaboración en la reforma de la Iglesia-institución, ni su impulso para la dinámica interna de la misma Iglesia, pero sí su ayuda para conservar y transmitir entre los seglares los elementos necesarios para el sostenimiento o pervivencia social del cristianismo. En este sentido hay que entender la importancia de la enseñanza (las palabras dirigidas por Marín a los catedráticos salmantinos lo ponían bien de manifiesto) y, más aún, de la familia que, como iglesia doméstica, concentra el mayor número de llamadas a la responsabilidad laica, como más adelante veremos.

Francisco Armañá, con la referencia de los primeros siglos de la Iglesia, remarcó dos funciones por las cuales ésta procuraba "la deseada instrucción del pueblo christiano":

la predicación y la catequesis; la primera, como ejercicio público, estaba reservada a los presbíteros, pero la segunda podía también ser encargada a "los clérigos inferiores, y aún los legos de calificada ciencia" (254). Al aplicar esto a su tiempo, terminaba exhortando:

> "No sólo á los clérigos, á qualquiera christiano que se reconozca capaz de esta enseñanza, aunque no le obligue su oficio, debiera obligarle la caridad. ¿En qué podrá emplear mejor el talento que Dios le ha dado? (...) Enseñar á los ignorantes es una obra de misericordia, no ménos propria de un christiano, ni ménos meritoria con Dios que el socorro de los pobres." (255)

Por esta vía, se hubiera podido descubrir una participación de los laicos en la misión de la Iglesia, en una tarea de la misma naturaleza que la de los ministros jerárquicos. Sin embargo, no se desarrolló una idea de corresponsabilidad. Percibimos, más bien, la noción de que el laico prolonga la acción eclesiástica -¿eclesial?- en el mundo: se le proyectaba hacia afuera, sin plantear una profundización ni una ampliación en la vida interna de la Iglesia.

NOTAS (MUNDO LAICO)

(1) GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981, p. 59. La cita entrecomillada es de *Nouvelles Ecclésiastiques*, 1780, 27 febrero (*Ibid.*, p. 457, nº. 86).

(2) SCHILLEBEECKX, E. *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983. Es fundamental en este autor la importancia que concede a la "apostolicidad" de las comunidades cristianas (pp. 70-75), al servicio de la cual está la apostolicidad del ministerio. El redescubrimiento de los orígenes y la comprensión histórica son base de la reflexión: capítulos I y II titulados: "Historia de las comunidades neotestamentarias" y "El ministerio eclesial en la historia de la Iglesia".

(3) Del predominio de esta concepción hasta nuestros días dan cuenta todos los estudiosos de la eclesiología que incorporan una visión histórica: Bruno FORTE: *Laicado y laicidad*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 63. Quizá el texto más significativo sea el de Pío X en la encíclica *Vehementer nos* (1906): "La Iglesia es, por su propia esencia, una sociedad desigual, es decir, una sociedad que incluye a dos categorías de personas: los pastores y el rebaño, los que ocupan un rango en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son de tal forma distintas entre sí que únicamente en el cuerpo pastoral residen el derecho y la autoridad necesarios para promover y dirigir a todos los miembros hacia el fin de la sociedad. Por lo que se refiere a la multitud, no tiene otro derecho sino el de dejarse guiar y, como rebaño fiel, seguir a sus pastores". (Cit. por PARENT, R. *Una Iglesia de bautizados. Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae, 1987, p. 24).

(4) ANTON, A. *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid, BAC, 1977, p. 12. Analiza ambos enfoques en las pp. 13-18 y se muestra partidario de arrancar del "misterio" de la Iglesia e "integrar" las cuestiones de su realidad visible. "Partiendo del *credo Ecclesiam*, la doctrina eclesiológica recurre a la analogía con el misterio del Verbo encarnado, en el que lo humano y lo divino, permaneciendo intrínsecamente unidos, se distinguen mutuamente sin que uno pueda existir separado del otro" (p. 18).

(5) *Ibid.*, pp. 19-21.

(6) ANTON, A. (S. J.), *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid-Toledo, BAC, 1987, 2 vols., especialmente los capítulos I y II del segundo tomo: "La eclesiología apologética de los siglos

XVIIy XVIII" y "La nueva imagen de la Iglesia bajo el influjo de la Ilustración, revolución y restauración en los siglos XVIII y XIX". Al estudiar la noción de Iglesia en los catecismos de esta época, concluye con una cita de M. Ramsauer: "Estos dos siglos [XVII y XVIII] están caracterizados por la lucha de la Contrarreforma. Los católicos se ven obligados a defender su Iglesia contra el peligro del espiritualismo. Como más de mil años atrás fue necesario defender la verdadera e íntegra humanidad de Cristo contra el docetismo, así también ahora hay que defender la visibilidad humana de la Iglesia en sus varias formas de existencia y en su actividad. Pero esta actitud de lucha reduce el campo de visión de los autores: en la Iglesia es objeto de consideración solamente aquello que más en peligro está a causa de las doctrinas de los disidentes, y esta imagen polémica acaba por ser presentada como la única auténtica. *Esta insistencia unilateral en su realidad visible* llevó a un cambio en el concepto de Iglesia: ésta no son ya todos los bautizados en su totalidad, en su unidad en Cristo, principio de santificación y de salvación, sino los sujetos del ministerio jerárquico, quienes con su doctrina y medios de santificación guían a los hombres a la salvación. El resultado es una separación total en la conciencia de los fieles, a causa de esta actitud defensiva, de la realidad visible de la Iglesia de su realización esencial e invisible, de modo que se llegó a una *exteriorización y secularización* del concepto de Iglesia, un proceso que ayudó a que la Ilustración penetrara en los catecismos" (t. II, p. 40).

(7) *Ibid.*, pp. 134-141.

(8) *Ibid.*, p. 135. No es extraño que uno de los temas que más absorbieron la atención de teólogos y canonistas fuese el de las relaciones entre los obispos y el papa (p. 88 ss.).

(9) *Ibid.*, p. 139. "*En conclusión*: La Ilustración penetró profundamente en la doctrina eclesiológica difundiendo, a través de los catecismos y de los manuales de teología, una imagen de Iglesia dominada por las tendencias propias del *antropocentrismo* y del *deísmo* de la época. De aquí deriva la noción de Iglesia arriba descrita, en la que el primado de la acción de Dios y de su gracia cede el puesto a la doctrina. Los ministros jerárquicos adquieren frente a los simples fieles una posición tan autónoma y monopolizadora, que acaban por imponer una imagen clericalizada de la Iglesia. El proceso de institucionalización de la Iglesia puesto en marcha por las fuerzas de la contrarreforma se radicalizó, secundando las tendencias antropocéntricas y deístas de la Ilustración" (p. 141).

(10) *Ibid.*, p. 140.

(11) FORTE, B. *Ob. cit.*, p. 26.

(12) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos ...*, pp.42 -43.

(13) *Ibid.*, p. 121. "En el Nuevo Testamento se aplica a todos los cristianos en cuanto que son herederos de las promesas de la antigua alianza (Gál. 3, 39), puestos aparte, seleccionados (Ef. 1, 11). Los cristianos son los coherederos de Cristo (He. 20, 32; 25, 18; Col. 1, 12; 1 Pe. 1, 4; 5, 1-3), la parte del Señor, la porción elegida (Rom. 8, 16-17). La idea de ser el lote del Señor y los herederos de las prerrogativas de Israel es la que más se resalta (He. 20, 32; Ef. 1, 14-18; 5-5; Col. 3, 24; Heb. 9, 15; 11, 8). El vocablo, en su forma simplificada *klero*, se aplica a toda la comunidad, como herencia del Señor (1 Pe. 5, 3; Col. 1, 12; He. 26, 13). (...) Sirve también para designar la parte (*klero*) en el servicio (*diakonía*) apostólico (He. 1, 17; 8, 21). Por tanto, la idea del clero se asocia a la del pueblo elegido o escogido por el Señor, a todos los cristianos, y sólo en dos ocasiones hace referencia a tener parte en el ministerio apostólico".

(14) Un estudio sobre este y otros aspectos eclesiológicos en los escritos neotestamentarios, en la mencionada obra de Angel ANTON, *La Iglesia de Cristo*. Valioso también por el análisis de estos orígenes y ya en concreto respecto al ministerio, la citada de SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial*, en la que la historia nos descubre el sentido: "El ministerio es necesario para edificar la Iglesia en la línea apostólica, es decir, como "comunidad de Dios"; necesario para una auténtica *sequela Iesu* apostólica. En el centro de todo ello aparece la comunidad apostólica con la herencia que ha recibido de los Apóstoles: el evangelio. El ministerio es un servicio a esa apostolicidad" (pp. 66-67). Advierte que lo importante "no es tanto una sucesión ininterrumpida o continuada en el ministerio cuanto la continuidad en la tradición apostólica o en el contenido de la fe" (p. 71). Para captar el sentido del ministerio tanto en su origen histórico como en su origen permanente -"El punto de donde brota hoy la Iglesia es el mismo que el que marcó su comienzo al principio de su historia, es decir, el anuncio de que Jesús ha resucitado y es el Señor" (p. 150)-, procurando señalar el "carisma" del ministerio ordenado, destacamos la obra de Severino DIANICH, *Teología del ministerio ordenado. Una interpretación eclesiológica*, Madrid, Ed. Paulinas, 1988. Cualquiera de estas obras ofrece referencias bibliográficas para ampliar el tema, y un buen punto de partida para situar las reflexiones, en *Concilium*, nº. 43 (1969) dedicado a *El ministerio y la vida del sacerdote en el mundo actual*.

(15) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos...*, p. 121. "Surge así la utilización de "clero" para designar a una parte de la comunidad. Esto contribuye, al mismo tiempo, a debilitar la idea de que los cristianos son herencia de Dios, la parte elegida de la humanidad".

(16) "El término laico ha hecho su aparición en el contexto de la Iglesia por necesidad de dar un nombre a una determinada categoría de fieles. Es en sus comienzos un vocablo que, si propiamente no puede llamarse diferenciador -lo es, en cambio, *clero*-, pretende designar, por contraste, al 'resto' del pueblo de Dios, a aquellos fieles que, por no pertenecer a la clerecía, se pueden llamar 'innominados' o no caracterizados: son los simples fieles, sin más especificación. Podríamos decir, aunque sea una paradoja, que se trata de denominar a aquellos fieles que se caracterizan por no estar caracterizados y, en consecuencia, por no necesitar de ningún nombre" (HERVADA, J. "La definición nominal del laico", en *Ius Canonicum*, 8 (1968), p. 477. cit. por ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos ...*, p. 113, nº. 3).

(17) Se trata de un proceso histórico en el que se combinan factores teológicos y sociales de indudable importancia. La perspectiva histórico-teológica en SCHILLEBEECKX, *Ob. cit.*, y una mayor aportación de datos sociales en ESTRADA DIAZ, *La identidad de los laicos.*

(18) BOCANEGRA Y XIVAJA, F. A. *Juicio de el Mundo, y expulsión de su Príncipe, por el santo leño de la Cruz*, Madrid, 1762 -1763, 2 vols.

(19) *Ibid.*, t. I, pp. 25-26. La alusión corresponde a 1 Pe. 4, 17 y también supone una utilización restringida de la expresión "casa de Dios", que para el autor de la epístola son los cristianos, en ese momento perseguidos por serlo.

(20) *Ibid.*, pp. 27-28. Le aplica también con 1 Pe. 2, 9 los nombres: *"Herencia del Señor, Gente santa, Género escogido, Pueblo de adquisición, ó adquirido con el precio de la Cruz"*.

(21) *Ibid.*, p. 31.

(22) *Ibid.*, t. II, Introducción s. p.

(23) HASTINGS, A. "El problema teológico de los ministerios en la Iglesia", *Concilium*, 43 (1969), pp. 396-397. (el artículo en pp. 390-401).

(24) SCHILLEBEECKX, E. *Ob. cit.*, p. 107.

(25) Una síntesis interesante en el primer capítulo de *La identidad de los laicos* de J. A. ESTRADA DIAZ, "La originalidad del sacerdocio cristiano", pp. 15-46.

(26) Fr. DIEGO JOSÉ DE CADIZ, *Pláticas morales, que el venerable y M.R.P. _____, Misionero Apostólico Capuchino, predicó en la Ciudad de Zaragoza en los Exercicios Espirituales, que dió al Ilustre Clero Secular, y Regular, en el Real Seminario Sacerdotal de S. Carlos, en el año de 1786,*

Madrid, Martínez Dávila, 1817, p. 19. El comienzo se refiere al versículo que utiliza como *tema* de la plática: Num. 16, 9: "*Numquid vobis parum est quod separavit vos ex omni populo, et junxit, ut serviretis ei?*".

(27) CALATAYUD, P. *Juizio de los Sacerdotes, doctrina práctica, y anatomía de sus conciencias, dispuesta en seis pláticas, que suele hazer al Gremio Eclesiástico en sus Missiones, y una Instrucción que dà à un Ilustrissimo Señor Obispo, el M.R.P. ____ ...*, Valencia, Joseph Estevan Doiz, 1736, p. 166. La cita es Lev. 20, 26: "*Eritis mihi Sancti, quia Sanctus sum ego Dominus, et separavi vos à cæteris populis, ut essetis mecum*". La traducción correcta es: "... os he separado de entre los pueblos", o "de las gentes para que seáis míos".

(28) PARENT, R. *Ob. cit.*, p. 52.

(29) MARTIN HERNANDEZ, F. y J. *Los seminarios españoles en la época de la Ilustración. Ensayo de una pedagogía eclesiástica en el siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1973, p. 181.

(30) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos...*, p. 161.

(31) "Para definir a los clérigos hay que presuponer la condición laical (en su doble sentido de miembro de la Iglesia y de cristiano que vive plenamente su vocación secular) y definirlo a partir de ellos. Cambian así las tornas. No es el laico el que se define en función del clérigo, sino viceversa. El criterio matriz y referencial de la eclesiología es el de laico en la doble acepción que le da el concilio y que recoge las aportaciones de la tradición de la Iglesia . Sólo desde los laicos podemos definir lo que es un sacerdote y un religioso tanto a nivel teológico como existencial. Se trata de un giro de ciento ochenta grados: desde una eclesiología clericalista se partía del sacerdote como prototipo pleno; ahora se retorna a las fuentes neotestamentarias y patrísticas' (*Ibid.*, p. 162).

(32) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. ____, Obispo que fue de Lugo, y Arzobispo de Tarragona*, Madrid, 1818, 2ª. edic., vol. 1, t. I, p. 142. Se apoya en Orígenes en el lib. III de su *Refutación de Celso*.

(33) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones panegíricos y morales del Doctor Don ____, Presbítero ...*, Madrid, Blas Román, 1792, t. III, p. 113.

(34) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales, que el Ilmo. Señor Don ____, Obispo de Barcelona, predicò en la Iglesia Parroquial de San Bartolomé de la Ciudad de Valencia de que fué Párroco desde el año de 1740 hasta el de 1748*, Madrid, Benito Cano, 1793, t. III, p. 349. Alude a Ap. 7, 9: "Después miré y había una muchedumbre inmensa, que nadie podría contar, de toda nación, razas, pueblos y lenguas".

(35) *Ibid.*, p. 350.

(36) *Ibid.*, t. II, p. 28.

(37) Una valoración de lo que supuso la espiritualidad ignaciana como enriquecimiento y posibilidades de nuevos cauces para los laicos, en ESTRADA DIAZ, J. A. *La espiritualidad de los laicos. En una eclesiología de comunión*, Madrid, Ed. Paulinas, 1992, pp. 122-126. El estudio más completo de la corriente ignaciana es el de J. DE GUIBERT, *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Santander, 1955, Émile RIDEAU, al fundamentar los métodos de la actividad apostólica jesuita, nos da la clave teológica de este enfoque: el misterio de la encarnación: "Loin d'être un pur esprit, l'homme réel est incarné: infiniment divers, il est tel ou tel, celui-ci ou celui-là. C'est toujours cet homme-ci, dans l'univers social et matériel, qui doit passer au salut: Dieu le connaît et le prend tel quel, dans le réseau complexe qui limite et stimule tout à la fois sa liberté. De cette réalité, le Christ a tout assumé". ("Saint Ignace et la Compagnie de Jésus", en LE BRAS (dir.). *Les ordres religieux. La vie et l'art.* t. 2: *Les ordres actifs*, s. l. Flammarion, 1979, p. 570; el art. en pp. 531-683).

(38) "Por un lado, como en el caso de Francisco de Asís, la espiritualidad ignaciana es muy superior a la posterior de su Orden, que, en parte, perdió el equilibrio tenso de su fundador e introducirá elementos correctivos que empobrecen la creatividad innovadora del mismo Ignacio. Los jesuitas no supieron captar y encauzar todo el potencial que encerraba esta espiritualidad, como ocurrió también a los franciscanos respecto a su fundador. Por otro lado, los elementos innovadores de esta tradición, más mundana, más secular, más revalorizadora de la praxis histórica, no logran imponerse (...) y la espiritualidad laical perdió una oportunidad histórica de asumir un nuevo rumbo" (ESTRADA DIAZ, J. A. *La espiritualidad de los laicos* ..., p. 126). El autor es jesuita.

(39) OTT, O. "Psychologie scolastique et argumentation anti--intellectuelle: L'animastique du P. Calatayud", en SAUGNIEX, J. (dir.), *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIIIe. siècle*, Lyon, Presses Universitaires, 1985, pp. 81 -111. Este autor subraya el carácter "reaccionario" de la teoría antropológica y psicología escolástica de Calatayud, pues consideraque sirve a la fundamentación del orden social.

(40) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre* ____ ..., Madrid, Eugenio Bieco, 1754, t. II, p. 528.

(41) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas, que suele explicar en sus missiones el Padre* ____ ..., Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1737, t. I, p. 159.

(42) ESTRADA DIAZ, J. A. *La espiritualidad de los laicos ...*, p. 125.

(43) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión. Por el Padre ____ ...*, Madrid, 1808, t. II, pp. 359-360.

(44) *Ibid.*, p. 360.

(45) *Ibid.*, t. I, pp. 294-295.

(46) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos...*, p. 162. "(...) el *analogatus princeps* es el de fiel laico; en relación a él hay que establecer la categoría de ministro y de religioso. Por eso no es que el sacerdocio de los fieles haya que verlo en analogía al ministerial (del que sólo sería un pálido sucedáneo), sino que el sacerdocio de los ministros hay que derivarlo y fundarlo desde el sacerdocio de los fieles" (p. 161, n. 9). Al analizar las comunidades neotestamentarias, señala: "La comunidad es central en el cristianismo, en cuanto que toda ella es el lugar del Espíritu. Esto no excluye que sea *comunidad jerárquica* y que en ella haya ministros, pero sí supone una reestructuración respecto al Antiguo Testamento, reforzando la integración comunitaria de todos los miembros (también de la jerarquía, que no puede yuxtaponerse o apartarse del conjunto de la comunidad), así como los elementos comunes propios de la vocación cristiana" (p. 36).

(47) SCHILLEBEECKX, E. *Ob. cit.*, p. 29.

(48) Fr. DIEGO JOSÉ DE CADIZ, *Pláticas morales ... al Ilustre Clero ...*, p. 21.

(49) *Ibid.*, p. 20.

(50) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos ...*, p. 94.

(51) CALATAYUD, P. *Juicio de los Sacerdotes ...*, pp. 165-166.

(52) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en varios sermones panegyricos, con doctrinas correspondientes...*, Barcelona, Pablo Nadal, 1756, p. 211. Continuaba: "El querer se nos pide; que el poder corre à cuenta de Dios, el qual à nadie falta, ni faltará jamàs. *Non dixeris: Per Deum abest.* (Eccli. 15. v. 11.)".

(53) Hay que esperar a la renovación teológica de los últimos cincuenta años de nuestro siglo para un replanteamiento de esta doctrina, con una revisión de los conceptos de "precepto" y "consejo", y una clarificación de lo que significa el seguimiento de Cristo y su carácter vinculante. Dos buenas síntesis de la perspectiva actual y su contraste con la interpretación legalista que se venía produciendo desde la Edad Media en: LATTUADA, A. "Consejos evangélicos (del cristiano)", en *Nuevo Diccionario de Teología Moral,*

Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, pp. 255-265, y TILLARD, J. M. R. y DE FIORES, S. "Consejos evangélicos", en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1983, pp. 234-249. Por su parte J. A. ESTRADA DIAZ recoge el espíritu de los orígenes del monacato como "movimiento que asume una postura crítica contra la mundanización de la Iglesia y que busca mantener y desarrollar la herencia radical de la tradición cristiana", "herederos de la tradición martirial", y, al mismo tiempo, la paradoja de que, dirigido en principio a los laicos, contribuye "a la devaluación teológica y espiritual de los laicos en la Iglesia"; la ambigüedad, con la tendencia a la "monaquización" de la espiritualidad y "la minusvaloración de los cristianos que viven en el mundo', en *La espiritualidad de los laicos ...*, pp. 75-99. Las principales obras sobre estos valores y su incidencia son: BULTOT, R. *La doctrine du mépris du monde*, IV, 1 et 2, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1963-1964, y DELUMEAU, J. *Le péché et la peur. La culpabilization en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984. Para una aproximación general a las aportaciones de los distintos movimientos religiosos, DANIEL DE PABLO MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1990.

(54) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 318.

(55) Se percibe aquí la desviación moralista ("todo lo que dictó Cristo") en detrimento de una perspectiva personal (seguimiento de "la persona" de Cristo). Para una aproximación a la exégesis bíblica de los textos en que se sustentaban tradicionalmente los "consejos", en particular la parábola del joven rico, superando la idea de dos vías paralelas y al tiempo buscando el fundamento evangélico de la vida religiosa, TILLARD, J. M. R. "Consejos evangélicos, I". *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, pp. 234-243.

(56) GALLO, N. *Sermones del P. D. ____, Presbítero de la Congregación del Salvador del Mundo de Madrid...*, Madrid, Manuel Martín, 1778, t. II, p. 220. Se trataba de un panegírico: "Sermón en honor del dulce nombre de María, en su milagrosa imagen de nuestra Señora de Bellaescusa, sita en el término del lugar de Oruzco".

(57) "... hija de los Señores Condes de la Ventosa y Caracena, Religiosa del Convento de Dominicas de la Villa de Loeches, año de 1749", en GALLO, N. *Sermones ...*, t. I, p. 111 ss.

(58) *Ibid.*, pp. 142-143. Terminaba esta disgresión así: "Fiaos después de esto, en que vuestras diversiones son inocentes, vuestros gustos lícitos; que tiempo vendrá, en que se os diga sobre este particular, lo que yo no puedo ahora deciros, por volver á mi asunto".

(59) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. II, p. 587.

(60) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, p. 360.

(61) *Ibid.*, pp. 360-361.

(62) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos...*, p. 137. Se alude ya a ello en el *Decretum Gratianis* de hacia 1140.

(63) GALLO, N. *Sermones ...*, t. II, p. 74.

(64) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, pp. 317-318.

(65) *Ibid.*, p. 319.

(66) *Ibid.*, pp. 318-319.

(67) "... para ir al cielo con toda comodidad, asistiendo con frecuencia en el templo al santo sacrificio de la Misa, aunque sea con el corazón puesto en otros objetos muy agenos de tan sagrado lugar, y de tan tremendo sacrificio; rezando cada día bien ó mal el santo rosario; confesando y comulgando algunas veces al año como por costumbre, dando algunas limosnas, y practicando ciertos actos de piedad nada costosos; pero todo sin perjuicio de los propios gustos; sin dejar el juego, el baile, los convites, las visitas y diversiones plausibles, aunque sean peligrosas, y tal vez indecentes, ni las modas por más que sean ridículas ó profanas; regalándose bien, atesorando riquezas con insaciable codicia, buscando con ambición las honras por cualesquiera medios; caminando á un tiempo, según la expresión del profeta (1) [III Reg. XVIII. 21.], por ambos lados, derecho y siniestro; [esto] es, para el cielo, y para el mundo; doblando una rodilla á Dios, y otra al ídolo de su pasión. Es innegable que andan por este camino muchas personas, tenidas por ajustadas, por cuidadosas de sus almas, y deseosas del cielo. Pero ¿por esto lo hemos de tener por seguro? Lo cierto es, que Cristo señor nuestro no señaló este camino, sino otro muy distinto ..." (*Ibid.*, pp. 319-320).

(68) "... asustado exclama luego, como David: *Non possum sic incedere: Esas mortificaciones no son para mi naturaleza:* no hay valor en mi corazón para emprender un camino tan trabajoso, y menos para proseguirlo constante largo tiempo: *Non possum sic incedere.*" (*Ibid.*, p. 323).

(69) EGIDO, T. "La religiosidad de los ilustrados". *Historia de España*, t. XXXI: *La época de la Ilustración*, vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 395-435. "El rigorismo, por tanto, es lo que cualifica a esta espiritualidad sin matices, sin que ello permita establecer una relación de dependencia estricta, y *mucho menos* de causalidad, con el jansenismo. El propio Saugnieux se ve forzado a confesar el escaso eco que en España hallaron Pascal y Arnauld." (p. 416)

(70) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Juicio de el Mundo ...*, t. II, pp. 15-16.

(71) *Ibid.*, p. 20.

(72) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos del Doctor Don ____ ...*, Madrid, Blas Román, 1791, t. II, p. 34.

(73) "El Reyno de Christo es Reyno de Cruz; el Reyno del Demonio es Reyno de delicias: el de Christo es de pobreza, el de el Demonio de riquezas: el de Christo de humildad, el de el Demonio de vanidad. (...) En lugar de tener su gloria en la Cruz, [los que siguen al Príncipe del mundo] la tienen en las delicias, la tienen en las riquezas, la tienen en los honores, la tienen en la potestad, la tienen en los regalos, la tienen en la dominación, la tienen en la nobleza, la tienen en la venganza; y en fin, la tienen en todas las conveniencias, ò satisfacciones de la vida. Por esso desprecian estos el Reyno de la Cruz, que es Reyno de mortificación, es Reyno de abatimiento, es Reyno de sobriedad, es Reyno de charidad, es Reyno de justicia, es Reyno de desinterès y, en fin es Reyno de razón, y de luz. Dicha se està, amados hermanos, la contrariedad que dicen entre sì estos dos Reynos" (BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Juicio de el Mundo ...*, t. II, pp. 23-26).

(74) "¿Qué contradicción, dice mi padre S. Agustín, sino de las màximas del mundo con la doctrina de Cristo señor nuestro? Según Cristo se han de despreciar las honras, las riquezas y los deleites de la carne: según el mundo éstos han de ser los principales objetos de nuestra solicitud. Cristo condena todo afecto de ira y venganza: el mundo dicta, que no se deje sin venganza ninguna injuria. Cristo predica, no menos con su sagrado ejemplo que con su celestial doctrina, la humildad y mortificación: el mundo procura persuadir con motivos tan fuertes como especiosos la exaltación y complacencia" (ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 306). "[San Agustín] en el libro de *Civitate Dei* es donde nos pinta al amor propio, y al amor de Dios como à dos espíritus opuestos, que cada uno se edificó en el universo de una Ciudad particular: *fecerunt Civitates duas amores duos.* A la una la llama la nueva Jerusalén, y à la otra la dà el título de antigua Babylonia: *Civitatem Jerusalem fecit amor Dei, Civitatem Babylonem fecit amor sui*" (CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos del Doctor Don ____ ...*, Madrid, Blas Román, 1791, t. II, p. 36).

(75) "El mundo que se ha de huir y aborrecer, no es el mundo físico y material: no es la gran fábrica del universo, que formò el Criador para su gloria, y para nuestra utilidad. Esta fábrica, tan hermosa, tan magnífica, tan ordenada, tan admirable en toda su estructura, lejos de merecer aborrecimiento, es digna de la mayor atención. Si se contem-

pla seriamente, inspira sentimientos de religiòn y piedad; porque hace conocer, alabar, y amar al supremo Autor que la formò con su divina palabra, la conserva con su poder, la gobierna con su sabiduría y providencia" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 302).

(76) *Ibid.* "Si yo pudiera poner à vuestra vista, oyentes carísimos, la funestísima pintura que hicieron del mundo los autores sagrados, los santos padres, y aùn los filòsofos gentiles; nadie de vosotros podría mirarle sin horror. Todos nos pintan el mundo como el propio teatro de los vicios, donde reina la soberbia, la codicia, y la màs insolente ambiciòn; donde triunfa el engaño, se celebra el artificio, se alimenta el amor propio, se fomentan las màs viles pasiones, se aborrece la virtud, la modestia y la verdadera piedad" (p. 303).

(77) *Ibid.*, p. 305.

(78) "Jesu-Christo Salvador nuestro, separado del comercio del mundo! ¡Jesu-Christo, el deseado de las Naciones, llevado por el Espíritu Divino à un desierto, y ocupado allí en ayunos! Si este precioso tesoro lo han de poseer los hombres sòlo un corto nùmero de años: si su vida admirable les ha de servir de modelo para que arreglen sus acciones; ¿por qué se oculta à sus ojos, y se retira à una soledad? ¡Oh, oyentes mìos! es, dicen los Santos Padres, para darnos la màs bella, é importante leccièn del Christianismo: *es para enseñarnos, que si hemos de cumplir con* las obligaciones y promesas que hicimos en nuestro Bautismo, de lo primero que debemos cuidar es de huir del mundo, y de hacer penitencia. Esta fuga, dice San Ambrosio, es siempre gloriosa al Christiano, y el medio màs seguro que hay para poder triunfar de los enemigos de nuestra salud eterna: *gloriosa hæc fuga est*" (CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos* ..., t. I, pp. 30-32).

(79) "Nadie es tan enemigo de sí mismo, que no huya con la mayor diligencia de un lugar apestado, y no deje prontamente cualquier trato de los que respiran un aire pestilencial. Nos ha de merecer menos precauciòn la salud espiritual y la vida eterna, que la vida momentanea y la salud corporal? Abrahan sale de Caldea para conservar la verdadera religiòn (1) [Judith V. 7. Act. VII. 4.]. Loth huye de Sodoma (2) [Gen. XIX. 14.], para librarse de sus incendios. Moisés deja la corte y el reino de Egipto (3) [Ad Hebr. XI. à v. 24.], para no perderse entre las vanidades y supersticiones de un pueblo disoluto: el Precursor luego que se vió àrbitro de sí mismo, buscò la soledad del desierto, para guardar ilesa su santidad: à los antiguos anacoretas ¿qué pudo obligarles à separarse del mundo, y sepultarse por toda la vida en las cuevas de montes inaccesibles, sino los gravísimos peligros de que veían lleno el mundo? (...) Esta [contradicciòn asombrosa que los fieles servidores del Señor veían en el mundo] finalmente les

hizo poner en ejecución sus deseos, huyendo del mundo, y sepultándose por toda la vida, ó en las cavernas de los montes, ó en el retiro inviolable de un monasterio, para salvar sus almas" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 305-307).

(80) "... No todas las aves pueden seguir los altos vuelos de las águilas, ni establecer su morada, como ellas, en montes y cavernas inaccesibles" (*Ibid.*, p. 308).

(81) *Ibid.*, pp. 308-309. Citaba aquí: Tob. I. 5., Daniel VI. 10. y Judith XIII. v. 5.

(82) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos* ..., t. II, pp. 38-39

(83) "¿Por ventura vuestros negocios os obligan á concurrir al juego, al baile, á la comedia, á las juntas de los murmuradores y libertinos, á las diversiones indecentes, á los tratos peligrosos, ó escandalosos? ¿Os obligan á la calumnia y venganza? ¿Os obligan al lujo, á la profusión, á todas las modas por más que sean inmodestas y provocativas? ¿Os obligan á una codicia insaciable, á una ambición sin límites, á desahogar las pasiones y satisfacer los apetitos con todo género de gustos y deleites? ¿Esos grandes negocios os privan acaso de mortificar los sentidos, de mostrar en todas vuestras palabras y acciones la mansedumbre, la paciencia, la modestia, la caridad y piedad cristiana? ¿Os privan de retiraros algunos ratos, ó en la iglesia, ó en vuestras propias casas, para examinar vuestras conciencias, adorar con el debido rendimiento á vuestro Dios y Señor, pedirle perdón de vuestras culpas, ofrecerle vuestros corazones, y tratar seriamente en su divina presencia el negocio importantísimo de vuestra salvación?" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 311).

(84) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos* ..., t. II, pp. 39-40.

(85) *Ibid.*, p. 42.

(86) *Ibid.*, pp. 41-48: ponía los ejemplos de Sara (para tomar estado), Judith (para mantener el buen crédito y reputación), y Samuel (para cumplir bien con su empleo).

(87) *Ibid.*, pp. 48-55.

(88) *Ibid.*, pp. 55-58.

(89) Como ejemplo de moralidad proponía la descrita por Tertuliano en su *Apologeticum* (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 309-311).

(90) "Si por algún momento fuesen capaces los mundanos de abrir los ojos, y contemplar la vida de los fieles servidores de

Dios, verían cómo en los mismos estados en que se hallan ellos, con los mismos negocios, oficios y empleos, viven en el mundo (1) [Joan. XVII. 16.] como si no fuesen del mundo: usan del mundo (2) [I. ad Cor. VII. 31.] como si no usasen de él; porque al paso que se dedican como deben al desempeño de sus obligaciones temporales, tienen puesto su corazón en las eternas, celestiales y divinas" (*Ibid.*, p. 312).

(91) MARTINEZ ALBIACH, A. *Etica socio-religiosa de la España del siglo XVIII*, Burgos, 1960, pp. 56-61.

(92) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor...*, Valencia, Benito Monfort, 1798, t. I, pp. 96-97: "aquéllos que en este mundo no viven como peregrinos y viandantes que se encaminan continuamente para llegar á su patria, sin hacer mansión fixa en ninguna ciudad ó pueblo de su peregrinación; sino que al contrario no dan paso ni emprenden ningún camino para otra región, y están muy de asiento en esta vida ó en este mundo, donde tienen puesto su corazón, y donde procuran adelantar sus fortunas, y adquirir muchas riquezas y herencias temporales, para tener con que sustentarse, y pasar cómodamente su vida, que miran como perpetua: estos tales no reconocen por propia otra ciudad ni otra patria que la de este mundo, ni deben contarse entre los estrangeros que son los ciudadanos del cielo, sino entre los mundanos, que son los ciudadanos del infierno. Porque este mundo con todos sus ciudadanos está dominado y gobernado por los malignos espíritus".

(93) GAITAN, J. D. "Mundo y existencia mundana del cristianismo", *Revista de Espiritualidad*, 38 (1979), pp. 221-242. Señala: "Tres (...) son los sentidos principales de la palabra *mundo* considerada desde la fe: mundo como conjunto de realidades terrenas creadas por Dios y ámbito de la historia humana; mundo de los hombres, sin ulteriores determinaciones, con sus proyectos, logros y fracasos, que es objeto del amor de Dios y fruto del obrar humano; y por último, la palabra mundo también significa el conjunto de las realidades opuestas al evangelio, o, mejor, designa todo estilo de vida que sea contrario al evangelio" (p. 223). La segunda acepción es la que faltaba entonces, o, mejor dicho, se identificaba con la tercera, identificando el "mundo de los hombres" y la realidad del pecado.

(94) "L'incarnazione del Logos non è soltanto la manifestazione di Dio nel mondo avvenuta una sola volta, ma piuttosto, la definitiva accettazione e assunzione del mondo attraverso Dio, cioè la escatologica *consecratio mundi*, a suggellare e confermar la quale ha da essere valida la risurrezione di Cristo. (...) il Dio della rivelazione è già sempre un Dio del mondo, dal momento che è contemplato nella realtà della creazione e si manifesta e si partecipa nella storia terrenopolitica di un popolo (Israele), si vincula a la

chiesa visibile di Gesù Cristo, legittimamente fondata, e determinerà la pienezza e manifestazione cosmica dell'ancora nascosto Regno di Dio" (SCHLETTE, H. R. "Mondo, III" en *Dizionario Teologico* dir. por H. FRIES, Queriniana, Brescia, 1972, t. II, p. 391-392).

(95) TORT MITJANS, F. *El Obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, Editorial Balmes, 1978, pp. 126-129.

(96) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, pp. 409-410. Continuaba con unas citas significativas: "Un christiano, decía Orígenes, es un hombre, que combatiendo baxo los estandartes de Jesu-Christo, camina hacia la tierra prometida, y llegará á ella como lleve clavados á la cruz sus apetitos y sentidos, que son unos reyes idólatras que á cada paso se atreven á asaltarle en el camino. Un christiano, decía San Agustín [S. Aug. Serm. CXI. in Evang. Luc. XIII.], es un peregrino que anda por este mundo desterrado de su patria la gloria. Si no gemís por vuestros pecados, gemid por vuestro destierro. Si no sufrís por haber tenido comercio con los pecadores, sufrid por haber de tenerle con los santos, y con Jesu-Christo, Rey y corona de los santos. Si no sufrís por haber ofendido á Dios, y haber perdido su gracia, sufrid por no perderla, y para satisfacer á las culpas veniales inseparables de vuestra calidad de viadores".

(97) Incluso la alegría que ve en la vida cristiana procede también de la mortificación: "La verdadera paz de un christiano consiste en la continua guerra que se hace á sí mismo. Si dexa de pelear puede darse por vencido; pero cada combate es una victoria, y la alegría que tiene un hombre de juicio, privándose de un placer prohibido, es mucho más dulce que el placer mismo. ¿Qué penas padecid Adán, y padecemos todos por haber abandonado su corazón á un deseo? Por no haber reprimido David los primeros movimientos de una curiosidad, ¿qué caro le costó el placer infame de un adulterio? Turbóse su espíritu, entróse en su familia la discordia, y pasó entre lágrimas de penitencia todo el resto de su vida" (*Ibid.*, p. 413).

(98) *Ibid.*, t. III, p. 172: "... mundo, que entregado al demonio, según dixo San Juan [Joan. I. v. 10.], no conoció á su Redentor, ni mereció sus misericordias".

(99) "... doblando la rodilla delante de esa arca del Señor, y delante de algún ídolo Dagón: ofreciendo inciensos á ese tabernáculo de la nueva alianza, y sacrificando víctimas á Baal" (*Ibid.*, p. 170).

(100) *Ibid.*, p. 177.

(101) "Es verdad que el christiano, que está en medio del mundo,

debe estar como separado del mundo, poseyendo las cosas como si no las poseyera. Pero esto mismo endulza y suaviza la vida christiana, porque quitándonos el apego á las cosas perecederas, nos libra de la pena que trae consigo su inevitable pérdida. Es verdad que un christiano debe vivir muy sobre sí, en una continua vigilancia, y en una continua guerra contra los enemigos de su alma. Pero también es verdad que cuesta menos pena reprimir un deseo torpe ó ambicioso, que no el ponerle en execución: mortificar las pasiones, que no el obedecerlas: domar la carne, que no el sujetarse á sus gustos. Lo que empieza por condescendencia viene á parar en esclavitud; y llega á ser insoportable el dominio de las pasiones que os tiranizan." (*Ibid.*, t. II, pp. 412-413).

(102) *Ibid.*, p. 412.

(103) *Ibid.*

(104) *Ibid.*, t. III, pp. 140-141.

(105) *Ibid.*, p. 141.

(106) *Ibid.*, p. 142.

(107) *Ibid.*, t. I, p. 295.

(108) "Y el mismo lenguaje de la sabiduría pueden hablar aquellos verdaderos justos, que caminan sobre las ondas de los negocios temporales, sin sumergirse en ellas: que corren toda la tierra, siendo su conversación en los cielos: que en medio del mundo no viven del espíritu del mundo, sino que poniéndosele baxo sus pies con el desprecio, fixan la vista en Dios, y se recogen en su casa para oír con tranquilidad y fruto su divina palabra" (*Ibid.*, p. 296). No hay distinción entre lo temporal, lo terreno, y el mundo-pecado que hay que rechazar, envuelto todo en una misma negatividad.

(109) ESTRADA DIAZ, J. A. *La espiritualidad de los laicos ...*, p. 128. Una síntesis de su aportación en SERUET, P. "Francisco de Sales (san)", en *Diccionario de espiritualidad*, dir. por E. ANCILLI, Barcelona, Hercer, 1983, t. II, pp. 144-150. También de P. SERUET, *De la vie dévote à la vie mystique: Sainte Thérèse d'Avila - Saint François de Sales*, Paris, 1958. Más recientemente destacamos la obra de J. E. D'ANGERS (OFM Cap.), *L'humanisme chrétien au XVII e. siècle: St. François de Sales et Yves de Paris*, La Haye, 1970.

(110) "Los que han tratado de la Devoción, han mirado casi todos á la instrucción de personas muy retiradas del comercio del mundo, ó por lo menos han enseñado una suerte de Devoción, que conduce á este entero retiro. Mi intención es

instruir los que viven en las Ciudades, en las familias, y en las Cortes, y que por su condición están obligados a hacer una vida común en lo exterior, los quales de ordinario, con pretexto de una pretendida imposibilidad, no quieren ni aun pensar en la empresa de la Vida Devota, pareciéndoles que (...) ningún hombre debe pretender la palma de la piedad christiana mientras vive en medio de las ocasiones, y negocios temporales" (S. FRANCISCO DE SALES, *Introducción à la vida devota de ____, Obispo, y Príncipe de Geneva: Fundador de la Orden de la Visitación de Santa María*. Traducida del francés, enmendada, y añadida por el Licenciado Don Francisco de Cubillas Donyague, Presbytero, Abogado de los Reales Consejos, Madrid, Manuel Martín, 1770, prólogo s. p.).

(111) "Diferentemente han de exercitar la Devoción el Hidalgo, y el Oficial: el Vasallo, y el Príncipe: la viuda, la doncella, y la casada; no sólo esto, pero es necesario acomodar la práctica de la Devocion à las fuerzas, á los negocios, y à las obligaciones de cada uno" (*Ibid.*, p. 10). "(...) la Devoción, quando es verdadera nada estraga, antes lo perficiona todo: y luego que se muestra contraria à la legítima vocación de cada uno, es sin duda falsa. La abeja, dice Aristóteles, saca su miel de las flores sin marchitarlas, dejándolas enteras, y frescas, como las halló. La verdadera Devoción hace aún más, que no solamente no pervierte qualquiera cosa de estado, y ocupación; antes por el contrario la adorna, y hermosea. Toda suerte de pedrería echada en la miel, sale más resplandeciente, cada una según su color; y qualquiera se hace más agradable en su estado juntándole la Devoción. El cuidado de la familia, con ella se hace apacible: el amor del marido, y de la muger, más sincero: el servicio del Príncipe, más fiel; y toda suerte de ocupaciones, más suaves, y amables.

No sólo es error, pero heregía, querer desterrar la Vida Devota de la compañía de los Soldados, de la tienda de los Oficiales, de la Corte de los Príncipes, y de la familia de los casados. Verdad es, Philotea, que la Devoción puramente contemplativa, Monástica, y Religiosa, no puede exercerse en estos estados; mas también fuera de estas tres suertes de Devoción hay otras muchas propias para perficionar los que viven en los estados seculares" (pp. 11-12)

(112) "La viva y verdadera Devocion, ó Philotea, presupone el amor de Dios, ó por mejor decir, no es otra cosa que un verdadero amor de Dios; pero no amor como quiera: porque en quanto éste divino amor hermosea nuestra alma, se llama gracia, haciéndonos agradables à su Divina Magestad; en quanto nos da fortaleza para bien obrar, se llama caridad; pero quando llega á tal grado de perfección, que no solamente nos hace obrar bien, sino cuidadosa, frequente, y prontamente, entonces se llama Devoción" (*Ibid.*, pp. 3-4).

(113) "Y como pertenece à la caridad hacernos guardar los Mandamientos de Dios general y universalmente; así también pertenece à la Devoción hacer que los guardemos pronta, y diligentemente. (...) Y como la Devoción consiste en cierto grado de excelente caridad, no solamente nos hace prontos, activos, y diligentes en la observancia de todos los Mandamientos de Dios; sino demàs de esto, nos provoca à hacer pronta, y afectuosamente las màs obras buenas que podemos, aunque de ninguna manera sean de precepto, sino solamente de consejo, ó inspiración. (...) la Caridad, siendo un fuego espiritual, quando està muy inflamada se llama Devoción" (*Ibid.*, pp. 4-5). D'ANGERS ha señalado cómo en la *Introducción à la vida devota* se distinguen diversos grados de perfección (*ob. cit.*, pp. 28-33). El primado de la caridad es el punto a partir del cual la teología actual recoge los consejos evangélicos comprendiéndolos según la dinàmica interna del amor y no por una definición de estados de vida: DE FIORES, S. "Consejos evangélicos, II" *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, pp. 243-249, y LATTAUDA, A. "Consejos evangélicos del cristiano", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, p. 263.

(114) SERUET, P. *art. cit.*, p. 148.

(115) Publicada por primera vez en Lyon en 1608, había sido traducida al castellano en 1618 por Sebastián Fernández de Eyraguirre y en 1634 por Quevedo. En el siglo XVIII la hallamos en las bibliotecas clericales (MORGADO GARCIA, A. *Iglesia y sociedad en el Cádiz del siglo XVIII*, Cádiz, 1989, pp. 46-52). En el inventario de la librería sevillana de Jacobo Dnerbe de 1751 figuraba con 89 ejemplares, dato indicador de las expectativas de venta que pueden contrastarse con las de otras obras significativas, como los 308 de un *Contemptus mundi*, o los 173 en *De la diferencia entre lo temporal y lo eterno*, de Nieremberg (ALVAREZ SANTALO, C. "Adoctrinamiento y devoción en las bibliotecas sevillanas del siglo XVIII", en *La religiosidad popular*, t. II *Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 41; el estudio en pp. 21-45).

(116) GALLO, N. *Sermón de S. Francisco de Sales, Obispo, y Príncipe de Ginebra, Fundador del Orden de la Visitación de Santa María, que en su Real Monasterio de Madrid predicó el día 29 de Enero de este presente año el P. Don ____, Presbytero, de la Congregación del Salvador del Mundo*, Madrid, Imp. del Mercurio, por José de Orga, 1753. Fue incluido en su colección de *Sermones*, que citamos por la edición de Madrid, Manuel Martín, 1778, en el t. I, pp. 168-214.

(117) *Ibid.*, pp. 177-178.

(118) *Ibid.*, p. 182.

(119) "(...) en la perfección, que introduxo con sus consejos,

sus màximas, y su libro de oro de la Vida Devota en toda suerte de estados, y sexos de personas seculares: no quiero que os detengàis à verle llevar, y establecer las prácticas màs arduas del Evangelio (a) [Jerem. *cap. 50. vers. 8.*] *in medio Babylonis*, en el mismo centro de la Babilonia del mundo, en los estrados de las señoras, en el tumulto de las oficinas, en el estruendo de las campañas, en las Cortes, en los Palacios, en los Gabinetes; y aùn en los mismos festines" (*Ibid.*, p. 207).

(120) "Así, oyentes mios, aunque Francisco de Sales salió del siglo, ascendiendo al sacerdocio, no por eso dexò en el siglo todo lo que en él habia. Dexò en él los enlaces, y oficios seculares: dexò el cuidado de sus ventajas terrenas, y las de su familia: dexò los peligros, y concurrencias de aquel estado; pero se traxo del siglo lo útil, y lo precioso, lo inocente, y quanto en él habia adquirido con su aplicaciòn, y podia después contribuir, como en efecto contribuyò para el servicio de Dios, y para las funciones santas de sus ministerios. Se traxo la erudiciòn, las ciencias humanas y sagradas, la urbanidad, la experiencia, y el conocimiento prâctico de los hombres; pero sobre todo, se traxo aquella incomparable dulzura, y mansedumbre, con que se hizo amar de todos, de los propios, y de los estraños, y aùn de los mismos enemigos de la Religiòn." (*Ibid.*, pp. 197-198).

(121) "(...) oìs (...) la vida de un Santo seglar, y la vida de un seglar, que por ser seglar, no dejò de ser Santo. Este hombre Divino supo unir unos extremos tan distantes" (*Ibid.*, p. 182).

(122) *Ibid.*, p. 194.

(123) *Ibid.*, pp. 194-195.

(124) *Ibid.*, t. II, pp. 21-22.

(125) *Ibid.*, p. 23.

(126) PARENT, R. *Ob. cit.*, pp. 69-95. Tras mostrar la cristología subyacente, el binomio aplicado sería: "Cristo para los clérigos; la Encarnaciòn para los laicos", cuando "Cristo" significaba todo el misterio de salvaciòn de su persona, mientras "la encarnaciòn" escapaba de contenido salvífico.

(127) GALLO, N. *Sermones* ..., t. II, p. 23.

(128) *Ibid., Pláticas* ..., t. IV, pp. 32-33.

(129) ANDRÉS, A. *Sermones panegíricos* ..., Valencia, Benito Monfort, 1762, t. I, pp. 190-208. No ofrece indicaciòn sobre las circunstancias en que fue pronunciado, pero, al parecer, debiò gozar de cierta aceptaciòn, a juzgar por una

nota de pie de pàgina: "Este Sermòn no sale à contemplaciòn del Autor, porque nunca tuvo la mira de imprimirle. No obstante, se determina estamparle à instancia de muchos amigos, que importunamente piden se imprima de la misma manera que se predicò" (p. 190).

(130) *Ibid.*, pp. 190-191. "Tiene un imperio tan universal sobre todos los hombres, que no sugetàrsele es tenido como delito, y mirado como efecto de un genio rùstico, y brutal. La mayor soberanìa no puede declinar su jurisdicciòn. Es respetada de los Principes, y de los vassallos como Legisladora, y sus leyes, aunque repugnantes à la razòn, y à la codicia, son recibidas con gusto, y cumplidas con alegrìa, y con prontitud".

(131) *Ibid.*, p. 191.

(132) "Si [la santidad] viste saco, y comparece con el adorno de rallos, y cilicios, el mundo no la quiere, y la destierra à los desiertos de Egipto, y Palestina. Si viste de pùrpura à los Màrtires, el mundo no la acepta, y como à robadora de coronas la condena à una prisiòn con Hermenegildo. Si viste de blanco à las Vìrgenes, el mundo la aborrece como estèril, y la destina à una reclusiòn perpetua: Si à sus seguidores les intima un silencio riguroso, es tenida como insulsa; si les manda un cauteloso retiro, es calumniada de intratable. Si los precisa à una abstinencia rìgida, es intitulada avara" (*Ibid.*, pp. 191-192).

(133) *Ibid.*, p. 192.

(134) *Ibid.*, pp. 193-194.

(135) *Ibid.*, p. 192. "Siendo Santo, y tan grande, que la sublimidad de sus virtudes, practicadas en el centro del siglo, fueron el assombro de los Padres de la fe, es por esto mismo un fiscal poderoso contra todos aquéllos, que se obstinan en vivir una vida delinquente, alegando, que la santidad es incapaz de alianza con el comercio, y trato de los hombres".

(136) *Ibid.*, p. 193.

(137) *Ibid.*, p. 194.

(138) "Intenta santificar à toda Roma, para que del centro de la Religiòn se comunique à todo el mundo la caridad, como la Fè. Mas no quiere hacerlo compareciendo cargado de cadenas, y medio desnudo como Jeremìas. No ostenta su rostro ayrado como Elìas, su voz no es trueno, ni sus palabras son rayos. Al Espìritu de Dios no le espera entre torbellinos, sino en un suave vientecillo. No pone mano à la reforma como un Pablo, ò como un Chrisòstomo rìgidos reprensores de las ofensas que Dios recibe. Felipe sabe el genio de Roma, y quiere convertirla, y santificarla de un

modo nuevo. Con un celo singular guarda un justo temperamento entre las inclinaciones de los Romanos, y los medios de que se vale para ganarlos. Con un ayre de rostro que inspira dulzura, con unos modos los màs corteses, con una afabilidad que encanta, y con un trato el màs capaz de obligar, que jamàs enseñò el arte, se hace encontradizo con los pecadores, y los santifica." (*Ibid.*, pp. 197-198).

(139) *Ibid.*, p. 198.

(140) *Ibid.*, p. 196.

(141) "Vive en el mundo como los otros, mas como él sólo hace una generosa renuncia de la herencia pingüe, que le pertenece de su Tìo, y à trueque de no ser instituido heredero de un Caballero devoto suyo, con un milagro doblado de santidad, y desinterès le saca de la garganta de la muerte. No le pesa como à los demàs de la nobleza de sus ascendientes, pero si le presentan un papel de su ilustre Genealogìa, le rasga con desprecio por no exponerse à alguna lisongera complacencia de sus ventajas. Siéntase con los Amigos à las mesas màs abundantes, y bien servidas, pero deja la hambre mal satisfecha, y le hace después pagar caro el moderado alimento que ha recibido. Passea los jardines màs amenos, y divertidos, que tiene Roma, pero es estratagema para llevar tras sì gustosa la juventud, y instruirla en las saludables màximas. Como los demàs ostenta una alegrìa inocente, pero como él sólo encubre con ella el fondo de una perfecciòn eximia" (*Ibid.*, p. 196). "En los combites, y las mesas publica el ayuno de los vicios. Hasta con los abrazos, y los òsculos, que son tiernas armas, hiere los corazones de los màs obstinados pecadores. (...) Juega con los niños à fin de comunicarles la pureza de sus costumbres. Al son de màsicos instrumentos enseña el arte de hacer armoniosas las passiones. Conduce consigo sus discìpulos à los prados, y à los jardines, y allì, desde donde mirada Roma, se deja ver màs bella, allì donde respira el ayre suavissimas fragancias, donde todo se conspira à llenar de placer el ànimo, y el sentido, lugar nacido para la delicia, y el desahogo; quièn lo creyera? A las almas guiadas de Felipe, todos los placeres les son incentivos de compunciòn, y para el logro de una bienaventurada eternidad,se sirven de los passatiempos como de medios. (...) En su aposento tenìan lugar los Libros de poesìas ingeniosas, no sólo para su recreaciòn, necessaria algunas veces para distraerle de aquellos éxtasis continuos, que eran un martirio de su humildad, sino para introducir leyendas devotas à rebueltas de las profanas; para teger plàticas espirituales, tomando assunto de algunas sentencias morales gustosas, para prender con este anzuelo de los Libros profanos, los Sagrados, y devotos." (pp. 198-199).

(142) *Ibid.*, p. 201.

(143) *Ibid.*, pp. 199-200.

(144) *Ibid.*, p. 14.

(145) ANDRÉS, A. *Quaresma del P. Fr.* ____ ..., Valencia, Benito Monfort, 1768, t. I, p. 231.

(146) "El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima" (SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1982, pp. 214-215). Sobre el servicio de Dios, NICOLAU, M. "Notas de la espiritualidad jesuítica", *Manresa*, vol. 25 (1953), pp. 259-288: "El ideal de perfección de Ignacio y de sus Ejercicios no se considera tanto en la *unión amorosa* con Dios, como lo consideran Santa Teresa y San Juan de la Cruz, que hablan y cantan de la unión de la esposa enamorada con su Esposo divino, cuanto se considera y constituye en el *servicio amoroso* de Dios" (pp. 261-262). ROIG GIRONELLA, J. "La espiritualidad de la Compañía de Jesús y los Ejercicios Espirituales", *Revista de Espiritualidad*, nº. 83-84 (abril-septiembre 1962), pp. 316-333, al analizar la "Contemplación para alcanzar amor" subraya el carácter de entrega, por tanto práctico, de este amor.

(147) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas y correspondientes doctrinas* ..., Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. II, p. 200. Aludía a 1 Cor. 7, 24: "Hermanos, permanezca cada uno ante Dios en el estado en que fue llamado".

(148) Se titulaba "Quán temible tentador es el Hombre", viendo por todas partes continuas invitaciones al pecado, y concluía con este ejemplo: "Al Santo Abad Arsenio le sacó Dios de Palacio, y lo llevó al desierto con esta voz: Arsenio, huye de los hombres, y te salvarás. *Arseni, fuge homines, et salvaberis.* Y le quedó tan impressa en el corazón, que aún en el proprio desierto huía de ellos á toda costa. Y preguntándole el Abad Marcos, por qué? Respondió Arsenio: *Sabe Dios, que amo á los hombres; más como no puedo valerme con ellos, y con Dios: por no apartarme de Dios, huyo de los hombres.* (*Vit. Pat.* l. 7. c. 34)" (*Ibid.* t. I, p. 88).

(149) *Ibid.*, pp. 88-89.

(150) *Ibid.*, p. 90.

(151) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. I, pp. 304-308.

(152) *Ibid.*, pp. 302-303.

(153) Mss. 6313, fol. 412 v.

(154) Citaba a San Ambrosio al señalar que "la perfección de cada uno consiste en cumplir con las obligaciones de su vo-

cación; y que no hay tentación más peligrosa que la de pretender salirse de los límites de su estado, y ninguna otra es más frecüente en los que hacen profesión de devotos. Quien destinado al retiro del claustro con pretexto de caridad vuelve al comercio del mundo; y embarazándose en sus enredos, en lugar de procurar la salvación de otros, arriesga la propia. Quien dedicado por su oficio al trato con las gentes, con el pretexto de oración se hace fastidioso, insufrible, injusto. (...) Quieren ser santos, no según su vocación, sino según su capricho; y así pierden el mérito que pudieran tener en su estado, y el que pretenden tener en el otro" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, pp. 350-351).

(155) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 172. Lo afirmaba con santo Tomás, y continuaba: "De suerte, que el Obispo, el Corregidor, el Juez, el Cura, el Sacerdote, el Confessor, el Mercader, el Abogado, el Escrivano, la casada, y qualquiera otro, están obligados cada uno, debaxo de pecado mortal, á procurar, entender, y saber, quántas, y quáles sean las obligaciones graves de Obispo, Corregidor, Juez, de Cura, de Sacerdote, Confessor, Abogado, Mercader, Escrivano, casada, &c. y mientras las ignoráis, pudiendo saberlas, estáis en pecado mortal".

(156) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 201.

(157) Constituyen el tomo VI de sus *Doctrinas y sermones para misión*, en la 4ª. edición, Madrid, Imp. de Collado, 1813.

(158) *Ibid.*, p. 101.

(159) *Ibid.*, pp. 103-104.

(160) LLABRÉS, P. "El culto a los santos", en BOROBIO, D. (dir): *La celebración en la Iglesia*, t. III: *Ritmos y tiempos de la celebración*, Salamanca, Sígueme, 1990, pp. 237-268, señala las diversas facetas del culto. En su sentido religioso, sobre todo como mediadores, J. DELUMEAU le dedica la segunda parte, "Nous ne sommes pas seuls", de su obra *Rassurer et protéger. Le sentiment de securité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989. El sentido teológico, en MOLINARI, P. "Santo", *Nuevo Dicccionario de Espiritualidad*, pp. 1242-1254.

(161) EGIDO, T. "La religiosidad colectiva de los vallisoletanos", en ENCISO RECIO, L. M. et al., *Valladolid en el siglo XVIII*, Valladolid, 1984, pp. 157-260. PEÑAFIEL RAMON, A. *Mentalidad y religiosidad popular murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, 1988, pp. 225-227.

(162) BARCIA Y ZAMBRANA, J. *Epistola exortatoria, en orden a qve los Predicadores Evangélicos no priven de la Doctrina a las almas en los Sermones de Fiestas. Escrita a vn Predi-*

cador por el Doctor Don ____, Canónigo de la Santa Iglesia Primada de Toledo, Predicador de su Magestad, etc. que salió impressa en su Tomo Despertador Eucharístico. Aorà reimpressa aparte ..., s. l., s. a. El *Despertador christiano Eucharístico* se publicó en Madrid en 1690.

(163) *Ibid.*, p. 15.

(164) MAYANS Y SISCAR, G. *El orador christiano, ideado en tres diálogos*, Valencia, Joseph i Thomás de Orga, 1786, 2ª. edic., pp. 352-353. La obra se publicó por primera vez en 1733; un análisis de la misma, en MESTRE, A. *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968, pp. 84-97.

(165) CODORNIU, A. *El predicador evangélico. Breve méthodo de predicar la Palabra de Dios, con arte, y espíritu*, Gerona, Jayme Brò, 1740, p. 48: "Aplaude de los Santos lo que es admirable; pero exhorta á lo que es imitable. Instruye en su verdadera devoción, y poderosa intercessión: insta, y anima à su imitación. Hombres fueron como nosotros, mas no vivieron como nosotros. Gozarenos de lo que gozan, si hiziéramos lo que hizieron. Alabar à los Santos, y no procurar la santidad, ofende su grandeza, y condena nuestra tibieza".

(166) *Ibid.*, p. 49.

(167) MAYANS, G. *El orador christiano ...*, pp. 362-371. El panegírico de estas oraciones había de formar "un hombre grande": "Grande, digo, no a la vislumbre del mundo, sino del Christianismo; i assí todos los Atributos indiferentes, en tanto se han de celebrar, en quanto el Héroe se valió de ellos para serlo; porque lo demás sería fomentar la ambición de la fama póstuma. Todo el discurso pues, aunque no sea Moral, sino Panegírico, deve estar animado de la Filosofía Moral, uniendo siempre la gloria del difunto con la utilidad de los oyentes" (p. 369).

(168) MARIN, J. *El juez incorrupto, y hombre de buen corazón. Elogio fúnebre, que en las exequias celebradas por la Universidad de Salamanca el dia 30. de Marzo de 1776. à la buena memoria de su mui Ilustre Hijo el Señor Doctor Don Pedro Manuel Fernández de Villegas, de su gremio, y claustro en la Facultad de Leyes ... dixo el Rmo. P. Mro. Fr.__ __ ...*, Salamanca, Oficina de la Santa Cruz, s. a. [1776].

(169) *Ibid., Dictamen del Lic. D. Miguel Antonio Salgado, Presbytero, Abogado de los Reales Consejos, Colegial Trilingüe, y Cathedrático que fue de Rhetórica de esta Universidad, Canónigo antes de la Santa Iglesia Cathedral de Zamora, y ahora de la de Salamanca*, etc. s. p.

(170) El calendario romano elaborado por orden del Concilio de

Trento, y publicado en el breviario de 1568 y en el misal de 1570, potenciò las fiestas màs antiguas: el 85 % de los santos eran de los cuatro primeros siglos; por eso el 50 % eran màrtires; el 10 % eran apòstoles, el 18 % papas, y el resto, 22 %, doctores de la Iglesia, fundadores, confesores y vìrgenes. Con posterioridad se añadieron fiestas de santos sobre todo religiosos. KLAUSER, T. *Breve historia de la liturgia occidental. Informe y reflexiòn*, Barcelona, 1968, pp. 98-102. LLABRES, P. *art. cit.*, pp. 252-254. Como monografìa: JOUNEL, P. *Le renouveau du culte des Saints dans la liturgie romaine*, Roma, Ed. Liturgiche, 1986.

(171) EGIDO, T. "La religiosidad colectiva ..." *Ob. cit.*, pp. 193-194.

(172) CODORNIU, A. *Prâctica de la Palâbra de Dios en varios sermones panegyricos ...* Los otros sermones son de: Martìn Obispo, S. Antonio Abad, S. Francisco de Paula, S. Ignacio de Loyola (dos), S. Francisco Javier, Sto. Tomàs, Sta. Teresa de Jesùs y S. Luis Gonzaga.

(173) ANDRÉS, A. *Sermones panegìricos ...* El resto son: S. Antonio Abad, S. Vicente màrtir (diàcono), S. Blas (obispo), S. Pedro Nolasco, Sto. Tomàs de Aquino, S. Vicente Ferrer, S. Pascual Bailòn (dos), S. Felipe Neri, S. Antonio de Padua, S. Juan Bautista, S. Buenaventura, S. Ignacio de Loyola, Sto. Domingo de Guzmàn, Sta. Clara de Asìs, S. Bartolomé apòstol, S. Agustìn, Sto. Tomàs de Villanueva, S. Miguel (arcàngel), S. Francisco de Asìs (dos), S. Pedro de Alcàntara, S. Luis Bertràn. S. Martìn (obispo) y S. Eloy (obispo).

(174) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegìricos ...* Los demàs santos eran: S. Pedro Nolasco, S. Pìo V, S. Juan Nepomuceno, S. Félix Cantalicio, S. Norberto (obispo y confesor), S. Antonio de Padua, S. Juan Bautista (dos), Fr. Lorenzo de Brindis (capuchino, a quien dedica tres sermones), S. Cayetano, Sta. Lucìa virgen y màrtir, S. Francisco de Asìs y Bernardo de Ofida (beato capuchino).

(175) CLIMENT, J. *Sermones* .. Los otros sermones eran de: S. Vicente màrtir (dos), S. Francisco de Sales, S. Pedro Nolasco, Sto. Tomàs de Aquino (cuatro), S. Benito, S. Vicente Ferrer (tres), S. Francisco de Paula, Sta. Catalina de Siena, S. Felipe Neri (dos), S. Pìo V, S. Basilio, S. Juan Bautista, S. Pedro y S. Pablo, S. Ignacio de Loyola, S. Bernardo, S. Agustìn, S. Francisco de Asìs, Sta. Teresa de Jesùs, S. Pedro Pascual, S. Nicolàs de Bari, S. Esteban, S. Juan Evangelista, Stos. Inocentes y negaciòn de S. Pedro.

(176) ANDRÉS, A. *Sermones panegìricos ...*, t. II, pp. 381-382.

(177) LABAIG Y LASSALA, V. F. *El exemplar y milagro de Prìncipes en la tierra, San Francisco de Borja. Sermòn, que en la*

festividad celebrada por la Señora Condesa de Osilo el día 9 de Noviembre de 1790. dixo en la Iglesia de San Felipe Neri de esta Corte el R. P. Fr. ____, Lector de Teología del Orden de San Agustín, y Socio de la Real Academia Latina Matritense..., Madrid, Viuda de Ibarra, 1791, p. III.

(178) *Ibid.*, p. VI.

(179) MARIN, J. *Sermón panegírico de San Juan Capistrano, que en la solemnidad del Capítulo General, que el día 28. de Mayo de 1768. celebró la Religión de N. P. S. Francisco en el Convento Grande de la Nobilíssima Ciudad de Valencia, dijo el 27. del mismo mes el R. P. Fr. ____ ...*, Valencia, Benito Monfort, 1768. La censura del canónigo José Blanch dice que la oración "llenó la espectación de un numeroso concurso de lo más noble, sabio, i circunspecto" (s. p.). El predicador afirmaba que las obras del santo "sirven de modelo à cada uno de los muchos Distinguidos, Nobles, Sabios, y Grandes, que me escuchan" (pp. 4-5).

(180) "De un Frayle vengo à predicaros; pero Frayle, en quien los Obispos pueden tomar lecciones de govierno, los Prelados de prudencia, los Inquisidores de zelo, los Juezes de rectitud, los Magistrados de equidad, los Assessores de desinterés, los Doctores de sabiduría, los Predicadores de eloqüencia, los Nobles de política, los Soldados, los Capitanes, los Generales de Egército, de fortaleza, los Justos de perfección, los Pecadores de penitencia". Se basaba para esto en los diversos títulos del santo: "*graduado de Doctor* en ambos Derechos, *Assessor* del Governador de Perosa, *Juez, Presidente, Governador* de la gran Vicaría de Nápoles, *Theólogo Dogmático,* y Sapientíssimo, *Escritor público*, y universal, *Predicador Apostólico, Legado de la Santa Sede* en varias Provincias de la Asia, y de la Europa, *Inquisidor Generalíssimo* en todas las partes del Orbe, *Obispo electo* de Aquila, y de Theati, *Comissario Apostólico, y General* de la Santa Cruzada, dos veces *Prelado General* de la Observancia, *Defensor acérrimo* del dulcíssimo Nombre de Jesús, y de la original pureza de su Madre. *Caudillo, Promotor, y Conductor General* de las Armas Cathólicas contra los Turcos en las guerras de la Ungría." (*Ibid.* pp. 1-2).

(181) *Ibid.*, pp. 5-6.

(182) "La penitencia, sin la qual el hombre pecador no puede conseguir la salvación, se mira como virtud propia solamente de los claustros y desiertos: el retiro, que es tan necesario a la fragilidad del corazón humano, se tiene por singularidad de genio ó de virtud que no debe servir de exemplo: la oración, único remedio de nuestras miserias, se dexa para las almas ociosas ó inútiles: las aflicciones, que siempre han sido recibidas de los Santos como gracias particulares, se temen como infortunios: las prosperidades, à las que siempre han temido los justos como

desgracias, se desean como beneficios: á los más peligrosos deleytes llamamos descansos necesarios: á las infames pasiones flaquezas inevitables: á las murmuraciones más crueles, verdades públicas é inocentes. ¿Qué más diremos? La virtud misma, y la verdadera piedad han perdido su nombre para el mundo: ya se no miran como don de Dios, y como el único camino necesario que se deba seguir, sino como una extravagancia del genio, como un gusto de singularidad, ó como un partido que solamente deben seguir los que ya no son útiles para cosa alguna". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, "Sermón de San Roque. Predicado en el Convento de Capuchinos de la Ciudad de Toro el año de 1780", *Sermones panegíricos* ..., t. II, p. 78).

(183) LABAIG Y LASSALA, V, F. *El exemplar y milagro* ..., p. XV.

(184) *Ibid.*, pp. XVI-XVII.

(185) *Ibid.*, p. XXII.

(186) *Ibid.*, p. XXIII.

(187) *Ibid.*, p. XVII. "Porque la pobreza de espíritu, la abnegación de sí mismo, la renuncia espiritual de los bienes terrenos, la mortificación de todos los apetitos y concupiscencias de la carne, las reconocía no privativas de el Anacoreta, sino convenientísimas al Príncipe; y siendo las pasiones unas, la obligación de refrenarlas precisa, las generales leyes de el christianismo comunes al Palacio y al desierto, se procuraba, como los unos, la salvación eterna, persuadido de que no era diferente el cielo para los Príncipes, que el mismo señalado para los Monges".

(188) *Ibid.*, pp. XVIII-XVIIII: "la Religión que le dirige muda los exercicios de su santidad, pero no altera los sentimientos de su corazón. Ella le hace ú orar, ó combatir, según sus circunstancias: buscar la gloria, ó huir de ella: complacerse en el retiro, ó seguir el marcial estruendo de las armas: ceñir la espada por el cilicio, como también ocultar los cilicios con las telas más preciosas".

(189) LABAIG, V. F. *Sermón de S. Francisco de Borja* ..., fol. 4 r-v. "El sacrificar los bienes que posehemos al deseo de los que Jesu Cristo nos promete: el renunciar todo lo presente por la esperanza de que nada nos ha de fallar; y el creer que quanto más dexemos por Jesu Cristo, tanto más nos ha de conceder el Señor, es un misterio que irrita, y subleva al entendimiento humano contra las máximas evangélicas, es el gran misterio, y el abismo incomprehensible, es si me es lícito llamarle así, con Agustino mi Gran Padre, el escándalo de la providencia" (fol. 5 r-v.).

(190) *Ibid.*, fol. 12 r.

(191) "El no descubre a su alrededor sino obgetos brillantes y alagüeños, pero que ocultan fraudulentamente la embidia, el furor, el odio à la verdad, y à la virtud, la flaqueza, la imposibilidad de tranquilizar su corazòn y de llenar sus deseos: ved aquí el mundo" (*Ibid.*, fol. 12 r-v.). "¿Qué harà Francisco de Borja? Lo renunciarà todo, para adornarse con la desnudez de Jesu Cristo? Pero este abandono general es la perfecciòn, y no la esencia del Cristianismo. Se puede ser cristiano sin privarse de cosa alguna. Pretexto especioso de los partidarios del mundo, yà llegas tarde. (...) y pues la renuncia voluntaria de las vanidades del siglo es esencial à la salvaciòn de todos los Cristianos, aquel que se aparta y abandona el mundo, concluye Francisco, no hace otro sino adquirirse vn medio fàcil para cumplir lo que debe; y (...) la observancia del consejo asegura el cumplimiento del precepto" (fol. 14 r-v.)

(192) *Ibid.*, fol. 11 v.

(193) ANDRÉS, A. *La conquista del Paraíso. Sermòn del Certamen Literario, que en la Fiesta, que celebrò el Seminario de Nobles de San Ignacio de esta Ciudad à sus Patronos María SS. N. S. en el Misterio de su Concepciòn, y San Luis Gonzaga, dixo el M. R. P. Fr. ____ ...*, Valencia, Benito Monfort, 1759.

(194) *Ibid.*, pp. 24-30 en que hace el elogio del santo.

(195) CLIMENT, J. *Sermones* ..., t. II, pp. 98-99.

(196) El predicador describe el acontecimiento de la peste con brevedad, pero con viveza, destacando la falta total de alivio para los enfermos, incluso el de la mera compañía, agonizando en soledad. En este marco, "Roque fue àngel baxado del cielo para consuelo del mundo casi desesperado", que superò el asco por medio de la caridad con que miraba "como propios los males agenos", hasta querer padecer la misma enfermedad, "para decir con verdad lo que decía san Pablo, ser enfermo apestado con los apestados". "Los enfermos sentían en su cuerpo las llagas, y Roque sufría en su corazòn las heridas" (*Ibid.*, pp. 102-103).

(197) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, "Sermòn de San Roque. Predicado en el Convento de Capuchinos de la ciudad de Toro el año de 1780", *Sermones panegíricos* ..., t. II, p. 74. Comenzaba con el tema del desengaño, descubriendo "un fondo de inmensa malignidad" bajo la apariencia agradable (p. 74). Llamaba al mundo "regiòn de tinieblas" y "camino sembrado de escollos y precipicios" (p. 81). En todo ello situaba al santo, protegido por una "vigilancia cristiana"; con ella "conoce que la esplendidez, la abundancia y la delicadeza, que le rodeaban en su casa, no decían conformidad con la vida de Jesucristo, pobre, despreciado y peregrino; y con un valor heròyco, dexando quanto poseía, huye de los

peligros domésticos, y sigue desnudo la desnudez del Salvador" (p. 83).

(198) *Ibid.*, t. I, p. 172.

(199) *Ibid.*, p. 173.

(200) *Ibid.*, pp. 174-175. Las devociones del santo le caracterizaron desde la infancia: "Nada deleytaba más al niño que la asistencia á las misas, la visita de las Iglesias, la freqüencia en el rezo, y el repetir con sus buenos padres la doctrina, y las oraciones que devota y cuidadosamente le enseñaban". De joven adulto su práctica era: "ofrecer á Dios sus obras por la mañana, visitar las Iglesias de Madrid en que se veneran las milagrosas imágenes de nuestra Señora de Atocha y de la Almudena: asistir con devoción y raro recogimiento á la celebración de la santa misa". Esta religiosidad había de ser compatible con el trabajo, pues "no faltaron lenguas mordaces y malignas que criticaban su devoción, y le acusaban de que por sus beaterías abandonaba el cumplimiento de sus obligaciones". El milagro de Dios por sus ángeles defendería al santo de este infundio.

(201) *Ibid.*, p. 177.

(202) "Bien conocéis, amados míos, que por nombre de mortificación no solamente se entienden los silicios, las disciplinas, los ayunos y las vigilias, sino muy particularmente el buen uso de aquella potestad, de aquel poder con que dotó Dios al alma para que sujetando los apetitos desordenados de su cuerpo, sirvan el cuerpo y el alma á su mismo Criador. Hablo de la tolerancia en los trabajos, la conformidad con la divina voluntad en la pobreza, en las enfermedades, en las calumnias, en las persecuciones. Hablo del sufrimiento en la contrariedad de genios, en las penalidades del estado y del oficio, en la intemperie de los elementos, y otras miserias con que nos vemos atribulados los mortales. Esta es la más apreciable, la más ventajosa, y la más meritoria mortificación" (*Ibid.*, pp. 181-182).

(203) LABAIG Y LASSALA, V. F. *Oración fúnebre, que en las solemnes exêquias celebradas por el alma del Excelentísimo Señor D. Carlos Joseph Gutiérrez de los Ríos, Fernández de Córdoba, Rohan, Chabot, &c. Vigésimo segundo Señor, y sexto Conde de Fernán-Núñez, Grande de España de primera clase, Consejero de Estado (...) dixo el M. R. P. Fr. _____ (...) en la Iglesia de S. Felipe el Real de esta Corte, día 12 de Julio de 1795.* Madrid, Vda. de Joaquín Ibarra, 1795, p. VII.

(204) "Lectura infatigable y provechosa, viages largos é instructivos, Cortes y Aldeas, misterios de gabinetes y sencillez de las chozas, Política y Religión, fomento é industria, leyes y costumbres, estado y sociedad, quanto mi-

ra, quanto oye, quanto observa, todo le ofrece à su espíritu vivo, sutil y penetrante, un cúmulo de ideas capaces de crear un particular sistema entre los Filósofos, si su piedad no lo transformase todo en apología de la Religión" (*Ibid* ., p. XXXIII).

(205) *Ibid.*, pp. XXXVI-XXXVII.

(206) "Vosotros ¡ó Grandes! le habéis visto asistir en vuestras Asambleas y respetables Juntas (...) pero acaso no sabréis que antes de pronunciar entre vosotros sus oráculos, habia ya comparecido por su oración en la asamblea de los Justos, juzgándose á sí mismo á los pies del Juez Supremo y Universal. (...) ignoráis acaso aquellas largas horas que en medio de la agitación y complicidad de negocios, comisiones y viages, jamás le faltaron para alzar sus manos al Cielo como Moysés, para bendecir y conversar con sus hijos como Jacob, para purificar su espíritu con sus lágrimas como David, para penetrarse de la santidad y grandeza de nuestros misterios como Samuel, para implorar aquella sabiduría que le habilitó en el conocimiento y aprobación del bien, y en el odio y detestación del mal como Salomón" (*Ibid.*, pp. V-VI).

(207) *Ibid.*, p. LX.

(208) MARTIN Y GUZMAN, J. *Oración fúnebre, que en las reales exequias, hechas en la sentidísima muerte de la Señora D. María Amalia de Saxonia, Reyna Cathólica de España, por la M. N. y M. L. Ciudad de Cádiz, dixo el Señor Dr. D. ____ ...*, Cádiz, Pedro Gómez de Requena, [1760]. "Pide el estado á los Esposos una fidelidad inalterable, y permanente, un amor recíproco y constante, un zelo piadoso para la crianza de los hijos, una solicitud compassiva para la utilidad de los domésticos. Pide imponerse en todo aquello que conduce para el establecimiento, y fortuna de los hijos, es necessario atender á la decencia del estado, y últimamente necessitan las Señoras cierto grado de capacidad, y de prudencia para aliviar al Marido en todas las cargas del estado en quanto les permiten las facultades de su sexo" (p. 15).

(209) "... los inciensos, y adulaciones de la Corte, las lisonjas de los criados, y vassallos, las delicias, y diversiones á que debe concurrir una Princesa, indispensables en el amor, y magnificencia de un Rey de las Españas, que le habia dado el Cielo por Esposo, las músicas, y fiestas, en que la razón de estado hace precissa la assistencia de una Reyna; quántos serán los riesgos, y peligros, para que el Santo temor de Dios se conserve en el alma firme, y permanente? Muy raros son los exemplos de Santidad, que vemos practicados en los Palacios, y en las Cortes; pues aún el ayre sólo que respiran, suele ser perjudicial, y contagioso para el alma" (*Ibid.*, p. 20).

(210) El predicador ponìa en su boca esta oracidn: "Jamàs he entregado el corazòn à estas aparentes glorias del siglo, sin que haya encontrado en otra cosa mis delicias, sino en Vos, Señor, y Dios mìo, desde que me sacasteis de mi Casa para la esphera en que me hallo" (*Ibid.*, p. 21).

(211) *Ibid.*, pp. 24-25.

(212) *Ibid.*, p. 21.

(213) "(...) reservàndose entre tantas obligaciones, y cuidados tres horas diarias para tratar con Dios en su Oratorio, lo recibìa Sacramentado dos veces en la semana, (...). Hacìa todos los años los Exercicios de S. Ignacio de Loyola, tomando los puntos de oracidn, y siguiendo la distribucidn con la misma puntualidad, que deberìa tener el Novicio màs exacto, sin que la assistencia de su Esposo, y de sus Hijos, y el gobierno de su Casa le quitasen este repartimiento de horas, y exercicios, con que unia el Santo temor de Dios con las obligaciones de su estado" (*Ibid.*, p. 19).

(214) BERNAL, J. *Oracìòn fùnebre en las reales honras, que por là Reyna nuestra Señora Doña Marìa Amelìa de Saxonìa, (que estè en el cielo) celebrò la Real Audiencia de Valencia en el Convento del Carmen de là misma Ciudad, el dìa 6. de Diciembre de este año 1760. Dìxolà el M.R.P.M. Fr.____...*, Valencia, Thomàs Santos, 1760, p. 6.

(215) *Ibid.*, pp. 23-24. "Guardava abstinencia de carnes de dos, à tres dìas en la semana; vestìa cilicios bastante àsperos, y pesados, y sòlo les dispensava hallàndose embarazada. Unas veces, en su retiro, orava postrada en el suelo, y puesta la boca sobre la tierra: otras, se ponìa en cruz, permaneciendo assì largo rato. Pero todo esto, aunque tan laudable, no era lo màs precioso de su mortificacidn. Otra usava, y màs de continuo, que era la interior. Entendiò muy bien la advertencia de San Pablo à los de Galacia: que padece el espìritu continua guerra con los apetitos, y deseos de la carne, pretendiendo èsta ser enteramente complacida, y prevalecer à su Dueño. Y assì, haviendo resuelto vivir segùn el espìritu, vivìò continuamente contradiciendo à la carne, y negàndose à sì misma, ò en todo, ò en parte, segùn le dictava la discrecidn".

(216) "Pero el mayor exercicio de esta mortificacidn le tuvo nuestra Reyna en la ostentacidn, inseparable del Trono, y de la Magestad; en los aplauscs, alabanzas, honras, y vassallage, que rindiò el mundo à su Persona. Esto, que llena tanto el corazòn humano, fue para nuestra Reyna una pesadissima cruz, que le durò todo el tiempo que tuvo la Corona sobre su Real cabeza" (*Ibid.*, p. 25).

(217) "Discurrid por todos aquellos caminos por donde se alimenta un Alma toda entregada à su Dios, que de todos hizo saludable pasto. Es la Oracidn? Pues èsta era para su espì-

ritu el regalado pan de cada dìa. Y bien diò à entender, que la mirava como principal alimento de su Alma; pues con ella comenzava el dìa, dando las primicias del tiempo al Criador, y perseverando en ella grande rato. Es la lecciòn espiritual? Para ella tenìa destinada hora cada dìa, tomando del precioso libro del Venerable Thomàs de Kempis, y otros semejantes, que su Director le aconsejava, nuevos alientos para proseguir el camino de su fervor. Es la freqüencia de Sacramentos? Les recibìa dos, ò tres veces cada Semana, con fervorosa edificaciòn, y exemplo. Serà la presencia de Dios? Pues èste era el espejo, ante quien componìa todas sus acciones: y para conciliarla màs de lleno, se ponìa cada dìa delante de Jesùs Sacramentado. Allì, puesta de rodillas, era donde se desahogavan sus tiernos afectos; allì eran sus repetidos, y amorosos coloquios; allì la venida de sus copiosas, y devotas làgrimas, allì el abatirse ante la tremenda Magestad del Señor" (*Ibid.*, pp. 27-28).

(218) *Ibid.*, p. 29.

(219) *Ibid.*, pp. 30-31.

(220) *Ibid.*, p. 40.

(221) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Sermones del Illmo. Señor D.___, Obispo de Guadix y Baza*, Madrid, Joachìn Ibarra, 1772, t. II, p. 373. Independientemente, el sermòn habìa sido publicado antes: *Oraciòn fùnebre, que en las suntuosas honras, que a la perpetua digna bien merecida memoria de la Señora Dª. Marìa Ana de Austria, Reyna viuda de Portugal, consagrò la M. N. M. L. Ciudad de Almerìa, con asistencia del Ilustrìsimo Cabildo Eclesiàstico de ella, en los dìas 4. y 5. de Noviembre del año de 1754. Dixo el Ilustrìsimo Señor Don ____, entonces Arcediano de aquella Santa Iglesia, y oy Obispo de Guadix y Baza*, Madrid, Francisco Xavier Garcìa, 1770. En la advertencia se señala que es una reimpresiòn; la primera edicion serìa la de Granada, J. de la Puerta, 1754. El tema era del Sal. 44, 14.

(222) *Ibid. Sermones* ..., t. I, p. 379. "Como no conocìa otra gloria verdadera que el renunciar à toda gloria, este fue todo su empeño desde que rayò en su alma la primera luz: y asì olvidàndose de que habìa nacido para mandar y presidir à los hombres, puso toda su ventura en obedecer y servir à Dios; prefiriendo la soledad al bullicio, el retiro al Trono, la moderaciòn al fausto, la humillacion à la autoridad" (pp. 378-379).

(223) "(...) desde sus primeros años la vieron todos exercitar unas virtudes, no tan propias de una Princesa, como de una Religiosa" (*Ibid.*, p. 408). Incluso se interpreta asì el hecho de que se desposase por poderes en un convento de religiosas de Viena: "convino que al desposarse tuviese

aquel ensayo de Religiosa, para que sirviese de fundamento à su preciosa vida" (p. 389).

(224) ALONSO, I. *Oración fúnebre de el Señor Don Manuel Alexano Verdugo, Doctor de esta Universidad de Salamanca en la Facultad de Leyes, y Moderante de la Academia de la misma Facultad: Pronunciada en la Capilla de San Gerónymo por el R. P. M. Fr. ____...*, Salamanca, Andrés García Rico, 1786.

(225) *Ibid. Oración fúnebre que en las solemnes exequias celebradas por la grande Universidad de Salamanca el día 26. de Febrero del año de 1785. a la buena memoria del Señor Don Antonio Vallesteros, Doctor en la misma Universidad en la Facultad de Medicina, Moderante de la Academia de dicha facultad &c. ...*, Salamanca, Oficina de la Sta. Cruz, s.a. [1785], p. 14. Esto fue posterior en él a "la contemplación de la grandeza de Dios" por el estudio de la teología.

(226) *Ibid.*, p. 26.

(227) *Ibid. Oración fúnebre, que en las solemnes exequias celebradas por la grande Universidad de Salamanca el día veinte y quatro de Octubre de el año de mil setecientos ochenta y uno à la tierna, y piadosa memoria de el Señor D. Francisco Vélez, y Cabiedes, Doctor de la misma Universidad en la facultad de Medicina, y Cathedrático de Prima Jubilado, &c. ...*, Salamanca, Juan Antonio de Lasanta, s. a. [1781], p. VII.

(228) *Ibid.*, p. VIII.

(229) "(...) ¿qué sucederà, quando la necesidad de el ministerio obliga à unas familiaridades, que el ministro debe exercer, y el pudor apenas puede nombrar? ¿Qué precauciones seràn bastantes, ò què gracia de Dios no serà necesaria, para que no se encienda alguna complacencia secreta dzia un sexo, que es temible aún en el tiempo mismo de sus enfermedades, particularmente quando es casi imposible el remedio de la fuga?" (*Ibid.*, pp. XIII-XIV).

(230) *Ibid.*, p. XIV.

(231) MARIN, J. *El Juez incorrupto, y hombre de buen corazón. Elogio fúnebre, que en las exequias celebradas por la Universidad de Salamanca el día 30. de Marzo de 1776. à la buena memoria de su mui Ilustre Hijo el Señor Doctor Don Pedro Manuel Fernández de Villegas, de su gremio, y claustro en la Facultad de Leyes, Oidor que fue de la Real Audiencia de Asturias, de la Chancillería de Valladolid, Regente de la Audiencia de Canarias, Consejero de el Real, y Supremo de Castilla, Caballero de la Distinguida Real Orden de Carlos III &c. Dixo el Rmo. P. Mro. Fr. ____ ...*, Salamanca, Oficina de la Santa Cruz, s.a. [1776].

(232) *Ibid.*, p. 18.

(233) ESTRADA DIAZ, J. A. *La espiritualidad de los laicos ...*, p. 159.

(234) EGIDO, T. "La religiosidad de los ilustrados", *ob. cit.*, p. 401. Los ejemplos son numerosos. Por ello continúa diciendo: "Habría que esperar dos siglos, o volver, como lo hicieron los ilustrados, los ojos al XVI para encontrar un espectáculo similar al de las élites seglares del XVIII. Las tertulias de la preilustración y los "novatores", Mayans, Bolifón, Capmany, Piquer, Roda, Azara, Campomanes, Forner, el colegio de abogados madrileños, miembros activos de tantas Sociedades de Amigos del País, Cañuelo y su *Censor*, al igual que el *Mercurio histórico-político*, que Nipho y sus incontables periódicos, traductores de obras extranjeras, el equipo de los llamados "jansenistas" de última hora como Jovellanos o la condesa de Montijo, son sólo algunos de los nombres que indican que la sensibilización religiosa y la preocupación por los problemas espirituales -o con ellos relacionados- no fue privilegio del clero, alarmado en alguno de sus sectores ante la invasión de hombres nuevos sobre ámbitos considerados de su exclusiva".

(235) *Ibid.*, pp. 402-403. Citas de Cañuelo y de Bolifón. Esta última en MESTRE, A. "La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)", *Anales Valentinos*, II, nº. 3 (1976), pp. 79-119.

(236) ARMAÑA, F. *Pastoral I. en que se demuestra la infalible verdad de la religión christiana: y se promueve la debida instrucción en su doctrina*, en *Pastorales del Ilustrísimo Señor D. Fr. ____, Obispo que fue de Lugo, actual Arzobispo de Tarragona*, Tarragona, Pedro Canals, 1794, t. I, pp. 97-98.

(237) *Ibid.*, p. 99. "... y esto con autoridad irrefragable, para que no pueda vacilar el ingenio humano en los gravísimos asuntos de religión".

(238) Francisco Ignacio CORTINES, en el "Prólogo y advertencias del Editor" que precedía a los *Sermones del P. D. Nicolás GALLO*, ofrecía los datos biográficos del autor, entre los que se encuentra su participación en la Congregación, extendiendo las Reglas y Constituciones para su nueva erección por encargo del arzobispo de Toledo D. Diego de Astorga. Sobre el ejercicio aquí del ministerio de la palabra, decía: "Retirado el P. Gallo á la Congregación del Salvador, predicó muchos Sermones á varios asuntos, y más pláticas Morales con la asistencia á ellas del referido Sr. Cardenal [Astorga], Curas Párrocos de Madrid y de otros Arzobispados. Todos le oían con gusto, y el fruto de su zelo era particular" (GALLO, N. *Sermones ...*, t. I, s. p.) En las *Constituciones* había una parte dedicada a "La

Conferencia moral, y Plàticas à los Sacerdotes" en la que se establecìa: "Todos los lunes del año se deberà tener en la Iglesia del Seminario por la tarde, à la hora que pareciese, una conferencia Moral, y una Plàtica de Sacerdotes, para la qual se ha de combidar à los Eclesiàsticos Congregantes de afuera, y demàs que quisieren venir" (*Constituciones de el Seminario, y Congregaciòn del Salvador de el Mundo*, Madrid, Pedro Calvo, 1735, p. 152).

(239) GALLO, N. *Sermones* ..., t. V, p. 234.

(240) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 207-208.

(241) *Ibid.*, pp. 208-209.

(242) GALLO, N. *Sermones* ..., t. I, pp. 72-73.

(243) *Ibid.*, pp. 74-75.

(244) ESTRADA DIAZ, J. A. *La identidad de los laicos* ..., pp. 116-118. "(...) en la cultura grecorromana el término laico correspondìa al de plebeyo y tenìa también un sentido denigratorio y negativo (como se tiene a veces con las clases bajas populares). Laico equivalìa a persona no cultivada, ruda, analfabeta, primitiva, etc. Este sentido despectivo del término no dejà de tener influjo en la Iglesia, ya que los cristianos son también ciudadanos y estàn afectados por la mentalidad cultural" (p. 117). Desgraciadamente, el desarrollo posterior confirmò y afianzò esa visiòn del laico como "*illiteratus*, idiota". Sobre este aspecto de la época medieval, CONGAR, Y. "Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen âge: "laicus = sans lettres"", *Études d'écclesiologie médiévale*, Londres, 1983, pp. 309-332.

(245) SANCHEZ-BLANCO PARODY, F. *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1991, p. 239. Y alude explìcitamente: "En Madrid, Azcoitia y Sevilla se reùnen personajes como Iriarte, Samaniego y Olavide que toparàn con la Inquisiciòn por sus expresiones provocadoras contra las creencias del pueblo, por poseer libros prohibidos y por sostener opiniones demasiado libertinas en cuestiones morales".

(246) B. N. Mss. 6313, referencias cronológicas ~~en~~ fol. 28 r. y fol. 239 respectivamente.

(247) *Ibid.*, fol. 104 r-v.

(248) GALLO, N. *Sermones* ..., t. I, p. 94.

(249) MARIN, J. *Satisfacciòn que dà el Pe. Fr. ____ Lector Jubilado de la Provincia de Santiago, y Doctor Theòlogo salmantino. En respuestà a la censura presentada en el Supremo Consejo sobre el Sermòn, que predicò à la M. Ille. y*

Real Congregación de Naturales, y Originarios del Reino de Galicia el día 25. de Julio del año pasado de 1774, en la Iglesia de Sn. Felipe el Real de la Villa, y Corte de Madrid. B. N. Mss. 4517, fols. 123 v.-124 r.

(250) MARIN, J. *El Juez incorrupto ...*, pp. 12-13.

(251) ARMAÑA, F. "Pastoral en que se demuestra ...", *Pastorales ...*, t. I, p. 142. Citaba Isaías 5, 13, en que la *Biblia de Jerusalén* dice: "Por eso fue deportado mi pueblo sin sentirlo ...", mientras la *Vulgata* traducía: "Propterea captivus ductus est populus meus quia non habuit scientiam ...".

(252) *Ibid.*, p. 141. Clarificadoras de la evolución del pensamiento respecto al cristianismo son las dos obras de Paul HAZARD: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988, y *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1985, especialmente ésta en su primera parte "El proceso del cristianismo".

(253) CLIMENT, J. "Carta que el Ilustrísimo Señor Don ___, Obispo de Barcelona, envía á la Excelentísima Señora Doña María Francisca de Portocarrero, Condesa del Montijo", *Colección de las obras del Ilmo. Señor Don ____, del Consejo de S. M. y Obispo de Barcelona*, Madrid, Imprenta Real, 1788, t. III, p. 127.

(254) ARMAÑA, F. "Pastoral en que se demuestra ...", *Pastorales ...*, t. I, pp. 153-154.

(255) *Ibid.*, p. 156.

CAPITULO VII

DOCTRINA SOCIAL

DOCTRINA SOCIAL

1. EL ORDEN SOCIAL QUERIDO POR DIOS.

Una de las impresiones que más fuertemente arraigan en el lector actual cuando recorre páginas y páginas de sermones escritos y pronunciados en nuestro siglo XVIII es la de un acusado estatismo, una inmovilidad real que se introduce en todos los órdenes de la vida; incluso las descripciones de lo concreto y las denuncias de los males de la época, es decir, temas como las costumbres, las modas, las novedades, los pecados, las actividades cotidianas, aparecen enmarcados en un discurso en el que se pierde la noción de un devenir histórico, y lo que podríamos llamar cambio (las variaciones e incidencias en estos temas) queda absorbido por un único enfoque, que es el del contraste con una norma moral establecida y fija.

El mensaje de la Iglesia que los predicadores transmitieron en un período de acentuada moralización del evangelio nos parece, visto desde ahora, muy carente de dinamismo interno, situado en una especie de intemporalidad suprahistórica, o, con otras palabras, como una visión atemporal de la vida. La espiritualidad, por su carácter ineludiblemente personal, podría haber escapado a esta concepción; sin embargo, apenas descubrimos aquí la idea de un proceso, pues incluso la llamada a la santidad, las referencias al camino estrecho, al ascetismo, a la progresiva perfección, carecen del sentido experiencial de un itinerario, por predominar el sentido de acumu-

lación de méritos, de obrar cada vez mejor la virtud, a no ser que se diese una interiorización del evangelio tal que estos mensajes fuesen asumidos como parte en un proceso personal.

Si esta inmovilidad afectó incluso a ese nivel, en que el propio desarrollo de una biografía parecía contradecirla, el plano en el que alcanzó mayor intensidad fue en la visión que los eclesiásticos dieron de la sociedad.

Una vez más, las reflexiones de la teología actual nos sitúan en un punto de mira que nos permite comprender la mentalidad del pasado. El redescubrimiento del Dios de la Biblia, que "es experimentado como Dios del camino y guía" y cuya eternidad "no significa inmovilidad, inmutabilidad y atemporalidad, sino señorío sobre el tiempo, que prueba su identidad no en la autoidentidad carente de relación y abstracta, sino en la fidelidad concreta e histórica" (1), nos ilumina la imagen que percibimos en el pasado de un Dios pensado sobre los cánones de la filosofía griega y que, al menos para la mayoría de los fieles, implicaba una concepción "teísta": "un Dios que se encuentra en el más allá", "que ha creado el mundo y dirige la evolución del mismo, *interviniendo desde fuera* en la evolución de los acontecimientos y la vida de los individuos" (2).

De modo similar y conectado con ello, el redescubrimiento de la historia de la salvación y del tiempo de la Iglesia que se sitúa en ella nos permiten contrastar el tipo de compromiso de la Iglesia con el mundo. Si en virtud de su ori-

gen y de su fin, los eclesiòlogos de la actualidad señalan que "la Iglesia de Dios no podrà quedar como expectadora de la historia" (3) y, al mismo tiempo, que "no le serà lícito identificar su esperanza con alguna de las esperanzas de la historia" (4), observamos que, en la época estudiada por nosotros, se dio una fijaciòn en la realidad de tales características que no sòlo ésta no se cuestionò, sino que el orden social establecido fue considerado parte del orden religioso, adquiriò sentido religioso. Si en la actualidad se contempla la tensiòn viva entre el "ya" y el "todavìa no" de la salvaciòn (5), entonces ésta parecìa garantizada en el hecho de la aceptaciòn de una estructura social que se veìa como querida por Dios. Con un matiz màs polìtico, se tratarìa de la "teocracia", agudamente desvelada por Martìnez Albiach en el discurso eclesiàstico de la época, hasta creer que "la monarquìa española era la imagen, e incluso la realizaciòn del Reino de Dios que ha llegado a este mundo" (6).

Desde el punto de vista de la organizaciòn de la sociedad, no encontramos crìticas a la jerarquizaciòn estamental, sino a los comportamientos no ajustados al cumplimiento de las obligaciones propias de cada estado. Pero mayor importancia e intensidad en los argumentos adquiriò el tema de la desigualdad econòmica, quizàs porque, màs hiriente, interrogaba la vida de los fieles, a los que el mensaje eclesiàstico respondiò apoyando actitudes y maneras concretas de asumir la desigualdad y, sobre todo, explicando ésta desde un fundamento religioso que suponìa una indudable justificaciòn.

1.1. El sentido de la desigualdad socioeconómica.

Bernhard Groethuysen ha recogido muy bien en la predicación francesa del Siglo de las Luces cómo las figuras del rico y del pobre pertenecían al universo cristiano en el que encontraban un sentido religioso (7). Un discurso prácticamente idéntico fue pronunciado desde los púlpitos españoles, si bien nos llama la atención no sólo el carácter religioso con que se miraban ambas situaciones, sino, además, la insistencia en manifestar su origen en el designio mismo de Dios sobre este mundo. Y ello de forma generalizada.

Francisco Armañá, cuya "labor social" ha sido puesta de relieve por Tort Mitjans (8), mantenía esta concepción de la desigualdad, tanto económica como sociopolítica, en un sermón de adviento, predicado en la catedral de Lugo, contra la ambición:

> "Para más estrechar los vínculos de la sociedad humana, ordena Dios con suavísima providencia la varia suerte de los hombres, disponiendo que unos queden en el lugar más humilde, para que tengan que recurrir al amparo de los más elevados; otros estén en lugar más alto, para dar la mano y socorrer á los humildes; de modo que la eminencia del lugar sea para ver mejor las necesidades, la riqueza para socorrerlas, la autoridad para el amparo y alivio de los miserables, el poder para proteger la inocencia, perseguir las injusticias, arrancar de las manos de los ricos á los pobres desvalidos, que suelen ser presa de su crueldad y codicia. En suma: para el común beneficio exalta Dios á los grandes y poderosos del mundo." (9)

Estas palabras, en boca de un prelado austero, benéfico y atento a la utilidad pública y el bien común, contienen en expresión exacta toda la ambigüedad del mensaje social de

los eclesiásticos de esta época: de la disposición de Dios surge la desigualdad; no hay, por tanto, la denuncia de un orden injusto, sino de unos abusos injustos, cuya corrección proviene, a su vez, del mismo orden, por ser establecido para la salvación. El eclesiástico se mueve entre el mejor deseo de la caridad y la identificación de la estructura social con el plan de Dios. Quiere dar al ejercicio del poder y a la detentación de la riqueza un sentido cristiano, y para ello fundamenta la existencia de ambas situaciones en la voluntad de Dios.

No obstante, en una época de desarrollo tanto del tejido y de la vida social como del pensamiento social (10), el eclesiástico quiso también añadir una palabra para encontrar un sentido humano, racional, a esa voluntad de Dios, la cual, por ser un principio absoluto, no requeriría apoyo alguno. La clave la encontramos en el comienzo de la mencionada cita: "Para más estrechar los vínculos de la sociedad humana ...". Es la idea de la interdependencia como principio de la integración social; interdependencia que, a su vez, para darse, requiere la desigualdad.

El franciscano Antonio Andrés, que procuró conectar su mensaje con el estilo del siglo (ya hemos visto su propuesta de la santidad a lo moderno), en un sermón de cuaresma contra la avaricia, ofrecía esta explicación:

> "Dios que ha querido unir a los hombres en una civil sociedad ha dispuesto, que la beneficencia sea la cadena preciosa, que los una. Para esto ha ordenado las cosas de manera, que la recíproca necessidad,

que tienen unos hombres de otros, obligasse à todos, ser beneficiosos."

Este vínculo social, cuyo origen se encontraba en Dios, se concretaba prácticamente:

"No penséis, que los Poderosos pueden vivir sin dependencia de los más pobres. Como un pobrecito no pudiera subsistir, sin los socorros de un Grande, ni èste pudiera comer, si no hubiesse pobres, que trabajassen en los campos. Como los hombres, pues, tienen entre sí esta dependencia, y conexión, el que entre ellos cumple mejor las partes de beneficioso, y útil, es más amado. Todos los hombres somos interessados, y naturalmente deseamos, que se nos haga bien. Este deseo interessado, no es reprehensible, pues su Magestad no se desagrada de nosotros, quando le amamos, y le servimos, no sólo por su gloria, sino por la recompensa, que esperamos de su mano." (11)

La progresión del discurso es significativa. Hay un acomodamiento al lenguaje del siglo, a los principios de beneficencia y utilidad que funcionan en la sociedad civil. Pero, por este mismo cauce, se nota también la penetración de la mentalidad racionalista y utilitarista, en una curiosa compatibilidad que no supone un término medio, sino la coexistencia de extremos: sacralización de un orden social y justificación racionalista del mismo, aceptación acrítica del principio del propio interés incluso en la relación religiosa (identificándolo con -y, por tanto, sustituyendo a- la esperanza escatológica).

Sin embargo, nunca desapareció del todo la tensión entre esta sacralización y las demandas del evangelio. Si bien se invocó la voluntad de Dios en favor del modelo social vigente, la contrapartida a los excesos provino igualmente del sentido religioso, es decir, del hecho de situarse ante Dios.

Por este motivo, las apelaciones a la igualdad fundamental de todos los hombres las encontramos sobre todo en contextos propiamente religiosos; es decir, no tanto al hablar de cuestiones sociales como al plantear la situación radical del hombre como criatura ante Dios. El jesuita Antonio Codorniú, por ejemplo, subrayó este sentido de la igualdad en el miércoles de ceniza, cuando la Iglesia, en el *memento homo*, "no hace diferencia de sexos, ni distinción de personas: porque en todos reconoce un mismo origen, un mismo ser, y un mismo paradero" (12); o, de nuevo en la cuaresma, al inculcar la obligación de la penitencia sin consideración del estatus social, advirtiendo a los más elevados:

> "(...) delira quien piensa eximiros de la penitencia, no pudiéndoos eximir de comparecer en el Juicio de Dios. (...) Yo confiesso, que os distinguió la Providencia en esta vida, y os venero por mui superiores al vulgo. Pero que essa distinción llegue al Tribunal de Dios, lo niego con el Apóstol San Pablo: porque Dios es igualmente Señor de todos, y no distingue *entre personas, y personas, sino entre méritos*, y deméritos, culpas, y buenas obras. *Non est personarum acceptio apud Deum. (Colos. 3. v. 25.)*." (13)

O al predicar "la christiana hermandad", que nace de la dignidad recibida en el bautismo, no de rangos humanos (14).

Esta base cristiana, más "evangélica" que "natural", porque lo natural se veía sujeto a las inclinaciones que rompían la fraternidad (15), propiciaba una igualdad sustancial delante de Dios. El cristiano debía, pues, superar todos los condicionamientos sociales al situarse en la relación religiosa, y establecer su relación con el prójimo según el "mandato

nuevo", teniendo presente que "*quien no ama à su pròximo como à hermano, dice Sàn Juan, es muerto delante de Dios*" (16).

Estos principios estuvieron siempre presentes y de ellos dimanaba la denuncia de los abusos. Pero se compaginaron con la sacralizaciòn de la organizaciòn social vigente. El nexo entre ambos términos era la voluntad de Dios, que actuaba como clave y última referencia tanto de la perspectiva igualitaria esencial como de la realidad no-igualitaria en que se desenvolvía la vida. Para armonizar todo ello, se acudió a una curiosa interpretaciòn sobre el origen de la desigualdad.

En una plàtica contra la envidia -el deseo de bienes temporales ajenos-, José Climent recalcaba que nadie tiene derecho a los bienes de otro, sobre todo "quando por una culpa que es vuestra, no son comunes à todos", y continuaba:

> "Porque ésta fue la primera intenciòn de Dios; y se hubiera mantenido constante en ella, si Adàn por su pecado, que también es nuestro, no se hubiera revelado contra su criador." (17)

Es decir, la desigualdad es consecuencia del pecado del hombre. Sin embargo, al continuar el argumento, en lugar de descubrir el pecado como ruptura de la fraternidad y, por tanto, atribuir al hombre la construcciòn de la realidad injusta de este mundo, se produce un "cortocircuito", en el sentido en que utiliza este término Bernard Sesboüé (18), por el cual se atribuye a Dios la responsabilidad de esa realidad. Dios, como castigo, arrebata al hombre su señorío sobre los bienes de la tierra y los distribuye como quiere; la distribu-

ción así resultante, al ser voluntad de Dios, ya no puede ser considerada injusta y el hombre queda reducido en esto a una pasividad (resignación e irresponsabilidad) correspondiente a su estado de desposesión por parte de Dios:

> "Entonces [por su pecado] perdió él [Adán] y perdimos todos el dominio de los bienes terrenos que el Señor le dió, y hubiéramos tenido en el estado de inocencia. Después acà nada es en propiedad nuestro, pudiendo decir su magestad por boca del profeta Ageo: Mío es el oro, mía es la plata. (...) El puesto que ocupàis, yo os lo he dado. (...) Yo soy quien os eleva y os abate, quien os enriquece y empobrece, quien os da la vida y la muerte: todo lo que tenéis, y todo lo que tienen vuestros pròximos es mío (...).
>
> No sé, Oyentes míos, que podáis replicar à vuestro Dios. Ni sé con qué frente y con qué razòn os quejàis de la distribución que hace de sus bienes." (19)

Un discurso de similares características lo encontramos en una *Doctrina de las obligaciones de los amos para con los criados*, de Fr. Miguel de Santander. También él veía la igualdad como correspondiente al plan originario de Dios para el hombre:

> "En el primitivo estado de la inocencia, y según que el primer hombre salió de las manos de Dios, y apareció sobre la tierra, todos hubiéramos sido iguales, no sòlo en quanto à la alma y el cuerpo, sino también en las riquezas y honores que se encuentran en el mundo. El pecado desterró esta preciosa igualdad, é introduxo la subordinación y dependencia que hoy vemos entre los hombres." (20)

A partir de este principio común, y sin entrar a dilucidar el señorío o propiedad de los bienes de la tierra, es decir, sin entender una desposesión como castigo, el "cortocircuito", o atribución a Dios de una situación originada por

el pecado del hombre, se producía al interpretar como expresión de la divina voluntad el hecho de que este estado de cosas no hubiese cambiado históricamente con la venida de Jesucristo:

> "Apareció Jesuchristo Dios y Hombre verdadero en la plenitud de los tiempos para reparar los desórdenes del pecado, y restituir todas las cosas al buen órden con que salieron de sus manos como criador: y no obstante, no obligó á los Reyes á descender del trono, y ponerse al nivel de los vasallos: no precisó á los ricos á despojarse de sus bienes, y partirlos igualmente con los pobres: no mandó á los que estaban constituidos en grandeza y autoridad renunciar las dignidades, para ponerse en igualdad con los que no las tenían. El Señor dexó los diferentes estados de los hombres en aquella subordinación en que los halló á su venida al mundo." (21)

De esta manera, el mensaje de Jesucristo no contenía elementos para cuestionar la desigualdad social, que, por tal vía de omisión, quedaba justificada.

El evangelio, sin embargo, tenía que introducir en esta situación un orden, para hacer que sirviese al plan de Dios algo que en principio había sido visto como consecuencia del pecado, por tanto, como contrario a aquél:

> "(...) pero con una sabiduría admirable estableció [Jesuchristo] entre los christianos una excelente igualdad que subsiste en medio de la misma desigualdad y diferencia de estados y condiciones que en ellos vemos. Esta igualdad que estableció el Hijo de Dios, es la caridad divina, que hace que los ricos no poniendo su corazón en las riquezas, socorran con ellas á los pobres, á quienes miran como hermanos; y obliga á los pobres á servir á los ricos en aquellas cosas de que tienen necesidad. Esta igualdad de amor es la que regla sabiamente todas las cosas según la diferencia de los estados: la que subsiste entre la di- versidad de condiciones, y une entre sí aquellos mis- mos que un nacimiento al parecer diferente debería separar." (22)

De este modo, el amor que instaura Jesús consolida el sistema social. A la ausencia de una teología del reino de Dios corresponde una contribución manifiesta en pro de la permanencia de una realidad histórica concreta, a la que se hace servir el mensaje evangélico: el amor que se atribuye a Jesús carece de dinamismo interno, no es ni renovador ni transformador en este mundo; su sentido de la igualdad se espiritualiza y no tiene consecuencias sociales; su ética no conlleva ninguna "carga utópica" (23), sino que se limita a cumplir bien con lo que existe. En el fondo de este discurso subyace la idea de que el reino de Dios ha de instaurarse en una realidad histórica, teocrática y sacral, y ello conduce a dos extremos, en última instancia identificados: o esto ya ha ocurrido con la venida de Jesucristo y se trata de vivir el amor propuesto por él en una realidad no cuestionada (o consagrada) por él, o bien el reino no tiene incidencia histórica y se refiere al más allá. En ambos casos la conclusión es el estatismo, la falta de significación del mensaje de Jesús en el presente y la ausencia total de tensión escatológica y dimensión salvífica (24).

Por este camino, el discurso llegaba también, pasando esta vez por la autoridad de Jesucristo, a la noción de la interdependencia como motor principal de la integración social:

> "Pertenecía pues á la adorable sabiduría de Jesuchristo establecer esta unión en la mutua dependencia de los pobres y los ricos, de los amos y los criados, y sin destruir la variedad de condiciones hacer necesariamente recíprocos los socorros; porque ni los amos pueden subsistir sin criados, ni los criados pasarlo bien sin amos: á éstos conduce Dios á

> la felicidad eterna por el camino de la misericordia: à aquellos por el de la paciencia y humillaciòn." (25)

Sûtilmente se ha ido deslizando el lenguaje, y la uniòn querida por Jesûs, identificada en principio como amor, caridad, siempre en un sentido espiritual que conserva las diferencias sociales (y así las regula y reafirma), pasa al final a ser una uniòn entendida como dependencia, con las connotaciones de necesidad que remiten, sin mencionarlo, al principio del propio interés que veíamos más arriba; propio interés que, también sin decirlo expresamente, coincide con el interés social, pues es el que construye la sociedad por los lazos de la mutua necesidad.

Para volver a Francisco Armañá, observamos también en él este deslizamiento, producido por el hecho de no discernir con claridad la naturaleza del vínculo social. En efecto, en una ocasiòn distinta de la ya mencionada, al predicar sobre el uso de las riquezas en un domingo de cuaresma, interpretaba en un sentido teleológico la distribuciòn de aquéllas: "La divina providencia, que con suave disposiciòn ordena las cosas de este mundo al mayor bien de la sociedad humana, enriquece à unos para beneficio de otros" (26). De nuevo la idea de la beneficencia explicaba la desigualdad, como proveniente de los designios de Dios. Por este motivo, la queja social, la protesta, o simplemente la pregunta sobre las causas de tal situaciòn se convertía en ataque a la religiòn:

> "Se quejan insolentes algunos incrédulos, y preguntan con avilantez para insultar ò negar la divina

> providencia: ¿Porqué tanta desigualdad en la suerte de los hombres? Porqué unos tan ricos, que sin el menor trabajo todo les sobra; otros tan pobres, que con incesantes fatigas no pueden lograr lo preciso para su decente manutención? Vanísimas quejas, propias de ingenios ligeros y de filósofos muy superficiales, cuya consideración se para en el exterior de las cosas del mundo, sin profundizar en ellas, meditando como debieran los altos designios del divino consejo." (27)

Aquí hacía un parangón entre la desigualdad social y la variedad de la naturaleza, de modo que la primera quedaba inserta en el orden de la creación (28). Y de todo ello resultaba remitir a Dios como causa primera. La religión, que veía lo profundo, interpretaba este orden natural viendo en él un fin determinado por Dios. También para Armañá el pecado original tenía algo que ver en esta historia, pero, en último término, era Dios el responsable del orden establecido, fijando un medio -la beneficencia- para un fin: la salvación.

> "No fuera necesaria tanta desigualdad, si hubiera perseverado el dichoso estado de la inocencia, en que no teniendo lugar las miserias, tampoco se necesitaría de socorro; pero en el estado actual de la naturaleza humana caída de su primera dicha, era muy conveniente, tanto para la recíproca dependencia que hace más estrecha la unión en la sociedad humana, como para el ejercicio de las virtudes: convenía que unos fuesen ricos para socorrer las necesidades; otros pobres para solicitar de aquéllos el socorro: que los ricos ejercitasen la liberalidad y misericordia; los pobres la humildad y paciencia: que unos y otros fielmente sirviesen al supremo Señor, cuya providencia, por los altos fines, que con profunda sumisión deben venerar, los ha colocado en el particular estado en que se hallan." (29)

De este modo, los conceptos de beneficencia, caridad cristiana, necesidad y dependencia mutua, constituían un fondo poco diferenciado sobre el que se contruía la sociedad, cuyo

vínculo de unión, con un matiz o con otro, conducía al bien social, al bien común.

Estas ideas, pese a la coherencia y similitud observada entre los autores, no pretendían ser una teoría o un pensamiento social, sino que fueron transmitidas al hilo de las diversas cuestiones; por tanto, aparecían algo deslabazadas, no expuestas de forma sistemática; sin embargo, la misma claridad y firmeza con que surgían en uno u otro lugar indicaba un cierto carácter de doctrina. En este sentido, junto con la interpretación religiosa de la desigualdad, era también un elemento semejante de doctrina el ver en ella los caminos fijados por Dios para la salvación de los hombres, lo que contribuyó como otro factor más a su sacralización. Más allá de los distintos puntos en que cada uno veía establecida la desigualdad, enseñaron unas pautas concretas de santidad apropiadas a este orden:

> "Pudo [Dios] hacernos ricos á todos; pero con un fin superior, digno del Padre universal de los hombres, hizo á unos ricos, y á otros pobres, para que con esta desigualdad se exerciten más fácilmente las virtudes, que son las prendas más estimables de la naturaleza humana. El pobre debe con su pobreza ejercitar la paciencia y la humildad: el rico debe ejercitar la caridad y misericordia con su abundancia." (30)

Así, en la perspectiva final de la salvación, cada situación se convertía en un estado querido por Dios para que el individuo obtuviese aquélla por unos medios (virtudes) concretos. La providencia ordenaba, de este modo, la vida personal y social, con una distribución de los bienes y una organi-

zaciòn de las relaciones fijadas por voluntad divina, segùn la idea religiosa del gobierno de Dios.

1.2. Ricos y pobres segùn Dios.

Hemos visto còmo el mandato nuevo del amor fue utilizado para legitimar la desigualdad social: espiritualizado, sin consecuencias comprometedoras ni dinamismo crìtico, se convirtiò en "una excelente igualdad que subsiste en medio de la misma desigualdad y diferencia de estados y condiciones" (31). Ahora bien, esta interpretaciòn conservadora, que no cuestionaba el orden social, se complementaba con lo que podrìamos llamar una conciencia ética, que hacìa de ese mismo mandato el elemento corrector de los abusos: en ellos, y no en el sistema, radicaba la causa de la injusticia y la explotaciòn de unos sobre otros. Esta doble funcionalidad del amor -legitimadora y moderadora- nos permite comprender la doble vertiente de justificaciòn y de denuncia en el mensaje de los predicadores.

Ante todo, se trataba de exponer el modelo social establecido por la providencia, en el que cada uno hallarìa su camino de santificaciòn. Ricos y pobres tenìan su lugar.

Uno de los documentos en que con màs claridad aparece expresada la concepciòn vigente entre los eclesiàsticos, difundida como doctrina social, sistematizada o compendiada de modo coherente, es la *Carta pastoral sobre la misericordia* que el obispo de Zamora Manuel Ferrer y Figueredo dirigiò a

sus fieles en 1782, con motivo de la fundación de un hospicio (32). En ella, la idea de beneficencia, que hemos visto como vínculo de la sociedad, significa una comunicación de los bienes, que cada uno -el rico y el pobre- ha de vivir dentro de un sistema cristiano de representación:

> "Pero como unas [criaturas] tienen más, y otras menos, unos son ricos, y otros pobres, y lo que à unos sobra, necesitan otros; para que no haya con todo eso desigualdad alguna contra el amor del Padre universal de todos, contra la Justicia, que no es aceptadora de personas, ni la Providencia, que en calidad de Criador se debe à todos estender, ordenò su infinita Sabiduría, que lo que sobrase à los unos, fuera el patrimonio de los otros; consignò à la subsistencia de los necesitados lo que no han menester los ricos; hizo à éstos deudores à los pobres, y honrando à los unos con hacerlos Ministros, y conductos de su Divina Providencia; favoreciò à los otros substituyéndolos para que recibieran en su nombre los tributos, que por su Soberanía le son debidos." (33)

Esta doctrina de la comunicación de bienes, en la que unos están puestos para dar y otros para recibir, convertía las relaciones sociales de desigualdad en relación religiosa.

1.2.1. *Los ricos, representantes de Dios.*

Bernhard Groethuysen, al situar a ricos y pobres dentro del "mundo cristiano" tradicional, recogía un texto de Massillon en el que éste desvelaba la finalidad para la cual Dios había proveído de bienes a los primeros: para ser "los padres de los pobres"; les decía: "Vosotros desempeñáis frente a ellos el puesto de representantes de Dios: vosotros sois para ellos la Providencia hecha visible" (34).

Esta misma simbología la hallamos también en el dis-

curso eclesiàstico que nosotros estudiamos. En efecto, Ferrer y Figueredo apuntaba la idea al exponer el plan de Dios; luego la desarrollaba con detalle. Se dirigía a las "gentes de conveniencias", exhortàndoles a identificar "los fines" para los que Dios les habìa otorgado tantos beneficios:

> "Dios con haceros ricos os hizo instrumentos de su Poder, dispensadores de su clemencia, ecònomos de sus bienes, y objeto de sus bendiciones." (35)

Con este lenguaje se indicaba al mismo tiempo tanto la identidad simbòlica del rico en el universo cristiano, como la funciòn religiosa en cuyo cumplimiento hallaba su medio especìfico de salvaciòn. Para "aprovecharse (...) de su destino" en orden a ese fin último, los frutos que le correspondía dar eran: "misericordia, compasiòn, y liberalidad con el pobre, *aliviando, sosteniendo, y consolando su miseria, y necesidades*, comunicàndole alguna parte de sus bienes" (36). Esas serìan las virtudes que Dios querìa para él, su camino concreto hacia una eternidad gloriosa; al recorrerlo, se harìa fiel a aquello que representaba:

> "Mirad Señores las cosas à la luz de la Religiòn, y hallaréis que un Christiano caritativo no es un hombre como quiera, sino un hombre en lugar de Dios, un hombre destinado por el mismo Dios para exercitar su Divino Poder con el bien, que èl hace à los demàs." (37)

Este ejercicio de la caridad era propio del "rico misericordioso", a quien Dios hacìa su "substituto" y "cooperador" en el cuidado del pobre, "y en cierto modo participante de su bondad, y poder, por la facilidad con que saca de la mi-

seria un desgraciado, y hace dichosc un infeliz" (38).

Por su situaciòn y sus virtudes, el rico era signo de algunos de los atributos de Dios: la paternidad, la providencia, la misericordia, el poder, el gobierno. Sin embargo, y quizàs por prudencia para no fomentar su soberbia, no fue esta representaciòn simbòlica lo que se le recordò, sino, mucho màs frecuentemente, el papel que desempeñaba el pobre, que era el otro término de la relaciòn, con el fin de despertar su conciencia religiosa desde la demanda de este último, màs eficaz que lo que pudiera promover sentimientos de superioridad.

Ademàs, como todo cristiano, el rico debía contemplar también, y seguir, el ejemplo de Jesucristo. Armañà, tras considerar el milagro de la multiplicaciòn de los panes y los peces acentuando el señorìo y "poder" de Jesùs, lo proponìa para su imitaciòn:

> "Empleò el sumo poder que tenìa en sus manos, no para una mera ostentaciòn; mucho menos para la profusiòn y el lujo; sino para el socorro de los pobres: enseñando à los ricos y poderosos, que deben emplear en alivio de los miserables la copia de riquezas que re- cibieron de la divina liberalidad." (39)

De este modo, tanto por su significaciòn simbòlica o papel que representaba en la sociedad, como por la referencia general al comportamiento de Jesucristo, la vìa de salvaciòn de los ricos consistìa en destinar sus bienes, de acuerdo con la voluntad de Dios, en socorro de los necesitados. La limosna, pues, constituyò el mensaje principal para ellos, y en un concepto màs amplio, el ejercicio de la misericordia.

Por su propia situaciòn, el rico ya se podía considerar un privilegiado por Dios, pues le había librado de padecer trabajos y sufrimientos al otorgarle bienes temporales en su liberalidad(40). Pero, sobre todo, había de estarle agradecido por hacer "que sus mismas riquezas y abundancia puedan ser medios de su justificaciòn, y camino para conseguir la Bienaventuranza" (41). La exhortaciòn tenía muy en cuenta esta promesa:

> "Dad lugar en èl [en el corazòn] siempre à los necesitados, tened abiertas continuamente las manos para socorrerlos, y seréis verdaderamente dichosos, comprando (por decirlo asì) el Cielo con la tierra, y poniéndoos à cubierto de los grandes peligros, à que os expone la abundancia de los bienes temporales." (42)

1.2.2. *Los pobres, imagen de Cristo.*

Con màs insistencia se les recordaba a los ricos, para acicate de su generosidad, y a los pobres, para su resignaciòn y consuelo, el significado religioso de que estos últimos eran portadores. El mismo obispo Ferrer lo mostraba:

> "(...) un pobre no es solamente un hombre afligido, una porciòn de la humanidad, que padece, ò un desgraciado en la miseria, y abandono; sino un miembro de Jesu-Christo, que sufre aquellos trabajos, ò por mejor decir el mismo Jesu-Christo en su persona, que os pide socorro, alivio, y remedio." (43)

Màs adelante profundizaba en el carácter simbòlico para verlo como un honor, un privilegio semejante o mayor al recibido por los ricos:

> "(...) representar al mismo Jesu-Christo, que Jesu-Christo mismo sea el socorrido, ò sea el despre-

> ciado según se hiciere con la persona de un necesitado, es maravilla, es favor, es misericordia, y grandeza *casi incomprensible de su amor à los pobres.*" (44)

En esto consistía su consuelo en los trabajos y sufrimientos; un consuelo religioso que, además, podía ser utilizado como argumento para obtener lo que en tal sistema les correspondía:

> "(...) reconoced vuestra dicha, en que se haya dignado el Divino Salvador del mundo quererse representar en vuestra misma persona, diciendo: *de verdad os digo, que todo lo que hicisteis con estos pequeñuelos lo hicisteis conmigo:* dadle gracias, por lo que os ha ennoblecido haciéndoos tan recomendables à la caridad, y estimación de los hombres, amenazando à todo el mundo con su mayor indignación, y enojo, si dexaban de asistiros y socorreros." (45)

La cita de Mt. 25, 40, de la perícopa del Juicio final, aparecía con frecuencia en las exhortaciones a la limosna. Armañà aludía a ella para revalorizar la misericordia, pues el mismo Dios se comprometía al hacerse presente en el pobre; aunque, más que una presencialización, la entendía en el sentido de representación: "*como si* fuera él mismo el pobre, el afligido, el desamparado, el miserable" (46). Dirigiéndose en oración a Dios, se refería a los pobres como "aquéllos que tan vivamente os representan", considerando en cada uno "vuestra sacratísima persona, que pide y solicita su socorro como propio" (47).

Mayor hondura parecía tener esta presencia en la concepción, más cristológica, de Antonio Codorniu. En efecto, mientras en Armañà el papel representativo de los pobres remi-

tía a Dios genéricamente, es decir, sin diferenciación de personas (predominando más bien la figura del Padre), el jesuita aplicaba de manera más exacta las palabras de Cristo, al tiempo que intensificaba su interpretación; en términos actuales, superaría la simple analogía para acercarse a la sacramentalidad (48). Al alabar las excelencias de la limosna, viendo en ella la realización del consejo de Lc. 16, 9 -"haceos amigos con el dinero injusto"- discurría así:

> "Si diesses limosna al mismo Christo, tuvieras dificultad en creer, que ha de ser tu amigo fiel, y que ha de mostrarse tal en la mejor ocasión? No por cierto. Pues quando haces limosna al pobre, (supongo siempre la intención recta) no socorres precisamente el pobre, como tú piensas, sino á la Persona de Christo. A Christo alimentas, á Christo vistes, á Christo hospedas, á Christo visitas y consuelas, quando exercitas alguna de estas misericordias con los pobres. (...) Por el contrario, á Christo niegas la limosna, quando se la niegas al pobre." (49)

Este era su primer argumento en la valoración de la limosna. Y para darle toda su relevancia significativa, advertía que esta relación, del pobre a Cristo, no dependía de la cualidad moral del primero: aunque debían ser preferidos los de "buenas costumbres" a los de "ruin condición", para el mérito de la limosna "la Magestad de Christo no señala por circunstancia la bondad de la vida, sino la necessidad de los pobres. La hambre, la sed, la desnudez, el desabrigo, la prissión, y la enfermedad". Sobre la acción u omisión de las obras de misericordia, lo decisivo era que "lo que se dió á los pobres, á él se dió; y que á él mismo se negó, lo que se negó á los pobres" (50).

Así como la simbología otorgada al rico era percibida por la función que le correspondía, en similitud con determinados atributos y acciones de Dios, la del pobre no parecía tan evidente, al no remitir a un ejercicio concreto y similar. Contaba, en cambio, con un apoyo escriturístico incuestionable. Por eso se exponía de modo más contundente, o se aludía a ella como a algo ya conocido y asumido, sin que fuese preciso elaborar ninguna explicación. Sólo en Ferrer y Figueredo encontramos una aclaración doctrinal de esta presencialización de Cristo en los pobres: con la autoridad de Santo Tomás y los Santos Padres, enseñaba que "Jesu-Christo en la persona de los pobres, está por gracia, por representación, y promesa:

> "Por gracia, esto es, por la presencia de su gracia, que se halla más en la humilde choza del pobre ordinariamente, que en los Palacios de los Grandes: de aquí le aparta el luxo, la vanidad, y soberbia; y allá le atrahen los trabajos, el desconsuelo, y afliccion; de aquí lo separan las delicias, las concurrencias, las diversiones y entretenimientos poco cristianos; y allá le llaman las lágrimas, los suspiros, y clamores." (51)

Esto suponía ya una moralización, en un principio ajena al discurso en este aspecto. Los otros dos puntos señalaban una identificación con Jesús:

> "Lo segundo, está por representación, y como en su imagen, mostrándonos en los pobres, lo que quiso ser para nuestra salud; haciéndose el Dios de la Magestad, el Señor de todas las cosas voluntariamente pobre como ellos para enriquecernos á nosotros; afligido para consolarnos; enfermo para darnos salud, y vida; cautivo para redimirnos; y desterrado para colocarnos en la eternidad permanente de su Reyno. Y en fin está por promesa en los pobres, haviéndonos ofrecido premiar quanto se hiciere con ellos, mirándolo, y recibiéndolo como dado, y hecho á su misma persona." (52)

La referencia a Jesucristo pobre, con el doble acento de la encarnación misma como abajamiento y del estilo de vida elegido por él, era utilizada para ayudar a identificar su presencia simbólica; para que ricos y pobres, al verse delante o al vivir la situación, le reconociesen. Pero, más que ahondar en este aspecto, en el sentido de un encuentro sacramental en el pobre, se hizo de él un argumento dirigido a obtener el consuelo y la conformidad. Entre los consejos a los necesitados estaba éste:

> "(...) gozàos en vuestra pobreza de ser como sois por ella màs semejantes que los otros à nuestro Divino Salvador, que siendo el Señor de todo, nacìò de Padres pobres, vivìò pobre siempre, no tuvo donde reclinar su cabeza, murìò desnudo en una Cruz, y la Sàbana misma en que embolvieron para sepultarlo su cadàver Sacrosanto, fuè tambièn subministrada por la caridad, y misericordia." (53)

José Climent veìa en la encarnación y en la historia de Jesùs la revelación de "un particular cariño, y un especial cuidado" hacia los pobres; las interpretaba como cercanìa, como acercamiento preferencial (54). Sin embargo, hacìa de este mensaje también un discurso de resignación y de moralidad:

> "Esta conducta de nuestro salvador debe servir de grandfsimo consuelo à los pobres; pues sobre la gloria de asemejàrsele en la miseria y en la aflicciòn tienen en ellas mismas asunto para imitarle en la paciencia, en la mansedumbre, y en la humildad: tienen, por lo mismo que no tienen bienes en la tierra, un derecho incontrastable al reyno de los Cielos: tienen, desprendidos de las riquezas, de las honras y de los placeres, la mitad del camino andado hacia la gloria." (55)

Asì como el rico hallaba en sus bienes los medios de salvaciòn que Dios mismo le proporcionaba en su estado, y las

obras de misericordia y la limosna eran su camino específico de santificación, el pobre estaba ya situado en el lugar de la promesa, siendo la humildad y la paciencia las virtudes por las que llegaría a alcanzarla.

Por tanto, de nuevo encontramos confirmado el esquema simbólico y el sentido indicado por Groethuysen para la predicación francesa (56). Así se concretaba, en las figuras del rico y del pobre -con un lugar, un significado y una espiritualidad propias-, el orden social establecido por la providencia, en el que la desigualdad económica se erigía en distinción básica para identificar tanto la organización humana como el destino personal de cada uno. Advirtamos que ambas figuras connotaban una cierta sacralización de las situaciones, no correlativa con la simplicidad de los términos bíblicos (57).

En sus rasgos fundamentales, este esquema permanecid en épocas posteriores. José Antonio Portero lo ha descrito para la España del XIX (58). Dados los presupuestos teológicos en que se apoyaba, un cambio de mentalidad habría de afectar a la concepción providencialista, y recuperar el origen de tal realidad en "la condición pecaminosa del hombre" y no en lo establecido por Dios (59).

1.3. Sociedad jerarquizada y estamental.

La contraposición fundamental entre ricos y pobres constituyó el eje del discurso eclesiástico sobre la desigualdad social. En buena medida servía para comprender desde él la diversidad de las relaciones sociales, y no sin sentido permaneció vigente. "La sociedad española del Antiguo Régimen era a la vez estamental y clasista; ambos elementos se combinaban en variadas dosis. Legalmente era una sociedad de Ordenes; la realidad era diversa y difícil de definir por la existencia de situaciones fronterizas, intermedias; por la intromisión inconfesada, pero muy activa del factor económico, y también de otros que podían dar prestigio a quienes no pertenecían por nacimiento al Estado Noble: profesión respetable o altos cargos públicos" (60). Esta complejidad se reflejaba relativamente en la predicación, teniendo en cuenta que ésta utilizaba arquetipos o figuras tópicas (el rico, el pobre, el noble, el juez, el clérigo, el amo, el criado, la señora, etc.); pero estas figuras interesaban sobre todo en la descripción, crítica y propuesta de comportamientos, más que para la elaboración de un pensamiento sobre la estructura de la sociedad.

La permanencia de la división pobres-ricos, que descansaba sobre la doctrina de la desigualdad ya señalada, manifiesta el predominio de una concepción dualista de la sociedad; el binomio venía a ser, él mismo, un símbolo del esquema general con que se definía ésta: la existencia de superiores e inferiores, en una amplia línea de gradación y según diversos conceptos. Así, no siempre el factor económico era el contem-

plado, pero la relación social se establecía según el criterio de ocupar un lugar determinado: unos por encima de, o supeditados a, o por debajo de otros.

Este predominio del dualismo, por simple, permitía abarcar a la vez un panorama variado. Como, además, la perspectiva del predicador era la moral, ésta encontraba aquí un encuadre en sus grandes líneas, sin perjuicio de que se ramificase y concretase en la casuística. De hecho, y en tendencia favorecida por el individualismo, los mensajes de comportamiento relacional se conformaban a un esquema dual: ricos y pobres, amos y criados, padres e hijos, maridos y mujeres, clérigos y seglares...

Doctrinalmente, esta concepción encajaba en el sentido de la dependencia mutua, que hemos visto como factor esencial de la integración de la sociedad, y quedaba así autorizada en la idea de la desigualdad consagrada por Dios. El dualismo era la expresión simplificada de la noción de la jerarquía como vertebradora de la realidad social. Asumida dicha noción de jerarquía en la de la desigualdad establecida por Dios, podía ser aplicada según los diversos aspectos contemplados, pues la riqueza material no constituía el único bien cuya distribución era atribuida a la Providencia.

> "No podemos negar que el lustre de las familias, el poder, autoridad, y riquezas son beneficios del Señor, que los reparte para que el hombre use bien de ellos." (61)

Algunas de las citas mencionadas al tratar de la le-

gitimación de la desigualdad hacían referencias variadas: riqueza, dignidad, honor, autoridad, grandeza (62), pues en el orden establecido entraba toda "diferencia de estados y condiciones". No era, por tanto, necesaria una justificación específica de cada tipo de escala social considerada; bastaba la interpretación providencialista sobre la existencia del orden jerárquico según la distribución de los diversos bienes.

Sin duda, la concepción jerárquica era el elemento más importante en torno al cual los eclesiásticos organizaban su pensamiento social, y aunque la mayor parte de los discursos empleaban el término "desigualdad" (quizá porque la económica era la más palpable y la más hiriente para racionalizar en un universo sacral), encontramos también alusiones a la jerarquía propiamente dicha. Así hablaba el padre Nicolás Gallo:

> "Uno de los más bellos efectos del poder de Dios en el orden de la naturaleza, es la distinción y subordinación de esferas y gerarquías. De ella nace esta harmonía (sic) civil, y esta mutua christiana dependencia que tenemos los unos con los otros. En efecto, los hombres (dice S. Agustín) somo en el mundo como otras tantas estatuas animadas de este gran Palacio que edificó para sí la mano omnipotente de Dios. El ha señalado à cada una el sitio que debe ocupar para hacer su propia figura en esta obra magnífica." (63)

Dentro del estatismo característico de esta visión, las relaciones sociales se configuraban en sentido vertical y su componente jerárquico se traducía en elementos de poder o autoridad, los cuales no habían de ser entendidos únicamente en clave política, sino que impregnaban dichas relaciones verticales por el hecho de serlo (64).

Unas palabras de Fr. Miguel de Santander nos muestran que el componente de autoridad que se descubría primero en el ámbito del gobierno de la sociedad -cuyo instrumento eran las leyes- constituía, en el fondo, el entramado de todo el orden social, regulando las relaciones. En una *Exhortación hecha á los Señores del Ayuntamiento de la Nobilísima Ciudad de Toledo, á instancia del Caballero Corregidor de ella, el miércoles santo del año de 1801*, hacía esta reflexión:

> "En todo gobierno legítimamente establecido ha sido una obligación esencial de todos los ciudadanos la subordinación á las leyes emanadas de la superioridad. Sin esta obediencia todo el órden social se trastornaría, todo sería una confusa Babilonia, nada podría mandar con seguridad, porque nada se obedecería con fidelidad. Quando no atendiéramos más que a la razón humana, ella nos diría que así como los superiores abusando de su poder atropellan y oprimen los derechos de los súbditos; de la misma suerte éstos, desobedeciendo á los mandatos justos de los superiores, faltan gravemente á su obligación, contradiciendo una legítima potestad que reside en ellos. Desterrad la obediencia de los hijos para con sus padres, de los criados para con sus amos, de los marineros para con los pilotos, de los soldados para con el capitán, de los ciudadanos para con su Rey, y para con los que le representan, ¿qué veríais en esta suposición, en todas las casas, en todas las calles, en todos los pueblos, en todas las provincias y reynos? el desórden, el horror, las injusticias, las crueldades y el desgraciado fin de toda la sociedad humana. Tanta verdad es, que la subordinación es absolutamente necesaria para la pública felicidad." (65)

El hecho de que este tipo de relación se extendiese a todos los ámbitos de la vida se ajustaba a "la razón humana". Sin embargo, y en la misma dinámica de legitimación ya señalada, el religioso daba un paso más, al considerar que los "preceptos naturales" eran elevados a "mandatos expresos de la divinidad" por el cristianismo: recogía varios textos de las

cartas apostólicas sobre la obediencia a las autoridades, especialmente la exhortación paulina de Rom. 13, comenzando por la afirmación: "No hay potestad que no dimane de Dios", y, finalmente, apelaba a Jesucristo como ejemplo perfecto de obediencia (al Padre y a las "legítimas potestades") (66). De este modo, la relación potestad-subordinación, fundamental para el orden social, adquiría un sentido religioso (67).

Este eje, por tanto, era el que estructuraba la sociedad: respondía a la realidad y manifestaba los designios de Dios; aceptarlo así significaba comprometerse en una moral concreta ajustada a tal concepción. No obstante, se introducía aquí otro elemento que, si bien respetaba esta estructuración, la animaba: era el mandato nuevo del amor (identidad, por tanto, con el esquema de la desigualdad). El amor, como la obediencia, era un precepto; sin embargo, en el ámbito de las relaciones sociales no se traducía en una organización o sistema, sino en unas actitudes. El discurso sobre la sociedad desembocaba así en una "moral de actitudes" (por emplear el lenguaje de nuestros días). Sin ruptura alguna, la exhortación de Fr. Miguel de Santander al Ayuntamiento de Toledo podía dedicar al amor cristiano, a la fraternidad, su última parte, e incluir esta enseñanza de san Ambrosio:

> "Mucho vale para reforzar y conservar la unión y caridad de unos con otros, quando (según la doctrina del Apóstol) se esmeran en respetarse mútuamente, honrarse y tenerse cada uno por inferior al otro: quando los súbditos desean servir, y los superiores no saben de ensoberbecerse: quando el pobre no duda ni tiene dificultad en que el rico le sea preferido, y el rico se huelga en que el pobre le sea igualado: quando los que son nobles no se engrían por la sangre

> ilustre de su linage, y los menores no se ensalzan por ver que son de una misma naturaleza, y de una misma profesiòn: quando, finalmente, no se atribuye màs à las grandes riquezas que à las buenas costumbres; ni se tiene en màs el poder, autoridad y fausto de los antepasados, que la rectitud y virtud de los buenos, aunque estén en lugar baxo y humilde." (68)

No hay que olvidar esta dimensiòn moral en la doctrina o pensamiento sobre la jerarquizaciòn de la sociedad, pues para los predicadores no era lo importante captar el modo en que ésta se organizaba, sino que ese modo fuese segùn Dios: el establecido por él (y no otro), con los valores y pautas de comportamiento regidos por el evangelio. Actitudes bien concretas, tenidas por coherentes con el mensaje cristiano tal y como se entendìa, marcaban las relaciones sociales.

Asentado, pues, el predominio de la concepciòn jerárquica, cada miembro del cuerpo social podìa ser ubicado en este esquema, en virtud -no lo olvidemos- de los distintos bienes temporales a considerar.

Por otra parte, la idea de la sociedad estamental quedaba como asumida en esta jerarquizaciòn, si bien no adquiriìa ya el protagonismo de este otro eje central que permitìa incorporar una variedad de situaciones y ser aplicado a distintos conceptos. En efecto, la imagen de la sociedad estamental es captada en los pasajes descriptivos (el noble es uno de los arquetipos) y en los comentarios que suscitan determinados valores (linaje, honra, gloria ...), pero no es la predominante desde un punto de vista teòrico: su justificaciòn le viene de la justificaciòn de la jerarquìa, màs que de los tres

órdenes en sí mismos; de éstos, sólo la nobleza constituye un cuerpo con verdadera entidad, pues los eclesiásticos, excepto en las reflexiones sobre su conducta o sobre su vocación (motivos para entrar en este estado), son vistos ante todo como ministros de la Iglesia, y el estado llano como tal se desdibuja en el conjunto de los fieles: hay referencias a labradores, oficiales y jornaleros, pero también a los amos, a los padres de familia, a los ricos; los plebeyos no aparecen más que en contraposición a los nobles y, en general, no constituyen un orden específico al que el predicador se dirija en sí mismo.

Una muestra de cómo la legitimación teórica de la sociedad estamental se fundaba en la jerarquía, con los rasgos que venimos señalando, la encontramos en unas palabras de Fr. Diego José de Cádiz, en un *Sermón moral y doctrinal* titulado *Idea de un caballero christiano* (69). En su exordio se había fijado en la historia de Nabucodonosor, de ahí el empleo de sus símiles. Al referirse, haciendo uso de esa imagen, a las obligaciones del noble "como persona pública con relación á lo restante del pueblo", decía:

> "Un caballero que, considerado como persona pública, ocupa en la república el alto lugar que en la estatua de Nabuco representaba la plata del pecho y de sus brazos, no debe olvidarse de que mediando entre el cuerpo de la plebe, y la cabeza que es el soberano, y de los demás superiores en ella representados, debe ser el conducto por donde los favores y beneficios de los que lo son se difundan en los inferiores, y los clamores, miserias y necesidades de éstos lleguen á los oídos y al corazón de aquéllos para la compasión y la clemencia." (70)

El noble habia de ajustarse al lugar que le correspondia en el orden jerárquico y cumplir con él segun el fin de la beneficencia (idea del socorro y dependencia en la desigualdad). Junto a esto, los valores del poder y la sumisión caracterizaban también el tipo de relaciones que habia de establecer:

> "Notad también que si los demás ciudadanos inferiores, en sus respectivos grados, destinos y ministerios os están en cierto modo sumisos y subordinados, á la manera que los otros metales ménos preciosos que la plata parecian estarlo á ésta en la ya referida y misteriosa estatua, vosotros lo debéis estar á las superiores potestades, asi temporales como espirituales, que en la cabeza de oro nos están figuradas. La porción escogida de los nobles son los hombros sobre que descansa, y en los que inmediatamente estriba y carga la potestad de los que mandan, y ellos son los que con los brazos de su lealtad y de su poder la deben sostener en toda su firmeza, decoro y autoridad. (...) Si, señores, al cuerpo de la nobleza es á quien principalmente toca y pertenece mantener en su debido uso y exercicio la autoridad de los que gobiernan, enseñarlo asf á los de la plebe, y trabajar con todas sus fuerzas por reducir á los que están de ellos separados (...). La omisión de este gravisimo precepto seria un crimen execrable, que además de infamaros en el mundo, os harfa para con Dios reos del más atroz delito, y acreedores á un castigo horrible y espantoso." (71)

Pese al tono eminentemente moral de este sermón, pronunciado en 1787, algunas de sus expresiones, en las que se manifiesta frente al peligro de romper un orden sacral, preludian el itinerario de Fr. Diego ante los acontecimientos revolucionarios posteriores (72).

En general, los predicadores mantuvieron respecto a la nobleza, como con los diversos sectores sociales, una postura de no cuestionamiento sobre este orden en si mismo, al incluirlo en lo establecido por Dios, de modo que sus criticas

afectaban al terreno de la moralidad; es aquí, en los deberes, obligaciones y formas de vida, donde el eclesiástico toma opciones, en el terreno de lo concreto, más que en la perspectiva de la organización social, que es tradicional.

La alianza establecida entre la religión y el orden vigente se manifestaba también a propósito de panegíricos concretos, circunstanciales. Así, en la oración fúnebre del Conde de Fernán-Núñez, el agustino Labaig y Lassala dividía su discurso en dos partes dedicadas a "La Grandeza consagrada por la piedad" y "La piedad sostenida y coronada por la Grandeza". En la primera, más allá de las consecuencias que en el terreno moral pudiera tener la posesión de un título -"si para la virtud sirve de obstáculo ó de disposición favorable la Grandeza"-, veía la justicia y utilidad de su institución en "la recompensa y premio de la virtud" (73), aunque a partir de esta nobleza de mérito justificaba el sentido de la nobleza heredada, es decir, del carácter hereditario de la nobleza, como un estímulo a la virtud (74). En la segunda parte, para poner este honor humano al servicio de la piedad, lo situaba en un marco religioso sacral con el que debía ser coherente:

> "Quando la piedad llega á consagrar á la Grandeza, ¡quántos recursos encuentra en la Grandeza la piedad! Entónces se va descubriendo á vuestra vista el órden y economía del Universo; entónces vemos que la potestad de los hombres no es otra cosa que la potestad de Dios: que su Grandeza no es sino una emanación de la Grandeza de Dios: luego el Pueblo no registra ya en su Señor al hombre, sino á Dios: luego el Señor no registra ya en su Pueblo á los vasallos, sino á los hijos de Dios." (75)

Estamos de nuevo ante un universo simbólico, en el

que existe una representación de una realidad que va más allá de la humana, y en el que el orden estamental halla también un significado, sin olvidar que, como cuerpo, es la nobleza el más definido.

2. LA PROBLEMATICA DE LA RIQUEZA.

2.1. El valor de las riquezas.

Los eclesiásticos del siglo XVIII predicaban respecto a los bienes temporales unas actitudes cuya fundamentación se hallaba en la Escritura. Como todas las realidades terrenas, limitadas, estos bienes participaban del claroscuro que el alma humana proyectaba sobre ellos, y por eso el discurso del predicador lo advertía y, al mismo tiempo, lo reflejaba, tanto en sus coherencias como en sus contradicciones.

Es convicción del Nuevo Testamento (que profundiza y renueva la del Antiguo) que "los bienes temporales, en cuanto creados por Dios, *son buenos en sí mismos*" y "han de ser considerados *como dones del amor de Dios*" (76). Esto no fue ignorado por la oratoria sagrada del XVIII, pero no constituyó el aspecto puesto de relieve con mayor insistencia, ni tampoco el punto de arranque del discurso. Proporcionalmente, ocupó un escaso lugar al lado de las reflexiones sobre los peligros de las riquezas, y aparecía incluso como una concesión que había que reconocer en un segundo término.

El tono empleado por Francisco Armañá lo expresa muy bien:

"No teman los ricos que yo declame hoy contra las riquezas. Considero su peligro (...). Pero estoy muy lejos de condenar las riquezas absolutamente; ántes bien las reconozco como beneficios de Dios, concedidas para ejercitar con ellas la virtud, y conseguir màs premio en el cielo. Si fuesen en sí malas, no las hubiera dispensado el Criador con tanta liberalidad á los antiguos patriarcas, y á otros servidores suyos muy fieles: no las hubiera prometido al pueblo de Israel por premio de la exacta observancia de sus leyes: no hubiera hecho al primer hombre Señor de todos los tesoros de la tierra, para màs exaltar al que habìa formado á su imagen y semejanza. (...) No son, pues, por su naturaleza malas las riquezas: para un corazòn verdaderamente virtuoso y pío, son buenas, dice el mismo Eclesiàstico [Eccli. XIII. 30]" (77)

Por eso, el desprecio absoluto no está justificado (78). Creadas por Dios, el hombre habìa de dar a las riquezas un sentido humano y cristiano, y la carencia de ello era lo que producia una perversiòn que, en principio, no les correspondìa.

Sin embargo, la insistencia en esa perversiòn oscureciò mucho la conciencia de la bondad primigenia. Así, la afirmaciòn de Climent comenzaba de la misma manera que la de Armañà: "No puedo negar, Señores, que los bienes temporales son verdaderos, y capaces de hacer à los hombres de algùn modo felices en este mundo" (79). Y el padre Eguileta dejaba incluso de ver esta bondad natural al no detenerse en su carácter de creaciòn de Dios, sino al poner el acento en la dificultad que suponìan para la salvaciòn: negaba su demonizaciòn (maldad intrìnseca de las riquezas), pero tampoco afirmaba que fuesen buenas; al hacer referencia inmediata a su posesiòn, decía:

"Confieso, catòlico auditorio, que las riquezas, ò bienes temporales nada tienen de malo por su natu-

raleza, y que son del orden, ó clase de aquellas cosas, que ni es bueno, ni es malo el poseerlas." (80)

Y tras mostrar como "asombros de la divina gracia" a quienes en medio de la riqueza lograban la santidad (81), concluía que "por su naturaleza ni son buenas ni malas las riquezas" (82).

Podemos concluir, por tanto, en primer lugar, que el valor reconocido a las riquezas o bienes temporales provenía del orden de la creación, si bien esto quedó minimizado ante la sombra proyectada por la conciencia humana. Sin profundizar lo suficiente en su carácter de "dones del amor de Dios" y, por tanto, sin entrar en su interpretación como "signos" (83), pues lo que interesaba al predicador era sobre todo la denuncia moral, se remitía enseguida a la conducta humana:

"(...) no está el vicio en las riquezas, dice mi P. S. Agustín, sino en su desarreglado uso: su diferente uso es el que las hace buenas ò malas." (84)

"En esto consiste, Oyentes mios, toda la infelicidad de los mortales. No son los bienes la causa de ella, ni de que Dios tantas veces se queje y lamente de los que los poseen (...). Vosotros mismos sois los artífices de vuestra desgracia, trocando en males los bienes de este mundo." (85)

De la misma manera que el mal uso de los bienes temporales pervertía su bondad originaria como bienes creados por Dios, su absolutización por parte del hombre anulaba su naturaleza de medios ordenados a un fin superior (86). A propósito de este peligro, el eclesiástico los situaba en su limitación:

"El último fin del hombre es el que perfectamente sacia y satisface su apetito y sus deseos; los bienes terrenos no pueden satisfaceros, ni saciaros." (87)

A partir de aquí podía desarrollarse el tema de la *vanitas*, en un sentido negativo. Pero también, y siempre con ocasión del riesgo que predominaba, se desvelaba una finalidad positiva: ésta, en el marco de una religiosidad individualista, apuntaba hacia la salvación personal. Así, Climent insistía en que los bienes y riquezas de la tierra "son medios para adquirir otro mayor bien", "medios para adquirir en los cielos un tesoro inmenso"; que las "honras mundanas" debían mirarse también como "medios para estimularos à merecer una gloria eterna"; que todo sustento material de la vida era "para emplearla en servicio de Dios" e incluso "los placeres del sentido" habían de ser considerados "como medios para moveros á desear las inefables delicias del espíritu" (88).

El lugar propio de las riquezas en orden a la salvación era el de "servir para". En el lenguaje tradicional del dualismo materia-espíritu, lo enseñaba así Francisco Guijarro:

> "(...) habéis de saber, que estos bienes temporales que el Señor ha criado para nuestro sustento y regalo, se ordenan para el bien de nuestra alma racional: y la alma racional se ordena á Dios nuestro Señor. Que es decir, que nuestra alma para servir, honrar, y amar á Dios, ha menester al cuerpo, porque nosotros no podemos obrar sino mediante el cuerpo y sus sentidos: y el cuerpo no puede obedecer y servir à la razón, si no se alimenta, y se utiliza de estos bienes de la tierra. Con que según esto, el bien de Dios, ò su mayor honra y gloria, es el principal á que debemos atender, y para el qual se ordena el bien del alma, y del cuerpo: pues que sólo para servir y amar à Dios nos ha criado el Señor en este mundo, haciéndonos capaces de su eterna Bienaventuranza." (89)

En definitiva, un valor positivo y relativo de los bienes temporales era admitido por los predicadores, pero no

fue desarrollado en su discurso sino como contrapunto de las tendencias erradas de los hombres.

2.2. Los peligros de las riquezas o los pecados de los ricos, nobles y poderosos.

Más adelante, al hablar de los pecados concretos denunciados por los predicadores, analizamos el enfoque dado al tema de la avaricia y de los medios ilícitos de enriquecimiento. Nos interesa ahora avanzar simplemente cómo el marco general en que se situaban esas críticas era el de una mentalidad que, por causa del pecado, veía con prevención la posesión de bienes temporales y predicaba el desprecio de los mismos.

Era frecuente encontrar este tipo de máximas: "las riquezas son el principio fatal ó el firme apoyo casi de todos los vicios" (90); "tal es su alhago, y tan grande su atractivo, que con mucha facilidad se mueven los hombres con ellas á pecar" (91). Aparecía también el recordatorio de las advertencias neotestamentarias (92). Pero vicios y pecados se sitúan en el corazón del hombre: "así el pecado de los ricos, y su dificultad en salvarse, no está en tener hacienda, sino en su amor desordenado" (93), como se precisaba siempre.

Aunque en algunos momentos, como hemos señalado, pudiera darse una malignización de las riquezas mismas, era el corazón humano el que albergaba el mal: desde esta perspectiva, el corazón quedaba prendido y arrebatado, servía y entregaba su amor a los bienes, no a su creador. Los miraba "como

si fueran eternos y permanentes", "como si fueran el último fin" (94). Y ello ocurría no sólo como una idolatría manifiesta, sino también encerrada en el trasfondo de las actitudes más normales; eso observaba Francisco Guijarro:

> "Yo ciertamente si me pongo á escuchar las conversaciones de algunos de vosotros, y á observar vuestras maniobras; no oygo otra cosa, que si habrá buena cosecha, si se ha echado á perder el trigo, si va en aumento el vino, ó el aceyte, y á este tenor. Veo que éste reboza de alegría porque ha tenido fortuna en la seda, en la siembra, y en sus mercancías; y que el otro por el contrario blasfema su desventurada suerte. Estoy observando, que quando os salen á vuestro placer las cosas, entonces pensáis en hacer una fiesta á éste, ó al otro Santo: pero quando se frustran vuestras esperanzas, ó no lográis tanto como esperabais, andáis tristes, fatigados, llenos de desesperación, y casi os quereís bolver contra Dios, y contra los Santos." (95)

El protagonismo que en la inquietud, las preocupaciones y la dedicación de las gentes adquirían los asuntos económicos le parecía al predicador una especie de materialismo práctico por el cual se iban abandonando los bienes espirituales, "perdiendo el afecto y estimación á Dios y á su santa gracia", de tal modo que, si no apuntaba una opción real o consciente contra la fe, sí conducía, por la propia dinámica de valores, a exponerse "á ofender á Dios y atropellar su santísima ley" (96). Cuando Codorniú atacaba la codicia, calificándola con san Pablo de "raíz de todos los males" (1 Tim. 6, 10), constataba el poder del dinero en este mundo:

> "El dinero lo conquista todo. No hay Ley, justicia, y razón, que el dinero no ponga baxo sus pies. No hay eloquencia, que no sea muda, si el dinero levanta la voz; ni muro que no sea flaco, si dispara contra él la batería del dinero. Qué maldad, pues, no

> cometerà el hombre, para tener en su mano este medio universal, y màquina irresistible?" (97)

Sin embargo, "en el Reyno de la eternidad no pasa la moneda de riquezas temporales" (98); el hombre se equivocaba al poner su confianza en ellas, sin percibir su temporalidad (99); claudicaba así de su fe en la divina providencia y se excusaba:

> "(...) algunos de vosotros soléis decir, que las virtudes, y la confianza en Dios, y las oraciones, no os darán à comer, ni mantendrán vuestras obligaciones." (100)

Si la idolatría, el servicio a las riquezas, la esclavitud respecto a ellas era la consecuencia espiritual más profunda y sutil del amor desordenado hacia ellas, esto se reflejaba en la religiosidad, en la que aparecía trastocado el sentido providencialista que los eclesiásticos divulgaban. Las actitudes de ingratitud -no reconocimiento del don de Dios- o de rebeldía religiosa se valoraban con relación a la imagen de un Dios que distribuía todo directamente:

> "Que si este buen Padre os llena de bienes, y os hace correr favorablemente la fortuna; no lo atribuís à su divina providencia, y à la benignidad con que largamente os favorece, ni os mostràis reconocidos dándole las debidas gracias. Sino que pensáis, que todo se debe à vuestro cuidado, y al trabajo que vosotros habéis puesto, y à vuestra continua industria y vigilancia: y con esto os olvidáis de Dios, y no confiáis en su largueza inagotable, sino en vuestra diligencia y maniobra. Y al contrario, si vuestros pecados os acarrean la esterilidad, contratiempos, y malas cosechas; entonces no os acordáis de vuestras maldades, y de las muchas ofensas que habéis cometido contra Dios, para pedirle perdón, y prometerle la enmienda: sino que vuestra tenebrosa conciencia os pinta à Dios como un Señor cruel, desapiadado, y no sé si diga, injusto." (101)

Si el hombre pervertìa su relaciòn con los bienes terrenos, quedaba pervertida su relaciòn con Dios. Y ademàs, se desvirtuaba también la que establecìa con el prójimo: la soberbia, expresada en la altanerìa, la presunciòn, el desprecio, era el caràcter màs frecuentemente denunciado en los ricos, aunque propio en general de todos aquellos a quienes alguno de los diversos bienes temporales encumbraba por encima de los demàs. Por eso Calatayud podìa unificar en un sòlo *Sermòn de los lazos en que caen los Nobles, Ricos, Poderosos, y gente de autoridad* todos los males morales consecuentes de la desigualdad social (mal entendida, claro està, segùn lo dicho). Se referìa a los abusos en la preponderancia, fuese ésta basada en algùn tipo de bien o simplemente en el ejercicio de una explotaciòn injusta sobre otros (102). Si el "primer lazo" era el "mortal afàn, sed, y aficiòn à enriquecer, y engrossarse màs y màs" (103), el segundo era la soberbia, en que "coge el Demonio, no sòlo à Ricos, sino à Nobles, y Poderosos, y à gente de distinciòn, y autoridad" (104). Entre sus derivaciones, junto a algunas de orden espiritual, destacaban las que afectaban a las relaciones sociales:

- "(...) perseguir y tratar con sobreceño à quienes no les prestan dinero, no condescienden con sus pretensiones, ò resisten à sus torcidas y apasionadas ideas: agoviarlos con oficios gravosos en la Repùblica (...): apearlos de sus empleos, traerlos con motivos realmente injustos, y en la apariencia justos por los Tribunales, y ponerlos de mala fe con las Cabezas."

- "(...) querer mandarlo todo en los Ayuntamientos, y Pueblos, traer tràs de sus intentos, y designios colgados, y dependientes à otros, ser obsequiados, y servidos, como si esto se les debiera de justicia."

- "(...) la soberbia, y arrogancia del vestido peregrino, y precioso, cueste lo que costare, en gente Noble, alcanzada de medios (...). Las armas, escudos, y excepciones en sus sepulcros: la distinción que en los mismos Templos solicitan (...). Los sitios, y privados assientos, que aún para los públicos exercicios pretenden en las Iglesias (...)." (105)

Todo ello era fomentado por un cierto sentido de "*impunibilidad* ... con que se engrien mucho más": es decir, la falta de rectitud y energía en quienes tenían autoridad para corregir los abusos propiciaba éstos en todos los ámbitos, aunque aquí se refería el misionero a los escándalos morales en que, según él, el poder debía intervenir (106); se lamentaba de la inhibición de "los Alcaldes de Aldèa", pero sobre todo, por encima de éstos, de "los Magistrados, Provisores, y Prelados", pues "apenas tienen muchos de ellos valor para prender, y castigar à una persona Noble, ò Poderosa, quando dà escándalo" (107).

Riqueza, nobleza, poder, prestigio, englobados en el concepto de bienes terrenos sobre los cuales se establecía una superioridad, constituían un peligro en cuanto hacían más difícil la exigencia evangélica de la humildad, como advertía Climent con san Bernardo (108) y con este interrogante: "¿Quién es el que en medio de la abundancia de los bienes temporales se mantiene pobre de espíritu?". Lo más grave era, no obstante, que por este camino se llegaba a atentar contra la fe. El deslumbramiento que producía la vanagloria impedía ver "la grandeza de Dios, y la pequeñez o la nada de sí mismos", y ello producía un egocentrismo capaz de desplazar a Dios:

> "preocupados aquéllos de la vana idea que forman de sí mismos, ni ven á Dios, ni le oyen, ni piensan en que su mano poderosa les sacò del polvo y de la nada. Y aùn hubo soberbio que se atrevió à preguntar: ¿Quién es Dios, para que yo me pare à escuchar sus voces?" (109)

Así, aunque sin una negaciòn explìcita de Dios, a Climent le parecìa que sí existìa una negaciòn interior y pràctica: "no puedo negar que hay muchos christianos entre aquellos, à quienes el mundo llama afortunados, que son pràcticamente impìos e irreligiosos" (110). Lo mismo opinaba Codorniù: "de su riqueza nace la soberbia, y de ésta la impiedad, que se resuelve en el atheismo"; por lo que parafraseaba Prov. 30, 8-9: "Señor, no me déis riquezas, que las temo como funesto atractivo para negar la Fè, y arrojarme à preguntar, *Quien es mi Dios?* puesto que con el dinero hago todo quanto quiero?". Las riquezas quedaban así definidas como "formidables peligros de perder la Fé" (111). Sin duda, este riesgo era màs grave que el de infringir los preceptos de la ley divina con motivo del deseo, adquisiciòn y uso de los bienes temporales.

En su conjunto, todo este panorama, que unía las convicciones doctrinales y la descripciòn social, conducía en una concepciòn negativa de las riquezas, como obstáculo para la salvaciòn personal:

> "(...) es tan grande su peligro, que de mil ricos, dice San Gerònimo (a) [*Hieron. Epist. ad Damasc.*], apenas se hallarà uno solo apto para el Reyno de los Cielos, y aun en tiempo del mismo Santo Doctor era proverbio muy comùn entre los Christianos, que todo rico, ò es malo, ò es heredero de algùn malo (b) [*Hieron. quæst. I. ad. Hedibiam.*]; y lo fundaban en

> la sagrada Escritura, que dice de esta manera: *Si fueris dives, non eris immunis à delicto* (c) [*Eccles. 11. vers. 10.*], no te verás libre de pecado si fueres rico; y à la verdad, dice San Agustín (d) [*August. l. 50. homil. 13. et de verb. Dom. super Matth. serm. 5*] es muy dificultoso el que un rico dexe á lo menos de ser soberbio. Ved, oyentes mios, el peligro que trahen consigo los bienes caducos de la tierra, y si con razón nos intima Jesuchristo en el Evangelio su desprecio." (112)

Escritura, tradición y experiencia real se unían para concienciar del peligro. La respuesta del eclesiástico, muy dentro de la idea de la *vanitas* y del sentimiento barroco, fue, de modo muy general, propiciar el "desprecio", palabra que significaba desprendimiento, desapego del corazón, indiferencia, actitud defensiva (propia de encontrarse ante una ocasión de pecado), y, en último término, elección de la pobreza voluntaria.

2.3. La denuncia del lujo.

2.3.1. *La percepción de sus manifestaciones.*

En la perspectiva en que se situaban los eclesiásticos ante las riquezas, no podían ignorar una realidad que surgía con fuerza y era percibida como un elemento nuevo y desestabilizador en su esquema social: el lujo. Martínez Albiach ha señalado ya el choque de este "fenómeno social" con la postura de los predicadores, pues "será la divisa del hombre que no quiere renunciar a su patria terrestre -el mundo" (113). El tema constituyó una de las polémicas del siglo (114) y aunque los eclesiásticos coincidieran con algunas opiniones, tenían su particular visión y estilo de tratarlo.

Lo primero que observaron fue la introducción en las costumbres de un sentido del confort y un gusto por los placeres del cuerpo que les parecía, al menos, contrario al espíritu de mortificación y austeridad. En un sermón manuscrito atribuido a Calatayud, se describían estos usos:

> "(...) buscáis sin cesar la comodidad, y contentamiento de vuestra carne: el lecho mullido, el refresco por la tarde indefectible, el chocolate por la mañana, y ése no pocas veces en cama, y antes de dar á Dios gracias por los beneficios suios; la comida, y viandas á tiempo, y bien guisadas (y el descuido de la criada, ó criados se celebra con gruñir); huir toda inclemencia de frío, y calor, y toda incomodidad de vuestros cuerpos; los paseos vespertinos, las visitas en Señoras inmoderadas de tres, quatro horas, hasta las 9, ó 10 de la noche, las tertulias, cumplidos políticos, el juego, el ocio, con que templar el peso y cuidados de vuestro empleo, oficio, y familia; las máscaras, óperas, comedias, saraos, bayles, que en vuestro aprecio, y corazón son primero que Christo manifiesto en tal Yglesia, ó primero que la oración, lección, preces (...)." (115)

Este "amor desordenado á vuestro cuerpo" era una manera de "vivir según la carne", en términos paulinos, y, por tanto, conducía a la condenación (116).

El gusto por "las comodidades de la vida", que el burgués veía compatible con su fe católica si permanecía en unos límites moderados, y que el noble adoptó también en sus formas y costumbres, podía extremarse hasta llegar al "lujo exhibicionista" de los "nuevos ricos" (117), o, simplemente, constituir un ambiente refinado capaz de marcar el estilo de una ciudad opulenta (118). Los eclesiásticos no rechazaron absolutamente toda idea de disfrute y comodidad. Si bien en misiones y cuaresmas, y en la dialéctica carne-espíritu, predo-

minaba, en línea con la negación de los sentidos, la propuesta de una fuerte austeridad, también es cierto que no se podían oponer sistemáticamente a una búsqueda lícita del bienestar. Así, Armañá lo aceptaba, aunque su lenguaje traslucía la típica desvalorización del laico:

> "Los (...) que ni profesaron la pobreza voluntaria, ni se sienten inclinados á la vida común, usen muy enhorabuena de los bienes que recibieron de la divina bondad, con discreta moderación, para el sustento propio y el de su familia: gasten lo *necesario* para su decencia, según corresponde á su estado: empleen lo que convenga para la conservación de su patrimonio; y supuesto no tienen valor para sufrir la mortificación, acostumbrados á mayor delicadeza; usen esas gentes delicadas de sus riquezas, les digo con mi padre S. Agustín (1) [Serm. LXI. c. XI.], para las comodidades ordinarias de la vida, con tal que no fomenten sus vicios y pasiones." (119)

El problema estaba en los límites de la moderación. Los seglares apelaban a "la decencia correspondiente a su estado" para justificar superfluidades y excusarse del precepto de la limosna, teniéndolo todo por necesario (120). Pero es que los eclesiásticos, *por haber consagrado la desigualdad social* en los términos arriba mencionados, admitían el empleo de las riquezas en orden a sustentar las diferencias jerárquicas: apariencia, exterioridad, formaban parte coherente de este sistema. Por eso, Climent precisaba:

> "Es verdad que no deben dar todos unas mismas señas de humildad. Estuviera muy mal que los reyes y los grandes de la tierra executaran aquellas sumisiones, que sus vasallos y criados practican. Una legítima costumbre ha introducido que la suntuosidad de los palacios, la esplendidez de la mesa, la preciosidad del vestido, la gravedad del semblante sean testimonio de la calidad de las personas. Ningún hombre cuerdo puede culpar esta costumbre; pero qualquiera que sea celoso debe declamar contra el abuso." (121)

Por supuesto, todo lujo extremo constituía un abuso. Uno de los más comunmente denunciados era el de la nobleza, también, como era de esperar, bajo la bandera de la "razón de estado". Esto constataba Fr. Diego José de Cádiz (122), quien, además, subrayaba el papel femenino al criticar la falta de escrúpulo de conciencia "en los soberbios peynados de las señoras, en los más ricos tisúes, y en la multiplicidad de joyas exquisitas y de piedras preciosas", en la manera de engalanar a sus hijas, "compuestas y adornadas á similitud de un templo", y en disponer "la opulencia de su casa, esplendidez de sus mesas, fausto y ostentación de sus personas" (123). Junto al lujo, distinguía la "prodigalidad", definida, según santo Tomás, como "gastar más de lo que se debe, y en lo que no se debe". Encontraba aquí el predicador oportunidad para levantar la voz contra diversas costumbres:

> "Aquellos gastos desmedidos para fomentar públicas y *poco honestas diversiones*: aquellas *sumas* considerables que aprontan para reparar ó levantar de nuevo los teatros profanos donde peligra la honestidad y la virtud; y aquellos regalos excesivos, ó finezas inmoderadas á cómicos y cómicas no necesitados de limosna, y á quienes se dan por pasión ó por manía. (...) Aquellos excesos verdaderamente descompasados en convites, refrescos y diversiones, ya con el motivo de bodas, de precisas concurrencias, ó de funciones extraordinarias ó de lucimiento (...). Aquellas exhorbitantes cantidades que se consumen en el juego, tal vez prohibido y malo, en mantener una comunicación escandalosa y torpe, y en fomentar un pleyto injusto, sostener una maldad, y acalorar una discordia." (124)

Tales dispendios eran, ya en sí mismos, pecaminosos, pero los agravaba el hecho de que motivasen el endeudamiento, no sólo dañino para el propio sujeto, sino, ante todo, perju-

dicial para los acreedores y dependientes. Fr. Diego clamaba contra ello (125), pero fue ésta una de las acusaciones más repetidas hacia el comportamiento de la nobleza. Los predicadores no analizaban su situación económica (126), simplemente transmitían el convencimiento de su irresponsabilidad (127) y vinculaban los fenómenos de la ostentación y el lujo con sus dificultades financieras. Bocanegra veía en ello un pecado contra la justicia, pues "aquellos nobles señores, cuyo único estudio es el del fausto, y la vanidad, echar galas, multiplicar libreas, coches, mulas, cavallos, y otros desperdicios, ó niñerías", no sólo abandonaban a los pobres sin concederles alivio, sino que se hacían merecedores del "feo nombre de *Tramposos*" por "contraher mil deudas, tener à los criados mal pagados, y peor mantenidos, (porque el luxo, y el lucimiento es solamente para lo que se ve)", y "no cumplir con los Mercaderes, y demás oficiales" (128).

Sin embargo, si bien los nobles, con la significación que en ellos tenía la apariencia, fueron objeto especial de la denuncia, ésta nos muestra la percepción del lujo como un fenómeno social cada vez más extendido. Fr. Miguel de Santander aludía a él al dirigirse a los padres de familia, con lo cual señalaba la convivencia en el hogar y la educación como uno de los principales cauces para transmitirlo (no sólo, pues, por contagio o mimetismo social, por dinamismo de las clases, sino, además, por formación en ese sistema de valores):

> "Todos claman que el luxo arruina las casas, que empobrece la nación, y enerva las buenas costumbres de los jóvenes y doncellas; ¿pero por qué no buscan

> el orìgen en el mal exemplo de sus madres? ¿Por qué no claman, por qué no gritan, que un *no quiero* comprarte ese vestido; *no quiero* que te le pongas, dicho con entereza y resoluciòn por su padre, remedia todo el daño, que no pueden evitar las declamaciones de los Predicadores, los consejos de los Confesores, ni las providencias del Gobierno, que desea dar actividad à las fàbricas nacionales, recargando los géneros extrangeros? ¿Qué ha de hacer la hija si ve à la madre con un ansia insaciable por vestir à la francesa, à la inglesa, à la egipcia, y à la turca ò musulmana?" (129)

Aquí se mostraban ya diversas causas del rechazo del lujo. Pero, antes de analizarlas, completamos el panorama de lo que era percibido. De modo coherente con la actitud general de los eclesiàsticos, producto de su mentalidad misògina, la mujer era considerada como una de las grandes culpables de la proliferaciòn de la vanidad. Tal juicio, pronunciado casi cada vez que se trataba el tema, se repetìa además en multitud de ocasiones, al hablar de los asuntos màs diversos y de la manera màs circunstancial. Por ejemplo, el mismo Santander, en una *Doctrina del modo de pretender los empleos*, incluìa una exhortaciòn sobre la necesidad de consultar a buenos confesores, y en ella se lamentaba de la contradicciòn entre acudir al sacramento y mantener sin reforma las costumbres; pues bien, entre estas costumbres figuraban las femeninas:

> "(...) muchas abarrancan sus casas, deterioran sus haciendas, y traen llenos de deudas à sus maridos por gastar todas las modas, porque gustan de los reloxes màs exquisitos, de las plumas y peinados màs costosos, de las batas màs ricas, de los tocadores màs sobresalientes, de las blondas, de las cintas y demàs musarañas en que lastimosamente invierten tantos caudales." (130)

En los discursos sobre la santificaciòn de las fies-

tas se incluían alusiones "contra el afectado adorno de las mujeres" (131). Se mencionaban numerosas citas de santos autores contra la moda de rizarse los cabellos, como las que recopilaba Fr. Antonio Andrés (132), quien decía también, con san Bernardo que "los vestidos delicados son índice de la corrupción del ánimo" (133). Todo lo referido al cuidado estético y a la preocupación por la apariencia por parte de la mujer (134) fue interpretado efecto de la vanidad y asociado al excesivo refinamiento y al lujo.

La mentalidad de las mujeres españolas, como ha descrito Martín Gaite, estaba cambiando (135), y el clero no fue parco en demostrar cómo se apartaban del camino del evangelio en sus nuevas tendencias. La incorporación femenina al gusto por la magnificencia fue objeto de la crítica desde el púlpito incluso en una pieza específica: un *Sermón contra el luxo y la profanidad en los vestidos y adornos de las mugeres christianas; predicado en la Iglesia Catedral de la Ciudad de Málaga el Domingo quinto de Quaresma del año de 1781. por don Lucas Campoo y Otazu* (136). La mujer fue erigida, por tanto, como figura-tipo del fenómeno social del lujo.

Se le acusaba, por supuesto, de que en todo ello iba contra la religión de Jesucristo; pero, concretando algunas de las consecuencias de sus acciones, no era la menor la presión que ejercían sobre sus maridos y sus haciendas. En la literatura ilustrada aparecía "el marido agobiado por el desenfreno de su mujer" (137) y los eclesiásticos la culpaban igualmente:

> "Vosotros estàis cada dìa viendo, que para vestir al uso las mugeres, roban à los Maridos, las hijas à los Padres, y los Padres si apruevan las modas de los hijos y de las hijas, roban à todo el mundo para mantenerlas." (138)

> "(...) Señoras, (...) ¿No perturbàis la paz de vuestras casas, à ménos que vuestros maridos ò padres os hagan las costosas galas que se os antojan, imposibilitàndoles à pagar las deudas de justicia, ò à dar las limosnas que debieran por misericordia?" (139)

> "Pecan (...) mortalmente aquellas mugeres vanas y amantes de las modas del mundo, que mandàndolas sus maridos se abstengan de tales vanidades, de tales vestidos costosos, de tales concurrencias y visitas, porque el caudal no alcanza para sostenerlas, la casa se atrasa, las deudas se multiplican, y los acreedores no se pagan, ellas no los obedecen, siguen sus caprichos, y quieren no ser ménos locas que las demàs que malgastan sus bienes en estas musarañas tan perjudiciales." (140)

Sin embargo, también los hombres participaban en alguna medida de gustos semejantes relativos a su persona, Campo y Otazu, aunque se centraba en las mujeres, aludìa de pasada a la existencia "en el dìa" de "muchos hombres, tan sumamente afeminados en su modo de vestir y adornarse, que desmintiendo la gravedad y circunspecciòn de su sexo, deshonran y degradan en sì mismos las ventajas que les dió naturaleza" (141). Y en un *Sermòn de San Roque* predicado en 1775 (142), Fr. Miguel de Santander hacìa una disgresiòn sobre el "desorden" de la "nimiedad afeminada" que "a lo menos en España no ha mucho que lo aprendimos". Añorando las costumbres pasadas, con una cierta melancolìa de lo castizo (143), se pronunciaba asì;

> "No condeno en manera alguna la limpieza y aseo, (...) sòlo sì os confieso que me desagrada la nimiedad, la escrupulosidad y afeminaciòn con que muchos españoles se empeñan en el dìa en degradarse de su natural vizarrìa y entereza. Que las señoras mugeres

> se aliñan y pulan con exceso, malo es, (...); pero que los hombres se las apuesten à las damas en lo almidonados, en lo pulidos, en lo afeminados, es abuso intolerable, vicio reprehensible é inaguantable." (144)

Así, con elementos destacados, la comodidad y el lujo se iban extendiendo, moldeando la mentalidad en diversas costumbres. Muchas de ellas fueron criticadas por los eclesiásticos en diatribas en las que aparecían asociados el mal uso de los bienes, en dispendios y ostentación, y la nueva cultura del ocio y las diversiones (145). Es decir, se trataba de un estilo de vida. Y aunque no constituyó una realidad generalizada (146), sí fue lo suficientemente importante como para surgir en la predicación, aquí y allá, en diversidad de ocasiones, e ir formando el tópico de la corrupción de las costumbres. Era uno de los aspectos de las denuncias sobre la época, como en estas palabras de Nicolás Gallo:

> "¿Qué cosa hay más digna, no digo de la reprehensión de Jesu Christo, sino es de su indignación y de sus rayos, que ver entronizadas y aplaudidas las costumbres y dictámenes más opuestos al Evangelio, con el nombre de precisión, de moda, de decencia, y de estilo? ¿Se puede ver sin horror hasta dónde ha llegado el espíritu de seducción en nuestra España, que no sólo ha desterrado de ella aquella modestia y gravedad que era el propio carácter de la Nación, sino es que la ha infamado, con la nota de extravagancia y de ridiculez? ¿No estamos viendo en nuestros días triunfante la vanidad en todos los estados, y haber subido ya la corrupción de las costumbres á aquel grado de malicia que señaló como el último S. Gregorio Niseno, de querer hacer los vicios más enormes à fuerza de pretextos, no sólo torpes, sino es honoríficos?" (147)

2.3.2. *Argumentos de condena.*

a) *Los motivos religiosos* estaban en la base del rechazo de los predicadores hacia el lujo y, en general, hacia el amor a las riquezas. Hemos señalado ya los peligros que en ellas se encerraban. En efecto, había toda una potencialidad de degradación moral y religiosa difícil de soslayar si no era desde el desapego e incluso el desprecio del corazón, dado el enorme atractivo que ejercían sobre éste. El esbozo de los pecados a que conducían era suficiente razón para levantar la voz contra la progresiva valoración de que eran objeto y su protagonismo en la vida social.

Podríamos incluir aquí, por tanto, todos los argumentos de carácter moral que surgían de la descripción crítica de la realidad. Como discurso religioso, quizás el más logrado fue el mencionado *Sermón contra el luxo y la profanidad* del presbítero Lucas Campo, dirigido a demostrar cómo ambos se oponían al espíritu del cristianismo. Tres puntos lo estructuraban:

1º) Era un carácter "propio y esencial de la religión de Jesu-Christo" lo que el autor llamaba un "espíritu de contrariedad, de pugna y oposición con Satanás" (148). Figuraba entre las renuncias del bautismo. Si los Santos Padres llamaron a los adornos vanos y de ostentación "artes ó invenciones del mismo Satanás", "armas de que él usa", y a las mujeres que los llevaban "ídolos, retratos, ó estatuas del Demonio" (149), quedaba claro que todo ello pertenecía a "sus obras" y a "sus pompas". En un sentido amplio, esta renuncia bautismal abar-

caba "à la ambicidn, à la arrogancia, á la vanagloria, á la jactancia, al fausto, y à todo quanto es exceso, demasía, ó superfluidad en las cosas humanas" (150). El pecado consistía, por tanto, nada menos que en quebrantar "aquella fe que habíais prometido á un Dios terrible y severo" (151)

2º) Otro "carácter" del cristianismo era "la semejanza y conformidad con Jesu-Christo". Ser imagen suya en el alma consistía en la imitación de sus virtudes, y si se hallaba "sumergida y empapada en las cosas del mundo" no resultaría fácil; al contrario, lujo y profanidad formaban los vicios opuestos. Se extendía aquí en las contraposiciones: humildad / orgullo, contrición / gusto, castidad / impureza, caridad / *envidia, diligencia / desidia, temor santo / libertad de conciencia* (152). En "lo exterior del cuerpo" había que asemejarse, siendo precepto la sobriedad y la moderación. Ya se veía que las licencias, modas y ostentación se apartaban de ello, pero el total alejamiento era aún más notable si la referencia de contraste era el cuerpo crucificado de Jesús (153). Las amenazas de la venganza divina, ilustradas con Is. 3, se hacían inminentes.

3º) Por último, estos desórdenes destruían "muchas *leyes santísimas que prescribe nuestra Religión*": la descripción sociológica iba mostrando las sombras y los incumplimientos en la limosna, la paz, el amor, el ejemplo, la misericordia ...

Frente a todo esto, los argumentos de las mujeres, que eran respondidos también en su plano, no lograban alcanzar

aspectos esenciales del cristianismo; eran sólo excusas humanas.

b) *Los argumentos sociales*, en la línea de los debates de la época, también estuvieron presentes. Las denuncias mismas ya tenían en sí este carácter. Fr. Miguel de Santander fue quizá uno de los más representativos en este sentido. Coincidía con la postura "casticista" que reaccionó frente a la influencia extranjera en nombre de la "tradición española, en buena medida articulada por la austeridad y el recato" (154). Pero esto era sólamente un rasgo comparado con su más honda preocupación reformista ilustrada. En un *Sermón contra la curiosidad*, en el que relacionaba con este vicio todo lo que contribuía a la disipación y la corrupción de los sentidos (155), señalando sus consecuencias en el terreno religioso (156), calificaba de "insensatez" y "ocupaciones pueriles" el hecho de estar pendiente de la moda, e insertaba aquí una reflexión de tipo económico:

> "Y si estas vanísimas ocupaciones fueran respecto á las manufacturas del reyno: si vistieran siempre un trage nacional, aun quando le variaran con freqüencia, sería el daño menor; porque al fin ellas [las damas españolas] obrarían mal en gastar más de lo que corresponde á su clase, en traer á sus pobres *maridos abarrancados, llenos de deudas con los comerciantes*, los sastres, los maestros de coches, los joyeros y otros artistas; pero circularía el dinero dentro de nuestras provincias, y la masa de nuestros caudales no se extraería á los países extrangeros; mas sus vanos caprichos, y su perjudicial curiosidad, les hace despreciar los géneros nacionales, indagar, buscar y apetecer con ansia los extrangeros, aunque sean de inferior clase y de ménos duracion, pero no de menor coste; y de aquí se originan unos males irremediables. Las justísimas providencias tomadas por nuestro sábio gobierno para la prosperidad del reyno quedan enervadas: el extrangero se enriquece

> con nuestros mismos caudales: con ellos nos acomete en tiempo de guerra, con ellos nos extenúa en tiempo de paz; y nuestras fábricas, debilitadas por falta de consumo, vienen á perderse enteramente, quedándonos nosotros en la clase de unos pobres mendigos, que se proveen de lo que los extrangeros nos suministran." (157)

Con el mismo estilo se dirigía a los padres y madres de familia cuando, al exhortarles a luchar contra el lujo, como hemos visto, señalaba "la pobreza y ruina de la nación" (158). Recordaba entonces, con aire nostálgico y, al mismo tiempo, como modelo de referencia y estímulo para una recuperación, "quando en Toledo, en tiempo de los Reyes Católicos, había quatro mil telares de finísimas sedas y brocados, que buscaban, compraban y exportaban á sus patrias los extrangeros", cuando su fábrica de bonetería producía pingües ingresos a la Real Hacienda y en Medina del Campo se vendían anualmente "catorce mil piezas de paño riquísimo de Segovia". Anhelaba esos tiempos por su "comercio activo, que es el que hace florecientes los estados, así como el pasivo empobrece, debilita y arruina las provincias" (159). Su discurso buscaba hacer conscientes a las familias de la "decadencia" de España, confiando en su influencia para los cambios de mentalidad, de comportamientos y, mediante ello, de la economía (160).

Como moralista, no podía aprobar el lujo, pero, admitiendo el criterio del estado -"lo que corresponde á su clase"-, e incluso como simple observador del hecho, su reflexión propiamente económica era más tolerante, en la línea de favorecer el consumo de los productos nacionales para reactivar la industria y, con ello, el "comercio activo". Era el sentido

utilitario de los ilustrados. Con las alusiones al pasado, se aproximaba a la idea de "un lujo nacional", término con que José Cadalso exponía un parecer similar en sus *Cartas marruecas* (161).

Se planteaba también con frecuencia el efecto nocivo de la "confusión de jerarquías" (162), y los eclesiásticos, dada su concepción de la desigualdad, participaron de este criterio. Fr. Antonio Andrés veía en la moda el origen de "toda confusión, de todo el desorden", con ese afán de aparentar en el que se ponía el prestigio social:

> "Què usurpaciones, no es fuerza, cometa un pobre oficial, que ha de vestir como un Ciudadano? Què injusticias es necessario de que sean Reos, un Escrivano, y un Abogado, que en su persona, y familia, han de tener el trato de Cavalleros? Què violencias, y engaños, no ha de usar un Cavallero, que no quiere ceder à un Grande en la ostentaciòn, y fausto? Aquella muger de un Carpintero, de un Sastre, de un Zapatero, ò de qualquiera otro oficial, vestida con tanta riqueza, y vanidad, que es menester tenerla bien conocida por lo que es, para no darle por lo que aparece, el trato de Señoría, ò Excelencia, còmo puede con el trabajo, è industria de su Marido, mantener aquella grandeza, y bizarría? Què juicio queréis vosotros, se haga de una muger pobre, que ostenta esplendor, y apariencia de Señora?" (163)

Si los eclesiásticos consideraban legítimo que la jerarquía se reflejase en la manifestación exterior de los bienes, como hemos visto, ello exigía una coherencia, no una dinámica que rompiese ese mismo esquema. Por eso, Campoo y Otazu, al tiempo que consagraba las diferenciaciones en gastos de simbolismo social (164), advertía que "este exceso [de unos sobre otros] no ha de ser exôrbitante y descomedido" (165). Acusaba a las señoras -que hacían uso del argumento legitimado

(166)- de estimular "la emulación y la envidia en las demás", de suscitar, con su responsabilidad como ejemplares y directoras de las costumbres, las pretensiones cada vez más altaneras (167). Por el contrario, al advertir este fenómeno, debían renunciar a la superioridad exterior en pro de otra "más agradable y acepta à los ojos de Dios":

> "Por lo que, Señoras, si después de vestiros con aquella mayor decencia que corresponde á vuestra clase ó nacimiento, aunque siempre moderada y christiana, vieseis que las demàs mugeres, que son inferiores à vosotras, os quieren competir en la calidad de los vestidos, y en el adorno y composición de sus personas, y que aún llegan á igualaros, y tal vez á excederos; no por eso os habéis de empeñar en aventajarlas á ellas, y en llevar siempre adelante vuestra superioridad y preferencia, con haceros nuevas galas aún más costosas que las que teníais, (...): sería una superioridad soberbia, altanera y caprichuda, y contraria al buen régimen, á la virtud, al Evangelio, à la Religión y à las leyes todas. En este caso debéis hacer vosotras todo lo contrario: esto es, vestiros y adornaros entónces con mayor modestia y moderación." (168)

c) Por supuesto, motivaciones religiosas y sociales estaban profundamente implicadas en la postura ante el lujo; es más, podemos decir que lo religioso era la dimensión sobre la que se interpretaba y orientaba lo social. Esto se aprecia con mayor relieve en el argumento más importante de todos los aducidos por los predicadores: *el sentido de la justicia*.

Con todas las limitaciones que tuviese la moral económica de los casuistas, heredera de los tratados *De Justitia et Jure* (169), así como su difusión catequética, observamos, no obstante, que las denuncias contra el lujo se situaron dentro de ese esquema mental, pero en un contexto más vivo: el

sermòn, la plàtica, la misiòn, màs que la enseñanza doctrinal que tendìa a encasillar los pecados. Eso dio lugar a un tono exhortatorio capaz de canalizar el rechazo de ese fenòmeno hacia una toma de conciencia de sus raìces y sus consecuencias sociales. No se trataba de la nociòn que ahora nosotros podemos tener de "justicia social", sino de un sentimiento -dentro del sistema vigente y legitimado de desigualdad- frente a la explotaciòn de los màs débiles.

Este sentido de la justicia, màs espontàneo que cualquier elaboraciòn, podìa surgir como un recurso retòrico (clamor dramàtico que buscaba el choque con la conciencia dormida, pero su presencia generalizada, la fuerza de algunas de sus expresiones, la viveza de su denuncia, nos mueven a creer, màs bien, que se trataba de un elemento muy incorporado a la misiòn pastoral y, en el caso que nos ocupa, la clave màs honda sobre la que se fundamentaba la postura crìtica ante el lujo.

Su manifestaciòn màs clara era la puesta en relieve del contraste social extremo:

> "Lo que de charidad se debìa destinar para alivio del *necessitado, se consume en gastos escusados*, en òperas, banquetes, theatros, funciones de esplendor, y desempeño; en el interin claman los pobres fallidos, enfermizos, y desnudos con la boca de la necesidad: (...) nuestro es, y à nosotros se nos debe lo que superfluo, y vanamente gastàis." (170)

Las ideas sociales de fondo correspondìan a la doctrina sobre la limosna. La referencia al lujo estaba en relaciòn muy estrecha con ella, hasta el punto de considerarse que en la omisiòn de este precepto radicaba su naturaleza de peca-

do contra la injusticia. En cuanto, por esta vía, significaba el desvalimiento del pobre, esa pobreza ya no entraba en el orden social cuya desigualdad se legitimaba, sino que se trataba de una desigualdad injusta. El lujo, en sí mismo, en un contexto en el que existía la miseria, conllevaba o iba asociado siempre a ese pecado.

Así, Climent, al tiempo que admitía y justificaba los signos externos de la jerarquización, ponía el límite en "el abuso": y éste era la enfermedad y la muerte del pobre Lázaro a las puertas del rico (171). Fr. Diego José de Cádiz, al aludir a la misma parábola evangélica en un sermón sobre la misericordia, exclamaba:

> "¡Ah ricos y poderosos del mundo, qué olvidados estáis de que vuestros vestidos comidos de la polilla en vuestros cofres; que vuestros tesoros y abundancias guardadas y escondidas, ó consumidas y gastadas en la vanidad, y en la vida deliciosa; y que quanto con gasto inmoderado se consume en vuestras mesas y refrescos sobradamente costosos y abundantes, es más que vuestro de estos pobres desvalidos y necesitados!" (172)

De igual modo, en su predicación a la nobleza asociaba el lujo a "la crueldad con los pobres y necesitados", por negarles, reservándolo para esos gastos ostentosos, "el socorro que les debéis, dexándolos perecer en su miseria" (173).

Por su parte, Armañá comentaba con san Basilio la parábola del rico avaro de Lc. 12, que, viendo sus graneros llenos, no pensó en los pobres, los enfermos, los presos; no pensó en tantas "necesidades y miserias, que claman por el socorro", sino en "aumentar su regalo, su vanidad y su lujo."

"Descansa, dijo en su interior, come, bebe, regàlate cuanto puedas: goza los placeres y comodidades de la vida." Como él, "muchos ricos", sobrados de bienes, "lo que tienen màs lejos de su duro corazòn, es el socorro de los necesitados"; y forman "proyectos fantàsticos" para servir "no al bien pùblico", sino "à la vanidad" (174).

Entre los muchos pecados que asaltaban al rico, contra la castidad, el ayuno, la limosna, recordaba Codornìu: "Tampoco sufre sin grave quexa de la caridad, que tu mesa sea cada dìa una profusiòn, quedàndose tanto pobre sin un bocado de pan, siendo también el pobre criatura de Dios" (175). Y, en la misma línea, Campoo y Otazu veìa esta omisiòn como consecuencia directa del despilfarro:

> "(...) si todo lo han agotado y consumido, si todo se lo han sorbido y tragado el luxo y la profanidad de vuestros adornos y vestidos, ¿cómo podréis compadeceros jamàs de las miserias de vuestros hermanos los pobres, ni socorrerlos y aliviarlos en sus trabajos y necesidades?" (176)

Este tipo de argumento era el màs generalizado: inserto en la concepciòn de la limosna como precepto cristiano, el lujo, en cuanto la imposibilitaba, generaba la injusticia para con el pobre. En este sentido, el clamor contra el lujo era el clamor de los pobres.

El valor, y también el límite, del sentido de la justicia con respecto al fenòmeno de la riqueza empleada asì, se hallaban aquì, en este punto, que hacìa presente el derecho de los desvalidos (les correspondìan esos bienes), pero que no

ponía en cuestión la existencia misma de la pobreza.

Sin embargo, y ya no de forma generalizada, hallamos algunas expresiones que ponían más de relieve el carácter abusivo de estos comportamientos, hasta permitirnos atisbar que veían en ello no sólo pecado de omisión, sino también de acción; no sólo una injusticia indirecta, podríamos decir, sino directa.

Fr. Antonio Andrés, aplicando el símil de un milagro de san Francisco de Paula para hacer patente la opresión (la sangre de los pobres) (177), exclamaba con una retórica muy viva, propia del estilo pictórico que solía emplear:

> "Me llegaría cerca de algunos, y exprimiendo silenciosamente sus vestidos, veríais salir dellos ríos de sangre. No dexaría peluca á vida, que no arrebatasse de la cabeza de quantos la usan, á expensas de los pobres, y apretándolas entre mis manos, haría caer dellas hilos de sangre. Os combidaría á que me siguiesseis, y entrando en las casas de los Poderosos, exprimiría aquellos ricos Pavellones, y buelto á vosotros diría: Veis aquí sangre. Exprimiría aquellas colgaduras preciosas: Veis aquí sangre. Exprimiría aquellos brocados: Veis aquí sangre. Heriría aquellas sillas de Pûrpura, aquellas Carrozas hechas asquas de oro, aquellos muebles tan brillantes, y aun aquí saldría sangre, trasladada allí desde las venas de los pobres." (178)

Calatayud, al denunciar entre los pecados de los "Ricos, Nobles, y gente de autoridad", "el ocio, y vida regalada con que crían su carne", comparaba tales personas a "árboles de mucha pompa, y follage, que descuellan sobre los demás, pero infecundos de fruto, y que chupan el sustento á los que viven cerca de sí". El estilo de vida cómodo, basado en el disfrute, iba asociado con frecuencia a la ociosidad, otro de los

males denunciados en la época. Ambos elementos quedaban, pues, vinculados. El resultado era una injusticia de explotación. Y la ponía de manifiesto, así más discretamente, con unas palabras de la madre María de Agreda:

> "Los más Poderosos, y Ricos (...), y los que el "mundo llama Señores, y Nobles, todos procuran exi- "mirse de esta ley común, y que el trabajo cargue en "los humildes, y pobres de la República; y que éstos "sustenten con su mismo sudor el fausto, y sobervia "de los Ricos, y el flaco, y débil sirva al fuerte, y "poderoso. En muchos sobervios puede tanto esta per- "versidad, que llegan à pensar que se les debe este "obsequio, y con este dictamen los supeditan, abaten, "y desprecian, y presumen, que ellos sólo viven para "sì, y para gozar del ocio, y delicias del mundo, y "de sus bienes, y aùn no pagan el corto estipendio de "su trabajo." (179)

Este fue el argumento más general contra el lujo, el que daba mayor lugar a un espíritu de denuncia, contenido dentro de los límites de un conservadurismo social, pero fuerte. No obstante, no se profundizó en la realidad de la injusticia; más bien, se expresaba un sentimiento vivo, se declaraban los contrastes ricos-pobres en cuanto fruto de la culpabilidad y se buscaba despertar la conciencia.

En todo ello, los eclesiásticos sabían que luchaban contra una tendencia social: una de las motivaciones a rebatir era "la costumbre" y el mimetismo que la producía. En efecto, Fr. Miguel de Santander, en un *Sermòn contra las malas costumbres*, recogía esta excusa del laico, con la cual se creía a salvo de toda condena: "Vivo como las personas más distinguidas, como las gentes más de bien del mundo". El predicador tenía entonces que revelar los vicios de esas gentes, entre los

cuales estaban la inmisericordia, el lujo y las diversiones (180), para luego rechazarlas como referente social en nombre del cristianismo: "Este Señor no te manda imitar á los grandes y á las personas distinguidas del siglo, sino á Jesuchristo su hijo" (181). Fr. Antonio Andrés condenaba las modas y el dispendio en el contexto de una crítica a "las máximas políticas del mundo", en concreto la que decía: "Lo que se usa, no se escusa" (182). Lucas Campoo tenía que hacer frente a la razón con la cual se justificaba la profanidad, consistente en que "hace muchos siglos que introduxo el mundo esta costumbre en el christianismo siendo ya muy común, y casi universalmente recibida de todas las mugeres christianas" (183); a esto, él respondía que "el mundo debe ser tratado por los christianos con abandono y desprecio universal de todos sus ritos y costumbres" (184). Finalmente, Nicolás Gallo descubría el enorme poder de fascinación de toda actitud o hecho que se convirtiese en tendencia general en la sociedad:

> "¿De qué obligaciones no nos damos por libres luego que podemos decir: Esto se estila: ésta es la moda: no se vive de otra manera: todo el mundo lo hace así: lo contrario es extravagancia y singularidad. Pues qué ¿solos nosotros lo acertamos, y se engañan tantos como hacen lo mismo? Por ventura Dios los ha condenado á todos? *Numquid omnes perditurus est Deus?* Veis aquí, dice S. Agustín, el lenguage común de los mundanos." (185)

Ante esto, el predicador recordaba que "la Ley de Dios (...) se estableció para siempre, y para todo el mundo". Así, en éste como en todos los temas, se tocaba la interpretación de la encarnación histórica de la ley divina; es decir, hasta las reflexiones más concretas se insertaban en unas raí-

ces de pensamiento teológico y de religiosidad de hondo alcance. Desde aquí, el padre Gallo podía traducir en pauta específica su mensaje moral ante los diversos aspectos de la vida social, entre ellos el que nos ocupa, en una síntesis que reflejaba el sentir general de los eclesiásticos:

> "(...) no hay incidente, coyuntura, ocasión, uso particular, costumbre universal que sea capáz de derogar ni de abolir las Leyes divinas. Luego no hay País donde la licencia pública tenga acción para escusar la destemplanza de esas mesas infinitas, adonde tan despacio se sientan la prodigalidad y la gula. Luego no hay uso común que pueda autorizar la profusión de esos gastos inmensos: ni la soberbia de esos bienes ostentosos: ni la inmodestia de esos trages profanos; al mismo tiempo que á vuestras puertas se están muriendo de hambre los mendigos, vuestros dependientes, y otros acreedores con cuya sangre se mantienen. (...) En el Tribunal de Dios no hemos de ser juzgados ni por poderes, ni por exemplares; cada uno bueno, ó malo, ha de dar cuenta de sí mismo, y de lo que él, y no los demás, hubiere hecho: (...) Ni allí habrá más exemplares que el de Jesu-Christo, y ése como nos le representa aquel sólio. Crucificado." (186)

2.4. El buen uso de las riquezas.

Los peligros de las riquezas, las fuertes connotaciones negativas en que quedaba envuelta su imagen, si bien predominaron, no podían ocultar totalmente el valor que, como bienes creados por Dios tenían en sí mismas. Por eso, como hemos visto, su significado de bondad o maldad se remitía al corazón humano y al uso que hiciese de ellas. Además, al ser medios de salvación al servicio del hombre, sin duda éste podía encontrar el verdadero lugar que les correspondía y emplearlas positivamente hacia su fin.

El discurso eclesiástico sobre el buen uso integraba todo lo dicho y, por eso, arrancaba del carácter relativo y limitado de estos bienes. Lo que era advertencia se convertía, a la vez, en fundamento. En efecto, cuando la Escritura afirma el dominio del hombre sobre los bienes temporales, señala también que es Dios quien se lo ha otorgado (187) y, "si han sido creados por Dios, el hombre no tiene derecho absoluto sobre ellos (...); ha de conformarse en su uso con las intenciones mismas de Dios" (188). Los predicadores recogieron este sentido relativo en relación con el dominio divino. Como crítica a la tentación de usurparlo, de hacerse el hombre independiente, recordaba Armañá:

> "Es perniciosísimo error del mundo pensar que de las riquezas, ó heredadas de sus mayores, ó adquiridas con su industria, por más que sobren, pueden los que tienen la suerte de gozarlas, disponer según su antojo. Suelen decir muy satisfechos, que á nadie tienen que dar cuenta ni razón de su gasto. ¿A nadie? ¡Qué ilusión! Acaso no tendréis que dar cuenta de vuestros caudales á ninguna criatura; pero al Criador y Gobernador de todo el mundo tendréis que dársela muy exacta. Esa plata y ese oro, que con tanto apego posees: esos bienes, que gozas con tanta copia, y de que soberbio te jactas, todo es mio, dice Dios por su profeta." (189)

A él habrá que rendir cuentas, pues "todo es de Dios realmente". También el padre Eguileta observaba la resistencia a esta verdad, al compromiso que de ella se derivaba: "me dirás: pues no ha de poder un hombre gastar lo que es suyo en lo que quisiere?" Respondía con unas palabras de santo Tomás de Villanueva: "y con qué me probarás, dice, que lo que tienes es tuyo? Por ventura criaste tú las cosas que tienes?" Esta razón última había que compaginarla con la doctrina providencia-

lista sobre la distribución de los bienes, y el puente que se establecía era el ejemplo de Job en su sentencia: "*Dominus dedit, Dominus abstulit*":

> "(...) no sólo quiso enseñar la paciencia en la pobreza, sino mostrar también al mundo, que si Dios le dió la hacienda, y se la quitó, pudo hacerlo como Dueño y Señor de todos los bienes: sépase, dice Job, que no era yo dueño de esta hacienda, sino administrador de Dios solamente." (190)

Y aquí introducía la doctrina del santo para, sin romper el providencialismo, no hacer un absoluto de la distribución consecuente:

> "Pues ahora, dice Santo Tomás de Villanueva: Dios, como Señor de todo, dió los bienes comunes para todos: si se tolera por la paz y comercio la división, es con la precisa circunstancia, y condición, que el que tenga en abundancia supla la falta del que no tiene: luego el que no la suple, concluye el Santo con San Ambrosio (a) [*Ambr. serm.* 81.], es robador y homicida de su hermano." (191)

Quería decir todo esto que de la naturaleza de auténticos bienes, así como del carácter relativo del dominio sobre ellos, se derivaba la posibilidad de un uso según Dios. La utilización según el espíritu del mundo estaba ya suficientemente denunciada. Había que predicar a continuación lo que era justo y agradable a la voluntad de Dios, el fin o la intención para la cual Dios entregaba los bienes a los hombres como administradores suyos.

2.4.1. *La religión y la limosna.*

Lo primero a descubrir en la voluntad de Dios era que éste había creado las riquezas "para que nosotros seamos dueños de ellas, no para que lo sean ellas de nosotros; para que nos sirvan, no para que nosotros las sirvamos" (192). Una vez afirmado esto, era necesario concretar cómo podía el hombre ejercer su señorío sobre los bienes en orden a la salvación. Sistematizando los cauces que se señalaron, encontramos tres grandes líneas:

a) En un sentido del todo *espiritual*, el hombre podía situarse respecto a las riquezas en una actitud con la cual lograba su santificación. Esto, aunque no era usarlas materialmente, sí conllevaba hacer de ellas un medio de cara a ese fin último. Tal actitud o utilización espiritual consistía en el desapego del corazón:

> "(...) el Señor (...) ha criado los bienes temporales, para que con el buen uso de ellos alcances tu eterna felicidad, amando á Dios sobre todos los bienes, honra, riquezas, salud, y vida." (193)

Pese a toda su ambigüedad, las riquezas se convertían, para los hombres sabios, en "el medio de su salvación, perfeccionándose á sí mismos con su desprecio" (194). Podríamos decir que estaban para ser superadas: pasaban de ser obstáculo a ser medio en la medida en que quedaban sobrepasadas.

b) Ese sentido espiritual era, en realidad, dar culto a Dios. Pues bien, si llegaba a expresarse visiblemente, ese buen uso consistía en destinar los bienes "al *culto*

y honra del Señor".

Un primer paso para ello, el más sencillo, convertiría el tiempo y la libertad que proporcionaban las riquezas en oportunidades de practicar la virtud de la religión: "la oración, la freqüencia de Sacramentos, el ayuno" se citaban como algunos de los aspectos "que no son tan fàciles á los pobres" (195). Pero, sin duda, el destino efectivo de los bienes para los actos de culto y el sostenimiento de sus ministros y, en general, de la institución eclesiástica se entendía como uno de los usos agradables a Dios y, por tanto, cauce de salvación.

Hemos de advertir, no obstante, que los eclesiásticos fueron sumamente parcos y discretos en predicar sobre esto. Cuando se referían a ello en tono doctrinal -es decir, en el contexto del uso de las riquezas-, nunca se detenían ni lo desarrollaban como un punto en el que profundizar, sino que aludían muy de pasada. Por ejemplo, Armañá decía tan sólo: "los buenos corazones las destinan al culto y honra del Señor ..."; y ponía luego un modelo: "El santo rey David dedica sus grandes riquezas à la fábrica del templo de Dios"; y no se extendía en más consideraciones (196). A veces se hacía alguna llamada mezclada con otras a propósito de un asunto general; como cuando Fr. Antonio Andrés, en un sermón de domingode ramos, al exhortar a la conversión, proponía este cambio -entre otros- en boca de Jesucristo:

> "(...) aquellas telas tan ricas, aquellos anillos de tanto precio, aquellas joyas de tanta estima, traedlas para adorno de mis Imágenes, consignadlas al

> socorro de mis Pobres, no à las manos, y à los dedos, que con tacto de nieve, hacen no pocas vezes mûsica de fuego, y fuego de infierno." (197)

Estas sugerencias, aunque directas, quedaban un tanto perdidas en el conjunto del discurso. Algo similar ocurrìa cuando la alusiòn se situaba en un panegirico circunstancial. Fr. Miguel de Santander quiso denunciar el despilfarro y el lujo en el transcurso de un sermòn de san José; suponiendo los magnìficos dones con que le habrìan obsequiado los tres Reyes de Oriente, alababa su conducta modèlica: "ni prodigò las riquezas que le dexaron los Reyes, ni las guardò con avaricia. Repartiéndolas entre los pobres y el templo, manifestò un corazòn magnànimo"; pero no se extendiò màs sobre esta utilizaciòn, pues lo que le interesaba era el contraste con el dispendio (198).

Por tanto, resulta difìcil encontrar reflexiones sobre la dedicaciòn de las riquezas al culto, màs allà de la estricta formulaciòn doctrinal como buen uso de las mismas. Tan sòlo en ocasiones muy especiales surgìa un cierto desarrollo, como el que hallamos en el franciscano Fr. Pedro Otero y Mallòn en la *Oraciòn que en la solemnidad de la renovaciòn de la Real Capilla de San Gerònymo en la Universidad de Salamanca, dedicaciòn de su magnìfico altar* ... predicò en 1767 (199). Con el pretexto de deshacer los errores de los herejes sobre el culto en los templos (200) y tras poner como autoridad de la Escritura la construcciòn del tabernàculo y del templo de Salomòn (201), exponìa su pensamiento bajo la forma del elogio a la universidad:

> "Ella abre sus opulentos thesoros, franquea sus riquezas, consume sus caudales en renovar al Señor este augusto Templo, y en llenar de primores esse portentoso Altar, centro de la magnificencia, y del màs delicado gusto: por cuyo medio consigue triunfar, como sabia, de la impiedad de los Hereges, demostràndoles pràcticamente, que en el palacio de Dios brillan mejor las ricas preciosidades, que en las càmaras de los Prìncipes. Inquiera, pues, el bàrbaro Persio, què hace en el Templo el oro? Sirve à Dios, author de todo lo apreciable, responde el Sabio Claustro Salmantino; atrahe la devociòn de los hombres; aumenta la veneraciòn de los Fieles; testifica la magnificencia de los Monarcas; y assegura los agrados de Dios, que se paga de estas suntuosidades, siéndole prudentemente ofrecidas." (202)

El predicador llegaba a justificar incluso el que la universidad, sin disponer ella misma de lo necesario "à su principal destino", llegase a atender antes "à la devociòn, que al cumplimiento de la obligaciòn" y consumiese en tal obra "todos sus fondos, sin reservar en sus arcas un ochavo (...) para sus precisos gastos"; le parecìa correspondencia a la liralidad de Dios en la encarnaciòn (203).

Con todo, era éste un tema disperso, fuera de la simple alusiòn como destino correcto.

c) Con mucha preferencia, el buen uso de la riqueza consistìa en la pràctica de *la limosna*. Sobre ella se predicò en sermones, doctrinas y cartas pastorales. Su importancia radicaba en su especial inserciòn en la moral evangélica (204), pero, ademàs, como expresiòn de la voluntad de Dios, se ajustaba muy bien a la doctrina social sobre la desigualdad que hacìa de la beneficencia y el socorro el vìnculo de integraciòn. Dios "hace à algunos ricos en este mundo, queriendo que en sus riquezas hallen los pobres el conveniente socorro

de sus necesidades" (205). Era una finalidad especifica:

> "El gran Padre de familias, que es el soberano Señor y gobernador absoluto del universo, por su beneplàcito ha puesto en manos de los ricos la copia de riquezas que gozan; pero se las ha confiado con destino y fin particular, esto es, para que puedan socorrer y efectivamente socorran al prôjimo en sus necesidades; para que contribuyan al bien pûblico, especialmente en sus urgencias.' (206)

Por estos cauces podian los ricos lograr la salvaciòn, sin necesidad de desprenderse absolutamente de sus bienes, poniéndolos al servicio de Dios y comportàndose como buenos administradores de su Señor. En los consejos que se les daban habia una gradaciòn. Cuando Fr. Miguel de Santander les exhortaba a apreciar la nobleza del alma, a estimarla "sobre todas las cosas de la tierra", les enseñaba a usar "de los bienes que os rodean como si no usarais de ellos" y a emplearlos en lo lícito y en la limosna (207), pero, como culminaciòn, proponia:

> "Y si queréis ser perfectos, venderéis después vuestras posesiones, las repartiréis entre los necesitados, y seguiréis à Jesuchristo." (208)

La *pobreza voluntaria* habia sido la opciòn de casi todos los santos y por eso estuvo muy presente en los sermones panegiricos, si bien su estrecha relaciòn con la vida religiosa hacia dificil que se ofertara a los laicos si no era incluida especificamente en esa forma de vida. Imbuida de clericalismo, no llegò a constituir una perspectiva real de seguimiento de Cristo para los seglares en su estado. Tan sòlo encontramos el recuerdo -como añoranza màs que como referencia a

llevar a la pràctica- de la Iglesia primitiva. Armañá lo ofrecía, pero ya el comienzo de sus palabras indicaba que entendía en un sentido restringido sus posibilidades:

> "No intento precisar á desprenderse los ricos absolutamente de sus bienes para socorrer á los pobres. Esta resolución heroica pudieron practicarla, y la practicaron con efecto, los primeros cristianos de la santa Iglesia de Jerusalén, con el fervor de la caridad que encendió en sus pechos el Espíritu Santo. No había entre ellos pobre alguno necesitado [Act. II, 44. IV. 35.]; porque no había ricos codiciosos: cuanto poseían los ricos, lo ponían á los pies de los apóstoles, para distribuirlo de modo, que unos y otros tuviesen lo necesario á su manutención; cumpliendo á la letra lo que previno Cristo señor nuestro á un joven rico [Matth. XIX. 21.], y á todos sus discípulos [Luc. XII. 33.], que vendiesen todos sus bienes, y repartiesen su importe á los pobres. (...) Pero conozco bien que tan sublime perfección no es para todos. Obsérvenla los que, para servir á Dios más devotos, renunciáron al mundo, y abrazáron la vida que debemos llamar apostólica." (209)

Había además aquí un salto -no identificado por el predicador- entre un modelo de "comunidad cristiana" primitiva y una pretensión de aplicación en un ámbito de religiosidad individualista. Es decir, la elección de la pobreza en la mentalidad moderna sería personal (naturaleza propia de toda verdadera opción) y además individual, no integrada en una fraternidad comunitaria (sólo las comunidades religiosas se llamaban "comunidades"); se trataría de un acto que buscaría sus cauces sociales y religiosos, pero no identificable (quizás, similar?) con la experiencia de la comunidad pospentecostal (210).

Así, apenas asumible esta pobreza en el ámbito laico, quedaba potenciar las otras vías de buen uso de la riqueza, en especial la limosna. La predicación se dirigió a mostrar su

necesidad y virtualidades. Pero, antes de considerarlas, hemos de señalar que hallamos al menos un testimonio en que se advertía del riesgo de convertir estos mismos cauces en un subterfugio religioso para justificar la acumulación de bienes. Su validez es relativa, puesto que se trataba de un panegírico de la vida religiosa y, de entenderse extremadamente, resultaría que sólo ésta sería evangélica; sin embargo, lo recogemos por su contraste con lo que acabamos de exponer.

En un *Sermón de San Pasqual*, Fr. Antonio Andrés narraba la biografía del santo procurando extraer un mensaje moral; su oficio de pastor sería la renuncia a "todas las vanas pompas del mundo, anelando siempre vivir escondido del humano trato, temeroso de que con el comercio de los hombres, se le pegasse el contagio de su vanidad" (211). En este contexto se insertaba su decisión ante el ofrecimiento de un hombre rico para "adoptarle por hijo suyo, y instituirle heredero universal de su hacienda". Entonces, las sugerencias que se le presentaban (de las que retóricamente se hacía eco el predicador y que querían manifestar la opinión general) tomaban la apariencia de licitud y bondad:

> "Yo condeno sacrificar la conciencia para enriquecerte, pero otra cosa bien distinta es admitir las riquezas espontaneamente ofrecidas. Es digna de alabanza la pobreza voluntaria, pero no se reprueba como un criminal exceso el posseer algunas rentas y heredades".

Se le recordaba además todo lo que podría obtener con el dinero: "honor à tu familia", gloria, amigos. Si nada de esto era malo en sí, la tentación se colmaba diciendo: "Déjate de es-

crupulosos melindres. Las riquezas no son dañosas, sino al que las usa mal". Y aquí surgía el sutil argumento religioso:

> "Disponte à hacer bálsamos de las riquezas, para aplicar à las llagas de la pobreza agena, à hacer inciensos, para ofrecer à Dios devotos sacrificios, à hacer paños, para cubrir la vergonzosa desnudez, à hacer todas las cosas necessarias para cumplir con todos los deberes de una christiana piedad. Propón darles este empleo à las riquezas, y no temas dar el *consentimiento*, que *se te pide*." (212)

La tentación se vestía de religiosidad. Lo que se afirmaba como vía de santificación, la doctrina admitida y predicada sobre el buen uso de los bienes ocupaba aquí el lugar del canto de las sirenas, poderoso elemento de fascinación, con el atractivo de legitimar una opción por las riquezas en paz con la conciencia. El rechazo del santo servía para descubrir el engaño: "Esto sería caer (...) en el error de los mundanos, y ser comprendido en el número de los necios, si buscasse la honra sólida donde fingen hallarla los hijos de este siglo". Eran, pues, "los hijos de este siglo" quienes sugerían de este modo. La decisión tomada sería la pobreza voluntaria, con el sentido clásico de huir de las riquezas, confiar en la providencia y despreciar el mundo. Pero, en todo caso, se desvelaba la trampa:

> "No niego que este brindis, que se hizo à nuestro Santo, fue una tentación la más lisongera, y un lazo tan disimulado, que era necessaria una cautela tan prudente como la suya para no caer, pero à Dios principalmente, y después à su inocente desengaño debió el preservarse de una caida." (213)

Con esta advertencia, el discurso eclesiástico quedó claramente definido.

2.4.2. *La doctrina sobre la limosna.*

La limosna era el fin que más estrechamente aparecía vinculado a la providencia de Dios. En un sermón del cuarto domingo de cuaresma, Francisco Alejandro de Bocanegra atribuía a la ignorancia de este origen providencial el mal uso de las riquezas (214) y declaraba: "la intención de Dios en hacer los hombres ricos es el hacerlos caritativos" (215); en esta línea, la conclusión era que "el buen uso de esta dádiva soberana no es un consejo que les inspira, sino un mandato ó una rigorosa ley que les impone; y así el contravenir á ella será una culpa muy grave" (216).

En efecto, los predicadores insistieron en enseñar que "hay obligación de dar limosna" (217). Los misioneros, al inculcarlo en sus doctrinas, mostraban su impresión de que muchos lo ignoraban (218); por eso afirmaban taxativamente:

> "Lo primero, hacer limosna al necessitado, no sólo es consejo, sino que es precepto natural, y Divino, que obliga á muchos debaxo de pecado mortal." (219)

Se citaba el capítulo 15 del *Deuteronomio*, y el juicio final de *Mateo* 25, aunque algunos mencionaban otros diversos lugares del Antiguo y del Nuevo Testamento (220).

Tras este punto de partida común, podríamos distinguir tres fuentes en la doctrina sobre la limosna, predominando una u otra según el estilo de religiosidad.

a) En primer lugar, *la casuística de tradición*

escolástica. Sus referencias se encuentran sobre todo en la predicación catequética, en las doctrinas, expuestas frecuentemente por misioneros y jesuitas. Basada en las formulaciones de santo Tomás de Aquino, su intención era dar respuesta al sentimiento de obligación y precepto, estableciendo con claridad sus límites. La perspectiva cuantitativa absorbía la inteligencia del cumplimiento de la norma. En una sociedad de contrastes, la inquietud que podía suscitar esta mentalidad hallaba unas pautas tranquilizadoras.

El núcleo de esta enseñanza se centraba en buscar la proporción correcta entre las necesidades de unos y los bienes de otros (221). En la necesidad se distinguían tres grados:

- "extrema": la de aquel que "se halla en peligro evidente de morirse, ò de perder algún sentido, ò miembro principal de el cuerpo, ò en peligro de incurrir alguna de aquellas más graves miserias, que suelen acabar con la vida del hombre"

- "grave": cuando supone riesgo de "algún daño grave, y de mucha consideración en la vida, honra, ò fortuna; como quando una persona se vè en peligro manifiesto de caer de su estado, de incurrir alguna enfermedad grave, de perder toda su hacienda, ò su crédito, ò como quando una persona, como soléis decir, está *padeciendo de necessidad*, y lleva una vida muy miserable, y penosa." (222)

- "común": se solía definir como "aquella que padecen los pobres, que andan de puerta en puerta pidiendo limosna para sustentarse" (223); pero Calatayud decía: "es, quando aunque se padece por falta de medios, no por esso se lleva una vida muy penosa, y miserable; tal es la necesidad de varios pobres pordioseros, que en medio de su pobre vestido, comida, y cama, viven alegres, tienen salud, y respiran sin pesadumbre." (224)

Puesto que el socorro de esta necesidad (eso era la limosna) provenía de la abundancia de bienes, también para va-

lorar éstos (y con ello la obligación) se establecían tres tipos:

- "necesarios para conservar nuestra vida, y la de aquellos que tenemos á nuestro cargo"
- los que "pertenecen al estado y condición de la persona, en quanto sin estos bienes no puede el hombre mantener el grado de su condición, nobleza ó dignidad"
- "superfluos, porque sobran después de lo necesario para la vida y el estado" (225)

Las normas del cumplimiento de la limosna consistían en ajustar una y otra gradación:

> "en la necesidad extrema estamos obligados á dar limosna, no sólo de los bienes superfluos, sino también de los necesarios al estado (...). Lo mismo pudiera decir (...) acerca de la necesidad grave (...), así en la necesidad grave como en la común, y con especialidad en aquélla, hay obligación de repartir á los pobres todo lo superfluo ó no necesario para la vida y el estado." (226)

En la aplicación de este tipo de casuística cabía la interpretación más o menos rigurosa, con matices como dar "todo lo superfluo" o dar "de lo superfluo" (227). Su problema consistía en valorar cuáles eran los bienes de esta última clase, pues ya hemos visto cómo el "estado" y la "decencia" en que se debía mantener fueron argumentos no sólo para no dar, sino también para gastar. El eclesiástico reconocía que "no son unos mismos en todos los estados los límites de lo necesario", que "los gastos se aumentan á proporción de la clase y del nacimiento" (228). Fijado lo que sobraba, algunos indicaban la entrega anual de la tercera o la cuarta parte de ello (229).

En todo caso, este discurso planteaba el tema en una perspectiva de normas a cumplir y abocaba al conflicto de los límites cuantitativos.

b) *El pensamiento patrístico* fue otra tradición incorporada, si bien no desarrollada de forma sistemática y coherente. En realidad, su presencia, más que doctrinal, pretendía ser un elemento que autorizase y reforzase la conciencia del precepto, despertando inquietud y sensibilidad. Su valor en esta línea procedía de su pertenencia al "género ético exhortativo", que, como señala Marciano Vidal, "imprime a la enseñanza unas características singulares (tono exagerado; fuerte dosis de dureza; tendencia a generalizaciones excesivamente simplificadoras; búsqueda de lo esencial), desde las cuales ha de ser interpretada" (230). Por eso la predicación en torno a los peligros de la riqueza y contra el lujo estaba con frecuencia salpicada de citas de esta época.

Respecto a la limosna, ya que el fin era inculcar su obligación, la idea fundamental que se recogió fue el derecho de los pobres sobre el exceso de bienes de los ricos. En la *Doctrina XXVII* de su *Quaresma*, Antonio Codorniu recapituló numerosos pasajes de los Santos Padres sobre esto, y entre ellos un célebre texto de san Basilio:

> "Del hambriento es el pan, que tu guardas; (...) del desnudo es la ropa que te sobra; del descalzo el calzado, que se pierde por los rincones de tu casa; y del menesteroso el dinero, que tienes más sepultado en el arca, que cerrado en la bolsa." (231)

En el mismo sentido y con semejante energía se había pronun-

ciado san Bernardo:

> "De este desorden, de esta injusticia de los ricos (...) se quexan amargamente los pobres, y claman contra ellos diciendo: Nuestro es lo que derramáis (pudiera también decir, athesoràis) à nosotros se nos quita con crueldad, lo que vosotros sacrificàis a la vanidad." (232)

Junto a este principio, se declaraba su fundamento, recogido de san Ambrosio: "no llames propio, lo que en orden al sustento, y abrigo, es comùn, por beneficio de la Soberana Providencia". O, como habla dicho san Gregorio: "la tierra, de que son formados, es comùn à todos los hombres, y por essa razòn produce también sus frutos para el comùn de los hombres" (233).

c) Por último, *una religiosidad más mística o espiritual* buscó unas raíces más teológicas e interiores para persuadir a la práctica de la limosna, asentándola como una exigencia del cristianismo. Sin abandonar la idea de la norma, lo esencial era el espíritu.

Limosna se identificaba aquí con "misericordia" y "caridad". Su origen era totalmente evangélico. Francisco Armañá citaba a S. Cipriano y a S. León para resaltar que "la obra propia y especial del Hijo de Dios, es la misericordia" (234); y en otra ocasión exhortaba a considerar que "la santa religión que profesamos tiene por primera basa la caridad, y por máxima principal el socorro de los pobres" (235). Bocanegra veía, con san Agustín, la primera fuente en" la caridad de Dios", por lo que Jesucristo "no sólo nos manda ser caritativos, sino serlo como nuestro Padre Celestial lo es" (236).

Y Fr. Diego José de Cádiz comenzaba su sermón sobre la misericordia con cita de 1 Jn. 4, 16: "Dios es caridad y quien permanece en caridad, permanece en Dios, y Dios en él" (237); y poco más adelante situaba aquella virtud en el primer lugar "porque ninguna nos sublima tanto á la similitud de aquel que es por esencia misericordioso" (238).

Junto a este fundamento teológico, que podía ser ilustrado con citas y reflexiones sobre las bienaventuranzas, las parábolas como la del samaritano, testimonios apostólicos y sentencias evangélicas, se presentó un argumento propiamente eclesiológico:

> "También nos hace acordarnos [la Escritura] que los Fieles no son más que un cuerpo en Jesu-Christo, que están unidos entre sí todos por la fé de los Mysterios, por el uso de los Sacramentos, por las leyes de una disciplina común: por lo que siendo todos hijos de un mismo Padre, miembros de un mismo cuerpo, y siervos de un mismo Señor, deben compadecerse unos de otros, y asistirse mutuamente con una fraternal caridad, si quieren que Dios les asista con un benéfico y paternal amor." (239)

Esta perspectiva interiorista derivaba hacia dos tipos de consideraciones: unas de carácter personalista, o psicológico, y espiritual, y otras de índole práctica o de compromiso, ambas vinculadas entre sí. Se trataba del desarrollo de una definición: "La misericordia es una virtud, que nos inspira la compasión del próximo, y nos mueve al socorro de sus necesidades" (240).

En el primer aspecto se valoraban los sentimientos humanos. Climent veía como algo inherente a nuestra naturaleza

la unión "con un estrecho vínculo de amor, que nos hace entristecer de los males agenos, porque nos los hace mirar como propios"; hasta tal punto que quienes "no tienen lástima ó compasión de las agenas miserias se hacen violencia á sí mismos" (241). El cristianismo suponía un paso de este "amor natural" al "amor de caridad". Por eso, era especialmente grave la "serenidad y indiferencia" de muchos "christianos desapiadados":

> "Unos no quieren ver, ni aún oír los males que otros padecen: porque bien hallados con su felicidad, temen que la funesta noticia de la miseria agena ha de perturban la quietud que gozan. (...) Otros miran á los más afligidos miserables, como si no los vieran." (242)

Conectando con los ideales ilustrados, Armañá valoraba los sentimientos que inspira la religión como "útiles al mayor bien de la sociedad y de la naturaleza humana", y aprovechaba la crítica de Lactancio a los estoicos para exclamar: "¿Dónde está el decantado amor de los hombres, la unión de la sociedad, la humanidad que tanto cacarean los filósofos? (243). En contraste con la insensibilidad de éstos, el cristianismo enseña a "llorar con los que lloran" (Rom. 12, 15) y que los "afectos y demostraciones" de compasión "son propias de la más perfecta sabiduría". La referencia a Jesucristo, que lloró por la desgracia de Jerusalén y por la muerte de Lázaro, y el seguimiento de Pablo ("¿Quién se halla enfermo, sin que yo enferme con él?" 2 Cor. 11, 29) significaban que "nos hemos de vestir entrañas de misericordia" (Col. 3, 12) (244).

Entrar en la interioridad de las virtudes llevaba a

encontrar el modelo en Cristo. Fr. Diego José de Cádiz, al aplicarlo en concreto a la misericordia con los pobres enfermos, lo mostraba con la *Carta a los Hebreos*: "tenemos en Christo un Pontífice Sumo que sabe compadecerse de nuestras enfermedades" y quiso "ser asimilado à nosotros sus hermanos en todo lo que no es, ò arguye imperfecciòn para excitar la misericordia". Ademàs, "llevarfa sobre sì nuestras enfermedades", habiendo sido "ungido y enviado por su Eterno Padre para curar" (245).

El segundo aspecto, el del compromiso (como dirfamos hoy) era pasar del "deseo" a las "obras". "La misericordia verdadera se manifiesta con el socorro de la miseria del prójimo" (246). Quienes, pudiendo, no lo hacìan, no eran de verdad compasivos (247).

Aquf aparecìa la insistencia en que el mandato de la misericordia es universal, al constatar que algunos se refugiaban en su falta de medios:

> "Que la ejerciten los ricos y poderosos, teniendo como realmente tienen caudal y poder para socorrer las necesidades, y amparar à los desvalidos, es muy justo; pero los pobres y menesterosos; los que no tienen para subvenirse à sì mismos, ¿cómo podràn socorrer à otros?" (248)

"Podràn y deberàn", respondìa el eclesiàstico. Cuando Cristo encargò a los hombres que fueran misericordiosos, hablaba con sus discìpulos, "los cuales eran pobres y siempre habfan de serlo". ¿Còmo realizarlo? No son los ùnicos socorros las "limosnas copiosas"; mùltiples ejemplos habìa en la Escritura de obras humildes agradables a los ojos de Dios: la acogida de la

viuda de Sarepta al profeta Elías, el cuidado del samaritano, el compartir, consolar y aconsejar de Tobías ... Junto a las pequeñas cosas materiales, se valoraban las obras de misericordia espirituales, que socorrían la miseria de las almas y no tenían limitación en la pobreza de quien las realizaba (249). Si existía verdadera imposibilidad, el deseo la suplía (250). Pero incluso en las dificultades se mantenía el precepto; cuando los fieles se resistían invocando que "la calamidad de los tiempos" no les permitía la limosna, el predicador la afianzaba más:

> "A todos alcanza en este tiempo la necesidad: ¿luego los unos no estamos obligados á socorrer á los otros? Es universal la miseria: ¿luego ya no tiene lugar la misericordia?" (251)

Ambos aspectos, espiritual y práctico, debían permanecer unidos para constituir auténtica caridad (252), situándose la fuente de la vida en el espíritu:

> "Por eso nos enseña S. Gregorio el Grande que el que dá la limosna como rico y no como caritativo cumple con la letra, pero no con el espíritu del precepto; porque dando nuestros bienes, damos solamente lo que está fuera de nosotros; y dando nuestra compasión, damos una parte de nuestro corazón, que es lo más precioso que hay en nosotros. Por eso esta compasión que acompaña á la limosna es más estimable que la limosna misma; porque el que al tiempo de dar tenga esta ternura de corazón, no sólo dará á su prójimo lo que pudiere, sino que tendrá por nada todo lo que le donare." (253)

La intención, la motivación, la raíz de donde surgía la limosna era lo importante para estos autores.

Creemos que estas tres líneas de doctrina están lo

suficientemente definidas como para ser destacadas. Ahora bien, ello no impedía una cierta asimilación propia de un acerbo cultural común: así, la casuística justificaba sus normas como lo que era "propio de la caridad", la patrística se insertaba en el sistema moral escolástico y en alusiones evangélicas y la religiosidad interior incluía algunos elementos de ambas tradiciones. En realidad, esta última corriente fue la verdaderamente abierta, pues su espíritu le permitió asimilar de manera viva lo que conservaba del entorno doctrinal: insertó la doctrina de los Santos Padres como una enseñanza (no meramente de autoridades o retórica) y admitió las pautas de los casuistas como criterios morales para orientar y contrastar la práctica de los fieles.

Junto a toda esta doctrina, bien para alabar la virtud y enaltecerla, bien para estimular su práctica, se desarrolló a veces el tema de los beneficios que proporcionaba la limosna, sobre todo por parte de los casuistas, aunque no exclusivamente. Un sermón del padre Eguileta para el primer domingo después de Pentecostés es una buena muestra de esta argumentación. Aplicando promesas bíblicas y sentencias de los Santos Padres, aseguraba la abundancia de bienes temporales para el limosnero, aunque no siempre esta "multiplicación" fuese "sensible à los ojos"; y ponía los modos:

> "muchas veces en premio de haber sido uno misericordioso con los pobres, le conserva Dios por mucho tiempo la salud, evitándole por consiguiente de esta manera los gastos y perjuicios que se le originarían: otros, quando menos pensaban, se hallan con empleos ò herencias opulentas: otros ganan pleytos que tenían por perdidos: otros no los padecen, por-

> que el Señor divierte el pensamiento de su contrario, para que no los ponga; otras veces preserva Dios de ladrones los bienes del limosnero (...): otras veces le aumenta su caudal sin permitir que lo pierda." (254)

La imagen del Dios retribuidor era utilizada al servicio de una movilización psicológica para la eficacia de la pastoral. Y, por supuesto, en el premio la parte esencial consistía en los bienes espirituales. Destacaba aquí la idea clásica de los pobres como intercesores ante Dios. Su origen estaba en la doctrina patrística que ponía en relación "la práctica de la limosna y la remisión de los pecados" (255); para explicarla en su sentido justo, el eclesiástico la interpretaba así:

> "El pobre saca del atolladero de las culpas al que dá limosna, es verdad; mas no porque la limosna produzca por sí misma estos efectos, sino porque por ella se aplaca la ira del cielo, y se logran auxilios á quien la hace, para que se justifique; de suerte, oyentes míos, que el rico en el infeliz estado de la culpa es un sugeto desgraciado de Dios, un sugeto que no puede por sí mismo llegarse á Dios, un sugeto cuyas más loables acciones no son de mérito alguno para con Dios, un sugeto en fin á quien parece se halla cerrada la puerta de la misericordia de Dios, y que entregado á la justicia rigurosa no tendría otro partido que su desesperación. Pero qué es lo que hace Dios? Le pone delante unos poderosos intercesores que por reconocimiento, por obligación, y por interés se hallan obligados á solicitarle gracia, y á pedir por él. (...) Estos intercesores son los pobres, cuya importante amistad deben solicitar los ricos con sus limosnas (...). Estos intercesores son los pobres (...), que sin hablar, sin obrar, sin pensar, y aún sin quererlo, interceden por sus bienhechores, porque basta el que se muestren ellos revestidos de la limosna, para que Dios los oyga, y en su conseqüencia comunique al limosnero el perdón de sus pecados." (256)

Este tipo de discurso, que pertenecía a la religiosidad del temor, utilizaba el lenguaje de la "satisfacción"; po-

nía el acento más en el sentido "penitencial" de la limosna que en el espíritu de misericordia (257); prometía una buena muerte (258), y con todo ello fomentaba un sentido del intercambio y del propio interés que sin duda, por conexión con otros aspectos de la misma religiosidad, penetró profundamente en las actitudes de los fieles.

No obstante, la misma alabanza y reconocimiento de los beneficios de la limosna podía hacerse con otro espíritu, y aunque la forma del contenido doctrinal fuese idéntica, el recorrido interior era distinto, más cercano al sentido bíblico y patrístico. Así, el estilo que daban citas de estas fuentes a la *Carta pastoral* de Ferrer y Figueredo producía otra impresión. Al hablar, por ejemplo, de la remisión de los pecados, parafraseaba Is. 58, 10 (259), o exhortaba con el Crisóstomo: "*Aprendemos á ser con todos misericordiosos: principalmente porque nosotros mismos necesitamos de mucha misericordia*" (260). La erudición servía para recuperar y autorizar el carácter religioso de la práctica, y aunque el peso de la tendencia casuista se hacía notar, ya era un paso situar en esa línea el aporte tradicional. Sin duda, Armañá acertó mejor a la hora de marcar la perspectiva de la vida eterna alcanzada por la limosna, pues la puso en contraste con las vanidades ante el juicio definitivo:

> "No dice Cristo, que alabará obras pomposas, que premiará los rasgos de primor y magnificencia; sino el haber vestido a los desnudos, haber dado de comer y beber á los que tenían hambre y sed, haber visitado á los presos, asistido á los enfermos, consolado á los afligidos: en una palabra, socorrer las necesidades, hacer bien al prójimo, procurar la utilidad y

beneficio del público, son las obras que Dios aprueba y premia en su rectísimo juicio." (261)

Sin embargo, es cierto que la argumentación de los beneficios de la limosna se prestaba fácilmente a impulsar motivaciones ajenas a la misericordia y, quizá por eso, no alcanzó mayor viveza aun en la religiosidad interior.

2.4.3. *La práctica de la limosna ante la realidad de la pobreza.*

De lo dicho anteriormente se deduce que los eclesiásticos entendían el concepto de limosna en un sentido amplio, como práctica de la misericordia o socorro de los necesitados, cualquiera que fuese la naturaleza de su carencia (262). El paso de la doctrina a las respuestas concretas de los fieles en su vida cotidiana fue también objeto de atención. En él se consideraron actitudes y comportamientos.

La línea más abierta y más exigente, que fue la de la religiosidad interior, al poner el acento en la disposición del corazón, derivó de esta autenticidad algunas directrices específicas.

Si la misericordia nacía "del amor de Dios y del próximo según su Divina voluntad", ello debía ser perceptible en el acto mismo del socorro, teniendo con todos los beneficiarios "la más tierna compasión, afabilidad en el trato, dulzura en las palabras, que manifiesten lo sincero de nuestros afectos, y quánto hiere su miseria nuestro corazón"; la ausencia

de esta dimensiòn afectiva y espiritual no sòlo reducìa la obra a meramente exterior, sino que hacìa de ella algo humillante para el receptor, pues se traducìa en "un gesto agrio, cruel, y severo, ò (...) unas palabras de indignaciòn, improperio, y desprecio, sin darle otra cosa que el nuevo sentimiento de estas injurias" (263). Esto ocurrìa sobre todo con las limosnas arrancadas casi a la fuerza, no dadas por voluntad.

No bastaba, sin embargo, atender a aquello que se presentaba, "escuchar" las necesidades y acudir a ellas. La obligaciòn alcanzaba "aunque no las digan" los afectados. En la actitud cristiana entraba la iniciativa personal de "averiguar", de "salir al encuentro nosotros mismos à las necesidades" (264).

> "(...) no nos es permitido vivir descuidados y con indiferencia en òrden à nuestro pròximo: que no basta asistirle por acaso quando por algùn accidente atrae à sì nuestra vista, ò por largas importunaciones nos arranca la limosna como por fuerza. La Escritura santa nos dice que es preciso tener los ojos abiertos, no sòlo para ver las necesidades que se presentan cara à cara y llegamos à conocer sin diligencia propia; sino también para buscarlas y escudriñarlas quando estàn ocultas y escondidas." (265)

De su origen en la caridad nacìa el impulso de que fuese "universal" la pràctica de la misericordia, es decir, "que à ninguno se excluya de nuestra voluntad; siendo igual para con todos los necesitados nuestro deseo de socorrerlos" (266). Si esto implicaba, en principio, la extensiòn de la beneficencia por amor a todos, encerraba en el fondo una exigencia de superaciòn de todas las trabas existentes en las relaciones interpersonales. Asì lo enseñaba Codorniu:

"Este precepto obliga, aunque el pobre sea nuestro enemigo. Assi nos lo manda el mismo Apóstol diciendo: *Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer: y si tiene sed, dale de beber.* (*Rom.* 12. v. 20.) En una palabra, el precepto de la limosna nos obliga en general, respecto de qualquier pobre, sea proprio, ò sea estraño, sea bueno, ò sea malo, sea amigo, ò sea enemigo. La razón de esta amplitud es nobilíssima: porque con esta indefinida largueza imitamos la caridad del Padre celestial, que hace nacer el Sol sobre buenos, y malos, y fecunda con la lluvia los campos de los justos, y pecadores. (*Matt.* 5. v. 45.)." (267)

Sin embargo, esta doctrina, que significaba abstenerse de todo juicio moral con respecto al pobre (por supuesto, incluida la no acepción de personas), no fue unánime. Las pautas de conducta que se pensaba que conllevaba y sus consecuencias prácticas hicieron que, al pasar de su formulación como principio de doctrina a su aplicación real, se definiesen diversas posturas u opciones ante los problemas concretos. Las imágenes de la pobreza y la decisión a tomar ante ella estaban aquí muy implicadas.

Cuando Codorniú hacía la afirmación que hemos recogido sobre la universalidad de la limosna, hablaba de ella en una doctrina catequética, que trataba de inculcar una enseñanza básica, en puntos concretos bien definidos y sin plantear cuestiones ambiguas. Más cercano a la realidad, en que había que plasmar esta postura, se definía en un sermón en que exhortaba a la misericordia con los enfermos pobres del hospital. Gran parte de él se extendía en describir la doble desgracia que les afligía, poniendo el acento en el abandono material y humano, más hiriente aún al venir a contrastar la vida regalada. Con vivas frases, procuraba mostrar un desamparo

objetivo (268). Denunciaba los prejuicios de familiares y amigos (269) y buscaba ayuda, tanto en dinero como en colaboración efectiva, en una especie de voluntariado cuyas manos "serán más amorosas, por más caritativas; y más limpias, porque no son pagadas" (270). La misericordia había de ser indiscriminada, es decir, sin emitir ningún juicio moral sobre los pobres. Este consistiría en determinar si estaban allí "por sus pecados, ò por exercicio, y prueba de su paciencia" (siendo culpables o inocentes); pero la tentación de rechazarles en el primer caso no tenía lugar, pues su misma enfermedad y pobreza era "grande señal de que Dios les favorece", castigo para su conversión, por tanto, misericordia divina (271). Por el contrario, quien debía juzgarse a sí mismo, y no a los demás, era el rico: "vosotros, que sois los dichosos, y envidiados en esta vida, què examen, què prueba habéis andado delante de Dios?" (272).

Esta sería una primera aproximación y respuesta. Sin embargo, no fue así como se planteó la conveniencia o no de una limosna indiscriminada; no se trataba tanto de definir la conducta según el estado de gracia o de pecado del pobre, como según una situación de marginalidad social en la que se involucraba la pregunta sobre su moralidad (y sobre la de la limosna, para ser correcta).

Los eclesiásticos coincidieron con las reflexiones de los ilustrados y con las medidas de la administración al emplear como criterio de discernimiento el trabajo (en negativo, la "ociosidad") (273). Algunos, aun en este punto de vista, se

mantuvieron constantes en la defensa de la limosna indiscriminada, si bien la mayoría se opuso a ella.

Entre los primeros, Francisco Armañá, replicaba a las quejas de los fieles en la misma línea que Codorniu: "¿Quién os ha hecho jueces de vidas agenas?", aunque las protestas no se referían a la valoración del posible estado de pecado, sino a que "hay entre los pobres muchos ociosos, muchos holgazanes, muchos disolutos en sus costumbres". El predicador no podía negarlo, pero devolvía la cuestión al examen de conciencia de cada uno (274) y daba esta normativa apoyándose también en la liberalidad de Dios Padre "que hace nacer el sol, no sólo para los buenos, sino también para los malos".:

> "Si unos y otros reciben los efectos de la divina misericordia; ¿por qué no han de percibir los de la nuestra todos los pobres necesitados, ora sean virtuosos, ora relajados? (...) La necesidad actual es cierta, notoria, y urgente: los pobres innumerables: no hemos, pues, de pararnos mucho en examinar las causas de la miseria que padece cada uno, sino aplicar á todos, con la prontitud y fervor propio de la cristiana caridad el socorro que necesiten." (275)

El arzobispo se pronunciaba así en un *Sermón predicado en la Santa Iglesia Metropolitana de Tarragona en ocasión de muy grande carestía*, seguramente la de 1788-1789, en que se unió la mala cosecha y "la falta de pesca en las primeras semanas de cuaresma" (el sermón pertenece al cuarto domingo). Sin embargo, sabemos que él mismo actuó en esta circunstancia como un ilustrado, creando una junta de caridad como comisión aparte de la Sociedad Económica de Amigos del País, cuyos miembros se informarían "cada uno con escrúpulo de los

necesitados del barrio que le estaba encargado", y asegurando una ayuda suficiente para los pescadores pobres" y con esto les prohibió pedir limosna" (276). La exhortación con que se dirigió a los fieles entonces ("A la santa conformidad y paciencia que deben tener los pobres' y "Al necesario socorro que han de ofrecer los ricos"), además de procurar afianzar una doctrina general, buscaría deshacer los obstáculos de los ricos en un momento de precariedad, y éste, por lo difundido, merecería una réplica de esta contundencia.

Pero, al tiempo que se practicaba la limosna indiscriminada, muchos se sentían engañados: "Diréis, y es verdad, que unos fingen, otros, exageran sus necesidades, y muchos con sus porfías impertinentes os obligan á despedirlos con rigor". Ante estos sentimientos, el eclesiástico -Ferrer y Figueredo en este caso- no justificaba el mal trato; establecía como pauta el examen de la verdad y la corrección si se descubría engaño. Además -argumentaba con el Crisóstomo-, muchos "verdaderos necesitados" actúan así porque, "como conocen la dureza de los que pueden socorrerlos, usan de todos los arbitrios, extratagemas, y artificios que pueden imaginar". De nuevo la responsabilidad se volvía al fiel: "la causa de estos engaños, es vuestra misma insensibilidad". De todas formas, lo importante era su condición de necesitados, y había que superar por ello la repulsa por "su tenacidad en pedir, su rusticidad, ó su mal modo" (277).

La postura mayoritaria, no obstante, fue la de orientar la limosna con el fin de erradicar los abusos. A lo largo

del siglo, se fue abriendo paso la conciencia de que la práctica no regulada de la limosna fomentaba la mendicidad (278). Los eclesiásticos participaron de este convencimiento y procuraron difundirlo.

Calatayud, en una *Doctrina sobre la fundación de hospicios para pobres* (279), enumeraba algunas causas de la pobreza, y entre ellas figuraban: "la mucha compassión, piedad, y generosidad de ánimo en los Españoles, de la qual toman asa para agitar la codicia de juntar quartos y dineros los mendigos" (280), y:

> "... la multitud de limosnas repartidas sin orden, y en diversas horas en Conventos, y casas de Ricos, o personas pias, porque andan con afán los pobres corriendo, y cruzando calles de Convento en Convento a coger raciones de pan, y de puerta en puerta en que se reparte limosna de quartos, y vendiendo el pan augmentan los quartos: tanto es el conato de hacer dinero". (281)

Un texto muy representativo del pensamiento ilustrado sobre la beneficencia es la *Carta pastoral sobre los medios de socorrer a los verdaderos pobres* que dirigió a sus fieles el obispo de Salamanca Felipe Bertrán en 1779 (282). Su inquietud partía de considerar el cuidado de "los pobres del Señor" muy propio y vinculado al ministerio episcopal, en la perspectiva eclesial que ya hemos señalado (283). Sabía que la práctica de la limosna era una exigencia, pues "es de ellos y para ellos todo lo que sobre de nuestro moderado sustento" (284). Tenía conciencia de continuar la línea de sus antecesores y de concurrir con otros muchos en la misma tarea, pero se preguntaba por la ineficacia de este medio para redimir las situaciones

de necesidad:

> "(...) la miseria y pobreza de nuestros Diocesanos es cada dia mayor, no obstante que no hemos sido solos nosotros los que hemos usado con ellos esta caridad y comiseración que hemos visto practicar á otros dignos Sacerdotes, así de nuestro Ilustre Cabildo, como del Clero inferior, y á muchos Seglares piadosos, y sabemos con certeza, que las Comunidades Regulares, singularmente las de la Capital, han tenido siempre la exemplar misericordia de socorrer diariamente con pan y comida á gran número de pobres que han llegado á sus puertas." (285)

Esta práctica tradicional seguía estando en vigor y las instituciones eclesiásticas la ejercían cotidianamente (286), pero poco a poco crecía el número de los que pensaban que ocasionaba más perjuicios que beneficios y así lo manifestaban (287). Ante ello, el prelado salmantino recogía de Orígenes la idea de que la limosna requería además "prudencia", y ésta no aparecía si se daba "sin exámen y sin el correspondiente conocimiento de la naturaleza, causas y efectos de las necesidades de los pobres"; "una triste experiencia de tantos años" mostraba que no la había habido (288) y por ello era necesario analizar esa realidad.

El pensamiento esencial de Bertrán consistía en distinguir los "verdaderos pobres" de los "ociosos". Estos últimos debían quedar excluidos "del número de los pobres"; eran:

> "... aquellos que encontrándose en edad competente, salud robusta y demás disposiciones para aplicarse á algún honesto trabajo, por cuyo medio puedan adquirir su sustento, se entregan voluntariamente a la mendiguez, y hacen de ella un oficio." (289)

Este mismo criterio era compartido por José Climent: "¿No hay muchos que fingiendo no tener fuerzas, ni industria

para trabajar, van de puerta en puerta, robando la limosna que de derecho se debe à los verdaderos pobres?" (290). Cuando decía esto, en 1743, añoraba las providencias de los antiguos emperadores para distinguirlos y castigarlos (291). Morgado García señala que esta diferencia era esencial también para el canónigo gaditano Cayetano Huarte, que la predicó en un sermón titulado *Santa Disciplina de la Iglesia sobre el modo de dar limosna*, de 1784, en que prevenía contra los "pobres válidos, capaces de adquirirse el sustento, que mendigan porque quieren vagar, e intentan de este modo consumir lo que está consagrado al verdadero pobre" (292).

Sobre este fondo de opinión tan extendido, llama la atención en algunos casos el conocimiento sociológico de esta realidad. Así, en la mencionada doctrina de Calatayud, toda una parte titulada "De varias especies de pobres" incluía una descripción, con la siguiente clasificación:

> "La primera classe de pobres es de aquellos verdaderamente faltos de medios, que llamamos *envergonzantes*" [y se extendía sobre diversas causas].
>
> "La segunda especie, o clases, es lo primero de hombres tunantes, y vagabundos que discurren por regiones, y pueblos, especialmente estudiantes pobres, que por la primavera hasta Noviembre salen de los Reynos de Cataluña, Aragón, Navarra, Castilla a tunar, y hacer dinero. También de muchos que se fingen escolares, sacerdotes, religiosos, apóstatas, y peregrinos con bordón y esclavina de Santiago, como quienes van a santuarios: de estos ay también estrangeros, Polacos, Alemanes, Italianos, Franceses, de su genio propensos a peregrinar (...)
>
> "La 3ª. classe, es de los que habitualmente viven en los pueblos mendigando por las calles, Conventos, puertas de las Yglesias, o de Seglares, y sitios de más batidero de gentes: de estos ay unos que

pueden ganar la comida trabajando, o sirviendo: ay muchachas hechas (...) a vaguear, assistir a puertas de Obispos y religiones con manifiesto peligro de ser tentadas, o de caer en las garras de Galanes (...). En esta classe de Mendigos entran también casados, viudas, viejos, cojos, tullidos, ciegos, enfermizos (...)

"La quarta classe es de mugeres ordinarias, que con el trabajo de sus maridos, o suyo teniendo para vivir según su esfera, no obstante perdiendo la vergüenza se acostumbran a mendigar (...)

"La quinta classe es de los que se fingen enfermos, tullidos, llagados, o ciegos, y tal vez se inutilizan para por este medio mover a compassión a los fieles, y ay Madres, que exponen a sus tiernos hijuelos con sólo su vestido natural para que les socorran. Otros dan en la malicia de convertir en dinero las camissas, o vestidos que les dan, y buelven a comparecer desnudos aun en tiempo de frios y de hibierno para que los vistan de nuevo (...)

"La quinta [sexta] classe es de los niños expósitos de los quales en paises donde falta casas de ellos, y están muy distantes de ella, perecen no pocos aora sea por inhumano abandono, que de ellos hacen las Madres, hechándolos a las puertas de Iglesias, Conventos, o de Nobles, aora dejándolos sobre los altares a merced del frio, aora matandolas sus Madres, o cómplices por evitar la infamia. (...)

"La 6ª. [7ª.] classe es de los que en España llaman Gitanos: de estos unos discurren, vaguean, por lugares, mercados, ferias, unas veces hurtan especialmente jumentos, y ganados, otras veces trampean, y revenden." (293)

Esta era la realidad social que, con mayor o menor acercamiento, los eclesiásticos debían considerar. Y ante ella, y fundamentándose en la distinción mencionada, su primera reflexión tenía carácter moral: los mendigos voluntarios, ociosos, no eran dignos de recibir limosna, la cual pertenecía a los verdaderos pobres (294).

Climent llegó a sostener esta idea en un sentido directamente contrario a la doctrina que hemos visto en Codorniú

y Armañà. Según él, la distribución de la limosna estaba sujeta a un orden, establecido por Dios y correspondiente al de la caridad: había que socorrer a los prójimos "con el mismo orden con que debemos amarlos". La misericordia no sería igualitaria: "Y así debiendo amar á los justos, que son amigos de Dios, más que a los viciosos, que no lo son, debemos también socorrerlos más". Si se formulaba entonces un juicio moral sobre sus vidas, pretendiendo incluso que, aunque nadie tenía acceso a la sentencia divina, sí era posible "sin temeridad formar un juicio regulado por la prudencia". Los comportamientos exteriores parecían suficiente prueba para discernir, mediante reglas muy simples: "¿No es cierto que el ocio en los que necesitan de trabajar para comer es pecado mortal?" (295). No obstante, a la hora de valorar esta postura, hemos de tener en cuenta que se dirigía a reformar la práctica de la limosna para orientarla hacia las instituciones benéficas (haciendo uso de este argumento) y no significaba abandonar a aquel que diera muestras de desear salir de su "mala vida". Al menos, él manifestó en su propio comportamiento inquietud en este sentido, con dos principios de actuación:

> - "procuraba ante todo cerciorarse por medio de los párrocos de la calidad y estado de los que solicitaban su ayuda para evitar que su corazón fuera sorprendido por sujetos holgazanes o mal entretenidos que no sacarían real provecho de su caridad." (296)
>
> - "Más deseaba precaver las necesidades que remediarlas; y tenía especial gusto en hacer aquellas limosnas, que ponían al pobre en disposición de dexar de serlo." (297)

Felipe Bertrán tomaba opción, como hemos señalado,

por los verdaderos pobres, e incluía en esta categoría a enfermos o losiados inhabilitados para trabajar, a aquellos a quienes no les eran suficientes sus ingresos para su sustento, y los que padecían alguna desgracia laboral o económica transitoria (298). Algunos sólo requerirían ayuda en su propia circunstancia, incluso temporalmente; pero para quienes por su incapacidad total la precisaban permanente y completa, proponía como "el socorro más útil, más honesto y proporcionado" el "recogerlos en una casa de caridad donde sean asistidos" (299).

En efecto, los prelados apoyaron la beneficencia institucionalizada, con la creación y renovación de hospicios, hospitales, casas de misericordia, casas de expósitos y la erección de juntas de caridad y hermandades asistenciales (300). El obispo salmantino defendió esta línea como un medio de evitar la mendicidad, contrastando la asistencia así recibida -comida, vestido, cuidados médicos- con la inseguridad del pordiosero. Pero aducía, además, basado en sus deberes pastorales, el casi inevitable abandono religioso y moral que conllevaba la vida de los mendigos: no cumplían los deberes cristianos (301) -Calatayud decía, en este mismo sentido, que vivían "sin Dios, sin ley, y sin Rey" (302)- y no había sobre ellos ningún tipo de control. Al llegar aquí su discurso giraba hacia consideraciones sociales, mostrando la vinculación entre un sistema de valores establecidos y la integración social. El factor más negativamente observado era la itinerancia de los vagabundos, destructiva en ambos aspectos:

> "¿Pero cómo no lo ha de ser [abominable] el verlos mezclados entre sì, pobres de ambos sexos, muchos jóvenes, otros con hijos é hijas, caminar en tropas por las Provincias, sin domicilio, sin techo fijo donde recogerse con honesta separación? (...) este modo de vivir sin casa, sin domicilio, sin subsistencia fija en un lugar, mientras les constituye en una condenable libertad, ò más bien abandono, sotrayéndoles no menos de la vista y cuidado de los Párrocos que de los Magistrados civiles, los expone à los mayores desórdenes, vicios y torpezas." (303)

El distanciamiento ético y moral constitula una fuente de rechazo (304), que, además, se justificaba por el criterio establecido para la práctica de la limosna: si este tipo de mendigos eran sostenidos por ellas y su presencia impedía su distinción de los verdaderos pobres, éstos se convertían en las primeras víctimas de la situación (305). Por último, el obispo no entraba a considerar los males que infringían "á la población, á la agricultura, y á las artes", pues ya las autoridades civiles los analizaban, pero sí aludía a la peligrosidad de los vagabundos, y asociaba mendicidad y delincuencia, sobre todo en el ámbito rural:

> "Vosotros sabéis, amados hijos mios, quántas vejaciones, raterías y robos padecéis en vuestras pobres haciendas, en vuestros ganados y reses menores. Esto es casi continuo, singularmente en las aldeas de que consta por la mayor parte esa nuestra pobre Diócesis. (...) En estos últimos años rayó más alto su atrevimiento, porque unidos en tropas de diez y seis y más, se han atrevido en ese territorio y en los vecinos à asaltar las casas de los mismos Curas Párrocos, y aun à ensangrentar sus manos sacrílegas en alguno de estos Ungidos del Señor, llenando entre tanto de terror y de sobresalto los vecinos de los pueblos: furor que amenazaba mayores estragos, si no lo hubiesen contenido las sabias y oportunas providencias del Gobierno." (306)

Esta faceta de la peligrosidad del pobre fue argumen-

tada con menor frecuecia que sus engaños, falsedad y ociosidad, pero su presencia advierte ya de esta transición: "De la mendicidad inútil ilustrada se pasa a las clases peligrosas liberales", y el sentimiento de rechazo por este motivo se difunde desde la élite de la sociedad hacia las clases medias, resaltando la identificación de las gentes honradas (307). Así se dibuja una imagen cada vez más negativa del pobre, "le pauvre diabolique", como le ha denominado Jacques Soubeyroux (308), mientras se percibe también en la pastoral "una desequilibrada dialéctica entre la piedad y el miedo", que Carasa Soto subraya como actitud social ante la pobreza (309). Algunos años después de la *Carta* de Felipe Bertrán, la de Manuel Ferrer y Figueredo, en 1783, *con ocasión de la fundación de un* hospicio o casa de expósitos, señalaba como finalidad de esta obra no sólo "aliviar en sus miserias corporales y espirituales à los infelices niños desamparados", sino también protegerles para el futuro:

> "(...) separarlos de caer en los vicios, de que insensiblemente se llenarían, quedando à su libertad; extirpar de la República esta simiente perniciosa de araganes, vagamundos, ladrones, y hombres facinerosos, que es en lo que con el tiempo vienen ordinariamente à parar los más de tan desgraciado destino." (310)

Y al exhortar a la limosna distribuida con "prudencia, y examen", aconsejaba específicamente negarla a aquellos pobres en que asociaba mendicidad, delincuencia y vicio (311).

Percibimos así la doble corriente de "la represión y la asistencia" que caracterizó el debate sobre la pobreza en

la Edad Moderna y guió la creación de las instituciones benéficas (312). Muy significativas eran las palabras de Calatayud al comienzo de su *Doctrina*:

> "Es innegable que los hospitales para enfermos, las casas para expósitos, y las cárceles para reos, son efectos de un concertado, y vigilante govierno, y de la piedad a lo menos, y natural del hombre; y no es menos cierto, que los hospicios de pobres en las capitales de una Monarquía, o Reyno, conducen mucho para recoger, y educar, amoldar, y reducir al travajo, y aplicación a algún officio a pobres de puerta, vagamundos, y niños huérfanos, o por su miseria desprovefdos de protección, y custodia, cuya miseria e infeliz conducta de vida, no sólo cede en desdoro del govierno polytico y sagrado, sino también en daño público, y en perjuicio de los verdaderamente neccessitados, y en vergonzantes, y otros impedidos, que o por no poder ganar de comer, o por no poder tomar officio vil contra su curia, y nacimiento, deben ser socorridos." (313)

El misionero se manifestaba decididamente partidario de una política de encerramiento en la que se combinaban los conceptos de protección y represión; era "obra de verdadera charidad" el hecho de "encarcelar en un hospicio a pobres errantes, vagos, ociosos, o desvalidos (...) con el fin de mirar por su bien corporal, y espiritual, y darles su moderado castigo, si no se aplican" (314).

En defensa de este pensamiento, citaba como autoridad a Fr. Juan Medina, benedictino, en un tratado titulado *La caridad discreta practicada con los mendigos* (Salamanca, 1545), reimpreso en Valladolid en 1757 por el Conde de Canillas; a Domingo Soto, en una carta a Felipe II sobre lo mismo; Saavedra Fajardo, en sus *Empresas políticas*; Navarrete, en el *Discurso político de la conservación de las Monarquías*; Cristó-

bal Pérez de Herrera en *Amparo de los legítimos pobres* (1598); Feijoo, en el *Teatro crítico*; Jerónimo de Uztáriz en su *Teórica y práctica de comercio y de marina*; e Isidoro Gil de Jad en las ordenanzas del hospicio de Oviedo; más adelante mencionaba la *Obra pía* de Bernardo Ward y aludía a la legislación (315).

La "política de *renfermement* (reclusión)", común en la Europa moderna, significaba una respuesta a la pobreza en torno a las ideas de aislamiento y trabajo (316). Implicaba un sentimiento de rechazo -patente en las fuentes que utilizamos- que, como indica Carasa Soto, siguiendo a Gutton, "no era compartido por el pueblo, que frecuentemente se levantaba contra las brigadas y rondas de policía de pobres y difícilmente colaboraba con ellas en las tareas de encerramiento y represión de la mendicidad" (317). Pocas noticias tenemos sobre ello a través de los predicadores, pero sí aludía Calatayud a la existencia de una cierta oposición popular:

> "No es fácil escusar de culpa grave, o a lo menos libertar de la nota de enemigo de la pública utilidad, a quien impidiesse, o cortasse los passos, y providencias que a este fin dan, y toman con fundamento las cavezas polyticas, y sagradas; poniendo de mala feè, o infundiendo cierto espíritu de desconfianza, con que resfrían los ánimos, y desvían de la empressa a que convenía animarlos; y cómo? Derramando en el vul- go sin conocimiento de la causa, y sin piedad, la es- pecie dissonante *de que se quita à los pobres la li- bertad de pedir ostiati por los pueblos, y el derecho natural que tienen a buscar de comer y vestir, y que no es bien perseguirlos.*" (318).

A éstos replicaba que debían reflexionar "con luz de la razón, que el perseguir a un loco, o díscolo, e inconsiderado" para hacerle bien o apartarlo del "precipicio", "no es

quitar, sino mejorarle la libertad" (319).

En todo caso, la insistencia fundamental, en la línea de las reformas ilustradas, tenía por objetivo orientar la distribución de la limosna y, cualquiera que fuese la resistencia de las clases populares a las medidas gubernativas y a la mentalidad de las élites, en el terreno religioso los cambios no podrían introducirse sino lentamente, puesto que no se trataba de la erradicación de una práctica, sino de fomentar una limosna adecuada, y de corregir, por tanto, comportamientos en los cuales se mezclaban los sentimientos piadosos. Bertrán era consciente de que luchaba contra "las que llaman costumbres, aunque no sean más que unas tolerancias envegecidas con el falso color de caridad y compasión" (320). Para purificar esta "mal entendida caridad y misericordia" contaba con la influencia de la propia Iglesia y encargaba "con el mayor encarecimiento á todos los Sacerdotes, y singularmente a los Párrocos y Predicadores, que en sus Sermones, y exhortaciones así públicas, como privadas, procuren extender y ampliar las razones arriba dichas" (321).

NOTAS (DOCTRINA SOCIAL)

(1) KASPER, W. *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Sígueme, 1989, 7ª. edic., p. 216.

(2) WINKLING, R. *La théologie contemporaine (1945-1980)*, Paris, 1982, p. 315, cit. por PARENT, R. *Una Iglesia de bautizados. Para una superación de la oposición clérigos/laicos*, Santander, Sal Terrae, 1987, pp. 43-44, subrayado por este autor al señalar que "una gran mayoría de los cristianos *siguen teniendo una concepción de Dios propiamente teísta*".

(3) "(...) el reclamo a los orígenes lleva a repensar la Iglesia *"en la historia"*: como el Verbo se ha hecho carne, así la Iglesia de su Espíritu debe hacerse presente hasta el fondo en todas las situaciones humanas, para contagiarles la fuerza y la paz del Redentor del hombre. (...) si el Dios de la Iglesia se ha metido completamente dentro de la aventura humana, la Iglesia de Dios no podrá quedar como expectadora de la historia." (FORTE, B. *Laicado y laicidad. Ensayos eclesiológicos*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 18).

(4) "En segundo lugar, el reclamo del fin enseña a la Iglesia a *relativizar las grandezas de este mundo*: para ella todo está sometido al juicio de la cruz y de la resurrección de su Señor. En nombre de su meta más alta, debe ser subversiva y crítica hacia todas las realizaciones miopes de este mundo: *presente en cualquier situación humana, solidaria* con el pobre y con el oprimido, no le será lícito identificar su esperanza con alguna de las esperanzas de la historia.

Pero bien entendido que esto no podrá significar falta de compromiso o crítica barata: la vigilancia, que se pide a la Iglesia, es mucho más costosa y exigente. Se trata contemporáneamente de asumir las esperanzas humanas y de vivificarlas bajo la luz de la resurrección que, por una parte, defiende todo compromiso auténtico de liberación del hombre y, por otra, contesta cualquier absolutización de metas terrenas" (*Ibid.*, p. 21).

(5) Sobre esta tensión, propia de la historia de la salvación en que se sitúa la Iglesia centrada en Cristo, "entre lo *ya* dado y lo *todavía no* llevado a su perfecto cumplimiento, ANTON, A. *La Iglesia de Cristo. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza*, Madrid, BAC, 1977, pp. 756-758. Subrayamos la conclusión ya señalada: "A la Iglesia (...) no le está permitido *identificarse* de tal manera con una situación histórica determinada, con sus postulados e inquietudes, que, haciéndose esclava del presente, venga a traicionar su fidelidad a su origen y existencia, centrados en Cristo, o a cerrarse a las justas exigencias del

futuro, hacia el cual está ella esencialmente proyectada, en cuanto el *eschaton*, ya presente en Cristo, *todavía no* ha logrado su consumación gloriosa" (p. 757).

(6) MARTINEZ ALBIACH, A. *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, Facultad Teológica del Norte de España, 1969, p. 16. Es la constatación de la misma tentación advertida desde la eclesiología: "Una iglesia teocrática -comenta el autor- terminará sentándose en este mundo, en lugar de esperar al Señor que viene de los cielos; en lugar de luchar para reformar al mundo según la ley nueva y de predicar el señorío de Dios que todo lo redime y todo lo anima" (p. 17).

(7) GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981, pp. 236 -268.

(8) TORT MITJANS, F. *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font, O.S.A., Obispo de Lugo, Arzobispo de Tarragona (1718 -1803)*. Villanueva y Geltrú, 1967, pp. 299-340.

(9) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. ____...*, Madrid, Fermín Villalpando, 1818, 2ª. edic., vol. 1, t. I, p. 106.

(10) VALJAVEC, F. *Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, Rialp, 1966, pp. 193-204. CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1984, pp. 216-303, señala la relación entre el desarrollo de la ciencia social y el de la lógica, al surgir, a partir del s. XVII, "la teoría de la *definición genética* o causal". "Las explicaciones conceptuales auténticas y fecundas (...) persiguen la ley interna de la cual se ha originado este todo o puede ser pensado como originado. Esta ley de su originarse hace patente su auténtico "ser" y su "ser así"; no sólo muestra lo que es el todo, sino por qué es" (p. 282). En este contexto se sitúan las teorías del contrato social. En una perspectiva más amplia, no sólo filosófica, el capítulo titulado "La sociedad o la ciudad de los hombres", en SOBOUL, A., LEMARCHAND, G. y FOGEL, M. *El Siglo de las Luces*, t. I: *Los inicios (1715-1750)*, vol. 1, Madrid, Akal, 1992, pp. 463-501.

(11) ANDRÉS, A. *Quaresma del P. Fr. ____*, Valencia, Benito Monfort, 1768, t. I, p. 114.

(12) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas y correspondientes doctrinas...*, Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. I, p. 11.

(13) *Ibid.*, p. 161.

(14) "Esta divina suerte, è inestimable dignidad [de hijos de Dios] nos viene por entero de el Mysterio de la Encarna-

ciòn. Hizose Hombre el Verbo Eterno en las purîssimas Entrañas de la Virgen Maria: y luego, quantos quissieron recibirle en la Fé, y professiòn de su Ley, quedaron tan constituidos, y declarados hijos de Dios, como si huvieran nacido del mismo Dios. (*Joan.* 1. v. 12.). Por tanto, advertid Christianos, dice San Juan, que esta nobleza, verdaderamente admirable, no os viene de la sangre de vuestros progenitores: porque, dado que ella blasone de la màs fina pùrpura, es sangre en fin, y de tales circunstancias, que su explicaciòn no tiene aquì decente nombre. No os viene por hombre, ni muger del mundo, aunque uno, y otro fuessen el Tronco de todas las Hidalguìas: porque ni os viene, ni puede venir de la carne, y sangre, sino de la Gracia de Dios, y Méritos de Jesu-Christo. Este es el alto Origen de nuestra filiaciòn, y nobleza; esta la razòn Evangélica de nuestra Cathòlica Hermandad" (*Ibid.*, t. II, pp. 24-25).

(15) "(...) los màs de los Christianos no saben, quànto màs excelente es la hermandad evangélica, que la natural. La natural, dice San Ambrosio, hace parecidos los cuerpos; la evangélica hace los corazones unànimes. Aquélla alguna vez mueve guerras; ésta siempre està de paz. Aquélla divide lo que es comùn, à sobornos de la envidia; ésta franquea lo suyo proprio, à instancias de la Caridad. Aquélla echa fuera de sì al màs cercano; ésta admite de buena gana al forastero. (*Ser. 24. in Quinquag.*)" (*Ibid.*, pp. 27-28).

(16) "... *y consta, que no es hijo de Dios, sino del diablo* (1. *Joan.* 3. v. 10. &. 14)" (*Ibid.*, p. 29).

(17) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales, que el Ilmo. Señor Don ____, Obispo de Barcelona, predicò en la Iglesia Parroquial de San Bartolomé de la Ciudad de Valencia de que fuè Pàrroco desde el año de 1740 hasta el de 1748 ...*, Madrid, Benito Cano, 1793, t. I, p. 274.

(18) SESBOÜÉ, B. "Redenciòn y salvaciòn en Jesucristo" en *Jesucristo hoy*. Cursos de verano, El Escorial, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 125-145. Se refiere a la interpretaciòn de la muerte de Jesùs que atribuye al Padre la responsabilidad de los hombres. Es el punto màs radical de una teologìa, vigente en la época que nosotros estudiamos, aplicable en el mismo esquema a otros aspectos, como el que ahora aludimos. "Existe un cortocircuito porque se atribuye al polo positivo, el del amor del Padre, y del Hijo que actùan en comùn para nuestra salvaciòn, lo que pertenece al polo negativo, es decir, la situaciòn pecadora de la humanidad, separada de Dios y habitada por un rechazo de la justicia y del amor" (p. 130).

(19) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, pp. 274-275. La cita es de Ag. 2, 8.

(20) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misòn*

..., Madrid, José del Collado, 1808, 3ª. edic., t. I, p. 203.

(21) *Ibid.*, pp. 203-204.

(22) *Ibid.*, p. 204.

(23) VIDAL, M. *Moral de actitudes*, t. III: *Moral social*, Madrid, PS, 1991. Reflexiona sobre este aspecto de la ética social en el apartado "Carga utópica de la instancia ética", subrayando la necesidad de un "discernimiento" de las utopías en la línea apuntada por la *Octogesima adviens* de Pablo VI (1971).

(24) Este profundo anquilosamiento de un discurso al que la realidad no le hace plantear interrogantes, lo percibimos por contraste, al recorrer los escritos teológicos actuales. Véanse, por ejemplo, las reflexiones de Edward SCHILLEBEECKX en *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1983, en toda su segunda parte, "Evangelio de Jesucristo", y en la cuarta, en el capítulo titulado "Acción salvífica de Dios en la historia". Para una primera aproximación, más divulgativa, que apunta al cuestionamiento de las situaciones históricas por los valores del reino, el estudio de Rafael AGUIRRE "El mensaje de Jesús y los ideales del Reino de Dios", en *Jesucristo hoy*, pp. 81-101. Para situar el estatismo que percibimos ante la realidad en el abanico de las actitudes del hombre, la obra de François VARONE, *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander, Sal Terrae, 1987, especialmente la segunda parte: "Dios y el mundo", con el contraste entre "La religión: el gobierno de Dios" y "La fe: la "abscondeidad" de Dios". Sobre la relación Iglesia-mundo, la parte IV titulada "Reflexión teológica sobre la historicidad de la Iglesia y de la eclesiología", y especialmente el capítulo XV, "La Iglesia sujeta a las tensiones de la historia", de la mencionada obra de Angel ANTON, *La Iglesia de Cristo*.

(25) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 204.

(26) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol 1, t. II, p. 420.

(27) *Ibid.* No es irrelevante esta asociación entre la cuestión social y la incredulidad, pues está en línea con los interrogantes de la época sobre el origen del mal y la idea de la providencia: CASSIRER, E. *Ob. cit.*, pp. 159-184, el apartado titulado "El dogma del pecado original y el problema de la teodicea".

(28) "Esta casta de filósofos atolondrados pudiera preguntar con igual asombro. ¿Por qué ha de ser la tierra tan desigual, que sobresalga en unas partes, y en otras baje: que aquí se vean altos montes, allá dilatadas llanuras, acu-

llà valles muy profundos? ¡Qué necedad! Si no hubiera montes elevados, ¿dónde nacerían las fuentes? ¿dónde se depositarían las aguas? ¿cómo podrían recibirlas los valles y llanuras? Si faltasen valles y llanuras, ¿de qué servirían los valles y los montes? En estos tienen su depósito: aquí se reciben con mucha copia: de aquí brotan las fuentes, que formando los ríos y arroyos, riegan los valles, las llanuras, los campos, fertilizan la tierra, y sirven así al beneficio común del universo. Con semejante orden está distribuida por la divina providencia la varia suerte de los mortales" (*Ibid.*, pp. 420-421).

(29) *Ibid.*, p. 421.

(30) *Ibid.*, p. 420.

(31) *Vid. supra* cita 22.

(32) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral que el Ilustrísimo Señor Don ____, Arzobispo, Obispo de Zamora, dirige a los fieles de su obispado sobre la misericordia*, Valladolid, Heredero de Tomás de Santander, 1783. Está fechada en el Palacio Episcopal de Zamora a 28 de diciembre de 1782 (p. 103). Se trataba de una casa de misericordia erigida bajo la protección de la Virgen y el patrocinio de san Cayetano (p. 4), para "estancia fija, y permanente de los niños miserables, huérfanos, y desamparados" (p. 7).

(33) *Ibid.*, pp. 13-14.

(34) GROETHUYSEN, B. *Ob. cit.*, p. 251.

(35) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, p. 14.

(36) *Ibid.*, pp. 14-15.

(37) *Ibid.*, p. 15.

(38) *Ibid.*, p. 16.

(39) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1. t. II, pp. 417-418.

(40) "Mucho sin duda favorece Dios à los ricos en eximirlos de tantas aflicciones, tantas penalidades, miserias, y trabajos como sufren los necesitados; mucho hace por ellos, proveyéndoles abundantemente de tantos bienes, y conveniencias, con que sin conocer la necesidad, hacen su gusto en tantas cosas lícitas" (FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, pp. 15-16).

(41) *Ibid.*, p. 16.

(42) *Ibid.*, p. 20.

(43) *Ibid.*, p. 15.

(44) *Ibid.*, p. 17.

(45) *Ibid.*, pp. 23-24.

(46) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 428-429: "[el supremo Señor, el gran Padre de familias] para más obligarnos, asegura que todo lo que haremos á favor de los necesitados, lo recibirá con tanta estimación, como si lo hiciéramos á sí mismo, y se reconocerá él mismo como favorecido en aquéllos (1) [*Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis.* Matth. XXV. 40.]. (...) ¿Qué corazón habrá tan duro que no se rinda, tan insensible que no se conmueva, tan frio que no se abrase en vivos deseos de hacer bien á unos hermanos, por quienes con tanta especialidad se interesa nuestro amantísimo Padre, Criador, y Redentor, en quienes quiere recibir el socorro en las necesidades, el consuelo en las tribulaciones, el alivio en los trabajos y miserias, como si fuera él mismo el pobre, el afligido, el desamparado, el miserable?"

(47) *Ibid.*, p. 429.

(48) "Los pobres son un sacramento en la dimensión del Evangelio. En ellos se cuida y se sirve -o se olvida- al mismo Cristo" (DE CANDIDO, L. "Pobre", en de FIORES, S. y GOFFI, T. (dirs.) *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1985, p. 1146; el art, en pp. 1142-1157). En este aspecto ha reparado más la teología actual a partir del Vaticano II, que en la Constitución *Lumen gentium* decía: "[La Iglesia] reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo" (*Documentos del Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, BAC, 1986, p. 42, LG, 8).

(49) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Cuaresma entera* ..., t. I, pp. 325-326. Citaba también Mt. 25.

(50) *Ibid.*, p. 326.

(51) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia* ..., pp. 34-35.

(52) *Ibid.*, p. 35.

(53) *Ibid.*, pp. 17-18.

(54) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 109: "Después que siendo Dios, se hizo nada haciéndose hombre, parece que no podía ser menos, y con todo buscó cómo apocarse y disminuirse, naciendo de una madre pobre, y en un pe-

sebre, criándose con la mayor estrechez, alimentándose con el sudor de su rostro, eligiendo por amigos y compañeros á unos humildes pescadores, tratando familiarmente con las pobrecitas turbas. Dirías que todo su gusto era ser pobre, y que todas sus delicias eran los pobres. Dirlais que en quanto hombre, del mismo modo que en quanto Dios, miraba de cerca á los pequeñuelos, y de léjos á los grandes del mundo: [Ps. CXXXVII, v. 6.] *Humilia respicit, et alta à longè cognoscit*".

(55) *Ibid.*

(56) GROETHUYSEN, B. *Ob. cit.*, pp. 239-240.

(57) "El lenguaje bíblico prefiere expresiones léxicas concretas y no conceptos abstractos. Por eso el vocablo *pobre* prevalece sobre el concepto abstracto de *pobreza* (y, análogamente, el vocablo "rico" sobre el concepto de "riqueza"). (DE CANDIDO, L. *art. cit.*, p. 1143).

(58) PORTERO, J. A. *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, Pórtico, 1978. "Lo primero que la Iglesia deja establecido es que la desigualdad que caracteriza a la sociedad a la que se dirige, no es producto de la casualidad sino que tiene su origen en Dios: "El Señor es el que hace a los pobres y a los ricos" y la "Divina Providencia es la que hace a los pobres o los enriquece, da las abundancias o las quita". Podrán existir después causas visibles que permitan a los hombres aventurar la razón de un enriquecimiento repentino, o de una ruina súbitamente producida, e incluso el porqué de unas diferencias que nada tienen que ver con los méritos aparentes, pero en definitiva nadie puede conocer algo que se esconde en los misteriosos designios de la Providencia. Es un hecho la desigualdad y hay que aceptarla como algo querido por Dios, desde y para siempre, contra la que el hombre nada puede ni debe hacer" (p. 176).

(59) "Ha habido un largo proceso de discernimiento eclesial desde el siglo XIX hasta nuestros días. Lo que ha cambiado drásticamente es la teología de la sociedad y de la historia: desde los enunciados que sostenían la desigualdad de los ricos y los pobres como algo que pertenecía al orden natural, querido por Dios, hasta la concientización actual de que es obra humana y de que no refleja la voluntad de Dios.

El estado de pobreza no proviene de la naturaleza sino de la historia, no es el resultado de un designio divino sino de una forma de organizar la sociedad, no es una consecuencia de la condición natural humana sino de la condición pecaminosa del hombre que posibilita el despilfarro de unos pocos (naciones, clases sociales e individuos) y que condena estructuralmente a la pobreza a la inmensa mayoría de la humanidad" (ESTRADA DIAZ, J. A. *La es-*

piritualidad de los laicos. En una eclesiología de comunión, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, pp. 246-247). Los términos de contraste de la desigualdad en el Vaticano II son: la justicia social, la equidad, la dignidad de la persona humana y la paz social e internacional (Constitución *Gaudium et spes*, 29, en *Documentos ...*, p. 223; también muy significativo el número 69: "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad", p. 269).

(60) DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1989, p. 119. Y recordaba: "Ya en el siglo XVII escribió un clásico:

> *No dudes que el dinero es todo en todo;*
> *Es alta sangre, es ascendiente godo.*

Para una puesta al día de las perspectivas historiográficas con la necesaria bibliografía, ALVAREZ SANTALO, L. C. y GARCIA-BAQUERO GONZALEZ, A. "La sociedad española del siglo XVIII: nobleza y burguesía (una revisión historiográfica)", *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo, Madrí, 14, 15, 16 y 17 de noviembre de 1988*, Madrid, Universidad Complutense, Departamento de Historia Moderna, 1990, t. I, pp. 351-386.

(61) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre ____ ...*, Madrid, Eugenio Bieco, 1754, t. II, p. 294.

(62) *Vid. supra* el apartado "El sentido de la desigualdad socioeconómica".

(63) GALLO, N. *Sermones del P. D. ____ ...*, Madrid, Manuel Martín, 1778, t. III, pp. 148-149.

(64) Una buena perspectiva sobre el concepto, realidad y mensaje evangélico en LORENZETTI, L. "Poder", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, dir. por F. COMPAGNONI, G. PIANA y S. PRIVITERA, Madrid, Edic. Paulinas, 1992, pp. 1427-1437. La amplitud que nosotros advertimos viene corroborada aquí: "Como primera aproximación, y en términos generales, se puede observar que el poder es coextensivo al fenómeno social. En otras palabras, el poder es una cualidad propia de las relaciones humanas. Quiere decirse que toda relación social tiene la dimensión del poder: el poder es una realidad relacional. En esta perspectiva se comprende lo impropio que es identificar el poder sin más y exclusivamente con el poder político, aunque éste hace visible de modo más marcado los rasgos que pertenecen a todo poder" (p. 1428).

(65) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos. Por el Ilustrísimo Señor*

D. ____, Obispo de Amizon y auxiliar de Zaragoza, Madrid, 1814, 3ª. edic, t. II, pp. 310-311. Sobre sus ideas políticas: ELORZA, A. "Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander', *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº. 214 (1967), pp. 73-107. Y más recientemente: ROCHAIX, N. "L'Église d'Espagne et de la France: Le cas de Miguel de Santander", en SAUGNIEUX, J. (dir.): *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon, Presses Universitaires, 1985, pp. 37-79.

(66) Para una aproximación a estos temas, la parte que dedica Marciano VIDAL a la "Moral política", en el capítulo "Vertiente bíblica: Actitud del Nuevo Testamento ante la política", *Ob. cit.*, pp. 464-479, con un comentario a la cuestión del tributo al César (p. 474) y sobre la doctrina paulina, advirtiendo sobre Rom. 13, 1-7: "De pocos textos del Nuevo Testamento se han hecho tantos abusos como de éste" (p. 476).

(67) Frente a esta sacralización, la teología moral actual recuerda que "El poder, cualquiera que sea el ámbito en el que se manifieste, pertenece a las realidades penúltimas, y como tal sólo se lo puede comprender en su sentido relativo y en su límite radical" (LORENZETTI, L. *Art. cit.*, p. 1431).

(68) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. II, pp. 321-322. Era una cita de la Epístola LIV. ad Sacrat. Virgin.

(69) Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Idea de un caballero christiano, declarada en los motivos que tiene para temer la justicia de Dios, y en los medios que debe practicar para hacerse digno de su misericordia. Sermón moral y doctrinal, predicado en la mañana del día 1º de marzo del año de 1787 á petición de los Señores individuos del Muy Ilustre Real Cuerpo de Maestranza de la M.N. y M.L. Ciudad de Valencia.* En *Colección de sermones y otras obras del P. ____ ...*, t. V: *Varios sermones, y oraciones gratulatorias*, Madrid, Admon. del Real Arbitrio de Beneficencia, 1799.

(70) *Ibid.*, pp. 75-76.

(71) *Ibid.*, pp. 77-78.

(72) Javier HERRERO subraya su lucha contra "los impíos deseos de *libertad* y de *igualdad*, causantes de los males modernos", al identificar "la moderna filosofía" con "el deseo de la animalidad en el hombre de liberarse del yugo de la ley"; analiza brevemente al capuchino como figura reaccionaria en *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 142-147. Una visión más general de su vida y significado ideológico en LOPEZ-CORDON CORTEZO, Mª. V. "Predicación e inducción política en

el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz", *Hispania*, nº. 138 (1978) pp. 71-119.

(73) LABAIG Y LASSALA, V. F. *Oración fúnebre, que en las solemnes exequias celebradas por el alma del Excelentísimo Señor D. Carlos Joseph Gutiérrez de los Ríos, Fernández de Córdoba, Rohan, Chabot, &c. Vigésimo segundo Señor, y sexto Conde de Fernán-Núñez ... Dixo ____ ...*, Madrid, Vda. de Joaquín Ibarra, 1795, p. XI.

(74) "El honor que engrandece el nacimiento de los hijos por la virtud de sus padres, les anima á seguir los mismos caminos, á no quedar inferiores á ellos en cosa alguna, á hacerse dignos de la gerarquía que les dió la naturaleza, y á añadir un nuevo explendor á la Grandeza heredada, por el sólido mérito de la virtud adquirida. Tal fue el objeto que los Príncipes se propusieron, y tal la utilidad que esperaron siempre de la nobleza hereditaria. El honor, dice un Sabio, es el padre y el hijo de la nobleza" (*Ibid.*, p. XIII)

(75) *Ibid.*, p. XLI.

(76) VIDAL, M. *Ob. cit.*, pp. 240-241, recoge las citas neotestamentarias de estas afirmaciones.

(77) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, pp. 418-419. La cita bíblica dice: "Buena es la riqueza en la que no hay pecado."

(78) "El desprecio de aquellos filósofos, que arrojaban al mar ó abandonaban enteramente sus riquezas como perniciosas, lejos de merecer alabanza en los más sábios, lo censuran justamente y lo tienen por arrogancia ó locura (2) [S. Juan Chrys. *in Act.* Hom. VII. n. I Lact. *Div. Inst.* lib. III. c. XXIII]" (*Ibid.*, p. 419).

(79) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 171.

(80) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año ...*, Madrid, Gerónimo Ortega, Hijos de Ibarra y Compañía, 1788, t. II, p. 247.

(81) "Yo bien sé que muchos Santos del viejo y nuevo Testamento fueron muy ricos, como Abrahán, Isaac y Jacob, un Mardoqueo y Ester, un David, y un Santo Job, un San Fernando, y un San Luis; pero éstos fueron unos asombros de la divina gracia, y esto mismo confirma lo que dexo dicho..." (*Ibid.* pp. 247-248).

(82) *Ibid.*, p. 248.

(83) VIDAL, M. *Ob. cit.*, p. 241: "Son "signos" de la liberalidad de Dios. En cuanto tales signos: 1) manifiestan la amorosa *solicitud paternal* de Dios para con los hombres

(cf. Mt 4, 45; 6, 25-33; Lc 12, 22-31; Hech 14, 17; 2 Cor 9, 8-11; 1 Tim 6,17); 2) manifiestan *otra donación superior de Dios*; son signos de los dones todavía mayores con que Dios abastece las necesidades de su alma (Mt 6, 25)."

(84) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 419.

(85) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, pp. 171-172.

(86) Entre las actitudes del hombre ante los bienes que se desprenden del mensaje neotestamentario, Marciano VIDAL señala: "Si son signos de dones superiores (Reino de Dios), han de ordenarse a ellos; deben ser empleados de manera que no se pierdan los bienes eternos" (*Ob. cit.*, p. 241).

(87) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 172.

(88) *Ibid.*

(89) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor. Por el P. Fr. ---- del Sagrado Orden de Predicadores.* Valencia, Benito Monfort, 1798, t. I, pp. 225-226.

(90) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 449.

(91) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 247.

(92) Las menciones bíblicas sobre el peligro de las riquezas en VIDAL, M. *Ob. cit.*, pp. 244-249.

(93) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 251.

(94) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 172.

(95) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 228.

(96) *Ibid.*

(97) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 189.

(98) "... la moneda que corre allá, es la observancia de la divina ley: la mercadería que allí tiene precio, son los trabajos padecidos por Dios, el despego de las cosas temporales, la limosna, y las demás obras buenas de piedad y caridad; lo demás no vale nada" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 256).

(99) "¿Qué piensas que son todos los bienes del mundo? Alhajas de posada, que sirven á un huesped, y las dexa para otro: Son galas de novia pobre, que pasando aquel dia las vuelve a quien las prestó: son vestidos de comediante, que se

desnuda de ellos en haciendo su papel en la comedia: son librea de lacayo, que al despedirlo de la casa se la quitan. Desnudo de todo has de ir precisamente á la sepultura: allí dexarás por fuerza todo tu oro, tu plata y tus vestidos; pero no dixe bien, pues no son tuyos ese oro, esa plata, esos vestidos, sino que te los prestaron para hacer tu papel en la comedia de la vida" (*Ibid.*, pp. 255-256).

(100) Y el argumento continuaba en un sentido clerical: "que ya están los Sacerdotes y los Religiosos para rogar á Dios, y cuidar de lo espiritual" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos ...*, t. I, p. 231).

(101) "... O en caso, de que este Señor haya permitido aquel contratiempo, ó desgraciada suerte, para probaros y mortificaros, y consolidaros en la virtud y christiana perfección; luego os parece, que Dios no corresponde á vuestras buenas obras, y que no premia la virtud, y que parece que á los malos y pecadores les ayuda, les hace ricos, y les libra de miseria. Y este blasfemo pensamiento tal vez os provoca á dexar la virtud, á seguir el vicio, y á pasar al bando de Satanás" (*Ibid.*, pp. 230-231).

(102) "Para mejor inteligencia del assunto observad lo primero, que no hemos de considerar al presente los ricos, nobles, grandes, y poderosos *absoluta*, sino *respectivamente*, ora su grandeza, y poderío se funde sobre la hacienda, y dinero, que suele tener á varios dependientes, y colgados de su querer, ora sobre authoridad, y dominio, ora se funde sobre la misma pobreza, y debilidad de los pobres Aldeanos, ò paysanos, más que sobre la magnificencia, y conveniencias de quien los abruma, y supedita, maneja, ò avassalla: hallarèis Hidalgos, Nobles, y Caciques en varios Concejos, y Aldèas sin más Estados, ni rentas, que quatro prados, ò heredades, ò dos quintas entrampadas, sobre que estriva su mayorazgo, y en que fundan el no verse precisados à tomar oficios baxos para mantener honestamente su vida. Con todo esso entre los mismos Aldeanos hacen, y deshacen, avassallan, y mandan como si fueran grandes personages" (CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. II, p. 295).

(103) *Ibid.*, p. 296.

(104) *Ibid.*, p. 302. La definía, con san Agustín, como "no escuchar el verídico, y secreto monitor de la conciencia, y querer parecer por defuera lo que no es". En este tipo de gente, la consideraba una "soberbia interior luciferina, y refinada en que se engrie el corazón, y se agrada de sí mismo, que llaman los Doctores *luxuria espiritual con que se eleva el corazón*".

(105) *Ibid.*, pp. 307-312. Sobre esto último añadía: "Es tan ciego el amor à sobresalir, y distinguirse entre los demàs

Christianos en los auditorios, y Templos, que por mantener una silla rota, ò vil escaño, ò tribuna pleytearàn, y venderàn las orejas. En algunos Caciques, y Nobles de las Aldèas es tan subida esta sobervia, y el *non sunt sicut cæteri hominum*, que he visto Iglesias con un madero, que divide el suelo de ellas: para què? Para estar en el Templo desde el madero adelante los Hidalgos, y Nobles, y del madero abaxo los pobres, y labradores" (p. 312).

(106) "(...) de suerte, que perdiendo el temor à las Justicias, y sin miedo del castigo, se autorizan los torpes comercios, las entradas sospechosas en tal casa, ò con tal persona, el juego, las salidas de casa por la noche, los bayles, saraos, è impudentes chichisveos, los cortejos en que tercian los ojos, y los sentidos, y el apetito se inflama" (*Ibid.*, pp. 310-311).

(107) *Ibid.*, p. 311.

(108) "Rara vez ò nunca, decìa San Bernardo [S. Bern. de Offic. Epis. c. 8. de Convers. ad Cler. c. 21.], se junta la humildad con las riquezas y con las honras, siendo entrambas como dos alas con que los que las poseen pretenden elevarse sobre el resto de los hombres, y aùn apostarlas con Dios" (CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 112).

(109) *Ibid.* Citaba Ex. 5, 2.

(110) *Ibid.*, p. 113.

(111) CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, pp. 190-191.

(112) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 248.

(113) MARTINEZ ALBIACH, A. *Etica socio-religiosa de la España del siglo XVIII*, Burgos, 1960, p. 36 (la perspectiva general en pp. 34-38, para enlazarlo luego con el tema de la moda).

(114) Sobre su presencia en la prensa: BOSCH CARRERA, M. D. *Costumbres y opinión en el periodismo del siglo XVIII*, Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 1988, aunque lo incluye entre los "temas minoritarios", le dedica el capítulo 10 titulado "La polémica cuestión del lujo", pp. 1042-1102. Fernando R. DE LA FLOR, *El Semanario Erudito y Curioso de Salamanca (1793-1798)*, Salamanca, Ediciones de la Diputación, 1988, lo incluye en un apartado junto con la moda y los usos amorosos (pp. 9[illegible] ss.). Para situarlo en el contexto internacional, SOBOUL, A; LEMARCHAND, G. y FOGEL, M. *Ob. cit.*, pp. 448-451.

(115) B. N. Mss. 4448, fol. 204 v.

(116) "Vuestra misma conciencia hos contesta, y clama, si queréis oirla, que vivir segùn la carne, y que â este vivir es consiguiente la muerte del pecado: que no tenéis el espíritu de Christo, opuesto ex diametro â vuestros excesivos placeres, y otros ilìcitos; que no crucificâis vuestra carne con sus vicios, si queréis ser de Christo; esto es, que no enfrenâis vuestros sentidos, y no crucificâis vuestros apetitos, y pasiones, que hos tiran: pues cômo pensâis, ô con qué esperanza, sino huera confiâis tener la herencia del Cielo, que tienen los que travajan en vivir segùn el espìritu de Dios, y no segùn los hechos de la carne?" (*Ibid.*, fol. 205 r.).

(117) PALACIO ATARD, V. *Los españoles de la Ilustraciòn*, Madrid, Guadarrama, 1964, pp. 76-82.

(118) COMELLAS GARCIA-LLERA, J. L. "Dinâmica y mentalidad de la burguesìa gaditana en el siglo XVIII", en *La burguesìa mercantil gaditana (1650-1868). Ponencias presentadas en el XXXI Congreso Luso-Español para el progreso de las ciencias, celebrado en Cádiz*, Cádiz, 1976, pp. 13-40. (En especial, con relaciòn a este tema, los apartados sobre la "mentalidad suntuaria" y la "mentalidad cultural"). Los datos sobre estos comportamientos son aùn incompletos, como señala ALVAREZ SANTALO, L. C. "La burguesìa de negocios andaluza: mentalidad y modos de vida", en *La burguesìa de negocios en la Andalucìa de la Ilustraciòn*, Cádiz, 1991, pp. 181-194.

(119) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 424.

(120) CODORNIU se enfrentaba a estas excusas: "*A mi sustento*, dicen los Estadistas, *es verdad que le sobra mucho; pero à mi Estado no sòlo no le sobra, pero le faltà*. O maldito engaño, y precursor de la eterna condenaciòn! (...) *Tu primera razòn de Estado es assegurar el estado de tu salvaciòn*" (*Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresmà entera* ..., t. I, p. 328).

(121) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 115.

(122) "(...) nos oponen que lo hacen por razòn de estado, â la que no pueden faltar en modo alguno; porque es una especie de ley entre los nobles, cuya violaciòn les es demasiadamente indecorosa" (Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Idea de un càballero christiano* ..., en *Coleccièn de sermones* .., t. V, p. 43).

(123) *Ibid.*, pp. 43-44.

(124) *Ibid.*, pp. 47-48.

(125) "¡Ah! señores: ¿tenéis valor para gastar desmedidamente en vuestras tal vez ridìculas vanidades, al mismo tiempo que por no pagar à los criados su salario, y al sastre y zapa-

tero sus jornales, padecen las mayores estrecheces; y que el mercader se halla en peligro de quebrar en su comercio, porque os olvidais, ó tardâis demasiado en pagar lo que habéis sacado de su tienda? ¡Oh! ¡qué pecados tan enormes!" (*Ibid.*, p. 48).

(126) DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 345-358, señala estas dificultades sobre todo en las casas antiguas, apuntando como causas "las mismas que en siglos anteriores: falta de inversiones productivas y exceso de gastos, ya impuestos por la tradición, ya motivados por el amor al fausto" (p. 347). Los estudios más recientes en ALVAREZ SANTALO, L. C. y GARCIA-BAQUERO GONZALEZ, A. *Art. cit.*, pp. 356-367 (apartado titulado "La historiografía sobre la nobleza de la España del siglo XVIII").

(127) Así, CALATAYUD, en un *Sermón de la codicia, y vicio del hurtar*, decía: "Registrad toda la serie de Grandes, Títulos, Nobles, Hidalgos, y de mucha porción de gente, que tiene oficios en las Curias, me atrevo à decir, si no me engaña la experiencia, que la mayor parte vive en estado de pecado mortal, y confiessa en pecado por no pagar Médicos, Boticarios, Cirujanos, Mercaderes, Carniceros, y otros oficiales de la República, ni de esto forman escrúpulo" (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 390).

(128) BOCANEGRA Y XIVAJA, F. A. *Juicio de el mundo, y expulsión de su Príncipe por el santo leño de la Cruz. Carta pastoral, que para el aprovechamiento espiritual, è instrucción de sus Ovejas escrivió el Illmo. Señor Don ----*, Segunda Parte, Madrid, Vda. de Manuel Fernández, 1763, pp. 339-340.

(129) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, p. 142.

(130) *Ibid.*, t. I, pp. 256-257.

(131) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, pp. 144-145: "Oid cómo se explica San Pablo. Quiero, dice el apóstol, que las mujeres vengan à orar al templo, sin rizos en el cabello, sin afeytes en el rostro, sin galones en el vestido [I. Tim. II. v. 9.] (...) No pudo hablar más claro; ni en ningún otro asunto fueron más elocüentes los santos padres, que quando se pusieron à declamar contra el afectado adorno de las mujeres". La vanidad era aún más en determinados tiempos, como observaba CALATAYUD: "Vean ahora las mugeres profanas y soberviamente vestidas, y adornadas con adornos, rizos, colores y preciosidad, quando salen à visitar las Iglesias en el día de Jueves Santo, si con su trage arrogante y soberbio hacen burla prácticamente, y desprecian con el hecho la Passión y muerte de su Redemptor, pues tienen valor para ir por las calles y en-

trar por las Iglesias con tanta profanidad como si fueran â una boda, comedia, fiesta de toros ô bayle. Sin duda tendrían por loca â una Señora y por falta de amor y reverencia â su Padre, si en el día que este muriesse, se adornara como en día de Jueves Sto." (Mss. 6313, fol. 69 v.)

(132) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, pp. 254-255. Además de la ya conocida de 1 Tim. 2, 9 y 1 Pe 3, 3. ofrecía reseñas de: Sto. Tomás, S. Juan Crisóstomo, S. Gregorio, S. Cipriano y los PP. Laínez y Salmerón; S. Bernardino de Siena, S. Clemente Alejandrino, S. Agustín, y S. Carlos Borromeo.

(133) *Ibid.*, pp. 256-257.

(134) DUBY, G. y PERROT, M. *Historia de las mujeres en Occidente*, t. 3: FARGE, A. y ZEMON DAVIS, N. *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992, dedica dos capítulos a estos asuntos: MATTHEWS GRIECO, S. F. "El cuerpo, apariencia y sexualidad", pp. 67-109, y NAHOUN-GRAPPE, V. "La estética ¿máscara táctica, estrategia o identidad petrificada?", pp. 111-127.

(135) MARTIN GAITE, C. *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1988, 3ª. edic., pp. 25-67. "La atención dedicada por las nuevas corrientes filosóficas a la felicidad terrena había ahuyentado en parte las preocupaciones místicas, y, como consecuencia de ello, las mujeres no solamente empezaban a apetecer el bienestar de una vida confortable y exhibían abiertamente y sin sentir vergüenza su tendencia al lujo, sino que se consideraban prestigiadas por semejante exhibición. Había un empacho de sobriedad, una clara reacción contra la imagen de la esposa-buena administradora" (p. 33). También sobre el estilo de vida, FERNANDEZ-QUINTANILLA, P. *La mujer ilustrada en la España del siglo XVIII*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1981, pp. 17-28.

(136) Madrid, Benito Cano, 1787.

(137) FERNANDEZ-QUINTANILLA, P. *Ob. cit.*, p. 26. Recoge una cita de Clavijo y Fajardo en su *Pensador Matritense* que concuerda con las palabras arriba mencionadas de Santander: "Yo tengo sólo dos mil ducados de renta. Quinientos se van en el coche, trescientos en la casa, ya son ochocientos. Y doscientos que se llevan el peluquero de la señora, ya son mil ducados justos. Pues ahora entremos en el gasto diario de comida, criados y criadas, que no para seguramente en mil ducados. Refrescos, que pasan de cuatrocientos. Y aposentos en la comedia, que no bajan de doscientos. Ya gasto mucho más de lo que tengo. ¿Y dónde sacaremos ahora para batas, abanicos, deshabillés, cofias, cintas, flores, marruecas y otras mil zarandajas, que sólo el diablo ha

podido inventar? ¡Ochenta doblones de deuda -decía mirando unos papeles- en casa de la modista! ¿Pues no es esto cosa de tomar el cielo con los dientes? ¿Y hé de sufrir yo que gaste mi mujer en caprichos y porquerías una cantidad con la que pudiera mantenerse una familia honrada durante un año?" MARTIN GAITE observa el cambio de actitud: "de la misma manera que el miedo a la reputación de gastadoras y ostentosas había frenado durante siglos a las casadas españolas decentes, el miedo a parecer miserables e incivi-les, de no estar a tono con los tiempos, comenzaba a atosigar ahora la conciencia de los maridos, cuya autoridad por primera vez se veía en entredicho" (*Ob. cit.*, p. 56). Empezaba a aparecer "la repugnancia de las mujeres a ser tomadas por palurdas o poco refinadas" (p. 57).

(138) ANDRÉS A. *Quaresma* ..., t. II, p. 257.

(139) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 252.

(140) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 154-155.

(141) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermón contra el luxo y la profanidad* ..., p. 27.

(142) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, "Sermón de San Roque, predicado en el Convento de Capuchinos de la Ciudad de Toro el año de 1775. Es de los primeros sermones que el autor dixo en público", *Sermones panegíricos* ..., t. II, pp. 54 ss.

(143) "(...) nadie me podrá negar que con nuestros padres y abuelos todavía vimos aquel honesto trage, tan propio y connatural á la gravedad y entereza de nuestra nación, y con el que aquellos hombres verdaderamente españoles, causaban respeto y veneración sólo con dexarse ver y presentarse" (*Ibid.*, p. 63).

(144) *Ibid.*, pp. 63-64.

(145) Aun en las visiones más tradicionales, como la de CALATAYUD, de rígida censura misionera, todo ello era una misma realidad: "Vosotros buscáis en las bebidas, y viandas la quinta essencia del deleyte, en lo mullido, y expléndido de vuestros lechos, en conversaciones, y visitas, en músicas, saraos, juegos, chichisveos, y necias alegrías, en los combites costossísimos, en bodas, en que empeñáis la tercera parte de un buen dote de la novia; vuestro arresto es quedar bien, y con lucimiento á costa de gastos desmedidos, y profusos, en que quedáis empeñados; y como si en vosotros, y no en Dios estuviera la primera regla de la virtud, y honestidad, lo que Dios no juzga, ni hace, lo hacéis vosotros, y es querer que sea cosa honesta vuestro pecado mismo de profusión, y destemplanza en los gastos" (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 318).

(146) MARTIN GAITE advierte de la diferente valoraciòn de la realidad del lujo entre los viajeros extranjeros y los españoles (*Ob. cit.*, pp. 31-33).

(147) GALLO, N. *Sermones* ..., t. II, p. 284.

(148) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermòn contra el luxo y la profanidad* ..., p. 7.

(149) *Ibid.*, p. 9.

(150) *Ibid.*, p. 8.

(151) "... y que le habìais prometido en el lugar santo, à vista de los altares, en presencia de la Santìsima Trinidad, y de la que habìan sido testigos los Angeles, y demàs bienaventurados espìritus: quebrantàis una alianza solemnemente autorizada con un aparato el màs grande, el màs brillante y magnìfico; sellada con lo màs augusto y sagrado de la religiòn; confirmada y renovada tantas veces con la sangre del cordero inmaculado ..." (*Ibid.*, p. 12).

(152) *Ibid.*, pp. 14-18.

(153) *Ibid.*, pp. 19-22

(154) DE LA FLOR, F. R. *Ob. cit.*, pp. 91 y 95. Es el espìritu de estas palabras al lamentarse del gusto por las modas extranjeras: "¿Supieron nuestras madres estos términos [à la francesa, à la inglesa ...], y otros incomparablemente màs raros y extravagantes? No. Porque los ignoraron nuestras abuelas. Ellas vestìan trages costosos en dìas determinados, es verdad; pero eran trages que después de servirlas à ellas toda la vida, quedaban en buen estado para sus hijas y nietas; ¿y ahora quanto duran? Si llegan à dos ò tres meses, ya es cosa antigua, ya nadie los usa, ya hay otras modas màs del dìa y màs recientes" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, p. 142).

(155) "El resplandor de las riquezas, el fausto de las dignidades, el atractivo de las promesas, el encanto de los espectàculos, todo sirve de pàbulo à su curiosidad" (*Ibid.*, t. II, pp. 327-328).

(156) "... Estos objetos pasan de la vista al espìritu: ocupan allì vanamente nuestros pensamientos: resfrìan los afectos santos: corrompen los sentimientos de devociòn, respeto y veneraciòn que tenìamos para con Dios, y apartàndonos del santo retiro, en que fàcilmente escuchàbamos la voz del Señor, nos lleva à buscar los placeres de la vida, y los vanos entretenimientos del siglo" (*Ibid.*, p. 328).

(157) *Ibid.*, pp. 328-329. Como punto de partida para situarnos ante esta problemàtica, HERR, R. *España y la revoluciòn*

del siglo XVIII, Madrid, Aguilar, 1979, en el capítulo que dedica a la industria, pp. 101-128. Para una actualización, GONZALEZ ENCISO, A. "La historiografía sobre la industria textil y el comercio exterior del siglo XVIII", *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo ...*, t. I, pp. 191-233. Del mismo autor, reseñamos por su panorámica el estudio "La industria de la lana en el siglo XVIII", en AA.VV. *La economía de la Ilustración*, Murcia, Cuadernos del Seminario "Floridablanca", nº. 2, 1988, pp. 69-98.

(158) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. IV, pp. 142-143: "Las telas nacionales no se consumen, las fábricas se deterioran, la industria se adormece, y los reynos extrangeros se llevan los caudales de la nación, dexándonos arruinados".

(159) *Ibid.*, pp. 143-144.

(160) "Quién puede preservarnos de nuestra próxima ruina? Vosotras en gran parte, madres de familia. Sí, vosotras. Prohibid á vuestras hijas é hijos todo vestido que no sea hecho de materias nacionales, y trabajado en el reyno, y con sólo este golpe universal habréis puesto en movimiento millones de brazos, entregados en el dia á la mendicidad y araganería, y por consiguiente á los vicios. Dad vosotras en esto exemplo á vuestras hijas é hijos, de qualquiera clase, grado ó condicion que seáis; y en pocos años veréis volver la nación á aquel estado de poder y de grandeza que tuvo en otros tiempos entre las naciones de Europa" (*Ibid.* pp. 144-145).

(161) CADALSO, J. *Cartas marruecas*, Edición preparada por Rogelio Reyes Cano, Madrid, Editora Nacional, 1975, Carta XLI, pp. 157-161. "Siempre que para constituir el lujo baste la profusión, novedad y delicadez, digo que ha habido dos siglos ha (y por consiguiente no es imposible que lo haya ahora) un lujo nacional" (p. 159). DEROZIER, A. "La cuestión del lujo en las *Cartas marruecas* de Cadalso", *Studi spanici* (1977), pp. 28-37. Destacó en la época la obra de SEMPERE Y GUARINOS, J. *Historia el luxo, y de las leyes suntuarias de España*, Madrid, 1788, 2 vols., en la que defendía que el gobierno "no debía tratar de eliminar el derroche, sino procurar que los objetos de lujo fuesen suministrados por la industria nacional y no por la extranjera" (HERR, R. *Ob. cit.*, pp. 43-44).

(162) MARTIN GAITE, C. *Ob. cit.*, pp. 53-54. DE LA FLOR, F. R. *Ob. cit.*, p. 93.

(163) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 256. Desde luego la mujer era la más perjudicada, pues continuaba: "El más pío, no es fuerza sospeche á lo menos, alguna condescendencia criminal del Marido, ó algún secreto comercio de tal muger?"

(164) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermòn contrà el luxo y là profanidad* ..., pp. 40-41: "Confieso y convengo gustosamente con vosotras, en que Dios nuestro Señor, que tan sabiamente dispuso que hubiese distintas clases ò gerarquías en la tierra, no quiso tampoco que se confundiesen unas con otras las personas, ni que se envileciese el lustre y explendor de la sangre; sino que viviese cada una y se portase con la decencia que es conveniente à su clase ò nacimiento, y à proporciòn del grado de elevaciòn à que habìa sido sublimada en el òrden de la providencia. Por consiguiente no habràn de ser unos mismos los gastos en las familias, ni guardarse entera igualdad en las viviendas ò habitaciones, en el adorno y aparato de ellas, en el servicio de los criados, en el uso de los manjares, y comida, ni en los vestidos y demàs que corresponde al porte de las personas. En todas estas cosas excederàn y se aventajarán las primeras familias à las segundas, y éstas à las terceras, brillando siempre y luciendo unas màs que otras, segùn su clase ò gerarquía; asì como se aventajan en la brillantez y en el resplandor de sus luces los astros de primera magnitud à los demàs astros menores, y à las pequeñas estrellas".

(165) "... no ha de ser un exceso que propase los límites de la sencillez, de la frugalidad, de la moderaciòn, de la humildad, de la penitencia, de la modestia, de la edificaciòn, y de la caridad christiana: no ha de ser un exceso opuesto y contrario à las virtudes del Evangelio, que destruya sus leyes y màxîmas santîsimas, y con que quede profanada en un todo la Religiòn de Jesu-Christo" (*Ibid.*, p. 41).

(166) "(...) ¿qué tenéis que responder ahora, para haber de cohonestar vuestros excesos? Que sois nobles y de esclarecida prosapia en el mundo: que sois Señoras de clase y distinciòn: que os hallais en la primera elevaciòn y grandeza, y que por esta razòn no habéis de vestiros como las otras mugeres inferiores à vosotras, ni habéis de confundiros tampoco con las del ìnfimo vulgo, ajando y obscureciendo de esta suerte el alto honor en que Dios ha querido colocaros?" (*Ibid.*, p. 40).

(167) "A vosotras os comprehende igualmente la christiana y religiosa obligaciòn de haber de absteneros del luxo y la profanidad en vuestros vestidos y adornos, ò por mejor decir, à ningunas comprehende màs estrecha y rigorosamente que à vosotras, que sois Señoras, y que os halldis constituidas en la màs alta gerarquía; (...) porque por razòn de vuestra elevaciòn y grandeza sois vosotras las que llevàis el gobierno y la direcciòn en este punto, las que dictàis y derògàis leyes à vuestro arbitrio; las que introducis semejantes abusos en el mundo, autorizàndolos con vuestro exemplo; las que excitàis la emulaciòn y la envidia en los demàs, enseñàndolas vosotras mismas à ser viciosas y rela-

xadas; y las que corrompéis la Religiòn, las costumbres y aun el Estado" (*Ibid.*, pp. 42-43).

(168) *Ibid.*, pp. 43-44. "¿Y quién sabe si Dios nuestro Señor, cuyos juicios son inescrutables, ha querido permitir en nuestros tiempos un luxo tan exôrbitante, un trastorno tan monstruoso, tan irregular y tan violento, para que confundiéndose las personas y las gerarquías, y no acertándose ya à conocer por el vestido de qual clase es cada una, os veàis precisadas vosotras à distinguiros de las demàs en la honestidad y moderaciòn de vuestros trages y adornos, dexando de esta suerte la vanidad por la vanidad, y siendo christianas de por fuerza, ya que no lo habéis querido ser de corazòn y buena voluntad hasta ahora?"

(169) VIDAL, M. *Ob. cit.*, pp. 294-302.

(170) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 316. Esta ùltima frase era cita de san Bernardo: "*Nostrum est quod effunditis, nobis crudeliter subtrahitur, quod inaniter expenditis [Epist. 42.]*".

(171) "¿Puede darse por lìcito que estén cerradas para los pobres las puertas del palacio que debiera servirles de asilo? ¿Ha de ser lìcito, que se coman los perros las sobras de la mesa, con que debieran alimentar à los Làzaros? ¿Ha de ser lìcito que se apolillen en un arca los vestidos que debieran cubrir a los desnudos?' (CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 115).

(172) Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Excelencias de la misericordia para con los pobres enfermos. Sermòn panegìrico-històrico-moràl, à la Venerable Hermandàd de la Misericordia à la Ciudàd de Màlaga, en accion de gracias por haber conseguido la Real Aprobaciòn de sus Constituciones*, en *Coleccion de Sermones* ..., t. II, pp. 47-48. Puesto que esta Hermandad se dedicaba a atender a los pobres enfermos, también en relaciòn a esto denunciaba la falta de misericordia: "¿Serà bien que mientras el pobre enfermo experimenta las grandes angustias de su penosa enfermedad y la continua penuria de su molesta escasez, haya entre nosotros quien atesore crecidas cantidades y sumas considerables (...)? ¿Que en la ocasiòn misma en que aquel infelìz gime postrado en una cama, ò tal vez tirado por el suelo (...) haya quien abundando en las delicias de una mesa espléndida, de una cama blanda y regalada, y de una casa espaciosa, poblada de criados y de gentes que le sirvan, se olvide de él, ò no haga caso alguno de su lamento? (...) ¿Serà esto creìble, ò puede imaginarse que suceda asì en una ciudad opulenta, y en un pueblo christiano? Y si sucede, como es cierto que sucede, ¿podrémos dexar de conocer que éste es un crimen tan atroz, que no puede dexar de mirarlo con horror la misma naturaleza?" (pp. 12-14).

(173) Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Idea de un caballero christiano ...*, en *Colección de sermones ...*, t. V, p. 46.

(174) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. I, pp. 424-425. Y esto era apoyado por la opinión pública: "Aumentar el regalo y el lujo: formar proyectos fantásticos: idear grandes edificios: juntar preciosas alhajas: erigir monumentos magníficos, que hagan inmortal su memoria (...); y para mayor desgracia del linaje humano, estos pensamientos vanísimos son los que suele celebrar el mundo. ¡O cuántos engaños hay en este punto! Nada oímos con más frecuencia que los aplausos de ciertos gastos de pura ostentación, los cuales en el tribunal de Dios, donde se estimarán las cosas por su justo valor, han de ser absolutamente reprobados.

Celébranse las pirámides y obeliscos de Egipto, en que se gastaron inmensos caudales, recogidos tal vez del sudor y de la sangre de los pobres: alábanse los arcos triunfales, los elevados vastísimos jardines, los soberbios sepulcros, en que competían la magnificencia y el arte: se ponderan con tantos elogios otras muchas obras, que manifiestan á un tiempo la riqueza de los que las costearon, y su hinchazón. Mas ¿qué hombre de juicio puede alabar unos gastos tan supérfluos, tan vanos, y de otra parte tan enormes" (pp. 425-426).

(175) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 337. El sermón se titulaba: "Invectiva contra los malos ricos" (pp. 334-346).

(176) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermón contra el luxo y la profanidad ...*, pp. 28-29.

(177) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 258: "Ha Señores! Yo quisiera al presente tener en mis manos la virtud, que tuvo en las suyas San Francisco de Paula en cierta ocasión. Estava el Santo reprendiendo à Alfonso Rey de Nápoles las injusticias, que usava con sus vasallos, y para hacer una impression tan fuerte, como saludable en el corazón del Rey, tomò unas monedas, de las que acabavan de traer sus recaudadores, è hizo correr dellas à vista del mismo Rey sangre viva. Esta es, ò Príncipe, le dixo el Santo, la sangre de tus vasallos. Si yo, Señores, alcanzasse del Cielo, semejante virtud, os llenaría à todos esta mañana de un horror provechoso".

(178) *Ibid.*, pp. 258-259. Y terminaba: "Pero basta: no puedo con semejantes milagros, obligaros à conocer lo injusto de vuestras profanas costumbres. Soy pecador, y no merezco, que el Señor haga por mis ruegos, lo que hizo por San Francisco de Paula. No obstante quiero deciros (...) que por vestir al uso, faltáis, à la caridad, y à la justicia, y sois semejantes á aquel rico avaro, que vestía Púrpura, y Olanda, teniendo à sus puertas al pobre Lázaro desnudo, y hambriento".

(179) "... En esta materia de no satisfacer à los pobres, y sir- "vientes, y en lo demàs, que en esto has conocido, pudie- "ras escrivir gravìsimas maldades; ... pero basta saber, "que como ellos pervierten la justicia, y razòn, y no "quieren participar del trabajo de los hombres, asì tam- "bién se mudarà con ellos el orden de la misericordia, que "se concede à los pequeños, y despreciados; y los que de- "tuvo la sobervia en su pesada ociosidad; seràn castigados "con los Demonios, à quienes imitaron en ella". (CALA- TAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, pp. 314-315. La cita era de: "Part. 2. Mysticæ Civitatis, lib. 5. cap. 13. in Doctrina").

(180) "Escuchadme: afectar una altanerìa insufrible: no tolerar la palabra màs pasagera: mirar sin piedad à los infelices: no dar à la religiòn màs que el exterior: burlarse de las personas de sòlida virtud: gastar en luxo màs de lo que tienen: no haber funciòn à que no asistan, bayle à que no vayan, teatro à que no concurran, juego en que no se sien- ten; es à la verdad la ocupaciòn diaria de no pocas perso- nas muy distinguidas en el mundo" (Fr. MIGUEL DE SANTAN- DER, *Doctrinàs y sermones para misiòn* ..., t. III, pp. 346 -347).

(181) *Ibid.*, p. 347.

(182) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, pp. 252 ss.

(183) CAMPOO Y OTAZU, L. *Sermòn contra el luxo y la profanidad* ..., p. 45.

(184) *Ibid.*, p. 46.

(185) GALLO, N. *Sermones* ..., t. II, p. 308.

(186) *Ibid.*, pp. 309-310.

(187) VIDAL, M. *Ob. cit.*, p. 241. "Los bienes temporales estàn puestos por Dios *bajo el dominio del hombre*. Dios constituyò al hombre dueño y señor de la creaciòn y le dio dominio sobre ella (cf. Gn. 1, 28 ss.). De este modo aparece màs clara la "semejanza del hombre con Dios"". A esto, precisa Juan L. RUIZ DE LA PEÑA: "el hombre es señor de la creaciòn *en cuanto imagen de Dios*; el suyo es, pues, un dominio *vicario*, no propio. Son muy numerosos los textos veterotestamentarios en los que Dios reclama su carácter de *ùnico* señor del universo. La tierra habitada por los israelitas en "propiedad de Yahvé" (Jos 22, 19; Os 9, 3; Sal 85, 2; Jr 16, 18; Ez 38, 5; etc.). Màs aùn, la tierra entera le pertenece (Lv 25, 23; 1 Cro 29, 11; Sal 24, 1; etc.). Es precisamente el pecado de desmesura, la pretensiòn de erigirse en señor absoluto, lo que provoca, junto con el envilecimiento del hombre, el de su entorno". (*Imagen de Dios. Antropologìa teològica fundamental*, Santander, Sal Terræ, 1988, p. 216).

(188) VIDAL, M. *Ob. cit.*, p. 241.

(189) "[Aggæi. II.9.]: *Meum est argentum, et meum est aurum* (...) si Dios es quien lo ha puesto todo en vuestras manos: ¿no habéis de pensar que os pedirá cuentas de todo con sumo rigor." (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 422).

(190) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 133.

(191) *Ibid.*, pp. 133-134. Más arriba había dicho: "Lleva para tí solo frutos la tierra? Los frutos de los árboles son sólo para tí? Son para tí solo las crías de los ganados? O católico! Ese mío y tuyo se permite únicamente para la paz y comercio de los hombres, pues sólo Dios es el Dueño y Señor de todo" (p. 133).

(192) *Ibid.*, p. 251. Era una cita de S. Juan Crisóstomo.

(193) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 227.

(194) ALONSO, I. *Oración fúnebre, que en las solemnes exequias celebradas por la Grande Universidad de Salamanca el día veinte y quatro de Octubre de el año de mil setecientos ochenta y uno a la tierna, y piadosa memoria de el Señor D. Francisco Vélez, y Cabiedes, Doctor de la misma Universidad en la facultad de Medicina, y Cathedrático de Prima Jubilado, &c. &c. dixo el Rmo. P. M. Fr. ----, Benedictino* ..., Salamanca, Juan Antonio de Lasanta, [1781], p. XVI. Este tipo de respuestas superaba las contradicciones: "Es cierto, que la Escritura no nos habla de las riquezas, sino para inspirarnos deseos de aborrecerlas. Nos enseña que las temamos; nos advierte, que las despreciemos; y nos aconseja, que nos deshagamos de ellas, si por ventura hemos llegado a poseërlas; yà porque ellas endurecen el corazòn; y yà también porque son el origen de todos los pecados. Pero la misma Escritura nos enseña, que las riquezas entran en los designios de la divina Providencia, y que los hombres sabios las hacen útiles, juntando con ellas tesoros de buenas obras" (pp. XV-XVI).

(195) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 251.

(196) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 419.

(197) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. III, p. 63.

(198) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos* ..., t. I, p. 83. "¿Pensàis vosotros que à no tener el Santo una fortaleza de ànimo superior à todos los bienes de la tierra, no hubiera tenido con ellos con que gastar à lo grande, como vulgarmente se dice, romper galas exquisitas, comprar trenes preciosos, poner mesas espléndidas, y aún sobrarle

mucho para el juego y otras vanidades? ¡Ah! ¡Quantos hay en nuestros dìas que con menos motivo edifican grandes casas, las equipan con muebles magnìficos, compran coches, baxillas, posesiones, y hacen otros gastos excesivos con prodigalidad y profusiòn; ò arrancados por el extremo contrario de una detestable avaricia sepultan sus caudales, y con ellos su mismo corazòn!" (pp. 82-83).

(199) Salamanca, Nicolàs Villargordo, 1767.

(200) "No sòlo se atrevieron los Hereges à ofender la construcciòn de los Templos; afilaron tambièn como navajas sus lenguas, para poner dolo, y cortar de raìz la opulencia de sus adornos. Con este intento decìa el impìo Calvino, que los ornatos de las Iglesias eran los Sacramentos, y los Sermones; *pero no el oro*, la plata, el bronce, *ni los màs* preciosos minerales". (*Ibid.*, p. 18).

(201) "Fue tambièn este pernicioso error condenado por el Omnipotente, encargando para este fin à sus Sabios adornassen con toda magnificencia los Templos dedicados à su Nombre. Por tanto en el Exodo manda à Moysès, que pida para la fàbrica del Tabernàculo preciosas piedras, purìssimo oro, plata, bronce, jacinto, grana, seda, y delicadìssimo lino [Exod. 25.]. La opulencia del Templo de Salomòn, en oro, plata, bronce, cedros, vasos, y demàs alhajas, màs es para admirada, que para referida". (*Ibid.*, pp. 18-19).

(202) *Ibid.*, p. 19.

(203) *Ibid.*, pp. 20-22. "Ella corresponde en su modo à la imponderable liberalidad de la eterna Sabidurìa; que si quiso humanarse, y hacerse pobre por enriquecer nuestro barro, la de esta Universidad arbitra el quedarse sin caudales, à fin de que el Señor sea adorado en este riquìssimo Templo."

(204) Las referencias neotestamentarias en VIDAL, M. *Ob. cit.*, pp. 243-244. Conviene tener en cuenta la concepciòn de la limosna en la Biblia: "Con el término *eleemosyne* la traducciòn griega de la Biblia (los LXX) se refiere al término hebreo *sedaqah*, poniendo en evidencia la distancia entre la mentalidad helenista y la hebrea. Mientras la palabra griega *eleemosyne* prevalece el aspecto psicològico, que hace de la limosna la *compasiòn*, *la misericordia*, en el hebreo *sedaqah* (*justicia*) se resalta la uniòn entre benevolencia y alianza, basada en la fidelidad que Yhwh mantiene à través del tiempo con el pueblo al que ha dado su promesa. Cuando los hombres hacen actos de misericordia con sus semejantes (*eleemosyne* es usado con este sentido sòlo a partir del judaìsmo tardìo), se integran en la dinàmica de la justicia de Dios con su pueblo". (BONDOLFI, A. "Limosna", en *Nuevo Diccionario de Teologìa Moral*, p. 1083).

(205) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 420.

(206) *Ibid.*, pp. 427-428.

(207) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. III, pp. 158-159: "repartidlos con equidad y justicia en la manutención de vuestra casa, en la colocación de vuestros hijos, en el cultivo de vuestras haciendas; y emplead el sobrante en el socorro de los pobres (a) [*Quod superest, date eleemosynam.* S. Luc. c. XI. v. 41.], sin exponerlos al juego, sin prodigarlos en las casas de la vanidad, en las intemperancias de la gula, y en los ídolos de la lascivia".

(208) *Ibid.*, p. 159. "*Si vis perfectus esse, vade, vende quæ habes, et da pauperibus.* S. Matth. c. XIX. v. 21."

(209) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, pp. 423-424.

(210) DE CANDIDO, L. "Pobre", *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, pp. 1147-1148 sobre los escritos apostólicos y pp. 1150-1151 sobre la praxis monástica.

(211) ANDRÉS, A. *Sermones panegíricos* ..., t. I, pp. 135-138.

(212) *Ibid.*, p. 138.

(213) *Ibid.*, pp. 138-139.

(214) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Sermones del Illmo. Señor D.---, Obispo de Guadix y Baza*, Madrid, Joachín Ibarra, 1772. t. I, pp. 179-181. "El mal uso que se hace de las riquezas viene ordinariamente de que se consideran en el orden natural ó como efecto de la aventura, ó como unos presentes de la naturaleza. La mayor parte de los hombres las mira como bienes que una ciega fortuna lleva de mano en mano, y que por cierta fatal revolución se detienen ó varían de dueños, escapando de unos, y cayendo en suerte á otros, según la coyuntura de los sucesos ó el casual encuentro de los acasos. Los que han adquirido estos bienes por su habilidad y sudor creen haberlos comprado muy al cabal con la pena que han padecido en llegar á poseerlos: y así reteniéndolos como obra de sus propias manos, gozan de los beneficios de Dios ó como una recompensa de su fatiga, ó como una obra de su industria. Los que los han obtenido por sucesión hereditaria los miran como una posesión que de estraña que era, ha venido á serles propia: y sin referirlos á Dios que es el primer origen, se atienen á la providencia de sus padres y antepasados, creyendo ser únicamente ricos porque son hijos ó descendientes de un hombre que lo fue. ¡Ah ciegos! dice el Señor por el Profeta Oseas (1) [Oseæ cap. 2. v. 8.]. ¿No veis que soy Yo quien os ha dado esa abundancia, y quien no sin especial designio multiplica ese oro y ese dinero?"

(215) *Ibid.*, p. 185. Esto lo traducía en limosna y culto: "A los que hizo esta gracia, los escogió para que fuesen instrumentos de su misericordia, y los cauces ó canales por donde desde su bondad infinita corriesen estos bienes exteriores á su Iglesia".

(216) *Ibid.*, pp. 185-186.

(217) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 38.

(218) Francisco Miguel de ECHEVERZ, que incluía este tema en las obras de misericordia, lo atribuía a pura ignorancia del catecismo: "Como se ignoran, por lo común, las Obras de Misericordia, y son pocos los que las saben, según están en el Catecismo, ò Doctrina Christiana; también son pocos los que saben la obligación que ay de practicarlas, el quándo, y el cómo; y por ello se experimentan muchas miserias por falta de misericordia" (*Pláticas doctrinales, ordenadas nuevamente por su Author el Padre Presentado Fr. ----*, Madrid, Imp. del Convento de la Merced, 1728, t. IV, p. 3). Pedro de CALATAYUD también reconocía esto: "Una de las más crasas ignorancias; uno de los más perniciosos errores de muchos es, persuadirse, que el hacer limosna es obra de consejo, pero no de precepto, y que de sus propios bienes pueden hacer lo que quisieren" (*Doctrinas prácticas que suele explicar en sus missiones el Padre ----*, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1739, t. II, p. 120).

(219) *Ibid.*

(220) CODORNIU se apoyaba en Prov. 21, 13; Ez. 16, 49; 1 Tim. 6, 17; y Rom. 12, 20. (*Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 327).

(221) BONDOLFI, A. "Limosna", *art. cit.*, pp. 1084-1086 señala las características de esta doctrina en la Edad Media.

(222) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, pp. 120-121.

(223) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. IV, p. 4.

(224) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 121.

(225) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, p. 123.

(226) *Ibid.*, pp. 123-124.

(227) ECHEVERZ, por ejemplo, opinaba que "la necessidad *común* sólo es de consejo, y de precepto la *extrema*, y la *grave*. Bien que otros llevan, que también ay precepto de dàr limosna en la necesidad común de lo superfluo al estado" (*Pláticas doctrinales* ..., t. IV, p. 6.).

(228) "... Confieso que la Religiòn no confunde los estados, y que aunque prohibe à los que habitan en los Palacios Reales y en las Cortes el excesivo regalo, y el fausto indecente y pomposo de vestidos, no por eso les manda la pobreza y simplicidad de los que habitan en los campos, ò en el màs infimo pueblo" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. II, pp. 124-125).

(229) *Ibid.*, p. 124 y CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 122.

(230) VIDAL, M. *Ob. cit.*, p.2 53. En la nota 2 de la p. 252 reseña abundante bibliografía sobre la moral econòmica de la patristica, y analiza los contenidos principales en pp. 252-265, con citas representativas y el apéndice de una homilía de san Basilio. En concreto sobre la limosna, BONDOLFI, A. *Art. cit.*, pp. 1083-1084.

(231) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 347. Este mismo texto era citado por CALATAYUD en un sermòn contra la codicia y el hurto (*Missiones y sermones* ..., t. II, pp. 378-379).

(232) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 349-350.

(233) *Ibid.*, pp. 348-349.

(234) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 436.

(235) *Ibid.*, p. 455. "... Hemos de seguir à un Maestro, y servir à un Señor, que no cesò de socorrerles mientras vivió sobre la tierra: que nada encargò màs que este socorro: que amenazò con el rigor de su severisimo juicio y con el fuego eterno del infierno, à todos los que lo negasen: que para màs obligarnos, declarò que recibiría como socorros dados à sí mismo los que se concedieren á los pobres: que se nos propuso él mismo padeciendo en los pobres hambre, sed, desnudez y otras necesidades, para excitar nuestra compasiòn" (pp. 455-456).

(236) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Sermones* ..., t. I, p. 212. Su punto de partida era: "como dice S. Agustín, es muy justo que la caridad de Dios que se exercita con nosotros sin tasa, le sea de algún modo correspondida por la nuestra, no habiendo otro retorno del amor, que el amor mismo". (p. 211).

(237) Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Excelencias de la misericordia* ..., en *Colecciòn de sermones* ..., t. II, p. 1.

(238) *Ibid.*, p. 4. Era cita de S. Gregorio Nacianceno.

(239) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Sermones* ..., t. I, pp. 208-209. El mismo argumento, en CLIMENT, J. *Pláticas dominicales,*

t. II, p. 447, ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 433, y Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Colección de sermones ...*, t. II, pp. 30-31.

(240) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, p. 36.

(241) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. II, pp. 445-446.

(242) "(...) Ni se enternecen sus ojos al ver el frío que sufre el desnudo, ni su corazón se conmueve al oir los gemidos del hambriento. Vanos soberbios piensan que no les toca lastimarse de los males de los pobres, por ser de otra naturaleza que ellos" (*Ibid.*, pp. 446-447).

(243) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 432.

(244) *Ibid.*, pp. 433-434.

(245) Fr. DIEGO JOSE DE CADIZ, *Excelencias de la misericordia ...*, en *Colección de sermones ...*, t. II, pp. 77-78.

(246) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 440.

(247) "Los que al parecer se lastiman de las miserias que padecen otros, sin remediarlas pudiendo, no son en verdad misericordiosos ni compasivos. Deben llamarse pusilánimes". (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. II, p. 448).

(248) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 438.

(249) *Ibid.*, pp. 438-441.

(250) "Los que no pueden subvenir á la necesidad de sus próximos, como se compadezcan de ella, son perfectamente misericordiosos. Y aun á veces será más meritoria la lástima, con que un pobre mira la miseria de otro, con verdaderos deseos de remediarla si pudiera, que la abundante limosna con que un rico la socorre" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. II, p. 449).

(251) "... Se ha disminuido mi renta, pero ni en el comer, ni en el vestir ha de conocerse la falta, y así nada me sobrará: ¿con que no estaré obligado á dar limosna? ¡Qué consequencias tan fatales! ¡Qué error! ¡qué impiedad!" (*Ibid.*, pp. 450-451).

(252) Así lo explicaba BOCANEGRA: "Queriendo S. Agustín darnos una idea de la misericordia, la define así: "Un enternecimiento del alma que obliga á socorrer la miseria agena": *Animi dolentis affectus cum additamento beneficii.* Tiene pues esta virtud dos acciones, que le son igualmente propias y forman su especial carácter: una interior que toca el corazón; otra exterior que impele á socorrer: una que atrae la compasión; otra que atrae el socorro. Estas dos

circunstancias constituyen la caridad, y sin ellas no puede ser perfecta esta virtud". (*Sermones ...*, t. I, pp. 217 -218).

(253) *Ibid.*, pp. 218-219.

(254) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año ...*, t. II, p. 42.

(255) BONDOLFI, A. *Art. cit.*, p. 1084. En efecto, EGUILETA recogía esta tradición: "Ya lo dixo el Evangelista S. Lucas (*d*) [*Luc. 11. v. 41.*]: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis*; dad limosna, y quedáis limpios de todo, esto es, dice San Juan Chrisóstomo (*e*) [*Chrisost. hom. 60. ad Pop. Ant. in fin.*], de toda culpa y pecado, *hoc purgat peccata*; lo mismo dice San Ambrosio (*f*) [*Ambr. serm. 30. et 31. de eleemos.*], haciendo comparación entre la limosna y el bautismo, *salva fide dixerim, quod ... hi duo fontes ... condonant peccata*. Quién no se asombra? Conseguir la limosna el perdón de los pecados? No se dice más de la gracia justificante". (*Sermones para todas las Dominicas del año ...*, t. II, p. 44).

(256) *Ibid.*, p. 45.

(257) Recordando el consejo de Daniel a Nabucodonosor ("Redime tus pecados con limosnas", Dan. 4, 24), EGUILETA comentaba con san Pedro Crisólogo: "la limosna equivale á las demás asperezas, pues no pide Dios sus gemidos, dice el Santo, al que redimió para sí los gemidos del pobre". Y explicaba: "Llegará el que hubiese sido misericordioso con los pobres á dar cuenta en el juicio de Dios, y como después de perdonadas las culpas sea necesaria la penitencia, ó satisfacción de ellas, le dirá la Magestad de Jesuchristo: Ea, qué satisfacción trahes por tantos pecados como cometiste? Qué ayunos, qué gemidos, qué austeridades y penitencias? Es verdad, podrá decir el limosnero, que no he ayunado como debía; pero, Señor, el pobre había de ayunar muchos días, y le socorrí para que no ayunase: es verdad que no he dormido en el suelo; pero el pobre había de dormir en él, y le dí cama para que descansase: es verdad que no he gemido; pero traygo los gemidos que había de dar el pobre por su necesidad, y así, aunque no he padecido en mi persona, he comprado con mi limosna lo que había de padecer el pobre: y será descargo éste? O qué grande! dice San Pedro Chrisólogo; no le pedirá Dios sus penalidades al que así hubiese comprado las del pobre" (*Ibid.* pp. 46-47).

(258) "Pero aún más: sabes de qué sirven los pobres? No solamente logran para el limosnero el perdón de sus pecados, y la satisfacción de ellos, sino que le consiguen también que no muera impenitente, ni se condene. Limosnero, y morir mal? Jamás vi que sucediese, dice San Agustín" (*Ibid.*, p. 47).

(259) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, p. 43. (Por error, da la referencia de Is. 51, 10 en la nota de pie de página). Decía así: "*Quando socorrieres al hambriento, y consolares al afligido, nacerá en medio de sus tinieblas el Sol; quedarán ellas como el medio dia; te dará descanso para siempre el Señor tu Dios; llenará tu alma de resplandores; librará tu cuerpo del mal; y serás como una fuente, cuyas aguas nunca falten*".

(260) *Ibid.*, p. 45.

(261) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, pp. 426-427.

(262) Incluso CALATAYUD, muy ajustado a la letra de los preceptos en su moral casuista, advertía: "por limosna no solamente se entiende aquí el pan, vestidos, ò dinero, que dáis al pobre, sino qualquiera socorro, acción, consejo, ò beneficio de que el próximo necessita, y con que tú puedes socorrer su angustia". (*Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 121).

(263) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, pp. 47-49. Incluso decía: "Y quántas veces quisieran mejor los mismos desdichados haber perdido el socorro, que se les hace, que no escuchar los baldones, que à el mismo tiempo recibieron con èl?"

(264) "... investigándolas con cuidado para socorrerlas con alegría. No lo extrañéis, porque ésta es una de las más esenciales obligaciones de los ricos: esto es lo que hizo el Salvador del mundo; lo que vemos en las Santas Escrituras; y el sentimiento universal de todos los Santos; y aun puedo añadir que lo han creído los mismos Gentiles" (*Ibid.*, p. 52).

(265) BOCANEGRA Y XIBAJA, F. A. *Sermones ...*, t. I, pp. 213-214. Y ponía este ejemplo, reflejo a la vez del modo en que se vivía la culpabilidad y de la conciencia de responsabilidad social: "S. Gregorio el Grande, uno de los más santos y más sabios Pontífices que han gobernado la Iglesia, habiendo sabido que un pobre fue encontrado muerto por falta de sustento, no es ponderable quánta fue en este caso su inquietud, ni cómo sus entrañas fueron movidas con la compasión. Aunque su conciencia nada le reprehendía sobre sus deberes, creyó que la pérdida de un pobre podía ser imputada à todos los ricos. ¿Y qué hizo este gran Papa? Acusóse, si no de su dureza, à lo menos de su falta de providencia, y por esta causa se abstuvo muchos días de celebrar el santo Sacrificio de la Misa; juzgando no merecía tener parte con Jesu-Christo en los sagrados Mysterios aquel que descuidaba é ignoraba las necesidades de sus hermanos" (pp. 215-216).

(266) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, p. 47.

(267) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 327.

(268) "(...) á qué compassión, y lástima, á qué ternura, y misericordia no moverán estos infelices, que sobre los rigores de la enfermedad, sienten la dura mano de la pobreza? Qué visitas logran ellos del Médico, sino de passo, y no quando las quisieran, sino quando vienen? Qué camas, sino montones de paja, y ojalá no fuesse siempre la más inmunda? Qué sábanas, sino las más grosseras, y mal lavadas? Qué mantas, sino las más gastadas, y poco limpias? Qué estancia, que no sea un asco? Qué objetos, que no sean de funesto color?

Pues qué diré de los alimentos, y remedios, sino que son los más vulgares, y comunes; y que por más que se desvele el cuydado de los Gefes Superiores, no pueden menos de saber à Hospital? Qué de la frequencia de los Amigos, y conocidos, sino el desamparo de todos? Qué finalmente de la assistencia, y consuelo, sino el continuo llanto de sus desdichados compañeros: de los quales éste llora, aquel suspira, otro clama, otro agoniza, y otro muere? (...) No hay aquí día que no esté cubierto de lutos; ni noche, que no sea de tempestad." (*Ibid.*, t. II, pp. 257-258).

(269) "Amigos no los tienen, porque el desdichado nunca tuvo Amigos. Los parientes, si no fueren tan pobres como ellos, les desconocen; y esto con tan porfiado dissimulo, que hacerles memoria de que tienen sangre suya en el Hospital, es afrentarles. Y la sinrazón de esta injuria es, porque los que se llaman hombres de distinción, miran semejante desventura como infamia: siendo assí, que acudirles, y reconocerles entonces, sería el mayor crédito de su honra. Nada de esto es hipérbole, ni exageración, sino una verdad, que nos muestra cada día la experiencia". (*Ibid.*, p. 259).

(270) *Ibid.*, p. 266.

(271) *Ibid.*, p. 262: "no dexar que los pecadores vivan largo tiempo à sus anchuras, sino enfrenarles luego con el temporal castigo, es (...) grande señal de que Dios les favorece. Ellos vivían antes olvidados de Dios; y ahora, que Dios les aflige con la enfermedad, y temor de la muerte, ahora le invocan, ahora le buscan."

(272) *Ibid.*, p. 263.

(273) SOUBEYROUX, J. *Pauperisme et rapports sociaux à Madrid au XVIIIème siècle*, Lille, Atetier Reproduction des Thèses, Université de Lille III, 1978, señala la coincidencia entre la legislación y la literatura de la época: "La pierre de touche qui permet de différencier les "vagabonds" des autres pauvres est celle que nous avions trouvée dans tous

les traités économico-politiques: le travail. Le discours législatif prolonge donc le discours économique et transcrit directement les sentiments de l'opinion éclairée à l'egard des pauvres". (t. I, pp. 376-377). También PEREZ ESTEVEZ, R. M. *El problema de los vagos en la España del siglo XVIII*, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1976. En el estudio monográfico de Pedro CARASA SOTO, *Pauperismo y revolución burguesa (Burgos, 1750-1900)*, Valladolid, Universidad, Secretariado de Publicaciones, 1987, las páginas que dedica a la caracterización de la pobreza "vista desde si misma" y "contemplada desde la sociedad" (pp. 48-66), nos sitúan en el marco general de mentalidad y valores; en la segunda perspectiva, resalta la desvinculación del trabajo (pp. 61-62).

(274) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 454: "No negaré que hay pobres que quieren vivir ociosos; pero ¿cuántos de vosotros viven realmente, no sólo con ociosidad, sino con demasiado regalo, gozando todos los placeres que puede ofrecerles el mundo, y acaso satisfaciendo los apetitos de la carne? ¿Y qué mucho haya tantos pobres ociosos, cuando ni vosotros les dáis en qué ocupar sus manos, ni ellos lo hallan por más que lo soliciten? Algunos tienen sus vicios: y ¿quién de vosotros está exento de todos?"

(275) *Ibid.*, pp. 454-455. Su apoyo doctrinal era: "El apóstol S. Pablo, sin hacer diferencia de ricos y pobres, encarga muy seriamente (1) [II Thesal. III. 10], que trabajemos todos; que nadie coma el pan ocioso: pero luego advierte que trabajen los pobres ó no trabajen, sean aplicados ó vivan ociosos, no por eso hemos de dejar de socorrer sus necesidades (2) [Ibi. v. 13]. Lo contrario sería imitar la culpable resolución de aquel médico, que no quisiese asistir á un enfermo en los peligros de su vida, porque sus excesos ó sus descuidos le han puesto en tal infeliz estado: ¿quién dirá que no sería esto suma crueldad? (...) Entre la multitud innumerable de pobres que se presentaron á Cristo señor nuestro, no faltarían ociosos y disolutos; con todo, no leemos que dejase por eso de socorrerles."

(276) TORT MITJANS, F. *Biografía histórica* ..., pp. 331-332.

(277) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia* ..., pp. 49-50.

(278) SARRAIL, J. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1985, pp. 528-537

(279) B. N., Mss. 6313, fols. 323 r-341 v.

(280) *Ibid.*, fol. 330r. Muchos se apoyaban en esto "para mendigar, ociar, amontonar, y fingirse necessitados: como si les diera Dios licencia para mendigar sin necessidad sólo

porque están abiertas las entrañas de los Españoles para derramar limosna".

(281) *Ibid.*, fol. 330 v.

(282) BERTRAN, F. *Colección de las Cartas pastorales y Edictos del Excmo. Señor Don ---- Obispo de Salamanca ...*, Madrid, Antonio de Sancha, 1783, t. I, pp. 319-346.

(283) "Porque como quiera que se considere este christiano y generoso desvelo, ya mire el bien espiritual ya el temporal de los pobres, lo debemos reconocer como propísimo de nuestro ministerio; (...) los santos Apóstoles, sus Discípulos y sucesores, por cuyas manos hemos recibido el Obispado, nos lo han entregado con la inseparable condición de tomar un vivo interés en las necesidades espirituales y temporales de los pobres del Señor, miembros, como nosotros de su Esposa querida la santa Iglesia, alimentados con unos mismos Sacramentos, honrados con unas mismas esperanzas, destinados á una misma bienaventuranza y herencia eterna en el Cielo: dignos por estas sólidas y constantes razones, de que procuremos con todas nuestras fuerzas su bien espiritual y corporal, con aquel esmero y solicitud con que acude la cabeza al alivio y conservación de los miembros de su mismo cuerpo." (*Ibid.*, pp. 322-323).

(284) *Ibid.*, p. 324.

(285) *Ibid.*, pp. 325-326.

(286) Para la época de los Austrias, las referencias de DOMINGUEZ ORTIZ, A. *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid, Itsmo, 1979, pp. 398-399; y también para la época que nos ocupa, el mismo autor en "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", en GARCIA-VILLOSLADA, R. (dir.) *Historia de la Iglesia en España*, t. IV: *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, BAC, 1979, p. 8. CALLAHAN W. I. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 54-57. Una muestra de datos específicos en BARRIO GOZALO, M. "Perfil socio-económico de una élite de poder: Los obispos de Castilla la Vieja, 1600-1840", *Anthologica Annua*, nº. 28-29 (1981-1982), pp. 135-136 (el estudio en pp. 71-138), o *Perfil socio-económico de una élite de poder (III): Los Obispos del Reino de Galicia (1600-1840)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1985, separata de Anthologica Annua, nº. 32 (1985), pp. 102-104. VAZQUEZ LESMES, R. *Córdoba y su cabildo catedralicio*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1987, pp. 238-239.

(287) Antonio Tavira, siendo obispo de Osma en 1796, se expresaba así en un edicto: "Las limosnas que el clero de España reparte con tan liberal mano, creen muchos, y no sin algún fundamento, que contribuyen contra su intención a extender

y propagar más la mendiguez, y la experiencia hace ver que cabalmente en los pueblos en que más se prodigan se padece mayor miseria, y son fomentados y abrigados los más infames vicios". (SAUGNIEUX, J. *La Ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Salamanca, Universidad de Salamanca - Centro de Estudios del siglo XVIII, Universidad de Oviedo, 1986, p. 160).

(288) BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 325.

(289) *Ibid.*, p. 328.

(290) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 256.

(291) "Los emperadores Valentiniano, Teodosio y Carlo Magno, siendo christianos y buenos christianos, promulgaron severas leyes contra los pobres ociosos y hogazanes, y mandaron que en todas las provincias de su imperio se hiciera la más exacta averiguación para castigarlos, y distinguirlos de los verdaderos pobres, que no teniendo fuerzas para trabajar, ó no bastándoles lo que trabajan para comer, tienen derecho á que les sustenten los ricos. Y ahora mismo todos los príncipes y magistrados de Europa con la más justa providencia logran que no haya en sus ciudades ociosos voluntarios mendigos: solamente en España se halla permitida la ociosidad, y aun fomentada con la necia piedad de muchos" (*Ibid.*, p. 259).

(292) Cit. por MORGADO GARCIA, A. *Iglesia e Ilustración en el Cádiz del siglo XVIII: Cayetano Huarte (1741-1806)*, Cádiz, Facultad de Filosofía y Letras, 1991, p. 95.

(293) CALATAYUD, P., B.N. Mss. 6313, fols. 331 v.-335 r.

(294) BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 327 (lo sustentaba con autoridades de los Santos Padres). CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 266.

(295) *Ibid.*, p. 265: "Pues muchos, que van ociosos por esas calles con fuerzas para el trabajo, ¿tendrán privilegio para unir la gracia con el pecado, para ser amigos y enemigos de Dios? Y los otros impedidos, coxos ó mancos, que aborrecen tanto el recogimiento, que aman tanto la libertad, ¿no dan bastante motivo para culparlos?

(296) TORT MITJANS, F. *El obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, Balmes, 1978, p. 324. Señala que estableció sus prioridades. En su beneficencia ordinaria destacaron: "Socorrer a todas las viudas necesitadas y a familias vergonzantes, pagar a nodrizas, dotar de ropa, dar becas a estudiantes pobres pero aplicados, ofrecer ajuar a las chicas para que

pudieran ser empleadas en el servicio doméstico, dotar a otras para poderse casar con hombres trabajadores y honrados o para poder entrar en religión, financiar talleres, comprar remedios y asistir a los enfermos incluso en su convalecencia, etc. Cabe destacar también sobre todo que no reparó nunca en hacer cualquier gasto para sacar a las jóvenes del "lodo del pecado", comentando emocionado que para este fin no le importaría empeñarse o vender incluso su pectoral". Esto, además de su intervención en las instituciones benéficas de Barcelona (pp. 327-338).

(297) [AMAT, F.] *Elogio histórico del Ilmo. Señor Don Joseph Climent, Obispo de Barcelona*, en CLIMENT, J. *Colección de las obras del Ilmo. Señor ___, del Consejo de S.M. y Obispo de Barcelona*, Madrid, Imprenta Real, 1788, t. I, p. 59. Señala sus limosnas en pp. 56-60.

(298) "Los pobres verdaderos de Jesu-Christo, los ciegos, los tullidos, los lisiados, los que por su ancianidad y achaques están enteramente imposibilitados á procurarse su mantenimiento con su trabajo, pues son hijos de una misma Madre esa nuestra santa Iglesia, son los primeros acreedores á nuestras rentas, á nuestro cuidado, á nuestro amor y ternura. Los que pueden trabajar, pero no tanto que baste para ganarse su sustento y vestido: aquellos que por algún accidente de enfermedad ó de desgracia, se ven reducidos á tal estado que si no se les socorre oportunamente les es forzoso pedir limosna; un oficial á quien falta hacienda en que emplearse, ó que no puede en muchos días, ó tal vez meses trabajar; un labrador honrado que por semejante causa, ó por una continuada escaséz de muchos años, ó por otra desgracia, como la muerte del buey, de que se servía, tendrá tal vez que vender aquella poca tierra y aperos que poseía: éstos son sin duda alguna los dignos y merecedores obgetos de nuestra christiana compasión y cuidado" (BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, pp. 336-337).

(299) *Ibid.*, p. 328.

(300) Una visión general en WOLF, S. *Los pobres en la Europa Moderna*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 36-44. Actuaciones concretas en: TORT MITJANS, F, *El obispo de Barcelona ...*, p. 327-338; INFANTES FLORIDO, J. A. *Tabira: ¿Una alternativa de Iglesia?*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros, 1989, pp. 135-156; SAUGNIEUX, J. *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse, Université, 1970, pp. 126-131, 267-268, 281-283; SIERRA NAVA-LASA, L. *El cardenal Lorenzana y la Ilustración*, Madrid, FUE, 1975, pp. 103-106, 239-246.

(301) BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 329: "Aquel andar continuamente divagando, observando las horas de pedir limosna á los fieles,

quando se fijan en una ciudad, y mucho más quando pasan de unas á otras, ¿cómo les ha de proporcionar la freqüencia de los santos Sacramentos, la aplicación á oir la palabra divina en Sermones y Catecismos, la observancia de las fiestas?

(302) "El primero [daño] es la mucha libertad, que se toman de vaguear por lugares, y regiones, lo qual les hace vivir sin Dios, sin ley, y sin Rey: *sin Dios*, tanta es la ignorancia de la doctrina, y sus obligaciones; tantos sus vicios sin haver Curas para ellos, que los dirijan; *sin ley*, pues no cuidan de confessarse, ni comulgar, se quedan muchas veces sin Missa, y sólo el situado de limosna los trahe a confessarse tal vez: viven *sin Rey*, porque ni contribuyen, ni sirven para la guerra, ni maniobras públicas, ni las justicias se meten con ellos, si no es quando son cogidos en hurto" (CALATAYUD, P., B.N. Mss. 6313, fol. 335 r-v.)

(303) BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 330.

(304) CARASA SOTO, P. *Ob. cit.*, pp. 50-52.

(305) "Mientras subsista esta costumbre de ir los mendigos en tropa de un lugar á otro, solicitando ó más bien arrebatando las limosnas de los fieles piadosos que no tienen corazón para ver el miserable aspecto con que suelen presentárseles, jamás podrán distinguirse los pobres verdaderos de los falsos, ni remediarse el desorden de que las limosnas de los fieles contribuyan á mantener holgazanes, viciosos y hombres de las costumbres más corrompidas. Asimismo es cierto que durante esta costumbre, sucederá como hasta aquí que ninguna Iglesia, Parroquia ó lugar sabrá quién son sus pobres verdaderos; y por consiguiente faltará á su caridad y amor estímulo, para tomar un vivo interés en sus necesidades, y acudir con todo esfuerzo á su remedio" (BERTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 331).

(306) *Ibid.*, pp. 334-335.

(307) CARASA SOTO, P. *Ob. cit.*, p. 64.

(308) SOUBEYROUX, J. *Ob. cit.*, pp. 254-260.

(309) CARASA SOTO, P. *Ob. cit.*, p. 63.

(310) FERRER Y FIGUEREDO, M. *Carta pastoral ... sobre la misericordia ...*, pp. 8-9.

(311) "Los que son culpablemente pobres mientras dure voluntariamente su culpa: unos que toman por oficio el pedir: otros que hacen el trage de la mendicidad capa de mil infamias, latrocinios y otros delitos; muchos que dexan el

trabajo, y se hacen perpetuamente olgazanes, porque les produce más que otra ocupación la limosna; tantos que abusan de las que les dán, para el juego, y otros vicios, todos son indignos de que se les conceda; las mismas Leyes civiles mandan castigarlos; los Magistrados les deben obligar al trabajo; y siendo tan perjudiciales al estado, no se debe contribuir à qu subsistan" (*Ibid.*, p. 83).

(312) CARASA SOTO, P. *Ob. cit.*, p. 68.

(313) CALATAYUD, P., B.N. Mss. 6313, fol. 323 r.

(314) *Ibid.*, fol. 324 r.

(315) *Ibid.*, fols. 324 r.-325 v. y 337 v. SOUBEYROUX, J. *Ob. cit.*, 375-389 en referencia a la legislación sobre el vagabundeo y la mendicidad.

(316) WOLF, S. *Ob. cit.*, pp. 44-49.

(317) CARASA SOTO, P. *Ob. cit.*, p. 64; GUTTON, J. O. *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon, 1543-1789*, Paris, 1971. Sobre las medidas españolas, GUILLAMON ALVAREZ, J. "Disposiciones sobre policía de pobres: establecimiento de diputaciones de barrio en el reinado de Carlos III", *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, I (1980), pp. 31-50.

(318) CALATAYUD, P., B.N. Mss. 6313, fols. 323 v.-324 r. Subrayado en el original. El término "ostiati" se refiere al latín "ostiatim", que significa "de puerta en puerta".

(319) *Ibid*, fol. 324 r.

(320) BELTRAN, F. *Carta pastoral sobre los medios ...*, en *Colección ...*, t. I, p. 335.

(321) *Ibid.*, p. 342.

CAPITULO VIII

LA VIDA FAMILIAR

LA VIDA FAMILIAR

Al actuar como orientadores o directores de los fieles en todo aquello que revestía alguna importancia para la salvación, los eclesiásticos del siglo XVIII se ocuparon, desde una perspectiva eminentemente moral, de diversos aspectos referentes a la vida familiar. Al constituir uno de los ámbitos más caracterizados por el desarrollo de la intimidad personal y por la profundidad de las relaciones interpersonales, las actitudes y las conductas mantenidas en él eran esenciales en el camino de la santidad. Pero, además, la influencia sobre el mundo de la familia, concebida en términos de conciencia, garantizaba una posibilidad de moldear y configurar la mentalidad de los individuos y de la sociedad, por lo cual no permanecieron ajenos los eclesiásticos a esta realidad.

Fray Miguel de Santander fue uno de los autores que dedicó mayor atención al tema. De las 31 doctrinas que incluye su primer volumen de *Doctrinas y sermones para misión*, 6 (casi el 20%) están dedicadas a los siguientes aspectos de la vida familiar:

- "De las disposiciones para entrar debidamente en el *estado del matrimonio*.
- De las obligaciones de los maridos para con sus mugeres.
- De las obligaciones de las mugeres para con sus maridos.
- De la obligación de los padres para con sus hijos.
- De la obligación de los padres de familia.
- De la obligación de los hijos para con los padres." (1)

Numerosas alusiones se encuentran además a lo largo de toda su obra. La trascendencia que le concedía se debía a

la idea de que la familia marca de forma decisiva a los individuos en todos los aspectos, en lo privado y en lo pùblico, en la conciencia intima y en la actuaciòn social, jugando asi un papel esencial en el engranaje del mundo, incluso abarcando lo profano y lo sagrado. Es la "educaciòn" familiar la que determina, en buena medida, la orientaciòn vital de la persona:

> "No lo dudemos, señores, dadme una buena educaciòn à vuestros hijos, y llenaré de Santos los monasterios, de Sacerdotes inmaculados las Iglesias, de Ministros integros los tribunales, de aplicados artistas los talleres, de valerosos militares los exércitos, de honrados labradores los campos, y de christianos virtuosos é irreprehensibles todos los estados." (2)

Si la importancia para la sociedad justifica la intervenciòn del eclesiàstico, màs aùn el hecho de considerar a la familia como una porciòn de la Iglesia permite insertarla en el conjunto de la vida cristiana. Asì, para el franciscano Fr. Antonio Andrés:

> "Cada familia christiana es una possessiòn de la gran viña de la Iglesia, y à vosotros Padres, es, à quienes se encomienda su labor, y su cultivo, con la obligaciòn de responder con los frutos, so pena de eterna condenaciòn." (3)

Continuaba aplicando la alegoria de la viña, que se "arrienda" a los padres "en qualidad de Labradores" y tiene todo lo necesario para dar buenos frutos (4). Es, de nuevo, la orientaciòn hacia la "educaciòn" familiar, en un sentido amplio, la que centra el interés socio-religioso de esta institucion.

Pero previamente a ello, el establecimiento de la re-

lación de pareja, el matrimonio como elemento fundante de la familia, fue tratado también como una de las facetas esenciales de la vida de los laicos. Era uno de los estados de vida a través de los cuales logra el hombre la salvación y, aunque enfocado primero en este sentido como destino personal, toda su importancia radicaba en la manera de vivir con el prójimo más próximo en el entramado más cotidiano de los acontecimientos. Por ello comenzaremos el análisis del mensaje eclesiástico sobre la familia por este punto: la vocación a este estado de vida.

1. LA ELECCION DEL ESTADO MATRIMONIAL.

1.1. La vocación para el matrimonio.

La limitación del ingenio humano, la inconstancia de sus pensamientos, el dominio de las vanidades, del amor propio y de las pasiones, "no nos dejan conocer lo que más nos importa, ni lo que puede dañarnos más". La propia voluntad está abocada a la incertidumbre "si no se deja guiar por la divina". Por eso, la consulta y el seguimiento de los designios de Dios son necesarios siempre; "pero sobre todo se ha de observar en la elección de estado, como negocio de la mayor importancia, del cual en gran parte depende la felicidad eterna de la otra vida, y aún el consuelo que podemos gozar en ésta" (5). No sólo para el camino de la consagración específica, sino para cualquier otro, en la diversidad de opciones, "siempre hay, vocación ó llamamiento de parte de Dios nuestro Señor", de modo que toda persona se ha de plantear escucharla si quiere lograr la dicha verdadera: "sólo está el punto del

acierto, en que nosotros lleguemos à comprehender, qual es, ò no, verdadero llamamiento" (6).

Los eclesiásticos se esforzaron en inculcar que la vocaciòn no existe sòlo para los ministerios eclesiales o la vida religiosa, que no sòlo hay que tenerla presente para tomar opciones socialmente responsables; también el matrimonio es el resultado de una llamada específica:

> "Algunos piensan que esto debe entenderse de los empleos de mucha importancia, y de las dignidades eminentes del Estado y del Sacerdocio, cuyas resultas, dicen, son funestìsimas quando se entra en ellos sin vocaciòn de Dios; pero para el matrimonio basta que se presente una boda ventajosa, teniendo el designio de casarse. Este, amados mìos, es un error, pues no hay ni puede haber asunto màs grave que el de nuestra salvaciòn; y ésta ciertamente se arriesga en el matrimonio, no ménos que en los empleos màs ilustres, quando se toma este estado sin llamamiento del Señor." (7)

Como enfoque de la religiosidad y como medio de presiòn, es significativo que no se oriente el tema vocacional como una llamada-respuesta, sino como una sumisiòn a la voluntad de Dios exigida de tal modo por éste que entra en juego el destino eterno. Quien no se plantea el estado matrimonial como llamamiento de Dios corre el peligro de desviarse de sus designios, de errar el camino y, por tanto, de perderse. El temor por la salvaciòn personal domina así el interrogante vocacional de cada uno (8), sobre todo si se afirma que tomando un derrotero equivocado no cuenta ya el alma con "las gracias particulares de aquel estado" y "abandonada à sus propias luces extremadamente débiles y defectuosas, no da un paso sin tropiezo, no hay tropiezo sin caìda, ni caìda sin pecado" (9).

Pero, además, si en otros estados un especial sentido de la dignidad del mismo podía hacer temeroso el error, en el del matrimonio la prevención viene de su propia naturaleza. Es "*un estado lleno de peligros*" (10), hasta el punto de "*ser infinito* el número de los casados que se condenan, y se van condenando", pues "son innumerables los pecados mortales que cometen, y de muchos de ellos ni aún se confiesan, porque ignoran que pecan" (11). Ya hemos señalado este aspecto al hablar del sacramento, pero conviene recordarlo:

> "Quanto es más difícil, que uno persevere en gracia *en el estado, que elige, con tanto mayor tiento* se ha de examinar, consultar, y probar su vocación, y llamamiento; es más difícil conservarte en gracia en el matrimonio, que dentro de la Religión; pues mirad aora si tenéis obligación à examinar la vocación para el matrimonio, y pensarlo de espacio." (12)

Si este tipo de discurso era perfectamente coherente con el modo de concebir las relaciones entre Dios y el hombre, y si correspondía a una mentalidad profunda en la que predominaba una desvalorización del matrimonio, entre sus consecuencias o efectos encontramos el de la justificación de la intervención eclesiástica: como la elección de estado era un tema vocacional, pertenecía a los ministros de la Iglesia el discernimiento y la dirección de los espíritus.

El modelo de comportamiento para la elección de estado, y en concreto del matrimonio, incluía un primer aspecto de carácter espiritual y ascético. Se trataba de conocer la voluntad de Dios mediante el ejercicio de la oración (13). De ella dependía no solamente el decidirse por el matrimonio, si-

no también el elegir la persona conveniente. En algunos casos, esta recomendación conectaba con la religiosidad popular, como cuando Echeverz mencionaba devociones específicas, incluyendo, por supuesto, algún santo de su orden mercedaria:

> "El que ha de casarse, consúltelo con Dios; pídale una honrada compañía, para mejor servirle; válgase para ello de medianeros, que son los Santos; haga algunas Novenas al Patriarca S. Joseph, á S. Ramón Nonat, á S. Francisco Xavier, ó á aquellos Santos de su mayor devoción." (14)

Otras veces, se aconsejaba según una línea más espiritual, la propia de los ejercicios ignacianos, como al describir el padre Eguileta esta oración como un "suplicar humilde, instante, confiada y perseveradamente", pidiendo a Dios "que ilustre su entendimiento para elegir aquel estado, ú oficio, que sea de su mayor agrado, poniéndose con toda indiferencia, como dice San Ignacio de Loyola, en sus manos soberanas, y apartando su voluntad de toda afición desordenada" (15). Junto a la ponderación de las propias inclinaciones y actitudes y la meditación de "los daños y provechos, que se le pueden seguir en órden á la salud eterna" (16), encargaba algunas prácticas ascéticas y religiosas para este tiempo:

> "Por último: mientras practica estas santas diligencias, ha de usar de algunas mortificaciones, y aflicciones del cuerpo, proporcionadas á sus fuerzas, ánimo y ocupaciones, procurando igualmente confesar y comulgar una, ó dos veces á la semana, según ordene el Confesor, para cobrar nueva luz, y esfuerzos en el alma." (17)

Fr. Miguel de Santander, que aconsejaba también la devoción a los santos, la frecuencia de sacramentos y la mor-

tificaciòn, explicaba la razòn de todo ello: "en una alma mala no entrarà la santidad ni sabiduría, ni habitará en un cuerpo sujeto al pecado el conocimiento santo de la divina vocaciòn" (18). La oraciòn, pues, debía ir acompañada de un comportamiento ético: "vivir exemplarmente".

En la corriente jansenizante se trataba, más bien, de reconocer la propia pequeñez, "sin fiarnos jamàs ni de nuestras luces, ni de los impulsos del amor propio, ni de las màximas del mundo, ni de los consejos de la prudencia humana". En todo esto podían consistir "los lazos escondidos del comùn enemigo" y, por tanto, "conviene consultar con Dios" y "suplicarle con fervorosas oraciones que nos manifieste su voluntad, y conforme à ella nos dirija" (19).

Un segundo paso, posterior o simultaneo a este proceso de interiorizaciòn personal, consistía en acudir al sacerdote, quien, como medianero entre Dios y los hombres, era imprescindible para conocer la voluntad de aquél:

> "No basta pues tener inclinaciòn á casarse: no basta recurrir à Dios para casarse; es menester consultar à sus ministros, exponerles las inclinaciones naturales, las tentaciones màs freqüentes, las disposiciones del alma, los movimientos del corazòn, las razones de una parte y de otra, y pedirles que exâminen bien las cosas delante de Dios, y que resuelvan lo que entiendan ser conforme á su adorable voluntad." (20)

Esto no era sòlo un consejo, sino una necesidad que se veía avalada por la interpretaciòn en sentido clerical -y también autoritario- del refrendo que Jesùs dio a sus discípulos: "Porque el que los oye, à mí me oye; y el que los despre-

cia, à mí me desprecia" (21).

Tal director había de ser "un hombre prudente, sabio, y práctico en materia de vocaciones", a quien el fiel debía confiar "como lugarteniente de Dios" todas sus "inclinaciones, pensamientos, impulsos y deseos" (22). Dada la identificación práctica entre la dirección espiritual y el sacramento de la penitencia, se recomendaba también a veces "un confesor juicioso, sabio y virtuoso", que "consulte con Dios, y que en su nombre os hable". Al fiel le correspondía actuar en todo esto "con rectitud y buena fe", pero parece que su papel se reducía a la disponibilidad, cuando no se entendiese como una sujeción pasiva, pues se hablaba de que los eclesiásticos "exáminen" y "resuelvan", mientras él ha de confiar "que Dios manifestará su voluntad à su ministro, y que el espíritu de verdad le sugerirá una decisión justa". Esta impresión de que los eclesiásticos en su calidad de intermediarios se arrogaban aquí un enorme protagonismo queda corroborada en las palabras finales de consejo, pues una vez concluida la consulta el fiel debía "abrazar pronta, eficaz y generosamente" la elección inspirada por Dios a su ministro (23).

Si se cumplían estas condiciones, el predicador prácticamente garantizaba el seguimiento de la divina voluntad:

> "Si no lo hicieseis así, señores solteros y solteras, vuestra salvación se arriesga. Si así lo practicasteis, señores casados y casadas, vivid tranquilos de que estáis en el estado para el que Dios os quería, y procurad animosamente cumplir sus obligaciones." (24)

Dejando ya aparte esta reivindicación de una intervención de los eclesiásticos en una esfera privada de los fieles -y ello no desde un sentido eclesial del matrimonio, como pudiera ser el de la presencia del sacerdote en la celebración del sacramento-, conviene recordar que, en todo caso, su actuación remitía a Dios. Ello reforzaba la perspectiva sacralizada de los ministros y, además, situaba el tema de la elección de estado, y en concreto del matrimonio, en la esfera de las realidades más esenciales para el cristiano.

Es decir, la doctrina sobre la vocación a los diferentes estados de vida, incluido el matrimonio, se entendía en el contexto de las grandes y decisivas llamadas de Dios para la salvación. Así lo exponían Santander y Andrés. Una primera vocación sería a la existencia, "por la creación", "por la palabra poderosa de aquel, que saca los seres de la nada". Después, "el llamamiento de la gracia" para entrar en la Iglesia por el bautismo, "que tiene virtud de reengendrar los pecadores". La culminación llegaba con la gloria, "por la predestinación consumada", que suponía ser "guiado por la gracia final" que acompaña al hombre hasta 'dàr el último aliento en el òsculo del Señor". Pues bien, en esta línea, entre el bautismo y la gloria, estaba la vocación "para entrar en qualquiera estado, que es un camino por el cual nos endereza Dios à nuestro fin"; su signo o su medio serían las inclinaciones, fuerzas, aptitudes o talentos con que el Señor dota a cada uno para servirle y trabajar en un lugar determinado de "esta viña de su Iglesia" (25).

Así, en esta perspectiva general, la elección del estado del matrimonio adquiría una mayor trascendencia, situada en un designio de salvación, y esto permanecía incluso pese a la corriente profunda y antigua que lo devaluaba como inferior a los estados de virginidad.

1.2. La libertad personal y el consentimiento de los padres.

De esta consideración de la elección de estado como un llamamiento divino procedía la contemplación de la absoluta libertad de Dios para efectuarlo. Y de esta libertad derivaba, a su vez, la del hombre para seguirle, para ajustarse a aquella suprema voluntad por encima de los respetos humanos.

Fr. Antonio Andrés ponía este fundamento antes de analizar las conductas: sólo a Dios pertenece el derecho de "señalar à los hombres el estado en que deben merecer la salvación". Tal forma de expresarse apunta a una teología que entiende la acción de Dios como un mandato, no como invitación, lo cual afecta a la respuesta del hombre; pero lo que nos interesa señalar ahora es que esa facultad es exclusiva de Dios; ningún hombre puede ni arrogársela ni entrar en colisión con ella. "Y tan estrechamente le pertenece à Dios este derecho, que ni à su mismo Hijo en quanto hombre, lo ha cedido" (26).

A partir de aquí se definía ya cuál había de ser el papel de los padres en la elección de estado de los hijos. La paternidad originaria, esencial, es la de Dios, de la que pro-

ceden todas las demàs sobre la tierra, y si los padres "nos dàn un sèr puramente terreno, y material", de "nuestro ser espiritual, es solamente Dios el Autor". La consecuencia entonces era una especie de divisiòn de competencias, de acuerdo con una concepciòn dualista de la realidad, en la cual permanecìan limitadas las atribuciones de la paternidad terrena:

> "(...) los Padres pueden disponer de la educaciòn de sus hijos, de sus bienes, y de sus ocupaciones por lo que toca à la economìa, à lo civil, y à lo politico; pero de sus Personas, esto es de sus facultades espirituales, que en cierto estado, y temperamento han de hacer con su exercicio todo el capital de la salvaciòn, no pueden disponer sin perjuicio de los derechos del Señor." (27)

Si los padres pudiesen realizar esta tarea, tendrfan que tener el conocimiento de la mente de Dios, del misterio y del camino de la salvaciòn de sus hijos (28), terreno completamente reservado al omnipotente. Si lo intentasen, se tratarìa de una intromisiòn, "porque sòlo Dios, y no los Padres es dueño de la libertad de los hijos" (29).

De este modo, la vocaciòn divina, el mismo argumento que servìa para justificar la intervenciòn de los eclesiàsticos como mediadores, permitìa tambièn salvaguardar la independencia de los hijos respecto a sus padres o, al menos, establecer una cierta distancia. Se trataba, no obstante, màs de un juego de influencias que de una total defensa de la libertad personal. Constatamos aquf la afirmaciòn de Jean-Louis Flandrin: "Ni los protestantes ni los catòlicos limitaban jamàs la autoridad de los padres con los derechos naturales del hijo, sino siempre con lo que es debido a Dios, y porque Dios

es nuestro verdadero padre" (30).

Junto al argumento de la vocación, había además otro de carácter doctrinal: la importancia del mutuo consentimiento, esencial para el sacramento del matrimonio (31), hasta el punto de que es "verdadero y válido sólo y formalmente en virtud del consentimiento" (32). Calatayud consideraba este elemento en su casuística sobre el matrimonio (33), aunque los predicadores incidieron en él de una manera más indirecta.

Sin entrar en cuestiones jurídicas que hiciesen plantear este tema en términos de derecho, Codorniú defendió con firmeza, y a la vez con discreción, la libertad de los hijos:

> "Para el Estado del Matrimonio también sois libres. (...) La razón es I. porque Dios lo ha dispuesto assí. II. porque es Estado de vínculo tan estrecho, que sólo se rompe con la muerte de uno de los consortes. III. porque trahe consigo perpetua, mutua, è irredimible servidumbre en la vida social, y al mismo tiempo la obligación de tenerse reciproco, fiel, y constante amor. Luego no es justo, que carguéis con un yugo tan pesado por autoridad agena, sino por vuestra elección propia." (34)

Si, como observamos por estos textos y, como señala Flandrin, "a partir del siglo XVII comenzaron a desarrollarse, a la sombra de los derechos de Dios, los derechos del hijo en este campo" (35), pese a esto y pese a la necesidad de su libre consentimiento, tampoco se propugnó una completa independencia de los hijos respecto de las preferencias o decisiones de sus padres. Y pudiera ser que esta unánime defensa de su libertad fuese más bien orientada a garantizar las vocaciones religiosas (36). Al menos este contraste se aprecia en el mis-

mo Codorniù, pues mientras exhortaba al fiel a "seguir el llamamiento de Dios, quieran, ò no quieran tus Padres", cuando se dirigìa al estado religioso (37), en el caso del matrimonio no admitìa contradecirles hasta ese punto, y basaba la diferencia en la menor dignidad de este ùltimo:

> "Con todo, porque este Estado no es de mucho tan perfecto, como el Estado Religioso, assì tampoco es tan ancho en los fueros de la libertad. Por lo qual, peca mortalmente el hijo, ò la hija, que à disgusto de sus Padres casa con persona indigna. Y se dice indigna aquella persona, con la qual no puedes casar, sin ofensa de tu linage, segùn el juicio, y estimaciòn de los cuerdos." (38)

Este recorte de la libertad personal favorecìa la endogamia de las clases sociales, tradicional en el sistema familiar europeo (39), y hacìa penetrar en el àmbito definido en un principio por la llamada de Dios criterios de caràcter mundano. Y es probable que esta concesiòn al status social no fuese rechazada por los predicadores. Asì, también Francisco Miguel de Echeverz, que reconocìa un margen de actuaciòn màs amplio para los hijos, les admitìa la discrepancia cuando éstos deseaban "casarse con otra persona distinta, no desigual"; entonces:

> "... podràn usar de su libertad, dando sus motivos y razones por sì, ò por tercera persona à sus padres, ò parientes, para no exasperarlos, y faltarles al debido respeto en materia tan grave." (40)

En los casos en los que se hacìa referencia general a la eleccìòn de estado, y no tanto en concreto al matrimonio, la afirmaciòn de la libertad de los hijos era màs contundente. Fr. Antonio Andrés, tras exponer un tétrico ejemplo de castigo

y condenaciòn por amores ilícitos de una religiosa sin vocaciòn, exhortaba con toda firmeza: "hijos, resolveos à morir primero, que à tomar estado con repugnancia". Y aùn podía decir: "En todo caso, si vuestros Padres se obstinan en que elijàis estado segùn sus miras, màs vale quedar de rompida con ellos, que con Dios". El tema habìa de enfocarse desde la perspectiva de la salvaciòn eterna, como aconsejò san Bernardo a un joven para entrar en religiòn, de modo que el criterio último sería: "Mientras se oponen [vuestros Padres] à vuestra libertad vàn drechamente contra vuestra salvaciòn, y la suya, y assì serà prudencia, y amor desatenderlos" (41).

Por otra parte, todos los predicadores inculcaban el deber de consultar a los padres, cuya autoridad moral se consideraba fundada en la edad y la experiencia, siempre que su actitud fuese desinteresada (42). Parecía normal la desconfianza y el recelo hacia las decisiones de "los que tienen pocos años", y ellos mismos deberían "tener por sospechosas sus vocaciones" hasta que hubiesen sido contrastadas por los padres y "sabios Maestros" (43). Los padres -se decía a los hijos- no sòlo "viven interesados en colocaros con decencia, y procurar vuestro bien", sino que tienen la ventaja de estar "exèntos de las preocupaciones, arrebatos y caprichos, que son tan freqüentes en la juventud" y así "os inspirarian lo que estimasen por màs conveniente delante de Dios" (44).

Junto a esta mentalidad, hay que tener en cuenta que los padres ejercían una funciòn que no se limitaba al consejo: en última instancia, a ellos les correspondía hacer realidad

la elección de estado del hijo. Así lo expresaba con toda claridad el padre Eguileta: "otra de las mayores obligaciones de los padres (...) es la de dar estado á sus hijos" (45). Piénsese aquí en el tema de la dote y sus influencias en el patrimonio familiar, así como los recursos considerados necesarios para constituir una nueva familia (46). Por eso los padres tenían aquí contraído un deber. Ahora bien, se trataba de un deber en cuanto habían de asegurar las condiciones materiales necesarias para el futuro del hijo, pero ¿tenían, por esto mismo, derecho a decidir ese futuro? Los predicadores observaron la incidencia de estos aspectos y cómo pesaban en los padres y si bien defendieron a los hijos de posibles sacrificios, con una libertad que se ha visto como enfrentada a la sociedad laica (47), esos mismos intereses influyeron en que no les retirasen del todo una especie de derecho sobre su responsabilidad. Lo que hacían los eclesiásticos era aconsejar a los padres un trato considerado hacia los hijos:

> "(...) el cuidado de casar los hijos, especialmente à las hijas, pertenece à los padres. Bien que algunos son tan descuidados en esto, que por no sacar la dote con la hija, ò por desfrutar màs la habilidad, ò labores de los hijos, apenas hallan año bueno para casarlos; deteniéndolos injustamente hasta los veinte y cinco años, ò treinta años sin casar, expuestos à muchos pecados mortales, y à que ellos al fin se casen con quien se les antoje, yà que los padres no los casan con quien, y quando conviene. (...) cuiden los padres de dàr quanto antes marido à la hija, y muger al hijo, que han de tomar esse estado". (48)

Así pues, no siempre hubo una completa, ideal y ética salvaguarda de la libertad de los hijos, sino que, conservando la doctrina católica, los eclesiásticos podían adaptar su pos-

tura a la misma mentalidad laica que, en virtud de las circunstancias, parecía imponerse o reivindicaba unos derechos. Por eso encontramos la armonización que señala Flandrin, como si no hubiera oposición entre los deseos y conveniencias de la familia y el libre consentimiento de los hijos (49).

Muestra de ello es que, en el difícil equilibrio de la conducta respecto al dictamen de los padres, los predicadores se inclinaba a favor de seguirlo, como regla general. Para Codornió había que evitar los dos extremos: el casarse sólo por capricho propio y el hacerlo sólo por causa de los padres (50). Calatayud, salvando la no dependencia, sobre todo cuando la propuesta familiar producía una "natural aversión", se inclinaba también a que, si no existía tal rechazo, se aceptase el consejo: "quando no sientes repugnancia, y tus Padres miran christianamente la cosa, siempre es mejor governarte por ellos" (51). Pero quizá uno de los que más insistió en este punto fue Echeverz. Para él, uno de los medios para empeñar a la divina providencia en el acierto de la elección era "procurar la obediencia à sus mayores", porque "Dios regularmente bendice al que obedece"; por eso, quienes ignoraban la voluntad de los padres solían contraer "casamientos desgraciados" (52). Reconocía también la libertad personal, pero "siempre inclino más à que lo acertarán siguiendo el dictamen de sus mayores, que miran las cosas con más acuerdo" (53). Y es significativo que en esta obediencia parecía verse una mayor obligación en las hijas: a éstas les aconsejaba escoger al hombre por su virtud y buenas costumbres, pero "si es que es-

tuviere en vuestra mano el elegir"; para ellas, el modelo era de sumisiòn:

> "He dicho, si es que estuviere en mano de las doncellas el elegir, para darles à entender, que rara vez ha llegado este caso; porque la honesta doncella ha de imitar à la obediente y casta Rebeca, que sin saber del mozo que avìa de ser su marido, ni tomar otro informe, que la sencilla propuesta de sus padres, se casò por obedecerlos con Isaac, luego que se le propusieron por marido." (54)

En otra plàtica sobre el quinto mandamiento, al tratar *De la obediencia a los padres*, el mismo Echeverz inculcaba de nuevo a las hijas el ejemplo de Rebeca, pero, ademàs, exponìa una doctrina general en la cual se daban cabida a motivaciones temporales, estableciéndolas incluso como criterio para discernir la obligatoriedad de la obediencia:

> "Pero en caso de inclinar al Matrimonio, si los padres quieren casar al hijo, ò hija con alguna persona igual, y no indigna, y de tal casamiento se les sigue à los padres algunas conveniencias, de que necessitan, ò se han de ajustar algunos pleytos, ò discordias, tiene en tal caso obligaciòn el hijo, ò la hija de obedecer à sus padres, casàndose con aquella persona que ellos gustan: mas si nada de esto se sigue, podràn casarse los hijos à su voluntad, noticiàndolo à sus padres primero, aunque no vengan bien en ello; pero no con persona, ù de modo, que se siga deshonra al estado, ò sangre de sus padres." (55)

Asì pues, dentro de la unanimidad respecto a la consulta a los padres, una doble corriente presentaba el tema incidiendo bien en la libertad, bien en la sumisiòn. Y se debate esto màs en los ambientes de la predicaciòn popular, o dentro de la casuìstica, mientras que autores como Armañà o Climent se centraràn en el aspecto vocacional y en la pureza de disposiciones para entrar en el matrimonio.

1.3. Las denuncias de los comportamientos.

Si éste era el modelo que propugnaban los eclesiásticos, sin olvidar los fines del matrimonio de que hemos hablado al tratar del sacramento, los mismos discursos constataban la distancia de los fieles respecto de estas pautas de conducta. Los primeros responsables de que no se siguieran eran los padres, que no transmitían a sus hijos la necesidad de tomar en consideración y practicar los medios cristianos propuestos para la elección de estado, lo cual originaba todos los demás males que por un error pudieran sobrevenir (56). Nada de lo dicho parecía tenerse en cuenta.

Respecto a la vocación de Dios, el matrimonio "es el estado, en que menos se considera, y por esto se ven tan malas resultas" (57). En la preparación espiritual y ascética, "nada se suele seguir ménos": "¿Quién es el que ántes de resolverse á un tenor especial de vida, se postra con humilde rendimiento ante su divina Magestad ...?" (58). La consulta a los ministros eclesiásticos parecía igualmente ausente (59) y se advertía, en general, la falta de un proceso de discernimiento para el matrimonio en comparación, por ejemplo, al que podía preceder a la entrada en religión (60). La causa de todo ello estaba en que las inquietudes de los laicos sobre la decisión del matrimonio no eran las mismas. Los eclesiásticos notan en ellos actitudes de imprudencia, irreflexión, incluso desde el punto de vista humano, y precipitación:

> "¿Quién es el que habiendo de tomar estado, se para en meditar sériamente, si el que quiere tomar

> por su voluntad, ò por insinuaciòn de otros, es el màs proporcionado à sus fuerzas y alcances; el màs propio y conveniente para su verdadera dicha; si es en fin aquel à que Dios le llama?" (61)

A veces esto se atribuye a la ceguera del gusto o la pasiòn (62), pero con màs frecuencia se considera que se debe a la atenciòn a las conveniencias materiales. Los eclesiàsticos apreciaban una relaciòn muy directa entre la ausencia de sus pautas de conducta y la inclinaciòn a decidir el matrimonio por interés:

> "Sòlo se meditan y se consultan los intereses, las honras, las comodidades temporales, las màximas del mundo, los fuertes impulsos de una ciega pasiòn." (63)

Aquí las responsabilidades se repartían entre los contrayentes y la familia.

1.3.1. *Los fines ilícitos para el matrimonio.*

No sòlo en las disposiciones, en los cauces y en los comportamientos durante la elecciòn del estado del matrimonio se observaba la ausencia del modelo definido por los eclesiàsticos como cristiano, sino también en las actitudes màs profundas que guiaban esa elecciòn. No se trataba sólo de que los fieles implicados no orasen, no entrasen en un período de interiorizaciòn o no consultasen a directores espirituales y padres. Màs allá incluso de todo eso, estaba el hecho, denunciado por algunos, de que Dios quedaba completamente al margen de la decisiòn: los futuros contrayentes no contaban con él o, lo que es lo mismo, ninguna perspectiva de fe parecía encontrarse

en el hecho de acercarse a un sacramento por parte de unos fieles, al menos en principio, cristianos. Así, lo que pudiera indicar un apartamiento de los actos prescritos por los eclesiásticos en este asunto, podía revelar una mundanización o una actitud profana ante el matrimonio. En ello se veía la raíz de los males que luego afectaban a la pareja:

> "La causa de estos desórdenes no es otra que la indignidad con que recibieron el sacramento del matrimonio, ó la indignidad con que le tratan. No pensaron en consultar con Dios en la elección de un estado, de cuyo acierto depende su felicidad, y aún su salvación: de un estado en que por ser pesada su carga, y muy freqüentes los peligros, es no ménos necesaria la precaución de la asistencia de Dios. ¿Quién cuidó de convidar al Señor á sus bodas? ¿Quién le pidió que fuera á santificarlas? Por eso desde luego faltando el suave vino de la caridad, y el socorro de su gracia, todo fue amargura y desconsuelo." (64)

Con este lenguaje religioso, que resume perfectamente todo lo dicho hasta ahora, es posible que se nos transmita una brecha en la práctica del sacramento más allá de lo que el propio contemporáneo tenía conciencia de denunciar: una carencia en el nivel de la fe. Aunque él mismo casi la detectaba cuando planteaba una interiorización (65). En todo caso, y si esta afirmación pudiera quizá resultar arriesgada, lo que sí exponen las fuentes es un alejamiento de las motivaciones cristianas -según la doctrina vigente- para el matrimonio.

Al tratar del sacramento hemos recogido ya "los fines" del mismo para teólogos y moralistas, transmitidos catequéticamente: la procreación, en el sentido de formar hijos para Dios, y el remedio de la concupiscencia ocupaban el lugar principal, y a ello se podía añadir la búsqueda de la santi-

dad, o santificaciòn personal, y algunos impulsos humanos, no propiamente cristianos, pero sì compatibles o legìtimos. Pues bien, junto a esta formaciòn doctrinal, desde los pùlpitos se ejerciò ademàs una fuerte crìtica a todo aquello que se entendìa como contrario o ajeno a esta enseñanza.

El predominio de los intereses terrenos fue uno de los puntos màs comunmente denunciados. Hemos visto cdmo algunas consideraciones humanas eran admitidas, por cuanto constituìan, podrìamos decir, el deseo de realizar un proyecto de vida, la organizaciòn de una familia, la providencia para el futuro. Pero lo que quedaba totalmente descartado era centrar la motivaciòn del matrimonio y la elecciòn de la persona en los bienes materiales o de prestigio.

Son numerosas las alusiones de este tipo. Armañà resaltaba la falta de inclinaciòn o amor en aquel que "tal vez da la mano à quien nunca mirò con afecto, solo porque de su vìnculo espera, ò un rico caudal, ò una honra mas distinguida" (66). Climent ponìa un ejemplo femenino, apuntando hacia las consecuencias de esta ambiciòn: "Aquella para ser rica se casò con un avaro, sin advertir que siendo él esclavo del dinero, la tratarìa como a esclava" (67). Encontramos también expresiones duras: "Otros se casan con el dinero, dice San Juan Chrisòstomo, porque no exâminan qué virtudes tiene la novia; sino qué hacienda, qué posesiones, ò mayorazgos" (68). El laico criticaba estas actitudes interesadas cuando se trataba de los eclesiàsticos, pero las practicaba él mismo en su vocaciòn especìfica (69). Echeverz veìa en éstos que "buscan con el ca-

samiento gran dote, la riqueza, la ganancia loca" la conducta de "un Mercader en sus contratos"; su manera de pensar era: "como aya dineros, ajústese el casamiento"; y estimaba que "assi hacen muchos quando se casan" (70). Santander, siguiendo a san Jerónimo, presentaba así al joven interesado:

> "Todos sus cuidados se reducen à saber si está muy rica: si tiene muchas tierras, muchas viñas, casas, ó dinero. No parece sino que trata de comprar una muger. Y à la verdad así llaman à los esponsales, contratos. Este es el común modo de explicarse: Don fulano ha hecho ya los contratos con Doña fulana, para decir que se ha desposado con ella." (71)

Por el contrario, la actitud cristiana había de ser la búsqueda de Dios, a la cual éste correspondería con su providencia (72). No obstante, Santander permitía "algún cuidado" de los intereses materiales, y de este modo nos da la perspectiva adecuada de la mentalidad eclesiástica: se trataba de establecer una escala de valores; así, las miras mundanas no quedaban excluidas, pero sí resituadas, dando la preferencia a criterios morales:

> "Supongo que comprehendéis muy bien que yo no prohibo el que pongàis algún cuidado en el caudal verdadero de las personas con quienes pensàis casaros, sino que mis designios se dirigen à que lo que os lleve principalmente la atención sea el mérito de la persona, sea la virtud; y después podéis también considerar las ventajas temporales, la igualdad en la edad, la conformidad en los genios, en los caudales y en la familia; pero ceñir á esto todo el cuidado precisamente, y desentenderse de las costumbres y la virtud, es un error de muy funestas consecuencias." (73)

La atracción de la riqueza es la que con más frecuencia se mencionaba. Las alusiones a la importancia del linaje

eran menos insistentes y, como en el caso del matrimonio por dinero, se advertían las malas consecuencias que habría que soportar toda la vida: "Aquel por ennoblecer su familia, casando con una muger ilustre, no reparó que su soberbia la haría intratable, y que su vanidad disiparía su caudal" (74). La esclavitud de los imperativos sociales se ponía de manifiesto en aquellos que se casaban "sin más motivo que haber nacido primero, y querer perpetuar con su nombre y sucesión el mayorazgo de su casa" (75).

Para todos estos, la infelicidad conyugal parece prescrita desde el origen mismo de su proyecto de matrimonio, y lo que veían entonces como beneficioso se convierte, al realizarse, en una experiencia cotidiana de frustración y disgusto:

> "Este yugo se hace luego pesadísimo à ámbos consortes, quedando sus voluntades discordes por más que se unan los cuerpos. ¿Qué riñas, qué disensiones, qué amarguras de ánimo, que peligros y escándalos no se siguen?" (76)

Con igual o mayor contundencia se denunciaba, como perversión del recto fin del matrimonio, el imperativo de la pasión, es decir, todo aquel sentimiento o afecto que tuviera relación con la sexualidad. Aquí el lenguaje de los eclesiásticos se hacía muy expresivo del tipo de connotaciones que se asociaban a la vida sexual: la animalidad, la ceguera, la irracionalidad o la locura y, sobre todo, un profundo sentido de impureza, mancha o pecado. Así lo describía Echeverz:

> "O quántos, y quántas desean el Matrimonio, y corren à èl con aquella intención sucia, que puede

> caber en la cabeza de un jumento vil! Llevados de un motivo del todo ciego; impelidos de una passiòn del todo loca, corren (*sicut equus, et mulus*, como cavallos desenfrenados) al Matrimonio. Assì llegan muchos, y de estos, no pocos cebados yà en sus deleytes sucios, apenas anhelan à otra cosa, que à hartarse de ellos, como de ubas los vendimiadores quando suelta la vendimia. Esto sucede por lo comùn en la gente vulgar." (77)

Para Eguileta, estos serìan los que "se casan con la hermosura"; utiliza los términos de san Buenaventura para afirmar que lo hacen "buscando ùnicamente el deleyte de las bestias". Ahora bien, advierte que se trata de una perversiòn: "La hermosura fue causa del pecado? No por cierto, que es don de Dios"; pero los hombres olvidaban el santo fin del matrimonio para dejarse llevar "del apetito bruto", "sin màs obgeto que el cumplimiento torpe de sus pasiones" (78).

Esta pasiòn no llevaba màs que a la falta de sensatez, a saltarse todas las normas razonables de conducta: "El otro ò la otra embelesados de la hermosura ò gallardìa atropellan los respetos de la conveniencia, de la razon, y de la obediencia debida à sus padres" (79).

En el lenguaje del final de siglo, los eclesiàsticos utilizaban términos como "la pasiòn ciega, ò el vicio vergonzoso" (80). Si con ello se referìan al deseo carnal, no quedaba del todo al margen el mundo de los sentimientos. Esto se aprecia màs a principios de la centuria, en algunos textos en que parece condenado no sòlo el deseo, sino también aquellos afectos que contenìan la dimensiòn sexual de la persona. Assì, Echeverz, en la misma plàtica en que denunciaba la "liviana

passiòn" como inmundicia e impureza, utilizaba como equivalente la palabra "amor", que, por mucho que quiera reducirse a la concupiscencia, implica un eco afectivo: entre las diversas motivaciones condenables a la hora de casarse, incluìa, en boca femenina, la de "el grande amor que tuve a mi marido"; criticaba los galanteos del noviazgo porque en ellos "se fomenta el amor", e invitaba a desconfiar de quienes "se embriagan de amor" (81). Serìa esto lo propio de una época en que, por parte de los medios eclesiàsticos, "no sòlo se ve en la pulsiòn sexual un efecto de la concupiscencia, sino que tambièn la atracciòn amorosa, en lo que tiene de irracional, es objeto de condena" (82).

La lujuria constituìa una de las grandes perversiones del sacramento del matrimonio. Latìa en el fondo una identificaciòn, señalada por Flandrin, entre "bùsqueda del placer" y "adulterio" (83). Es la impresiòn que produce la dura advertencia del padre Eguileta contra el peligro de "buscar sòlo en la muger, como ponderaba San Juan Chrisòstomo, lo que buscarìan en una pùblica ramera!", frente a lo cual recordaba que es "inmaculado y digno de honor el lecho nupcial, dice San Pablo" (84).

Todos, ademàs, procuraban infundir el temor hacia las graves consecuencias de esta perversiòn. Eguileta las calificaba de "abominables", y enumeraba entre ellas "adulterios, zelos, inquietudes, maldiciones, pesadumbres, y aùn (...) malos hijos", y afirmaba, con el ejemplo de los siete maridos de Sara (Tb. 6), que quienes tenìan por finalidad "luxuriar, y

darse à los deleytes", "degeneran de racionales en caballos, y en castigo suyo se apodera de ellos el demonio" (85). Esta historia se mencionaba con frecuencia. Calatayud aplicaba en sentido simbòlico la muerte de los siete maridos: "Esto hace el Demonio en las almas de muchos casados el primer dia de sus bodas"; es decir, la muerte del alma por la pérdida de la gracia. Y junto a esta desgracia espiritual, habìa ademàs otra humana: "un amor tan baxo como este suele parar en tedio, y grima de lo que antes se apeteciò ciegamente" (86). Para Climent, poner "al deleyte sensual como fin del estado del matrimonio" era una profanaciòn del sacramento y conllevaba, por tanto, caer bajo el poder del demonio, como mostraba el mismo episodio bìblico, que interpretaba también segùn la concepciòn que estamos viendo (87).

Echeverz planteaba las cosas en un lenguaje popular: "De casamiento en que el Diablo es casamentero, què se puede esperar?". Y este serìa el caso de quienes "corren al Matrimonio ciegos del amor, embriagados de su pasiòn torpe", arrastrados por una hermosura que es "sombra, apariencia, y engaño no màs" (88). A partir de aquì, lo que exponìa eran las consecuencias que la experiencia dejaba ver en estos matrimonios. Del plano de lo sobrenatural, de la intervenciòn del diablo o del castigo divino, pasaba a las realidades humanas. El proceso de quienes llegaban asì al matrimonio por este "amor" serìa que:

> "(...) después de efectuado el casamiento, puestos ya juntos en una casa, y en un lecho, como se miran, y tratan de màs cerca, yà sossegado aquel hervor de su passiòn loca, y despejado el juicio, ad-

> vierten, quando ya no tiene remedio, el error grande que hicieron; vèn aquellos defectos, que antes no conocìan; que la hermosura no es tal, que el genio es àspero, que ay mucho melindre, y otras muchas imperfecciones, y quizà faltas notables; y como se hallan defraudados, por no hallar en su consorte lo que juzgaron, embriagados del amor; este, no sòlo se entibia, sino que se enfrìa de modo, que à veces passa à avinagrarse." (89)

Estos eran los tres fines indignos para llegar al matrimonio, los denunciados con màs constancia y firmeza: el deseo de enriquecerse, de adquirir honras o del deleite sexual. Pero en alguna ocasiòn apuntan algunas otras intenciones, aunque no fuesen desarrolladas temàticamente por los predicadores. Eran también fines profanos.

Entre las mujeres se señala el afàn de contraer matrimonio "por llegar à esse honor en que el mundo tiene à los casados" y también -dicho de manera personal- "por salir de la sujeciòn de mi Madre" (90), "por declinar el yugo de Padre, y Madre, y por darse à libertad"; esto, que podìa influir igualmente en la decisiòn de entrar en religiòn, afectaba a las "doncellas impacientes del recogimiento", caracterìstico del modo de vida de la mujer, y les empujaba a casarse "à discreciòn de su pasiòn" y entrar asì en "la esclavitud del Matrimonio" (91). Pero es que éste era visto por las solteras como una liberaciòn, tanto por lo que respecta a la autoridad paterna como a las "posibilidades de diversiòn", perspectivas de las solteras bien reseñadas por Martìn Gaite al tratar de sus diferencias con las casadas (92). Entre los hombres figuraba màs el deseo de riquezas y placer, y, junto a ello, el casarse "por llegar à ser señor, y mandar en la casa" o "por aver ya

contrahido empeño" con una mujer (93).

Esto último nos remite a aquellos que llegaban al matrimonio obligados por sus relaciones: "otras avràn de confessar, que se casaron porque yà no podìan hacer otra cosa, para reparar, ò cubrir de esse modo su honor perdido" (94). Aquí se denunciaban los "medios indignos, ò malvados" con que algunos buscaban conseguir alguna persona para casarse; medios que Calatayud describìa en las mujeres y que corresponderían a deshonestos métodos de seducciòn:

> "toparéis doncellas, que con la inmodestia de su semblante, con la licencia de sus ojos, conversaciones, atavios provocativos, importunos alhagos, y caricias, saraos, juegos, y à vezes con la torpe deliberaciòn de su corazòn, y de su cuerpo vàn urdiendo, y tramando el Matrimonio: èstas, y los que con ellas tratan, estàn en tanto peligro, como el que pisa en el ayre una maroma". (95)

No ya la conducta desenvuelta, sino cualquier licencia que *rompiese el encerramiento*, era *sospechosa*, como cuando "viereis un joven hablar à la puerta, ò ventana con una doncella" (96). Por el contrario, los "medios convenientes" por los que una mujer podía encontrar marido eran "la verguenza, la modestia en acciones, y vestidos, la honestidad, y el retiro", es decir, "las virtudes proprias de una honrada doncella" (97). Y para los jòvenes, conseguir una mujer "prudente, y buena" era un don de Dios sòlo dependiente de su propia calidad moral: "Sean pues los hombres buenos, sean virtuosos, hagan buenas obras, y les darà Dios buena compañia" (98).

Si esto era referente a "los medios" para contraer

matrimonio, mayor insistencia hubo respecto al trato de los ya prometidos:

> "Pecan gravemente también los novios que miéntras se corren las proclamas visitan à las novias, estàn solos con ellas, y se toman ciertas libertades criminales sin derecho alguno; y pecan igualmente los padres y madres que sabiéndolo se lo permiten. ¡O quàntas veces por esta causa se recibe en pecado mortal el santo Sacramento del Matrimonio por callar vergonzosamente en la confesiòn aquellas livianadades!" (99)

Para evitar esta oportunidad, se aconsejaba que la "palabra de casamiento" no se anticipase mucho a la boda (100). Pero, sobre todo, se utilizò un argumento psicològico, humano, semejante a la advertencia del futuro desamor entre los apasionados: se infundiò el temor y la desconfianza respecto a este tipo de comportamientos y, en concreto, afectando a la mujer:

> "¡Quàntas veces se llega à perder la paz en los casados à causa de que los maridos recuerdan à sus mugeres, y las dan en rostro con aquellos primeros desòrdenes, sospechando que acaso no serían ellos solos los còmplices de la maldad! O señoras doncellas, no olvidéis este consejo: sed modestas, sed honestas en el trato con los hombres, pero muy particularmente con los que hayan de ser vuestros maridos. De lo contrario os exponéis à llevar una vida desgraciada quando estéis casadas." (101)

O se llegaba a fomentar esta sospecha directamente:

> "Y si después de aver caldo, y quemadoos tantas vezes, la llevàis à casa por muger, còmo os podéis fiar, que no os faltarà à la fidelidad, la que por tanto tiempo faltò al temor, y fidelidad, que devía à Dios antes de casarse?" (102)

De esta manera, los contrayentes podían socavar la dignidad del matrimonio, tanto por razòn de sus intenciones,

profanas, cuando no pecaminosas, como por el estado en que llegaban a él.

1.3.2. *Los intereses y las presiones injustas de los padres.*

La injerencia y a veces hasta el protagonismo absoluto de los padres en la relación interpersonal que desembocaba en el matrimonio nos revela, junto al principio de autoridad que regía dentro de la familia, los condicionamientos socio-económicos a que aquél estaba sometido. Flandrin ha expuesto sintéticamente las razones que sustentaban el papel de los padres en este punto:

> "(...) en una sociedad en donde el matrimonio tenía las funciones efectivas y explícitas de perpetuar una casa y de asegurarle alianzas honorables, era normal que el señor de la casa asumiera tal responsabilidad. Por otra parte, todo matrimonio implicaba acuerdos financieros que no sólo concernían a los dos esposos, sino a todos los miembros de su familia de origen. El mal casamiento de un hijo podía hacer imposible el matrimonio de sus hermanas, ya fuera por la deshonra en que ese primer matrimonio arrojaba a la casa entera, ya fuera porque no había aportado los recursos necesarios para dotarlas. Por tanto, el privilegio del padre de familia a elegir los cónyuges de sus hijos no era un privilegio arbitrario, sino una pesada pero lógica responsabilidad. Y tanto la moral como el derecho civil lo obligaban, por otra parte, a asumirla con la mayor seriedad." (103)

Ya hemos visto cómo los eclesiásticos afirmaban la independencia de los hijos para contraer matrimonio, al tiempo que fomentaban el cumplimiento de sus deberes con respecto a sus padres, su consulta y, en buena medida, la obediencia, armonizando así dos extremos en algún modo contradictorios. Pe-

ro, por otra parte, sabían muy bien los serios conflictos que se podían plantear en las familias, aunque los presentasen como abusos de los hijos (104) o de los padres.

En estos últimos el principal desorden que detectaban los eclesiásticos era el mismo que se había denunciado también en los contrayentes, sólo que desde la perspectiva de la autoridad paterna: el actuar movidos por la ambición de los bienes terrenos: "Los Padres para casar á sus hijos no atienden á otra cosa que á los intereses, y á la vanidad" (105).

Fr. Antonio Andrés, en un sermón de feria de cuaresma dedicado a la intervención de los padres en este asunto, presentaba ante la imaginación de sus oyentes la escena en la que se decidían estas cosas:

> "Estará un Padre sentado á la mesa después de haver cenado, y discurriendo con su Muger de los cuidados domésticos comienza á hablar assí: Dios ha bendecido nuestra alianza, pues ha formado nuestra Corona de tantos hijos, que es menester tomar medidas de prudencia para acomodar á todos, de manera, que sin desmembrar el cuerpo de la hacienda, se mantenga sobre la cabeza de uno toda la riqueza, y esplendor de nuestra familia." (106)

E iba señalando uno por uno los destinos que consideraba convenientes según ese criterio. Si Armañá había observado que en muchos casos el hijo contrae matrimonio "sin más motivo que haber nacido primero" (107), aquí se atendía al carácter o cualidades psicológicas y físicas de los jóvenes, de modo que este padre designaba al mayor para religioso o clérigo porque "es de un espíritu apagado" y con sus estipendios "no será mal socorro para la casa", mientras que el menor era

el destinado para el matrimonio:

> "Este, señalando al menor, que descubre ingenio, y mira con interès el adelantamiento de nuestros intereses, le casaremos para que dè succession à nuestra familia, y mantenga las centellas de nuestra sangre".

De las tres hijas, serà la mayor la casada "y cuidaremos que el yerno no quiera otra dote, que su hermosura", pues la mediana tendría que suplir con la dote "lo que le falta de hermosura" y por eso, "porque la naturaleza ha hecho poca gracia, la encerraremos en un Monasterio", mientras que la última habría de resignarse a la soltería:

> "Esta otra menor, la tendremos siempre en casa à tìtulo, que nos sirva mientras es joven, y después quando los años la hayan desahuciado, se contentarà conque su hermano mayor le dè alimentos, y le pague los funerales de su entierro." (108)

Tales intenciones y manera de razonar ls encontraba también el jesuita Codorniù, y aunque su intencidn era sobre todo la defensa de la libertad y autenticidad de las vocaciones religiosas, su exposiciòn es igualmente significativa. Segùn él, los padres pensaban que "si el hijo es inùtil, ò la hija es mercaderìa de mal despacho: al menor indicio, creéis, que tiene Vocaciòn", y le convencen de ello, mientras que "si el hijo es de esperanzas, ò el Primogénito; si las prendas de la hija prometen un rico matrimonio", estos ya "no tienen màs Vocaciòn, que la codicia de quien los hurta". Ante esto llegaba a exclamar asì: "Que acaso los hijos tontos son de Dios, y los Primogénitos, ò de muchas esperanzas, son del diablo?" (109).

Y levantaba también su voz Andrés para calificar de "despotismo" este ejercicio ilícito de la autoridad por parte de los padres y acusarles de "cortar en paño ageno, y hacerse el vestido para sì" (110). Pero es que, ademàs, todo ello se hacìa como una estricta imposicidn:

> "(...) nada màs se usa, que precisar à los hijos con amenazas, ò con ruegos à que tomen èste, ù aquel estado." (111)

Ante lo cual, no dudaba en exhortar:

> "Hijos, no os intimidéis por las amenazas de vuestros Padres, ni jamàs os atraigan sus lisonjas, ò sus caricias, à emprender vida, que no siendo de la aprobaciòn de Dios, os serà camino para el infierno." (112)

Calatayud catalogaba esto segùn su estilo de manual de conciencia. Si "pecan mortalmente en quitar à sus hijos la libertad de elegir estado", màs aùn con sus presiones e intrigas, cuando "con instancias, empeños de Religiosos prudentes, ceños, amenazas, ù esperanzas reducen al hijo, ò à la hija à casarse con tal sujeto". Cuando querìan disuadirles del matrimonio con una persona "porque no es de su gusto, ò no es igualmente rica, ò Noble", no dudaban en "disminuir la honra, nobleza, ò dotes" de la misma "para que cobre horror, ò se apee el hijo, ò hija de su determinaciòn", cosa especialmente grave si habìa ya palabra de casamiento u "obligacidn de justicia, ò deverle la honra" (113). Santander denunciaba incluso falsedades, engaños en las dotes y apariencia de bienes de fortuna para obtener maridos para las hijas (114). Pero una de las cosas que màs lamentaba era que estos intereses terrenos

de los padres supusiesen el sacrificio de los hijos, y esto le parecía especialmente sangrante cuando significaba matrimonios desiguales en edad:

> "Yo no dudo por tanto afirmar que pecan gravísimamente los padres que sacrifican una hija jóven casándola con un anciano, con un hombre débil y enfermo, porque tiene caudal, aunque la hija no sienta inclinación á aquel hombre, ni vocación de Dios para tomarle por marido. De la misma suerte pecan los padres tiranizando la voluntad de un hijo de pocos años, que compelen á casarse con una muger anciana, solamente porque es rica: porque tiene más tierras, viñas, ganados y casas, que ellos: en una palabra, porque aparece una boda ventajosa en lo temporal. ¡Pero ay qué tristes suelen ser las consecuencias de semejantes enlaces! El disgusto, el tédio, el aborrecimiento se apoderan del corazón del mas jóven, se pierde la paz, se enciende la discordia, y entregados á la impetuosidad de las pasiones, llenan de escándalos los pueblos." (115)

Lo mismo pasaba si los padres, mirando sólo a la nobleza o el dinero, contradecían las inclinaciones de los hijos y, peor aún, no atendían tampoco a las malas costumbres de su candidato, originando así los peligrosos sufrimientos de los matrimonios desiguales en virtud (116). "Asi violentan los padres bárbaros y crueles las inocentes inclinaciones de la naturaleza, la conformidad de las voluntades que forman la alegría de los matrimonios, y llenan de inconsolables lágrimas á sus hijos".

Pero detener esto parecía difícil. Desde luego, se reivindicaba el libre consentimiento, al cual se ligaba la validez del matrimonio (117), y tenía su importancia la formación en este sentido para crear en los hijos la conciencia de sus derechos. Las denuncias e incluso el adoctrinamiento más casuístico presentaban estas conductas como graves pecados. En

esta línea su postura fue crítica. Aunque encontramos también lo típico de la oscilación en el intento de armonizar la independencia de los hijos y la autoridad de los padres: una exhortación que muestra que no se buscaba cambiar este sistema de cosas, sino, más bien, que se emplease con respeto y prudencia, puesto que, al fin, los padres tenían que ejercer este derecho-deber de dar estado a sus hijos. Es la recomendación de Echeverz:

> "(...) encargo á los padres, que no sean tenaces en su dictamen, que no violenten á los hijos, y especialmente á las hijas, casándolas contra su voluntad, porque matrimonio sin amor, suele traer después amores sin matrimonio." (118)

2. LA RELACION EN EL MATRIMONIO.

2.1. Consecuencias de la aplicación de la doctrina paulina sobre el matrimonio.

Hemos señalado, al hablar del matrimonio como sacramento, la difusión de la doctrina simbólica paulina -expresada en el capítulo quinto de la *epístola a los Efesios*- en la cual hallaron los eclesiásticos la autoridad para la dignificación de un estado de vida en el fondo devaluado a sus ojos. Advertíamos que esta doctrina pudo resultar quizá demasiado exterior a la realidad del matrimonio que los fieles vivían, y que probablemente éstos no llegaron a entrar en la dinámica del símbolo (119). Sin embargo, tuvo importantes repercusiones en cuanto a la mentalidad que sobre ella se edificó, pues fue traducida en sentido moral y, de este modo, sí que supuso para los casados la plasmación de un modelo de vida que ellos ha-

blan de esforzarse en seguir.

Al analizarlo, hemos de tener en cuenta la fijaciòn literal que se produjo, el exceso representativo en un sentido unívoco, a que ya hemos aludido y que constatamos a cada paso:

> "(...) el marido, ¿qué personage representa? El de Jesuchristo. ¿Y la muger? El de la Iglesia." (120)

La imagen que entonces se tenìa de las relaciones entre Cristo y la Iglesia influìa, pues, e insertaba el tema de las relaciones matrimoniales en el universo de la mentalidad cristiana de la época, en un todo coherente, en el que cada aspecto tenìa su justificaciòn.

Hemos de recordar también que si el simbolismo Cristo -Iglesia *afectaba a todos los aspectos del matrimonio, entre* ellos estaba el amor, de modo que los matices diversos que caracterizaban esta relaciòn amorosa serìan impregnados por la manera de concebir aquella otra relaciòn sobrenatural. Y el amor era -como hemos visto ya- màs bien "efecto" que causa del vìnculo matrimonial: "el mutuo amor de los casados se deriva del Matrimonio." (121).

La mayorìa de las veces se presentaba la especificidad de cada una de las partes -el marido y la mujer- y en ella se hacìa recaer la correspondencia del uno al otro. Pero si esta especificidad hacìa notar una desigualdad entre ambos, adquiere mayor relieve el hecho de que en muy pocas ocasiones se insistiese en el amor *mutuo*. Para Calatayud, ésta era "la

primera propiedad del amor conjugal", que denominaba "amor de inclinaciòn". Lo explicaba utilizando términos como "amor recìproco" y "correspondencia", parafraseando incluso al *Cantar de los Cantares*: "èl es mi amado para mì, è yo soy la amada para èl". Pero, curiosamente, el modelo que ponìa para ejemplificar esta correspondencia era el de una mujer, santa Isabel de Portugal, que "pagaba *con demostraciones de amor* suave, y dulce el trato aspero, ultrajes, y desvios de su Consorte" (122). De modo que, ya desde la base de lo que habìa de ser la relaciòn conyugal, difìcilmente se podìa concebir el amor mutuo en el sentido interpersonal que hoy comprendemos.

2.1.1. *Para los maridos: "... como Cristo amò a la Iglesia".*

Los maridos debìan aprender del amor que Jesucristo tuvo a la Iglesia el que ellos habrìan de tener y manifestar a sus mujeres. Este era el punto de partida doctrinal que luego se desarrollarìa al explicar las cualidades de ese amor. Junto a este fundamento, situado en Ef. 5, 25, se difundiò también el de Ef. 5, 28-30 (123), insertado con frecuencia en los discursos: del mismo modo que para Cristo "la Iglesia, ò los Fieles que la componen, son, y somos miembros de su cuerpo, carne de su carne, y huesso de sus huessos", asì "los maridos deben amar à sus mugeres como à su cuerpo" (124), y del mismo modo que nadie aborrece su propia carne, asì "nadie debe aborrecer à su propia muger, pues es una misma con él por el santo matrimonio" (125).

Esta catequesis teológica tenía una traducción concreta, definida por los rasgos atribuidos a ese amor: "Y como amò Christo à la Iglesia?" En primer lugar, lo que más destacaba, como condicionante de todo lo demàs, era la desigualdad en los términos: se trasladò al matrimonio humano esta desigualdad que se hacìa notar cuando se hablaba de Cristo como cabeza de la Iglesia, absolutizando asì la relación de tipo jerárquico que se daba entre los esposos en un proceso bien analizado por Jean Marie Aubert (126). Las consecuencias serían inmediatas, y más cuando la desigualdad se impregnaba de sentido autoritario:

> "En el Matrimonio el varón es la cabeza, y la muger no es esclava, ni los pies, sino que es como el cuerpo, y compañera del hombre. El varón es el amo, en quien Dios pone el imperio, ò mando, no para dominar con sobervia, sino para regir, y disponer las cosas con prudencia." (127)

Esta fue la concepción predominante, de tal modo que la propia mentalidad eclesiàstica tuvo que suavizarla -al mismo tiempo que la difundìa- para evitar los excesos a los cuales podrìa conducir. Jean-Louis Flandrin, al tratar de las relaciones entre marido y mujer según los moralistas cristianos a lo largo de la Edad Moderna, considera que sus prescripciones "parecen confirmar que, en la vida cotidiana de la familia, la mujer se fue emancipando parcialmente y poco a poco de la tutela marital"; del siglo XVI al XVIII se dice "en principio lo mismo, pero de una manera sensiblemente diferente" (128). En esta posible evolución, encontramos, por nuestra parte, un afàn de armonización en este tema similar al que

apuntàbamos al tratar de padres e hijos en la eleccidn de estado; es decir, manteniendo la concepciòn de una indiscutible autoridad masculina, se procuraba que el ejercicio de ésta fuese lo màs suave y moderada posible, y asì acatada sin conflictos; al mismo tiempo, adquirìan fuerza las denuncias contra el despotismo de los maridos que llevaba a sus mujeres a situaciones inaceptables. Pero no se cuestionaba el sistema jeràrquico familiar.

Continuamente se hacìa la advertencia al marido, muy significativa del riesgo del propio esquema: el ser "cabeza de la muger, y de la casa" no implicarìa "la sobervia de mandar", sino "la misericordia de proveer":

> "Cabeza para el govierno prudente, y la provisiòn cuidadosa de lo necessario: no para mandar atropelladamente, hasta tratar à su muger como una esclava." (129)

Frente a este peligro, los eclesiàsticos afirmaron la dignidad de la mujer, si bien como inferior. Lo hicieron tomando el relato de la creaciòn de Eva a partir de la costilla de Adàn (Gén. 2, 18-25), relato cuya intenciòn era "mostrar la unidad del varòn y de la mujer y fundamentar la monogamia", pero que sirviò, ya desde la teologìa rabìnica, para afirmar la superioridad del varòn (130). Curiosamente, no mostraron los predicadores del XVIII interés por las perìcopas del *Génesis* que subrayaban la igualdad creacional (131), sino que se detuvieron en interpretar el simbolismo de Gén. 2, 22 a partir del detalle fisiològico:

> "Los Santos Padres advierten que la muger no fué formada de la cabeza ni de los pies del hombre, para que ellas entendieran que no naciéron para mandar; y para que los maridos conozcan que tampoco ellas naciéron para esclavas. Dios las formó de una costilla, dando à entender que le daba una compañera en los trabajos y en los alivios; sobre la qual él como cabeza no debía tener sino una autoridad de gobierno, de administración, de dulzura y de amor, que ganase tanto màs fuertemente su voluntad, quanto con mayor suavidad dirigiese su corazòn." (132)

Se transmitía que el tipo de relación querido por Dios (sancionado en la Escritura) era el de una autoridad del hombre sobre la mujer ejercida con benevolencia. Incluso la palabra "compañera" aparecía con la connotación de estar al servicio del hombre. Y si es cierto que se defendió esta imagen de la mujer: "formòla de la costilla del hombre, para denotar que debe ser compañera del hombre que la recibe por muger, y que debe ser tratada como tal" (133). Pero no se llegó al concepto ni siquiera de complementaridad, mucho menos al de reciprocidad (134).

Así pues, a partir de la superioridad así establecida, el primer rasgo del amor del marido hacia la mujer era la autoridad, fundada desde el Génesis y expresada plenamente por Jesucristo:

> "(...) así como Jesuchristo por ser cabeza de la Iglesia exerce en ella un imperio de dulzura, deben los maridos como cabezas de sus mugeres mandarlas con mansedumbre y con dulzura." (135)

De este modo, se trataba de una autoridad no sólo ordenada desde los orígenes sino elevada a la categoría de cristiana. Su perfección dependía de la forma de ejercerla, del método de imposición. Por eso el posible grado de libertad de

la mujer en este sistema dependìa de una armonìa que los eclesiàsticos procuraron sin renunciar al principio autoritario considerado divino. Este intento de equilibrio entre el imperio y la condescendencia les parecìa a veces como inestable al moverse entre dos polos opuestos:

> "ni tanto amor que la muger domine, y mande; ni tan poco, que viva aborrecida, por despreciada, abatida, y ultrajada, como lo hacen otros, pegando en el otro estremo." (136)

El primer riesgo era criticado en alguna ocasiòn, por ir en contra del "orden de la Naturaleza" dispuesto por Dios. "Desdichadas las casas donde el uso es superior à la espada!" Pero eran pocas las alusiones a los maridos que "se dexan dominar por ellas", pues, si esto ocurrìa, se sollìa enfocar como responsabilidad -culpa- de la mujer, que se rebelaba y sallìa de su puesto. Si el hombre tenìa parte en este desorden, se atribuìa a exceso de amor, que querìa decir un "amor no casto, sino sensual", origen de caer en tal dominaciòn (137).

Para valorar el segundo extremo hay que tener en cuenta que, sobre todo a principios de siglo, hubo por parte de los eclesiàsticos una defensa de las formas de imposiciòn tal que pudo incluso justificar actos que màs adelante serìan acusados de constituir abuso. En una doctrina de Calatayud sobre *La mutua obligaciòn de los casados* encontramos esta norma:

> "(...) el varòn peca mortalmente, si ultraja con malos modos, y palabras ignominiosas à la muger, como diciéndola perra, adùltera, bruja, mala casta, pìcara, borracha, &c. y otros dicterios semejantes, que desdicen gravemente de una muger honesta, y de mediana honra: y si à esto se llega la bofetada, los pa-

los, ò mojicones, que dicta la ira, es peor." (138)

Claro que a esta recriminaciòn inicial se añadía en seguida una relativizaciòn de la culpa, segùn el medio socio-cultural en que se produjese, pues "si entre gente soez, y vil se sueltan algunos dicterios de éstos, en quienes por lo baxo de sus apetitos, y ruines procederes, no se hacen tan sensibles, ni desdicen (...) mientras no pasa à deseo de hacer mal grave, no suele subir à culpa grave" (139). De esta condena de principio, pero relativa, pasaba el autor a abrir la puerta a las excepciones justificadas:

> "Lo segundo, peca gravemente, si *sin causa muy urgente* castiga, ù azota, ò da de palos à su Consorte."

Esta serìa la regla general, porque "es raro el lance" de este tipo; pero, de hecho, podìa existir:

> "mas si la muger tiene el vicio de emborracharse, de mantener amistades, ò comercios sospechosos, ò escandalosos; si es de genio muy cruel, altivo, insoportable, è incorregible, que no hace caso de lo que se le avisa, entonces *cessabunt verba, cum ventum fuerit ad verbera*. Un castigo moderado à juicio de hombre prudente, la dà la vida; mas el castigo le ha de manejar el Consorte estando muy de aviso, y sobre si, y fingiendo la ira, mas sin peligro de dexarse llevar de ella." (140)

Por tanto, el "castigo" --modo de denominar a los malos tratos fìsicos atribuyéndoles una funciòn pedagògica- podìa ser un método de imposiciòn aceptado e incluso recomendado: ahì estaba el modelo ejemplar de un hombre que con una "buena zurra de azotes" que dio a su mujer con un zapato y "amenazàndola" con lo mismo "sino mudava de vida", logrò nada

menos que su conversiòn; "à puros azotes le sacò la contriciòn de sus pecados, el dolor, y el ànimo de bolverse à Dios con una buena confessiòn general" (141). Eso sí, con prudencia, pues "esta receta no se ha de usar, sino à màs no poder, y con la esperanza quasi cierta, que se sacarà à la enferma de su mal".

Hemos de pensar que todo esto estaba en coherencia con todo el universo mental propio de la pastoral misionera, en la que el temor era un elemento esencial, utilizado como cauce de lo que se entendìa por conversiòn, y dominante en las relaciones religiosas (temor a Dios, al juicio, al infierno, a la muerte, etc.), siendo el castigo un ejercicio de la justicia divina y Cristo la figura del juez. ¿Qué mucho que el marido, situado como representaciòn de Cristo, entrase en esa dinàmica que caracterizaba a toda autoridad desde su fundamento divino? Si faltaba este temor, habìa peligro de subversiòn en el orden establecido:

> "Porquè os parece, que varias mugeres se levantan à mayores, tratan indignamente à sus maridos, y hacen quanto quieren? Porque los maridos son unos mentecatos, simples, de poca resolucion, y ellas les han perdido el miedo: *Mulieres dominatæ sunt eis [Isaiæ c. 3.]*." (142)

No obstante, también a principios de siglo encontramos la crìtica a estos procedimientos. Echeverz la hacìa, aunque no de forma contundente. Lo que descalificaba era màs bien la brutalidad, la irracionalidad de quienes "tratan à sus mugeres como enemigas, injuriàndolas de palabra, y maltratàndolas con obra", porque éstos no las veìan como la "compañera",

ni "carne de su carne", según la concepción de la Escritura (143). Pero no se trataba tampoco de una defensa de los derechos de la mujer.

Los maridos justificaban su comportamiento acusando las faltas y defectos de sus mujeres. Entonces Echeverz los comprendía, pero -argumentaba- a un miembro accidentado o enfermo del propio cuerpo no se le aborrece ni maltrata, sino que se le ama y se le cura. Surgía entonces un razonamiento utilitarista, sumamente expresivo del concepto en que se tenía a la mujer:

> "La muger, dixo un Filósofo, es mal necessario: *Malum necessarium*. Mal necessario, porque por malas que sean, al fin las necessitan las casas, pues apenas se podría passar sin ellas; y assí, ò no casaros, ò tolerar y sufrir." (144)

En los casos imposibles, al marido no le quedaba otro remedio que la resignación: "paciencia". Pero cuando cabía la posibilidad de "curarlas", la exclusión de los malos tratos se aconsejaba en función de la eficacia; así como para el jesuita es este procedimiento expeditivo el que puede llevar al éxito, para el mercedario solía resultar contraproducente:

> "(...) la corrección no ha de ser à gritos, à pleytos, à bofetadas, ni à palos, porque assí no se logra el fin, assí no se enmiendan, antes se embravezen, y se empeoran: esso es querer lavar la cara sucia con las manos de lodo: la prudencia, y el buen modo es màs poderoso en las correcciones, que todos los gritos, juramentos, palos, y maldiciones." (145)

Con el siglo, se van acentuando las condenas a este tipo de comportamientos, que van dejando de encontrar justificación. Fr. Miguel de Santander es un buen indicador de esta

evolución. Para él, la existencia de mujeres "defectuosas" o "malas" no permitía a los maridos responder con la misma moneda, pues -recordaba con el Crisóstomo- "un desórden no se sana con otro desórden: no es el pecado remedio de otro pecado" (146). Por el contrario, ya eran un abuso de poder las "palabras ásperas y desabridas", ¿cuánto más las obras? Ante ellas, las mujeres eran víctimas (147). El capuchino describía las violencias de los maridos, incluso con detalles como las vueltas a casa de los jugadores desafortunados (148), y veía que en todo ello no había nada de bueno, ningún fin de mejora de la vida doméstica, sino, simplemente, un exceso que desencadenaba una escalada de enfrentamientos:

> "Este abuso del poder que Dios y la naturaleza les concede: este imperio absoluto que ellos usurpan, destierra de las familias la paz, y llena las casas de discordias. Porque viendo las mugeres que sus maridos riñen sin causa, alzan ellas la voz, y llenan la casa de alaridos, quando no sean maldiciones é improperios contra sus maridos y sus malas compañías." (149)

En todo caso, si bien confirmaba la autoridad del marido "no para dominarla y oprimirla" (150), descartaba establecer entre ambos una relación mantenida desde el temor y el miedo, cosa contraria al sentido mismo del matrimonio (151). Si esto suponía un avance con respecto a las posturas anteriormente descritas, también lo era el reconocer a la mujer una capacidad para compartir con el hombre, recriminando a los maridos que no sabían apreciarlo:

> "Faltan también à esta obligación aquellos maridos de cortos talentos, de ingenio rudo, à quienes por una particular gracia del Señor les tocó en suer-

> te,como al necio Nabal, una muger prudente como Abigail, y sin embargo gobiernan despòticamente sin consultar con su buena muger, ni darla parte de cosa alguna, aunque la experiencia les haya enseñado la utilidad de tomar los consejos de su sàbia y prudente compañera." (152)

Se observa aquí el reconocimiento de que la mujer puede estar dotada de màs cualidades que su marido, así como la constataciòn de que, incluso en estos casos, el hombre solìa empeñarse en mantener un papel de superioridad. La relaciòn de "compañera", a pesar de ser reivindicada por los eclesiàsticos, habìa quedado, en general, en un concepto abstracto sin traslaciòn a los comportamientos, de modo que su ausencia era notable, especialmente en lo que se referìa a compartir algo.

Consecuencia de la desigualdad entre los cònyuges fue también el presentar la actitud del marido hacia la esposa segùn un modelo paternalista. La delicadeza podìa a veces introducirlo muy suavemente, como cuando Climent proponìa sentimientos y comportamientos que significaban para él amar como Cristo a la Iglesia, que traslucìan el proteccionismo para con las mujeres:

> "Amadlas con un amor generoso, fino, tierno, desinteresado, sufriendo con paciencia, corrigiendo con suavidad sus faltas, consolàndolas en sus aflicciones, partiendo con ellas la que llamàis buena y mala fortuna." (153)

Pero otras veces esto se manifestaba como clara expresiòn de la superioridad del marido. Por ejemplo, entre las propiedades del amor conyugal, Calatayud explicaba la de "ser *condescendiente*", esto es, procurar complacer al otro, aunque

supusiese algún "vencimiento" propio, siempre que no hubiese pecado en ello, y "dissimular las imperfecciones" soportándose mutuamente con caridad; pues bien, aquí añadía: "y especialmente los varones à sus mugeres, à las quales se ha de dissimular algo, por ser de menos alcance, y de lengua mas delezнable, que los varones" (154).

El mismo espíritu inculcaba Santander: "Amadla pues por amor de Dios, compadeceos de sus debilidades, y excusad con vuestra prudencia sus ignorancias" (155). Y en ocasiones se citaba un pasaje de la primera carta de san Pedro: "Honre el marido à su muger como à un vaso más flaco" (156).

Rasgos también importantes del amor de Cristo por la Iglesia eran la castidad y la fidelidad, de que hablaremos más adelante. Hubo algunas alusiones a la permanencia, al amor "constante", lo cual era igualmente ejemplo a seguir por los maridos: "Amadlas, no con inconstancia y con intervalos de odios y desvíos, sino con firmeza y sin interrupción" (157).

Un aspecto importantísimo, el fundamental, quedó en cambio oculto. La exhortación de Pablo en Ef. 5, 25 decía: "Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia *y se entregó a sí mismo por ella*". Esta segunda parte no se recalcó. Sólo fue mencionada en alusiones generales: Cristo amó a la Iglesia con un amor "casto, constante, puro, y tan liberal hasta el fin, que no dudó padecer por ella todo género de trabajos y penalidades: *Et tradidit seipsum pro ea*" (158).

Mientras las demás características que se veían en el

amor de Cristo se fueron plasmando en actitudes y pautas de comportamiento, la entrega no se tradujo ni en actitud ni en forma de vida. La única relación con el sufrimiento no entraba en esta dinámica, sino que consistía en "llevar los trabajos, penurias, enfermedades, desgracias, que Dios permite à la familia; y sobre todo en sufrir el genio, proceder, ò maltrato de el Consorte" (159); es decir, la resignación ante la vida y el soportarse mutuamente. Y ello se predicaba como conducta general en el amor del matrimonio. Por tanto, la entrega de Cristo no llegó a inspirar una entrega en la misma línea, ni dentro del matrimonio, como fuente para ambos, ni, tal y como lo entendían, en el marido. De todo ello deducimos algunas consideraciones finales:

- Cuidadosamente omitida la 'muerte" de Cristo, apenas perceptible la palabra entrega (sólo en el latín *trâdidit seipsum*), se privaba a la referencia que se estaba haciendo al amor de Cristo de su culminación, incluso de la dinámica interna que lo definía.

- Esta ausencia del misterio pascual condujo a una moralización del mensaje: "como Cristo amó" quedó convertido en una serie de líneas morales, cuando no preceptos, en las cuales se había de encauzar la vida. Cristo era, para los maridos en este caso, ejemplo a imitar.

- Este ejemplo sirvió para confirmar o autorizar un modelo cultural, justificado de tal modo que no podía ser puesto en cuestión, sino, a lo sumo, procurar que discurriese por los

cauces adecuados, sin caer en extremos contrarios al mismo modelo.

- Fue rasgo dominante al aplicar esta doctrina paulina el hacerlo según la imagen de un Cristo "Señor" (pero Señor tal y como se concebía el señorío humano) y "Juez". Características atribuidas al papel del marido como la superioridad, autoridad, administración de justicia, o tutela, remiten, en último término, a concepciones religiosas, en este caso muestra de la influencia y la conexión de la imagen que se tuviera de Jesucristo con la realidad cotidiana de la vida de los fieles. Es toda una mentalidad -también religiosa- la que se trasluce en estas pautas de comportamiento.

2.1.2. *Para las mujeres: "... como la Iglesia está sumisa a Cristo".*

Los versículos 21-24 del capítulo V de la *Carta a los Efesios* (160) constituyeron el fundamento doctrinal de la moral predicada por los eclesiásticos para las mujeres en el matrimonio. Probablemente no hubo cosa que más se les inculcara que la situación representativa del marido respecto a ellas y la obligación que para ellas se derivaba de tal relación:

> "(...) lo que Jesuchristo es en su Iglesia, eso es un marido en su familia, y principalmente respecto de su muger: *Vir caput est mulieris: sicut Christus caput est Ecclesiæ.* Hasta este punto tan alto y tan sublime eleva San Pablo la autoridad de los maridos, para que entiendan las mugeres que la obediencia que les deben no está fundada sobre la costumbre, ó sobre la razón solamente, sino sobre el mandamiento de Dios, que así lo ordenó." (161)

Constatamos de paso que la identificación del marido con Cristo fue muy superior a la de la mujer con la Iglesia: tanto a él como a ella se les recordaba continuamente quién era "la cabeza", y el papel masculino estaba cargado de un contenido positivo (las diversas cualidades del amor de Cristo y sobre todo su autoridad) y de un sentido activo; en cambio, para la esposa ese recuerdo significaba inculcarle lo que ella no era, con una dimensión negativa y pasiva, en la que sólo la obediencia era valorada. La ausencia de sentido eclesial en la religiosidad de la época ayuda a comprender porqué la imagen de la esposa-Iglesia quedó tan vacía.

De la aplicación de la doctrina paulina se derivó el hecho de considerar la obediencia no sólo como la virtud fundamental de la mujer en el matrimonio, sino como su status, en correspondencia con el de la autoridad del marido; era su lugar en la relación.

La intensidad con la que se inculcó esta obediencia es patente. Se procuró arraigarla en las conciencias con todo el peso que suponía afirmarla como un mandato de Dios. Codorniú fue muy significativo en esta línea. Se dirigía directamente a las mujeres para decirles: "segun el orden de la divina Providencia, no habeis nacido para mandar á vuestros Maridos, sino para obedecerles" (162). Pero es que la mujer había de obedecer fuese cual fuese su estado en la vida: soltera, religiosa o casada, siempre tendría un superior (163). Y si los superiores se debían ver como establecidos por Dios, también el papel del marido estaba sacralizado:

> "Luego como quieres vivir en el Matrimonio, sin obedecer al que Dios te ha dado por Superior, que es el Marido? Mirale en lugar de Dios, como te lo manda el Apóstol." (164)

La obediencia se afirmaba en el matrimonio desde el estado de inferioridad que afectaba a la mujer en todos los sentidos. Según el jesuita, lo contrario sería "disonante (...) à la razòn, à la Política, y à la fe":

> "A la razòn, porque esta dicta, que todos los miembros obedecen à su Cabeza. Y donde la Muger manda, obedece la Cabeza á quien debe postrarse à sus pies. La Política ordena, que el primero en la dignidad, juicio, y valor, esse mande. Y donde la Muger es el dueño, sucede todo al revés: manda el inferior, y obedece el Superior; manda la flaqueza, y obedece la valentía; manda la passiòn, y obedece el juicio. No lo digo porque sea de parecer, que no tienen juicio las Mugeres. De todas hai, como en los hombres. Dígolo, porque Muger que quiere, que su Marido la obedezca, no puede ser Muger de juicio." (165)

Estos argumentos podían ser tenidos por opinables, así que para evitar toda duda o réplica acababa citando "la voz infalible del Espíritu Santo", es decir, la Escritura. Los textos paulinos se prestaban muy bien a ello:

> "*De ninguna suerte permito, que la Muger mande á su Marido*, dice el Apòstol. *Porque primero fue formado Adàn, y despues Eva. Adàn no fue engañado de la serpiente, y Eva sí.* (1. *Tim.* 2. v. 12.). De donde se sigue, que la Muger fue posterior en la dignidad, y primera en la culpa; y por esso con nuevo título inferior al Marido." (166)

Fue también citado con frecuencia Gén. 3, 16, que en la *Vulgata* decía: "sub viri potestate eris, et ipse dominibutur tui". Sacado fuera de contexto, este fragmento, en el que se identificaba la situaciòn discriminatoria de la mujer como

una de las consecuencias del pecado, por tanto no del orden de la gracia, se interpretò como expresiòn de la voluntad divina, como mandato de Dios, por el hechc de que era Dios quien lo decìa, quien revelaba esta consecuencia. Una vez màs, una mala visiòn literal se impuso: "Estarás baxo la potestad del marido, y èl te dominarà. No puede ser màs clara la letra" (167). Era lo que Dios habìa querido desde el principio (168).

Esta relaciòn de obediencia no era algo limitado al terreno de los hechos, sino que alcanzaba realmente a toda la persona. La mujer debìa vivir la obediencia, la sumisiòn, no sòlo cumpliéndola, sino también sintiéndola, y como una actitud arraigada en su interior. Echeverz lo explicaba:

> "Esta sujeciòn ha de ir acompañada de amor, y también de un respetoso temor. Tema la muger al marido, dice San Pablo: *Uxor timeat virum suum*. Amele, y témale tratàndole con respeto, reconociendo en el marido como una ley viva, que Dios la ha puesto para direcciòn de sus costumbres." (169)

No obstante, al plantearse la obediencia como algo interior, junto a quienes afianzaban el sentido de sometimiento hubo también, aunque en minorìa, quienes abrieron camino a una cierta liberaciòn. Entre éstos se encontraba Climent, quien, aceptando el modelo general, consideraba indiscutible el sometimiento de la mujer: "Ni la calidad, ni las riquezas, ni la hermosura puede ser tìtulo para sacudir el yugo que os somete à vuestros maridos". Pensaba además que esta "dependencia" era "justa é inevitable", dictada por Dios desde el *Génesis*, incluso valorable como "de un gran honor para el mundo, y de un gran mérito para Dios". Pero, enfocada desde una pers-

pectiva no mundana, se fijaba sòlo en el modelo religioso, y por tanto se distanciaba algo de las pautas de obediencia estricta. La manera de vivirla interiormente no había de ser esclavizante para la mujer, ni podía incluir el miedo; no sería una prolongaciòn del sistema de desigualdades sociales:

> "La muger debe estar sujeta à su marido, no como el criado à su amo, ni como el vasallo á su rey; porque à más de que el marido ni es amo, ni es rey de su muger, aquella es una sujeciòn servil, y casi siempre violenta. Debe estar pues sujeta à su marido, como lo està la Iglesia á su cabeza Christo, con una sumisiòn de afecto voluntario, y de verdadera inclinaciòn." (170)

Por el contrario, lo predominante fue situar la sujeciòn femenina en la línea de las desigualdades y los criterios de autoridad vigentes en la sociedad del Antiguo Régimen. Por eso Codorniú hablaba "De la obediencia de las mugeres a sus maridos" en una doctrina màs amplia, que llevaba por título *De la obediencia*, y que incluía una primera parte sobre la debida a los superiores en general, civiles y eclesiàsticos, y una segunda sobre la de los hijos a los padres (171). Y, más claro aùn, Santander situaba el tema como una parte del orden de las sociedades, que es alterado en caso de que las gentes "salgan de aquel estado de dependencia y subordinaciòn en que los establecièron" (172) y, antes de acudir a la autoridad de la Escritura para confirmar esta situaciòn de la mujer, aplicaba a la familia el esquema jeràrquico de los reinos:

> "(...) lo que el Rey es en el reyno, es el marido en su casa ó su familia, y los mismos principios que sirven à la prosperidad y ruyna de los reynos, sirven à la ruina ó prosperidad de las casas, y todos se reducen al òrden establecido ó despreciado." (173)

Además de una actitud que, como vemos estaba influida por los esquemas ideológicos, la obediencia era también un comportamiento y unas normas. La mujer debía cumplir con ella "en todo lo que no fuere contrario à la ley de Dios". Se sobreentendía que las órdenes del marido irían dirigidas a lo considerado como obligaciones femeninas: "siempre, y quando dexa de obedecerle en cosa grave, perteneciente al gobierno de la casa, de la familia, ò de las buenas costumbres, comete un pecado mortal"; claro que las "buenas costumbres" incluían todo el àmbito de la moral, sobre la que, por tanto, también podía imponerse el marido (174).

Estos aspectos tenían un carácter muy concreto en la vida conyugal y serían innumerables las circunstancias que pudieran dar lugar a faltas. Las que encontramos mencionadas significan, pues, aquellas que se consideraron frecuentes o importantes: el tema de los gastos femeninos, en especial si se trataba de "galas, vestidos, combites, refrescos, modas costosas, por no parecer menos que otras", el de las amistades o relaciones que podían ser disgusto para el marido, y el de las maneras y tratos poco dóciles con él (175) nos dan idea de algunos de estos conflictos; incluso se registra la hostilidad a la familia del cónyuge, también por parte de la mujer, "en lo qual las nueras, ò cuñadas suelen ser màs impacientes, y faltas de unión y caridad" (176).

Todo el comportamiento de la mujer en la vida familiar era, por tanto, valorado en función de la sumisión al marido. Por eso, aparte de cuestiones concretas, lo màs critica-

do en ella sería, por principio, la inobediencia que iba directamente contra la autoridad del marido, es decir, la pretensión de mandar:

> "(...) pecan mortalmente lo primero, si en lo que toca à la buena crianza, y govierno de la familia, no quiere la muger obedecer al marido (...). Lo segundo, pecan mortalmente, si despreciando al marido, se levanta con el mando de la casa." (177)

Cuando se produce una subversión del orden establecido, es la mujer la responsable; sus sentimientos parecen perversos y la consecuencia es la pérdida de la paz:

> "El segundo motivo de las discordias conyugales es la arrogancia, la altivez y soberbia femenil, que habiendo sido sentenciada en la primera muger à estar sujeta, y obedecer à su marido: *Sub viri potestate eris*, se levanta contra el mandamiento de Dios, y todo lo quiere dominar." (178)

De la magnificación del pecado contra la obediencia surgiría el arquetipo femenino más rechazado: el precepto de la sumisión sólo resultaría duro para las que eran "soberbias, fieras, indomables" (179). La resistencia a la autoridad del marido era asociada con frecuencia a actitudes violentas, impositivas, ilegítimas por su finalidad, rechazables por sus sentimientos y extremosas en sus formas. La descalificación más absoluta dibujó esta imagen:

> "Yo yà sè, que ay maridos como leones en la ferocidad; pero también sè, que ay mugeres como sierpes pisadas, según son iracundas, altivas, y sobervias: Mugeres ay tan engreidas, que todo lo quieren mandar; en las disputas, y porfías con el marido, ellas quieren ser las primeras, y las últimas; jamàs se echan à sì mismas la culpa, toda la refunden en el marido; todo lo riñen, nada les contenta: ello son algunas màs venenosas, que una vívora; y màs parecen furias salidas del abismo para ponerlo todo à pleyto, que

> mugeres bautizadas; Dios me libre de ellas por su gran piedad. Pobre marido que cae en semejante laso ..." (180)

Otras veces se refleja el malestar contenido de la mujer, que no se desahoga abiertamente, pero que manifiesta su disgusto con gestos, quejas y lamentos continuos para sí, lo cual acaba por provocar también desavenencias (181).

Parecía evidente que la paz en el matrimonio dependía de manera muy fundamental de la sumisión o rebeldía de la esposa. Sus resistencias quedaron testificadas en estas mismas denuncias, si bien con la exageración casi caricaturesca de la retórica antifeminista. Pero es que, a juicio de los eclesiásticos, y a pesar de haber rechazado los malos tratos, ninguna situación justificaba su protesta. Cuando las esposas se excusaban de su falta de docilidad con los malos modales o afrentas del varón (182), se podía reconocer esta realidad, pero se les respondía: "ahí está vuestro mérito", llegando incluso a aplicar al matrimonio la doctrina del amor a los enemigos (183) y el principio de obediencia estricta a los superiores: "estáis obligadas á obedecer á vuestros maridos, sean ellos buenos, ó sean malos", siempre que no se trate de un acto pecaminoso. El modelo difundido para estos casos era el de santa Mónica, la madre de san Agustín.

Tal perfecta sujeción y docilidad de la mujer garantizaba la estabilidad y la armonía. A ella le tocaba, en primer lugar, no irritar al marido, sobre todo si éste llegaba a casa ya un poco soliviantado (184), y luego, como regla gene-

ral, ceder en caso de discrepancia. El varón podía hacer alguna concesión, porque su corazón "ha de ser más noble y generoso, que el de la muger", y también, si ella estaba alterada, "callar, y dexarla estár" (185); pero esto era, ya se decía, por su virtud superior, casi como una elegancia. En cambio, en la mujer era obligación, por su propia condición femenina tanto como por su status en la relación conyugal:

> "Está bien, Padre, me diréis; pero quien es el que ha de ceder? quien se ha de humillar? quien ha de callar primero, el marido, ò la muger? Respondo con distinción: En toda buena ley natural, divina, y humana, à la muger por lo común le toca el callar, y sujetarse al marido, como lo están gritando tantos testimonios de la Escritura Sagrada; porque ella es inferior, es compañera menor, es de sexo menos noble, y en fin desde el principio del mundo se le dió la sentencia, que avía de estár baxo la potestad del marido. (...) Si esto hace la muger, aún quando tiene razón, ò què felicidad, y què dicha para el Matrimonio, y para la casa!" (186)

Por si estas cuestiones doctrinales repetidas tan insistentemente no acababan de penetrar bien, otros dos argumentos contribuían a convencer a las mujeres de su deber. Uno era el temor: al constituir la desobediencia pecado grave, la amenaza del infierno se hacía inmediata (187); su pecaminosidad podía matizarse según el grado de conciencia y responsabilidad de la mujer (188), pero, en una dinámica tendente a agrandarla, se pudo ver en ella, buscando apoyo en algún texto paulino, un pecado de blasfemia, que causaba particular "horror" (189). Un segundo cauce fue ponderar la utilidad práctica de la mansedumbre: su eficacia podía hacer pensar que valía la pena. Especialmente válida en los momentos de ira masculina (190), sería en todos los casos el método para conseguir mol-

dear al conyuge: "Paciencia, señoras, callar, y sufrir, que esse es el remedio mejor para mejorar à los maridos" (191). Incluso se llegó a proponer casi como una manera de saltar el precepto, como si su cumplimiento posibilitase el superarlo:

> "Si quieres mandar en casa, el modo es obedecer: *Si vis imperare, parcas*. La muger obediente à su Consorte se hace dueña de su corazón." (192)

Pero apenas encontramos referencias a la sumisión transformada sutilmente en imperio. No obstante, queda como muestra de que era importante para el varón el mantenimiento externo de su preponderancia, y sólo así podía aceptar la iniciativa femenina.

2.2 Amor casto y fiel.

A juicio de los eclesiásticos, no era fácil concordar el amor de los casados con las exigencias del cristianismo. Ya hemos visto cómo el matrimonio constituía un estado lleno de peligros, con numerosas ocasiones de pecar, por acción o por omisión. La relación entre los esposos debía estar dirigida por unos principios que, inspirados fundamentalmente en la doctrina paulina, informaban las actitudes y los comportamientos, los sentimientos y los actos concretos. La manera de concebir el amor fue orientada también por los eclesiásticos según lo que entendían por perfección en el matrimonio.

Había en la relación de la pareja un primer peligro que fue, sin embargo, pocas veces tratado, quizá por considerarlo sutil, quizá porque no se comprendía bien la dimensión

de lo interpersonal, o por interés de centrarse en la moral. Consistía en la absolutización del otro, de modo que impidiese percibir la trascendencia, agotándose esa relación en sí misma. Esto es lo que se diría en la actualidad (193). En la época se veía como la dificultad para mantener el amor a Dios sobre todas las cosas y pudo haber tomado un sentido religioso-moral un tanto desencarnado. Martín y Guzmán lo exponía así, con ocasión de un sermón fúnebre en las exequias de María Amalia de Sajonia:

> "Es menester conciliar un amor recíproco al Esposo, con un amor á Dios de preferencia, para no apartarse jamás de su Divina Ley. (...) que desprendiendo el corazón de todo amor desordenado á las criaturas, se amen mutuamente los Esposos, conservándole á Dios aquel amor de preferencia, que tendrían, si estuvieran libres del estado." (194)

Esta última expresión nos hace ver, una vez más, el sentido devaluado del matrimonio, pues atribuía la pérdida de ese "amor de preferencia" no a una insuficiencia o ausencia de la experiencia de fe en el matrimonio, sino a éste estado de vida en sí mismo, que contenía ese obstáculo como inherente. Por eso esta reflexión y la advertencia que hacía san Pablo en 1 Cor. 7, 29-31 (195) para comprender el carácter relativo de las realidades terrenas se aplicaron más bien como predicación de la indiferencia; era una especie de limitación del amor matrimonial para que no invadiese el campo del amor a Dios, como si fuesen extremos opuestos o en competencia:

> "se alegre, ó sienta respectivamente la Esposa las fortunas, ó desgracias del Esposo; pero para observar la Ley de Dios, se ha de portar como si no se alegrára, ó no sintiera; en una palabra, ha de usar

> del Mundo como si no usara: *Et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur.*" (196)

Se proponía para el estado matrimonial una desencarnadura que procedía de la devaluación del amor humano, y más específicamente de la sexualidad, hasta el punto de que ese estado de vida tuviese que tomarse en un mismo acto de renuncia a él: "¿Cuántos son los que piensan entrar en este estado con tal indiferencia, que viviendo con sus mugeres, vivan como sino las tuviesen, que es lo que manda San Pablo?" (197).

La manera de concebir el amor matrimonial estaba muy influenciada por la asociación que se había establecido entre sexualidad e impureza. Encontramos algunas referencias muy significativas de la profundidad con que tal asociación actuaba en la mentalidad eclesiástica y desde ahí era transferida en la predicación. Armañá, en un sermón de la *Purificación de la B. Virgen María* interpretaba este rito así:

> "La ley de la purificación, según su tenor expreso, estaba impuesta sólo para las mugeres que concebían por obra de varón; y habiendo concebido la Virgen por virtud del Espíritu Santo, es evidente, dice con otros Padres san Bernardo, que no la comprehendía." (198)

Para el eclesiástico, la impureza radicaba en concebir "por obra de varón", es decir, en la unión carnal; además, se entendía como impureza moral, no cultual -que era la que daba sentido a los ritos de purificación en Israel (199)- y significaba ignorar la novedad del Nuevo Testamento (200).

Santander, en un *Sermón de la Anunciación de Nuestra*

Señora, creía que María habría rechazado su maternidad si ésta hubiese supuesto la pérdida de la virginidad: "sé que sin pecado puedo perder mi privilegio; pero ni aún así quiero perderle" (201).

Una vez más, coincidimos con lo señalado por Jean Marie Aubert: "Hasta hace relativamente poco, eran escasos los cristianos que no consideraban el matrimonio como una especie de "pecado permitido", justificable sólo por la venida del hijo" (202).

El ideal de pureza (entendida ésta como algo específico del terreno de la sexualidad) constituía uno de los aspectos más importantes del modelo del amor matrimonial. Para los hombres se apoyó en el "amor puro y casto" con que Jesucristo amó a la Iglesia:

> "Este es el grande modelo de amor que la religión os propone, no las inclinaciones de la naturaleza, ménos todavía la licencia y satisfacción de las pasiones brutales. En una palabra, el mérito y la virtud de vuestras mugeres es lo que debéis amar. No se cumple con esta obligación con demostraciones exteriores solamente: es menester amarlas por principios de religión con un amor interno y sobrenatural." (203)

Para las mujeres, se trataba del tradicional concepto de la honestidad, que se plasmaría sobre todo en sus comportamientos y formas de vida. El amor entre los casados debía ser "*honesto, y verecundo* en ambos, y particularmente en la muger", lo cual, unido a su obediencia, daría una imagen concreta:

> "La tercera propiedad [del amor] es ser *reverente*, especialmente de parte de la muger, la qual deve portarse con circunspecciòn, y gravedad delante de su Consorte; no con impudencia, descaro, inmodestia, ni desmando de sus ojos, ò cosa, que huela à dissoluciòn, ò torpeza en palabras, gestos, acciones libianas, indecorosas, ò feas, que desdicen del estado honorable del Matrimonio." (204)

El momento en que con mayor cuidado e intensidad habìa de vivirse la pureza y castidad de este estado era en el uso del matrimonio, en la unièn carnal, tema tratado por los predicadores limitàndose a establecer los principios generales que habìan de regirla, suficiente para formar mentalidad sin perturbar a los oyentes ni rebajar la dignidad de la càtedra sagrada, segùn su apreciaciòn y teniendo en cuenta que se consideraban responsables de decir a los fieles qué era pecado y qué no (205).

La predicaciòn catequética de tipo casuista fue la que llegò a precisar màs. Las *Plàticas* de Echeverz, publicadas sobre lo utilizado por él en sus misiones, con una estructura de catecismo y los elementos para hacer de ellas doctrinas predicables, son una muestra de la enseñanza difundida a través de la catequesis, los confesonarios o la lectura directa de estas obras. Es probable que parte de lo aquì contenido se reservase para alguno de los àmbitos màs privados, que se introdujese para dar una formaciòn completa, pero también el atrevimiento de los misioneros en su deseo de aclarar todo lo referente al pecado de cara a la confesiòn general hacìa a lo menos probable que entrasen en detalles ante auditorios de adultos desde un papel de moralistas y confesores. Este serìa

el estilo y el contenido:

> "Por tres fines pueden usar los casados del Matrimonio; el primero, para tener hijos à gloria de Dios; el segundo, para pagar el debito; y el tercero, para remedio de la concupiscencia en sì, ò en su consorte. Por qualquiera de ellos les es lìcita la copula; pero es ilìcita, quando sin atender à ninguno de estos fines, la tienen sòlo por el deleyte sensual. En este caso es pecado venial, por ser acciòn, que no se refiere à fin honèsto, mas sòlo deleytable (...). Assimismo los òsculos, abrazos, y otros tocamientos provocativos, quando se ordenan al fin de la còpula honesta, son lìcitos à sus solas, sin riesgo de que los vean, y sin peligro de poluciòn; pero si ay peligro de ella, seràn pecado mortal: y aunque no aya tal peligro, si se tienen en tiempo y lugar no conveniente à la còpula maridable, no careceràn de culpa." (206)

En esta lìnea, se podìa incluso aludir a las formas de hacer el amor, indicativas de la importancia concedida al fin de la procreaciòn, de la reserva frente al placer y, sobre todo, testimonio de la existencia de pràcticas anticonceptivas, no ya en relaciones extramatrimoniales sino en el amor conyugal:

> "El modo ha de ser segùn la naturaleza enseña en la còpula natural: usar de otros modos inhonestos, sòlo à fin de deleytarse màs, es pecado à lo menos venial, quando no se oponen al fin de la generaciòn; que si se oponen, seràn culpa mortal. O quàntas de estas culpas cometen muchos casados, y quàntos de ellos estàn por esso en el Infierno! (...) Otros, y otras por no cargar con muchos hijos, se portan de tal modo, que impiden la generaciòn, cometiendo en ello gravìssimos pecados mortales, pues se oponen al fin principal del Matrimonio. O santo Dios! y què de culpas cometen muchos casados, sin temor de la pena con que Dios les amenaza!" (207)

Pero estas concreciones y este lenguaje no eran los màs comunes. Los sermones misioneros sobre el sexto mandamiento se referìan a la lujuria en su conjunto, aunque sabiendo que podìa darse en los excesos de los casados, y tenìan un to-

no más exhortativo que de especificación moral sobre lo lícito y lo ilícito. Las doctrinas solían enumerar o explicar los pecados en latín (208). En la predicación ordinaria se tendió igualmente a tratar de manera genérica el tema, procurando poner el énfasis en la firmeza más que en los detalles del contenido y remitiendo lo concreto a la confesión:

> "Consultadlo con un prudente y sabio Confesor, y os desengañará con más individualidad, pues materia es ésta de que no se puede tratar en este sagrado puesto con toda la extensión que se requiere." (209)

Por eso no encontramos extensas reflexiones sobre los pecados concretos de los casados, ni en especial sobre la contracepción, sino la mención en enumeraciones (210). Los eclesiásticos, más que por la condena de prácticas determinadas se inclinaron por la repulsa genérica de una sola cosa: la búsqueda del placer o, más bien, la entrega de la persona a lo que consideraban instintos animales y pasiones vejatorias. Claro que su apreciación de lo que era deshonesto iba muy ligado al fin de la procreación, fuera del cual el riesgo de pecado les parecía considerable, hasta llegar a decir, en sentido rigorista, que "nunca puede ser santa y meritoria la cohabitación matrimonial, sino en quanto pueda ordenarse á la humana propagación" y sólo por esta orientación será "remedio para moderar la concupiscencia ó el apetito sensual" (211).

Los esposos habían de "pagarse la deuda" mutuamente bajo pena de pecado mortal (212), pero nada permitía la licencia ni la pasión desordenada; si la gente podía entender que el hecho de estar casados significaba vía abierta para lo pro-

hibido (asociación posible dada la idea profunda del matrimonio como santificación de algo en sí pecaminoso) se equivocaba, pues "no ha sido instituido el matrimonio para dar toda suerte de libertad á la concupiscencia, sino para impedir sus excesos, para contenerla en justos límites, y para hacerla servir á la propagación humana de un modo legítimo y honesto" (213). La legitimación era sólo contando con la moderación. El exceso, por el contrario, significaba no comportarse los esposos como tales, sino asemejarse a los amores extramatrimoniales y, por tanto, denigrarse:

> "Después de casados, no reyna entre los consortes el temor de Dios, y el respeto á tan sagrado estado, sino el satisfacer brutalmente la concupiscencia, sin atender á ninguna ley, atropellando la decencia y honestidad, no guiandose por la misma luz natural de la razón, y asemejándose á los mismos brutos. De aquí resulta, que el amor que se tienen los consortes no es legítimo y verdadero, no es casto y sobrenatural; sino un amor carnal de adúlteros y amancebados." (214)

Esta equiparación era tradicional: transmitida por san Jerónimo, "inspirada en el estoicismo y más en general en la antigua sabiduría, fue constante en los teólogos medievales y modernos" como condena del amor desmedido, más propio de amantes que de esposos (215).

Se predicaba también la abstinencia por motivos religiosos. Dejando aparte las cuestiones de derecho, como el poder no consumar el matrimonio en los dos primeros meses de casados (216), las recomendaciones buscaron apoyo en la Escritura. De Tobías 6,18 según la *Vulgata* (217) surgía el consejo de que "los recien casados se abstuviessen del uso del Matrimonio

à lo menos los tres dias primeros" para dedicarlos a la oración de petición de gracias (218). Pero sobre todo 1 Cor. 7, 5 (219) se tradujo en la abstinencia en relación con los tiempos litúrgicos y la recepción de los sacramentos:

> "Assì lo hacian los primitivos Christianos; abstenianse en la Quaresma, Pasquas, y sus Octavas, para celebrarlas con màs pureza. Mucho agradarian à Dios los casados de estos tiempos si hicieran esto mismo, y se abstuviessen de la cópula también la vispera y dia en que se confiessan, y comulgan, no aviendo peligro de incontinencia, y siendo de común consentimiento, que sino convienen ambos, y pide el uno, debe pagar el otro de justicia, no aviendo causa legítima, que escuse." (220)

Esta abstinencia debía significar no sólo la renuncia al placer como sospechoso de pecado (221), sino también la dedicación a "la penitencia en llorar los pecados, mortificar la carne, crucificar el hombre viejo" (222). Era un consejo, no un precepto, pero se veía con mayor intensidad respecto a la comunión, "pues seria irreverencia irse desde el manjar del Matrimonio hasta la mesa purìssima del Señor: y esto lo condenan de pecado venial los Autores, como no aya un urgente motivo que lo cohoneste" (223).

Junto con la castidad, la fidelidad era esencial en el matrimonio, una de las cualidades del amor conyugal:

> "La segunda propiedad es ser único, y fiel; único de suerte, que de ninguna manera se divierta à otra parte, ni se cometa traición en el corazón con los deseos, en los labios, sentidos, ni en el cuerpo con las palabras, y acciones; pues todos ellos están consagrados à Dios, y à su Consorte (...). Por tanto este amor no debe ser adúltero, ni vaguear por las criaturas; no debe ser inmodesto, sino honesto, y recogido." (224)

El pecado de adulterio era ciertamente grave. La fidelidad suponía contrarrestar las malas inclinaciones que podían asaltar a la naturaleza con su atractivo, pues "lo hurtado parece más dulce; assí los deleytes prohibidos con otra persona se apetecen más" y sólo la continencia ordenaba el deseo (225). Aunque las relaciones prematrimoniales estaban condenadas, así como las caídas que no llegaban a remediarse con el matrimonio, el adulterio, quizá mencionado con menos frecuencia, tenía el agravante de constituir un desorden mayor: "no es fragilidad mera, sino mucha y gravíssima maldad", pues el soltero puede ser débil, pero el casado tiene medio para encauzar su debilidad y nada justifica que se salga de él (226). Además, junto a la culpa en el plano de lo sobrenatural, la ofensa a Dios en el sacramento, estaban las consecuencias sociales, sobre todo los nacimientos ilegítimos, a los que, no obstante, apenas se hace mención (227).

Llama la atención, en cambio, el deseo de los eclesiásticos de dar igual trato a la mujer que al hombre ante este pecado. Al menos en la teoría no se hacían distinciones, aunque los ejemplos lo traicionasen, y en el caso de los celos cualquiera de los dos esposos podía verse afectado por la conducta del otro o sus sospechas. Frente a la concepción discriminatoria para la mujer que se plasmaría en la legislación civil posterior (228) y frente a las tendencias de la mentalidad, encontramos argumentos tan expresivos como éste: "Dime, ò marido zeloso, porquè quieres que tu muger sea fiel, siendo tù adùltero y torpe?" (229).

No hemos de olvidar que en la doctrina cristiana los esposos son "iguales en el uso sexual del matrimonio", y que san Pablo había afirmado "la total equivalencia entre los esposos en lo que concierne al derecho que cada uno de ellos tiene *sobre el cuerpo del otro*" (230). Pues bien, esto fue reivindicado por Fr. Miguel de Santander de manera muy explícita; hombre y mujer tienen la misma responsabilidad moral, son iguales ante el pecado: "el adulterio es igualmente prohibido al uno que al otro" y "ambos tienen una misma obligacion de guardarse fidelidad". Esto iba dirigido, en una sociedad permisiva para el comportamiento sexual masculino, a inculcar en el varón una conciencia de pecado similar a la que afectaba a la mujer también socialmente. Así citaba a san Jerónimo:

> "Entre nosotros, dice, en nuestra santa religión lo que está prohibido á las mugeres, lo está igualmente á los hombres; y en lo perteneciente á la pureza, ellos y ellas tienen las mismas obligaciones". (231)

Ahora bien, si entendiésemos esta igualdad en un sentido moderno, nos equivocaríamos. Es cierto que iba en contra de algunas actitudes muy populares, pero para introducir la conducta moral cristiana en los hombres, que parecían resistirse, y, sobre todo, enfocando el tema en el plano de la responsabilidad ante la gracia y el pecado, no como denuncia de una incoherencia social. El carácter no progresista de su reivindicación -que en principio podría serlo- se nos descubre ante el argumento con el que trata de convencer a los maridos de su obligación de fidelidad:

"El Padre San Agustìn, instruyendo à un marido sobre el presente asunto, le decìa: "tù quieres que "tu muger venza la impureza con su fidelidad, y tù "eres cobardemente vencido de este vicio: tù eres la "cabeza de tu muger, y no te avergüenzas de que ella "te supere en virtud siendo inferior. Serìa trastor- "nar el òrden de la naturaleza quando en una casa se "hallase una cabeza puesta debaxo del cuerpo; y este "monstruoso trastorno se verìa siempre que la muger "fuese màs virtuosa que el marido, màs firme y fiel "que el marido"". (232)

Si la fidelidad era la garantìa de la concordia en la relaciòn matrimonial, otra pasiòn podìa ponerla en peligro: los celos, cuya fuerza y gravedad ponderaban los predicadores, sobre todo de la primera mitad del siglo. Eran descritos como "un infierno abreviado, y continua zozobra de ideas, sospechas, ofrecimientos, sustos, ìmpetus, que el Demonio urde en el corazòn, è imaginaciòn", de tal modo que los mìnimos actos de la vida cotidiana se convertìan para la mente asì perturbada en indicios de culpabilidad (233). Lo màs serio, aparte del sufrimiento de quien los padecìa, era el hecho de juzgar como deshonesto al cònyuge, y ademàs hacerlo desde una "fàcil credulidad", "ligera, è inconsideradamente". Si el marido se equivocaba en esto, ponìa "en un continuo martirio à una inocente" (234). Si era la mujer quien juzgaba mal de su marido, el perjuicio recaìa sobre la que creìa "amiga de su marido": se detecta que socialmente la mujer era la perdedora, pues de este caso es "de donde nace quedar desacreditadas muchas sòlo porque tratan con aquellos, que los zelan sus mugeres" (235). Las consecuencias eran tan serias, dentro del matrimonio y para las personas afectadas por las sospechas, que se recomendaba, como norma general, "no azecharse el uno al otro à sus

operaciones, ni creer facilmente aquellas sospechas, à que inducen la passiòn, ò los chismes de criados, de parientes, ò vecinos" (236).

En un manuscrito anònimo encontramos el modelo de comportamiento para el caso en que los celos tengan fundamento real: las actitudes de José y Marìa cuando se hizo patente el embarazo de ésta. Lo que hicieron ambos fue "callar, tener paciencia, no juzgar mal, y dejarlo todo a Dios". A las mujeres casadas, el ejemplo de Marìa les sevirìa para aprender

> "... à callar, à sufrir, à tener paciencia, a resignarse con la voluntad Divina en los cuidados, acechos, observaçiones, miradas, y celos justos, ò injustos que os tienen vuestros Maridos. Aprehended à amar, à estimar, à renunciar, à obedecer, y servir con màs amor, estimaciòn, reverencia, ouediencia, y cuidado à vuestros esposos, quando màs os persigan, y atormente con semejante passiòn." (237)

Por su parte, José "suspendio su juicio", "dejandolo a Dios"; por eso fue "justo, y virtuoso", y lo soportò todo con "silencio, fortaleza, virtud, y prudencia". Para ambos consortes, lo mejor era "callar, sufrir, amarse, y pedir el remedio à Dios". Incluso si los fundamentos eran evidentes, los celos no servirìan màs que para "tener infierno acà, y tenerle hallà". Y en cuanto al credito, "por essas cosas tan ocultas no se pierde assì como quiera sino es, que tù te lo quites a ti mismo, con hacerlo pùblico". En todo caso:

> "Meter la mano en su conciencia, y considerar, que quizas y sin quizas tengan las mismas, ò maiores culpas. Perdonar a los humildes reconocidos, y emmendados. Y dejar todas injurias a Jesùs Juez de viuos, y muertos, que el tendrà cuidado de castigar semejantes injurias, y de manifestar la verdad." (238)

El amor casto y fiel permaneciò como el modelo cristiano que los eclesiàsticos procuraron presentar a lo largo de todo el siglo para los laicos casados, apoyado en unas bases doctrinales y entendido como plasmaciòn de la relaciòn matrimonial que hemos descrito. Junto a la referencia de Cristo y de la Iglesia, el ejemplo de los santos permitía crear una imagen màs cercana (239). Sin embargo, con el correr de la centuria, los modos de la predicaciòn nos indican que las costumbres discurrieron muchas veces al margen del modelo y, si bien no hemos de desdeñar su influencia, tampoco el grado de incumplimiento, aunque sea éste difícil de valorar.

La crìtica contra las desavenencias matrimoniales siempre estuvo presente, ya lo hemos visto. Los eclesiàsticos sabìan que podìa llegar a romperse la cohabitaciòn, que era "obligaciòn grave" del matrimonio, pero ni la discordia ni la "aversiòn" lo justificaban (240). Los casos de separaciòn lìcita eran contados (241), y aunque entre ellos figuraba "la gran crueldad del Consorte, quando la castiga, y ultraja ignominiosamente", se decìa: "peca mortalmente la muger, que por falta de verdadera mortificaciòn, y por no gustar del Consorte, se aparta de èl, y và à casa de sus Padres, y éstos pecan también gravemente en recibirla con una falsa compassiòn; y deven procurar se buelva à su marido" (242).

Todo esto significa que los eclesiásticos presentaban unas pautas de conducta y unas actitudes como modelo ante una realidad que conocìan muchas veces distante, pero ante la cual no cesaron en su empeño de moldear y contrastar con aquel que

consideraban cristiano y santo. Su misma insistencia fue cambiando de métodos, reflejo del tipo de influjo que tenían según los tiempos y la mentalidad laica. Así, en la primera mitad del siglo, la pastoral misionera forjó un estilo eminentemente impositivo. Calatayud, en su *Sermón del sexto Mandamiento*, predicaba contra el adulterio amenazando con los castigos inquisitoriales que, por cierto, recaían sobre una mujer, fiel reflejo de que, pese a la doctrina igualitaria, también en los eclesiásticos predominaba la mentalidad social discriminatoria; éste era el tono:

> "(...) haz cuenta que te sacan por essas calles rapada, y à la vergüenza sobre un jumento para ser publicamente azotada por la mano de un verdugo, y à tu lado estè tu galàn, y que un pregonero dixesse en voz alta: Esta es Fulana muger de Fulano, vecina de tal parte, (N.) sale à la vergüenza, y con doscientos azotes por *adùltera*, y por horrendas acciones, que *cometìa con este hombre, quando estaba fuera su marido*. Dime gustarìas vèr las espaldas de tu galàn càrdenas con los azotes, y después descargasse el verdugo sobre las tuyas? Y què dirìan tus vecinas? Ola esta es Fulana, *là que dìò que decir con este hombre*, y por cuya causa no arrostraba con su marido? Aprietenle bien la mano, y pues fue infiel al matrimonio, *quien tal hace, tal pague*." (243)

Sin embargo, cuando Fr. Miguel de Santander dedica el *Recuerdo V de las misiones* a los señores casados, comprueba que la evolución de las costumbres ha tenido lugar aparte del modelo cristiano. El eclesiástico sigue condenando las principales lacras de los matrimonios desgraciados, pero constata la imposición de la moda que socava los principios tanto tiempo predicados. Se ha difundido "el maldito galanteo, la pestífera y freqüente concurrencia de los cortejos, muebles d continuos, ò llámese como se quiera" que son "abominable desórden". He

aquí cómo el eclesiástico observaba esta relación socialmente aceptada:

> "¿Qué pensamientos, ó mugeres casadas, queréis que embistan la imaginación de vuestros maridos, si os ven siempre acompañadas de un hombre ocioso, que os sigue á todas partes como la sombra, desde que os levantáis de vuestra cama, ó acaso ántes, hasta que os volvéis á descansar en ella? Con vosotras las conversaciones á solas y en voz sumisa: con vosotras á la comedia, al paseo, á las tertulias, á las diversiones: con vosotras á los viages y á las romerías. Sin ellos estáis tristes, melancólicas, indigestas: con ellos coméis, bebéis, reis, jugueteáis: con ellos malgastáis vuestro caudal, no he dicho bien, el caudal de vuestro marido, el patrimonio de vuestros hijos, la dote de vuestras hijas. Por ellos tenéis escandalizadas vuestras criadas, murmurando vuestros criados, dando que decir á los vecinos. En presencia de ellos comparecéis sin vergüenza y sin pudor á medio vestir, ó vestidas con indecencia: estando con ellos solos, ni atendeis á las labores domésticas, ni á la crianza christiana de vuestros hijos, ni al buen órden de vuestra familia, y ni aún permitis, si os disgustáis, que entre á visitaros vuestro marido mismo." (244)

A los predicadores les quedaba siempre el recurso a los castigos eternos (245), pero reconocían ya que su influencia sobre las conductas concretas apenas contrarrestaba los atractivos de la moda, que sólo una prodigiosa intervención divina podría corregir:

> "La frescura, la indiferencia y la risa con que escuchais estos tristes lamentos de los misioneros zelosos de la gloria de Dios y de la salvaoión de vuestras almas, no me permiten pensar de otra manera." (246)

3. PADRES E HIJOS.

3.1. El reparto de papeles en la familia.

Los eclesiásticos admitían y consideraban correcto un reparto de funciones y obligaciones entre los conyuges en todo lo que se refería a la familia, "de manera que el marido tenga el cuidado y el manejo de las cosas exteriores, y la muger el de las interiores de la casa" (247).

Al esposo le tocaba proveer al sustento de la familia, y no de cualquier modo, sino respetando la escala social a que pertenecía, logrando aquél "decente para vivir según su estado", para que la mujer pudiese administrar con holgura y atender a las necesidades sin estar oprimida por la tacañería de su consorte (248).

Esta era su función principal. Su papel como esposo, padre y amo definía su manera de estar en la familia, y en cada una de estas instancias tenía unas obligaciones, pero su vida se desarrollaba sobre todo en el exterior. Como cabeza de familia ejercía una especie de tutela general sobre las cuestiones domésticas, la responsabilidad máxima, ante la cual se le aconsejaba el cumplimiento de sus deberes en relación con cada elemento familiar (esposa, hijos, criados), con los que se encontraba siempre como superior y, más allá de ahí, se le ofrecía el medio para orientarlo todo como debía. Por eso, el predicador, aparte de tratar estas relaciones bilaterales dentro de la familia, inculcaba en el varón la única garantía para desempeñar bien su función: una vida virtuosa y devota,

porque en la escala que él ocupaba, su apoyo habría de ser el Salvador:

> "Assí que, ò Padres de familias, este recurso ha de ser quotidiano, todos los días: porque de un día para otro no hay seguridad. (...) Ha de ser antes que salga el Sol: para que al despertarse los que estàn à vuestro cuidado, sean prevenidos de la divina luz. Ha de ser à Dios, primero en la Oración, y después en la Missa: contra ninguna de las quales puede haber escusa. Porque aquella, ya oistéis, que no es tan difícil, *como parece; y ésta la oyen cada día no pocos*, de los que viven de su trabajo. O que oportunas inspiraciones, ò que dictámenes de prudencia, ò que medios, è industrias se derivaràn entonces à vuestro espíritu! O que seguras recetas para curar los males, de que adolece vuestra casa, sea en la cabeza, ò en el costado, ò en algún otro de sus miembros!" (249)

Esta misma diligencia se aconsejaba a la esposa, a ejemplo de María y de la "mujer fuerte" del *Libro de los Proverbios* (capítulo 31). Su aplicación y virtudes debían hacerla "digna de que, ocupado el marido en negocios externos, y cuidados políticos, descansasse en ella los económicos con entera satisfacción" (250).

La mujer, relegada de toda acción o protagonismo de carácter público en la sociedad, era, sin embargo, considerada como el centro y base de la vida familiar. Los predicadores subrayaron su importancia, alabaron sus virtudes en el cumplimiento de esta función y condenaron cualquier tipo de abandono de este papel. Se presentaba como una tarea de responsabilidad, de peso:

> " En esta división de cuidados [de la familia] la parte màs grande recae sobre la muger, porque ella es principalmente la que debe atender à que todos los domésticos cumplan con su obligación, que los hijos sean educados en la piedad y santo temor de Dios, y que todas las demàs cosas de comida, vestidos, mue-

> bles ò ajuares de la casa estén como corresponde. A ella pues le incumbe todo esto, pero siempre con la dependencia d la inspecciòn general del marido."(251)

Era como entregar a la mujer un àmbito, aunque supeditado también al varòn, a cambio del cual (de la responsabilidad, reconocimiento e incluso veneraciòn) se le exigìa total dedicaciòn y, sobre todo, no salirse fuera de sus lìmites.

La vida recogida, casi encerrada, fue una de las caracterìsticas màs repetidas como propias de la mujer virtuosa. Se llegò, para imponerla, a compararla con la obligaciòn de residencia de los eclesiàsticos y de las autoridades civiles (252), lo cual es muy expresivo de còmo se le otorgaba un reino a cambio de su aislamiento en él.

Quizàs para hacerla en algùn modo partìcipe de una funciòn de autoridad, junto a su tarea de administraciòn de las cuestiones domésticas se le encomendò la de "vigilancia" sobre el comportamiento de familiares y servidores. Ella "havia de estàr siempre como la tortuga dentro de su casa" y, al mismo tiempo, era la guardiana de sus puertas, de todas las entradas y salidas (253). Con su ejemplo, daba a los demàs la pauta en los quehaceres internos; pero desde la perspectiva de "gobierno" existìa el peligro de incumplimiento, de transgresiòn del orden establecido, que era un orden moral; por eso ella debìa controlar, velar por la conducta de todos, conocer lo que ocurrìa, registrar las instancias de la casa, en especial las màs ocultas o secretas, y asegurarse de que nada indigno ni deshonesto se escondìa bajo su techo (254). El predi-

cador utilizaba el argumento de la desconfianza y de la responsabilidad moral sobre las conductas ajenas con tal de dar una razón más -aparte del tradicional recato- para la permanencia de la mujer en casa. Si ella se ausenta:

> "Quién queda entonces por guarda de la familia, sino la misma familia sobre su palabra? La casa grande, las puertas abiertas, las ensenadas muchas, y suelta de arriba abaxo la libertad." (255)

El encerramiento contaba además con la imagen idealizada y ejemplar de María, que ya había sido presentada así en la anunciación y lo sería como guía para las casadas. Un sermón manuscrito se la figuraba "encerrada en su casa" de tal modo que cuando fue a visitar a su prima Isabel lo hizo sólo "por precepto expreso de Dios"; teniéndose por esclava de José "le pidió rendida licencia para ir, si le parecia conveniente" y él "la acompañó" hasta dejarla con Isabel; allí ambas estuvieron "como si fueran las dos religiosas más retiradas, y encerradas", pues María "aborrecía el verse en público"; regresó "acompañada de su mismo esposo Joseph, con la misma prissa a su cassa". Con todo esto ¿qué enseña el predicador? "Aprendan, pues, las Mugeres Católicas Casadas, como han de cumplir con sus obligaciones, sentadas, y encerradas en sus casas" (256).

Se combinaban así la idea tradicional de que la mujer ha de guardar su honor (y era la depositaria del de su familia) por medio del aislamiento y la supeditación del buen orden en sus tareas domésticas a su estancia en la casa. Ambas obligaciones la estrechaban allí dentro. Por eso, lo más criticado era su ausencia, el deseo de salir, de relacionarse y,

sobre todo, si esto era también divertirse:

> "Pecan contra esta obligación las mugeres ociosas que sin grande necesidad abandonan sus casas por andarse en romerías, en fiestas de novillos, en toros ò teatros; como si no tuvieran hijos que criar, criadas que instruir, ropas que coser, comida que guisar, y demás labores domésticas á que atender." (257)

El predicador unía el "abandono" de la casa, es decir, la salida, con el incumplimiento de las obligaciones propias de la mujer en la familia. Puesto que éstas eran las únicas que tenía, su salida fuera de lo estrictamente necesario no tenía más móvil que la frivolidad. Y esta interpretación se aplicaba a todos los niveles sociales, desde los populares a los más refinados, y afectaba igualmente tanto a la mujer que ordenaba y administraba la casa como a la que realizaba las tareas por sus manos (258). En ambos extremos había una dejación injustificable de su deber. Claro que, en este último caso, las consecuencias de la ociosidad eran más graves, pues se hacía caer a la misma familia en un estado de abandono que era el propio de la pobreza y la marginación, y no por carencia, sino por irresponsabilidad en el centro del hogar (259).

Y había aún otra manera de abandono, quizá más encubierta, pero que los eclesiásticos denunciaron con firmeza: la de la mujer devota y rezadora, que se cree por eso santa, cuando en realidad no atienden a sus deberes:

> "Faltan también á su obligación aquellas mugeres ilusas que baxo el pretexto de una mal entendida devoción, se andan la mayor parte del día de Iglesia en Iglesia, y quando vuelven á su casa es ya demasiado tarde, y como viene el marido, y halla las cosas por hacer, se desatina, y lleno de furor de contra la mu-

> ger y sus devociones, contra sus consultas con el Padre espiritual, y contra sus jubileos, comuniones y demàs exercicios espirituales: llegando el delirio de semejantes insensatas hasta pensar que todo es artificio del demonio para impedirlas sus freqüentes confesiones y comuniones, y el estarse largas horas en la Iglesia. Señoras, señoras, no nos equivoquemos. No hay verdadera devociòn donde falta el cumplimiento de la propia obligaciòn." (260)

No habìa causa posible para la dejaciòn de las funciones domésticas esenciales a la mujer casada.

3.2. El cuidado y la educaciòn familiar de los hijos.

Es lògico que el fin principal del sacramento del matrimonio desembocara en una concepciòn de la familia en la cual los hijos cobraban un papel cada vez màs importante. Jack Goody ha considerado que "la familia "centrada en el hijo" fue algo intrìnseco a la ideologìa religiosa de la Iglesia desde una época muy temprana" (261). Esto, muy coherente con la imagen tradicional de la familia de Nazaret, nosotros lo percibimos, sin embargo, como algo en cierto modo relativo para los predicadores del XVIII; por una parte, dada la cristologìa imperante en la época, el centro que ocupaba Jesùs en esa familia estaba tan ligado a su condiciòn divina que no era simplemente transferible a las relaciones de cualquier familia ordinaria; por otra, no observamos que los predicadores presenten a los hijos como la razòn de ser de los padres de tal modo que la vida familiar adquiriese en ellos su sentido; màs bien, la vida familiar era un entretejido de relaciones bilaterales, entre miembros desiguales, sin una perspectiva globalizadora y, a causa de la importancia de la jerarquìa, si habìa algùn

centro organizador de esta vida, ése era la cabeza.

Ahora bien, sí es cierto que los eclesiásticos del XVIII recuerdan constantemente a los padres sus "obligaciones" y "deberes" con respecto a sus hijos. Reclaman para ellos una atención muy considerable, pero su manera de hacerlo nos revela, al mismo tiempo, la falta de centralidad de los hijos. Estos son para aquéllos una parcela más de la existencia en la que tienen que trabajar en el camino de su salvación personal. De nuevo el individualismo religioso emerge de la vida, favoreciendo la preeminencia de la moral.

En algunas ocasiones se exaltó el valor de "ser padres" desde una perspectiva trascendente, pero no se ahondó en ello, sino que constituía el fundamento sobre el que establecer la "obligación". Los padres serían así prolongadores, instrumentos y colaboradores en la obra creadora y redentora de Dios, y esta dignidad significaba, en último término, algo de lo que darle cuenta, de lo que él "se quejaría" en caso de incumplimiento (262). El sentido moral ahogó, una vez más, lo que podría haber sido una visión cristiana de la paternidad.

Del mismo modo, los mecanismos de imposición se mezclaron en el llamamiento de los predicadores a un mayor compromiso de los padres con los hijos. El deseo de despertar este último creemos que fue profundo, pero ni siquiera en un tema tan afectivo y de tan hondas implicaciones personales el predicador supo renunciar a la presión de las penas del infierno. Así, el padre Eguileta podía apreciar el don de la

descendencia:

> "O padres! dice San Juan Chrisóstomo, lo mismo es daros Dios un hijo, que poner en vuestro poder un depósito grande, pues no es menos que una alma, imagen de su sér, una joya que á Jesuchristo costó el infinito precio de su sangre." (263)

Pero, a continuación, el peso de este don lo convertía en temor, sin haber pasado por el agradecimiento: "Ved quanto cuidado merece tal depósito, y ved con qué pagaréis una alma, si por vuestro descuido se pierde". El eclesiástico inculcaba a los padres su deber no apelando a su amor, sino enseñándoles a "temer vuestro castigo", haciéndoles sentirse responsables de todos los pecados que, por sus faltas en la educación de los hijos, éstos pudieran cometer, en una cadena inmensa: "os pondrá Jesuchristo delante á vuestros hijos muertos en la culpa, y á todos los que se hubieran conservado en gracia, si vuestros hijos hubieran vivido en ella" (264).

Por todas partes se difundió la idea de que los padres "son los responsables delante de Dios y de los hombres, de todos los delitos que cometen sus hijos, por no haberlos educado christianamente" (265). Esto, que lo había dicho Orígenes, explicaba el porqué -tanto para quienes utilizaban este temor como típico argumento de presión como para quienes eran en verdad rigoristas- "son muy pocos los padres de familia que se salvan, y que son innumerables los que se condenan" (266). En esta línea se podía llegar al extremo de considerar no deseable la paternidad, por el riesgo en que ponía la propia salvación:

> "Ay Señores, y quantos Padres estàn al presente en el Infierno entre Demonios, que sino huvieran tenido hijos, estarìan en el Paraìso, cantando Hymnos con los Angeles?" (267)

Claro que en seguida se corregìa: "Mas el capital funesto de su condenaciòn no fueron los hijos, sino el descuido en su educaciòn". En todo caso, la imagen de la condenaciòn de estos padres, repetida a lo largo del siglo y de acuerdo con la idea del castigo especìfico, consistìa en el tormento que serìa para ellos el reproche y el odio de sus propios hijos por este motivo (268).

Unicamente la lìnea màs reformista tratò de fomentar el compromiso desde una significaciòn cristiana, sin ocultar la gravedad de la "obligaciòn", comùn en todos los predicadores, pero sin la menciòn amenazante del castigo. Esta penetrò tanto que incluso en Fr. Miguel de Santander era un argumento, el que quedaba impreso, ademàs, como "recuerdo" para los padres en sus misiones; por lo cual es màs destacado, aunque minoritario, el esfuerzo de crear esa conciencia sin apelar a ello. Climent y Armañà lo hicieron cuando hablaban de la necesidad de la formaciòn cristiana de los hijos. Los padres eran en esto "sus àngeles tutelares", "los pastores de este pequeño rebaño, de esa Iglesia, que San Pablo llama doméstica", "elegidos de Dios" para ello, "vicarios y lugartenientes suyos", "guardas y protectores de las almas" (269). Era el mismo sentido de la responsabilidad, el mismo deber, pero se decìa de una manera diferente, màs evangélica.

El primer deber de los padres era amar a sus hijos.

Los eclesiásticos cuidaban aquí de evitar las malas interpretaciones de este amor. Tenía que ser "no tanto con amor tierno y de caricia, quanto con distinguido amor de aprecio, y estimación" (270). No había de hacer diferencias entre los hijos a causa de sus desiguales cualidades, aunque, como en esto se trasladaba la idea de la paternidad de Dios y éste era visto como Juez, podía establecer estas diferencias según sus obras "*como lo haze Dios entre buenos, y malos*", *pero con mucha cautela* y prudencia para no crear envidias (271). El peligro podía venir por los defectos o los excesos en este amor:

> "(...) por no amarlos con un amor sobrenatural, por Dios, según Dios, y para Dios, faltan unos; y por amarlos inmoderadamente, permitiéndoles por el excesivo cariño lo que no deben, faltan otros." (272)

Las obras eran la esencial manifestación del amor de los padres. Los predicadores dedicaron por ello mucha atención a la manera concreta de conducirse, a los hechos.

Algunos no pasaron por alto todo lo relativo al sustento material. La primera responsabilidad era la de la existencia, y aquí las madres tenían en sus manos la vida del hijo. *Encontramos exhortaciones al cuidado durante el embarazo*, con la urgencia de lograr para la nueva criatura el don del bautismo (273); incluso los misioneros hicieron advertencias prácticas (que nos dan idea de su papel de difusión de cultura), tales como la precaución de madres y amas de no acostar a los bebés en sus camas o que no se durmiese el niño mamando (274). Aunque no con gran frecuencia, se predicó, en breves alusiones, contra el aborto y el infanticidio, que se veían

agravados por las consecuencias eternas que se creía padecerían los inocentes:

> "(...) pecan gravemente aquellas madres que sabiendo están embarazadas, se exponen á algún peligro de abortar, y serían homicidas si tomasen con este abominable fin algunas medicinas, se diesen algunos golpes, ó quitasen al hijo la vida en naciendo por ocultar su maldad. ¡Ay, cuántas almas están en el limbo privadas de ver á Dios para siempre, que eternamente se quejarán de la fiereza horrible de sus madres, que con la vida del cuerpo les quitaron también la del alma, *por no haberlas siquiera bautizado!*" (275)

En esta misma línea, se insistió bastante en la obligación de las madres de "sustentar con su propia leche á sus hijos". El predicador no comprendía por qué "las Señoras de nuestra Peninsula casi siempre se excusan" e incluso lo juzgaba como una falta de afectividad maternal (276); algunos lo atribuían al prejuicio de "señorio y razon de estado" y procuraban convencer de que la crianza no desdecía en nada de la nobleza (277); quienes no la realizaban, obraban "contra la misma naturaleza". En todo caso, la negativa de la madre sin causa justificada era una especie de extrañamiento, entregando sus criaturas "á unas nodrizas asalariadas, más atentas á su interés que al de sus amos", de lo cual se podían seguir para los niños "muchos perjuicios de cuerpo y alma" (278), sobre todo si se creía que "participan mucho con la leche los niños de la complexión, genio, y calidades de las amas" (279).

La responsabilidad en la primera infancia recaía sobre la madre, considerándose los tres años el tope de edad al que ella debía dedicarse totalmente. La razón fundamental era

la crianza, pero, como otra constatación más de la mentalidad de la época, con un estricto reparto de funciones, encontramos también este motivo para que sea la madre la protagonista entonces del cuidado del hijo: "porque las menguas, è impertinencias de aquella edad no dicen con el superior empleo, y seriedad varonil" (280).

Luego, era grave obligación de los padres vestir y sustentar a los hijos "con la decencia, que pide su calidad" (281) o "según su clase" (282). Puesto que se trataba de denunciar las faltas, no se aludía aquí a la pobreza, una de las causas del abandono de los niños er las inclusas y factor disgregador de los vínculos familiares (283), sino a la responsabilidad paterna en esa pobreza o en ese abandono; éste no siempre estaba justificado:

> "pecan gravemente aquellos Padres, que sin legítima necessidad exponen sus hijos à la puerta de un Convento, ù Hospital, y como si no fueran suyos, descuidan de ellos con peligro de una mala crianza." (284)

Al menos, esto era lo que parecía a los eclesiásticos que ocurría en buena parte de los casos, y su dureza en juzgarlo provenía de una aplicación estricta de la mentalidad providencialista: "*Padre estoy pobre*", podía decir el progenitor abandonista; pero el eclesiástico replicaba: "y què tienen las aves, y fieras del campo? Nada: y alimentan à sus hijuelos, porque no les falta la providencia de Dios" (285).

Las críticas se cernían entonces sobre las malas costumbres de las clases populares, en que los padres "*se entre-*

gan à la ociosidad" o "malgastan su patrimonio en juegos, embriagueces, lascivias, toros, comedias ù otras locuras" (286). Esto sucedía en "la gente ordinaria, como son Oficiales, Jornaleros, Labradores", en "Pescadores, Fundidores, y todo Oficial, que gana dinero fresco por días ò semanas" (287). Claro que también el empobrecimiento de los nobles que "no se quieren ingeniar para mantener la familia, y los hijos" y de otras gentes de autoridad que acababan endeudadas o cuyas ganancias eran ilícitas merecían igualmente censura a propósito de sus deberes familiares.

Todo esto nos indica cómo los predicadores, aún desde la casuística o la preocupación por establecer con claridad las normas morales, tuvieron en cuenta y llamaron la atención sobre los compromisos màs inmediatos de la paternidad. Pero no fueron éstos los que les ocuparon preferentemente. Si algunas realidades como las aludidas les hacían necesario incidir en estos puntos, su interés se fijò sobre todo en la educación, y concretamente en la educación cristiana. Para todos era importante este tema, pero de manera diferente.

Para los misioneros de la primera época se trataba de una preocupación catequética y moral, es decir, de inculcar en los hijos un conocimiento bàsico de la doctrina cristiana y unas normas de conducta, todo ello penetrado de un fuerte sentido devocional. Para Echeverz los contenidos de todo ello serían así:

> "Para criar los niños christianamente en su tierna edad, deben cuidar los padres mucho de acostum-

> brarlos à las cosas de la Religiòn Cathòlica, enseñàndoles luego que empiezan à pronunciar, los rudimentos de nuestra Santa Ley, las Oraciones, y Mysterios principales, y algunas santas devociones para quando se aquestan y levantan; y yà desde la infancia se les ha de ir explicando la Magestad, y Grandeza de Dios, para que en despertando el vso de la razòn, lo adoren con los actos de *Fe, Esperanza, y Caridad*, como ay obligaciòn: y que este Dios Soberano tiene vn Infierno horrible allà en lo profundo de la tierra para castigar à los malos, y en el Cielo vna Gloria infinita para premiar à los buenos; que assì se les và impressionando el santo temor de Dios desde la infancia." (288)

Para Calatayud esto mismo sería válido, pero con una mayor incidencia en ir formando a los niños en la frecuencia de los sacramentos y en todo lo referido al culto. Presentaba como una necesidad, una exigencia para la eficacia, la cercanía de los padres en esto, que no podían limitarse a dar órdenes, sino acompañar a los hijos personalmente en estas prácticas, por el valor de su ejemplo y la dirección que así ejercerían. Sería el argumento del testimonio: "Si tú eres el que no te arrimas à oìr la Doctrina, ò la Missa mayor, ni à confessarte, còmo quieres, que tus hijos lo practiquen?" (289). La catequesis doméstica sería la base para que todo esto se realizase correctamente, en especial lo referido al sacramento de la penitencia, al que le concedía desde estos inicios un enorme protagonismo (290).

Cuanto más nos acercamos a las tendencias reformistas encontramos un sustrato más rico en la fundamentación del deber de los padres en la educación cristiana. Hay que decir que todos los autores consideraban la importancia de iniciarla tempranamente. Calatayud decía:

> "La niñez es como una cera blanda, dispuesta para recibir el sello de Dios, ò del Demonio, y la imagen de la virtud ò del pecado." (291)

De aquí partían los misioneros para impresionar, para moldear en un sentido moral los caracteres de los niños. Pero, en general, era unánime la idea de que la educación era la que formaba a la persona. Encontramos, como ha señalado Maravall para los ilustrados españoles, "una supervivencia de la vieja imagen aristotélica del hombre como tabla rasa, originariamente, sobre la cual se graban las imágenes que representan las enseñanzas recibidas" (292). Fr. Antonio Andrés pensaba que los seres humanos al nacer no eran otra cosa que "una massa informe" y por ello exhortaba a los padres a trabajar sobre ella como una preparación para que luego arraigase la divina gracia. La educación cristiana había de comenzar en la niñez, que caracterizaba así:

> "entonces la simplicidad, la inocencia, la ignorancia de las màximas del mundo, la indiferencia, con que miran los intereses, y sobre todo, vuestra autoridad sobre ellos, que temen, y reconocen mejor en aquella edad, que en otra, todo esto ayuda à haceros dueños de sus espíritus, acostumbrándolos como avecillas tiernas à venir à la mano, y hacer todo aquello, que les enseñéis." (293)

Cada vez se afianza màs el aprecio y la fe en la educación desde una perspectiva ilustrada. En la primera mitad del siglo, Climent afirmaba:

> "(...) la recta educación de vuestros hijos contribuye à su felicidad, á la vuestra, á la de la república, y á la de la religión." (294)

Y Santander no dejaba de repetir a los padres en

toda ocasión:

> "De vosotros depende la reforma del mundo todo: vosotros sois los que màs que otro alguno podéis evitar la relaxación del christianismo." (295)

De la educación de los hijos dependía "la reforma general de las costumbres", "la felicidad de las familias, de las casas, de las provincias y de los reynos" (296). La importancia que se le concedía ya no sólo arrancaba del sentido trascendente que observàbamos al principio, sino que, ademàs, conectaba con la inquietud por la utilidad pùblica, el bien comùn, la felicidad terrena y la reforma moral (297).

Junto a esta fe, llama la atención en estos predicadores una cada vez màs profunda denuncia de los valores imperantes en la sociedad que determinaban las preocupaciones o las prioridades de los padres en materia educativa. El jesuita Codorniù afirmaba ante todo la preeminencia de los cuidados en el orden de lo sobrenatural. Consideraba que procurar a los hijos "con tanta solicitud hacienda, regalos, honores, y estimaciòn de mucho nombre en la tierra" era amarlos los padres "como Gentiles", pues éstos "no conocieron otros bienes"; por el contrario, amarlos "como Christianos" significaría "procurarles otros bienes mui superiores" que eran "los de la gracia, y gloria", "bienes, que les harán felices"; de todo se puede prescindir menos de aquello que nos logra la salvaciòn (298). En esta misma línea se pronunció con mayor contundencia Francisco Armañà. En su *Pastoral* sobre la doctrina cristiana animaba a los padres a comenzar la educaciòn de los hijos po-

niendo el fundamento de la religiòn: aquéllos que olvidan o renuncian a esta instrucciòn religiosa dejan a sus hijos "como huérfanos", no les dan ninguna vida "espiritual", que es "la verdadera vida" segùn el evangelio (299). En su coleccidn, el sermòn del domingo de septuagésima estaba dedicado a exhortar a los padres y, con el mismo sentido que la *Pastoral*, acentuaba la denuncia de los comportamientos segùn los valores del mundo:

> "Nunca se olvidan de sus hijos para procurarles honras, riquezas, conveniencias temporales: las procuran con sumo afàn; y tal vez con medios ilìcitos. ¡Qué sentimiento si les ven atrasados en la carrera del siglo; si les sucede algùn infortunio; si les asalta una grave enfermedad; si ven en peligro su vida! Entretanto miran con total indiferencia sus costumbres, sean las que fueren." (300)

De acuerdo con el tono general de la época, el contraste de valores se produce sobre todo en el terreno de la moral, de "las costumbres", que llevan a la salvacidn o a la perdiciòn, màs que en el terreno de la experiencia de fe. Pero para un representante de la religiosidad interior siempre esa moral es el eco de la vida espiritual: "El que ama de veras à su hijo (...) cuida con incesante aplicacidn de formar su espìritu". Por tanto, lo que Armañá veìa en la sociedad era una inversiòn de valores; no hemos de interpretarlo como una llamada a la ascesis o a la renuncia del mundo, sino como llamada al cristianismo, frente a un sentido de la vida "gentil".

Por eso, los contenidos de la enseñanza muestran también el contraste. No podìa consistir en formar a los hijos en "una polìtica mundana" cuya clave era lo que podrìamos llamar

el manual del éxito: "inspirarles pensamientos altivos, facilitarles medios que fomenten su codicia, su soberbia y ambición" y, en las costumbres, habituarles "al òcio, delicadeza y regalo, à las modas del tiempo". Incluso "los paganos de algún juicio" se avergonzarían de semejante formación.

> "La verdadera educación, digna del sagrado nombre y de la santa religión que profesamos, es instruir à los hijos en la doctrina y preceptos de la misma religión: promover con la voz y el ejemplo su exacta observancia: inspirarles desde niños el santo temor de Dios, el amor á la virtud, el desprecio de las vanidades mundanas, una devoción sólida, un deseo eficaz de la gloria eterna; sobre todo la profunda sumisión, amor y reconocimiento que deben á su Criador y Redentor." (301)

Podemos decir que las grandes líneas de esta educación cristiana eran comunes a todos los eclesiásticos: las verdades de la fe, la moral, el culto, la primacía de la salvación eterna. Su visión del mundo y de la vida, sobre todo su concepción de la trascendencia, les unía, si bien la manera de instar a la responsabilidad y la de concebir la actuación de los padres era en estos últimos autores mucho más interiorizada: una exigencia del espíritu cristiano.

Si Armañà se fijaba mucho en los valores que movían a los padres, Fray Miguel de Santander representa la concreción de lo que proponían estos eclesiásticos. La tarea que correspondía a un padre "sólidamente ilustrado, y profundamente christiano" comenzaba incluso antes del uso de razón y consistía en orientar el espíritu de los niños por el camino de la virtud (302); así, la práctica precedía a toda teoría, arraigándose de tal modo en ellos que, aún a pesar de descarríos

posteriores, "jamàs olvidarán estas primeras lecciones". Nada de supercherìas, cuentos fantásticos ni ridiculeces que no sirven para inclinar al bien: sòlo el temor de Dios ha de constituir el principio fundante de la moral (303). A partir del uso de razòn, encontramos de nuevo los contenidos comunes: la pràctica, en actos, de las virtudes teologales, el conocimiento -intelectual- de los dogmas que hay que creer, las oraciones y los sacramentos. Pero insiste màs que otros en la virtud moral, con connotaciones tìpicamente ilustradas que le hacen derivar en el sentido de utilidad social hasta enlazar asì lo cristiano con lo social, la educaciòn cristiana con la profana:

> "Debéis procurar darles todas las màs bellas ideas que os sean posibles de la creaciòn del mundo, de la redenciòn del género humano, de la admirable conservaciòn de todas las cosas, de su vocaciòn al christianismo, de la necesidad de la divina gracia, de la fealdad de la culpa, y del agradecimiento que debemos mostrar à las contìnuas y estupendas misericordias del Señor, siendo veraces, benignos, humildes, humanos, laboriosos, benéficos, modestos, mansos, prudentes, justos, templados, castos é irreprehensibles: inspirándoles un horror y aborrecimiento grande à la ociosidad, como à maestra de todos los vicios, azote de todas las virtudes, peste de todos los reynos, y ruina de todas las buenas costumbres; enseñàndoles à leer, escribir y contar, y aquel arte ù oficio à que tengan inclinaciòn y sean apropòsito para aprenderle, siguiendo los pasos à la naturaleza, y acompañàndola con la razòn y la fe." (304)

Junto a valores y contenidos, merece la pena destacar que estos predicadores que potenciaron asì la responsabilidad de los padres lo hicieron poniendo de manifiesto el caràcter a la vez laico y eclesial de esta tarea educativa. Dada la profunda separaciòn entre clérigos y laicos que se vivìa en la época, el eclesiàstico sabìa que los padres podìan refugiarse

en su condición de laicos para justificar su negativa a impartir a los hijos una instrucción "cristiana"; los seglares estaban en esto imbuidos de clericalismo:

> "Se imaginan algunos que semejante instrucción no es propia de los padres carnales, sino de los padres espirituales, esto es, de los prelados, párrocos y ministros eclesiásticos, á quienes están confiadas las almas de los fieles; quedando únicamente al cuidado de los padres carnales la vida y el sustento del cuerpo." (305)

Entonces había que recordarles que la existencia del ministerio eclesiástico no les eximía de su responsabilidad; más aún: su tarea era también un ministerio dentro de la Iglesia:

> "(...) los padres son los primeros ministros del Señor respecto de sus hijos: son los primeros tutores que los defienden, los primeros Angeles visibles que los iluminan, los primeros maestros que los enseñan." (306)

Esta palabra, "ministerio" no fue tomada en este ámbito en un sentido retórico. Dos cosas, según san Juan Crisóstomo, definían a las "iglesias domésticas" de que había hablado san Pablo: el culto a Dios y la explicación de la doctrina cristiana. Si bien en el primer aspecto se eludía mencionar explícitamente el sacerdocio común de los fieles y se enfocaba hacia la fe y la práctica religiosa, en el segundo encontramos rasgos coincidentes con los de la predicación eclesiástica: explicar, corregir y exhortar (307) eran tareas que, llevadas a cabo dentro de la familia, englobaban los mismos contenidos -la doctrina evangélica- que los clérigos, debían difundir para los fieles. Por eso no se dudaba en afirmar que

la "instrucción" cristiana no es "tan propia y privativa de los ministros eclesiásticos, que no puedan y no deban en ciertos casos dedicarse á ella otros cristianos de todos estados y de ambos sexos"; "legos" y "mugeres" fueron elogiados por san Pablo por el cumplimiento de esta misión (308). Así, los padres en la familia, en razón de este ejercicio, podían ser "como los apóstoles, los predicadores, los maestros de sus domésticos" (309).

No obstante, si el sentido de esta tarea como ministerio propio del laico casado responsable de una familia resultaba algo demasiado lejano o abstracto para la generalidad de los fieles, sí era perfectamente comprensible el presentarla como una prolongación necesaria de la enseñanza realizada por los ministros ordenados: prolongación porque el laico llegaba a donde el clérigo no alcanzaba, por estar aquél inmerso en la vida cotidiana de los destinatarios; necesaria porque sin ella el propio mensaje eclesiástico podría carecer de eficacia.

> "Y sin la instrucción de los padres, ¿qué fruto pudiéramos esperar de nuestra doctrina, por más copiosa que fuese? Después de todos los trabajos propios de los ministros más celosos, tendríamos que lamentarnos con el zelosísimo profeta Isaías, *que hemos trabajado en vano.* Nuestras instrucciones nunca pueden ser ni tan frecuentes, ni tan acomodadas á la capacidad y genio de los hijos, como las de sus padres, que los tienen casi siempre á la vista; y con su trato familiar y continuo, conocen á fondo sus inclinaciones. Tampoco podrán hacer en su corazón la impresión que naturalmente hacen las exhortaciones paternas, las cuales tanto más altamente se imprimen, cuanto es mayor el afecto con que se oyen." (310)

La misma naturaleza de las relaciones paterno-filia-

les garantizaba la hondura con que podìa ser inculcada la doctrina cristiana, aunque se produjesen algunas excepciones (311). Sin embargo, la educaciòn en la familia requerìa ademàs de la puesta en pràctica de una pedagogìa en la cual los eclesiàsticos destacaron dos elementos protagonistas: el castigo como método de correcciòn y el ejemplo de los padres.

Todos los autores señalaban la importancia de que los padres corrigiesen las inclinaciones viciadas que, por la propia naturaleza humana, veìan aparecer en sus hijos (312), pero la forma que proponìan para lograr este efecto fue variando poco a poco hacia un estilo cada vez màs ilustrado.

Hubo al principio quienes defendieron la utilizaciòn del castigo fìsico. Algunas citas del Antiguo Testamento -de los *Proverbios* y, sobre todo, el capìtulo 30 del *Eclesiàstico*- servìan para avalar una concepciòn autoritaria que hacìa de él no sòlo un derecho, sino incluso una obligaciòn del padre (313). Eficacia y sentido jeràrquico de la relaciòn se combinaban para crear esta pauta de conducta:

> "Vès que el niño responde con altivèz, ò soberbia, rebuelve contra la criada, ò mayores, ò no hace lo que le mandan, ajustadle bien con la disciplina los lados. Empieza à ser temoso, à responder alto, ò no quiere ir à la Escuela, castigadle, haced que como la hoja en el àrbol tiemble en vuestra presencia." (314)

Tal consejo era, en efecto, el modo ejemplar de corregir las desobediencias infantiles (315), y llegò a expresarse con toda nitidez: "calle la lengua, sino se hace caso de los primeros avisos, y *ande* la mano" (316).

El fundamento para este tipo de correcciòn lo veìan los misioneros en la idea de que "los niños se rigen mejor por el castigo, y temor" (317); el "azote" y el "moderado castigo" es método que "hace maravìllas" (318). Junto a esta confianza, influìa ademàs una percepciòn de la violencia segùn la cual ésta residìa sobre todo en la palabra. Echeverz advertìa: "siempre el castigo ha de ser moderado, y sin còlera, ò ira, y nunca maldecirlos" (319). Los padres habìan de cuidar, para ejercer una acciòn justa, de sus propios sentimientos y de sus expresiones. Por eso, por la violencia del lenguaje, Calatayud insistìa en la condena de todo insulto verbal, mientras que no le parecìa ofensivo, sino ejemplar, el propio acto de represiòn (320), que podìa llegar, ante la conducta delictiva de los hijos, a la denuncia a las autcridades (321).

Pese a estos consejos, el castigo fìsico encontrd resistencias que fueron detectadas por los eclesiàsticos al igual que notaban los excesos de la ira. Habìa padres que fueron acusados de "amor desordenado à sus hijos" porque los criaban "como en escaparate" y su consigna era "que ni criada, ni ayo, ni maestro, ni otro alguno les ha de tocar en el pelo de la ropa" (322). Fr. Antonio Andrés, que era partidario del castigo sòlo cuando las amonestaciones no bastaban, observaba esta actitud reticente de los padres motivada por el sentimiento afectivo y les respondìa presentando la necesidad de "curar", de tal modo que lo que parecìa daño para los hijos no lo era, sino que "los libra de los suplicios eternos, y temporales" (323).

No obstante, sin renunciar al castigo como forma de corrección, los eclesiásticos fueron avanzando hacia propuestas menos autoritarias y cada vez más alejadas del castigo físico. Influyó en ello tanto la interiorización religiosa de las actitudes y los comportamientos como el sentido ilustrado de la educación y de los métodos pedagógicos. Así, el padre Codorniú *no ponía el acento en el castigo mismo, sino en* que se percibiera el móvil profundo de quien lo ejercía:

> "(...) usando de ella [de la reprehensión] con caridad, es decir, movidos únicamente del bien, que deseáis al delinquente; y con tal modo, que este conozca, procede la reprehensión no del mal genio, ni de ira, ni de venganza, ni de aversión, ni de otra passión alguna, sino del puro amor, que le tenéis. Deleita la mano blanda; y aunque castigue, no ofende, si la gobierna el amor." (324)

Junto a los defectos, pasan a denunciarse los excesos en los castigos: por la cólera que los guiaba (325), por los propios malos tratos, que conducían a la insensibilidad de los hijos (326) y, de nuevo, por la violencia de la palabra, en la cual, aún asociada a los golpes, radicaba el escándalo:

> Considerad, vosotras madres de familia, ¿de qué servirán aquellos desapiadados golpes, aquellos azotes y pellizcos que dais á vuestros hijos ó hijas, si los acompañáis con una multitud de horrorosas maldiciones, y con ademanes soberbios y encolerizados? ¿De qué servirá, ó padres, que arrojéis en tierra á vuestros hijos por qualquier leve defecto, y les deis cruel é inhumanamente patadas, si al mismo tiempo arrojáis por vuestra boca un torrente de palabras indecentes, y de otras expresiones abominables?" (327)

Tales escenas de ira debían quedar descartadas por una exigencia cristiana: "La corrección y el castigo ha de ser según Dios, dice el Apóstol San Pablo: *in correptione Domini*,

no según el ímpetu y el furor de las pasiones" (328).

Además de la religiosidad, que se unía a un cierto estoicismo, influyó también la fe en la pedagogía. Encontramos rasgos de una psicología de la educación en Fr. Miguel de Santander y en Fr. Antonio Andrés, pues aconsejaban atender siempre al "genio" y al "temperamento" de los hijos. A la uniforme aplicación de la vara sustituyó el estudio de sus reacciones e inclinaciones para determinar el modo más eficaz de corregirles. En muchos casos bastaría con "una mirada severa", o con suscitar en ellos el rubor, la vergüenza por la falta cometida (329). Los sentimientos de los niños comenzaban a ser apreciados y las relaciones paterno-filiales no sólo contenían la dimensión de la autoridad, sino que encerraban aspectos afectivos dignos de ser tenidos en cuenta también a la hora de corregir o reprender:

> "Otras vezes dándoles à leer en el rostro lo herido que está vuestro corazón por sus travesuras; otras ostentando por algunos días una profunda tristeza, significándoles con ello, el desagrado, que recibís de su proceder. Con esto, teniéndoles por otra parte ganado el amor, cuidarán otra vez de ahorraros disgustos, y por no veros melancólicos, y misteriosos, harán una novedad en sus costumbres, que os llenará de gozo." (330)

Esta valoración de los sentimientos significaba un reconocimiento positivo de la infancia que sólo se abrió paso lentamente. En muchas ocasiones, por el contrario, los eclesiásticos sembraron la desconfianza respecto a la bondad de los hijos. Se trataba de establecer, entre las obligaciones de los padres, la de vigilar las costumbres de aquéllos, como me-

dio para poder alejarles del pecado. Esto se convertiría en control cuanto más autoritaria fuese la concepción de las relaciones familiares, justificado siempre desde la responsabilidad moral que conllevaba la paternidad. Según los predicadores, eran muchos los padres que omitían este deber, incluso a pesar de la resonancia social de la mala conducta de los hijos: "no cuidáis de saber, y zelar los passos, y proceder de vuestros hijos, quando ya se rezuman en la vecindad" (331). Para corregir y educar era imprescindible conocer de cerca sus movimientos, sus compañías, su observancia de las prácticas religiosas, todo cuanto pudiera influir en ellos o fuese síntoma de su comportamiento, es decir, de su condición moral (332). Tal obligación fue inculcada a lo largo de todo el siglo, pero el acento en ella permite asociarla tanto a la promoción del castigo como a la idea de la malignidad, o inclinación al mal, de la juventud y de la infancia.

Si los padres excusaban su inacción o su condescendencia con la corta edad de los hijos, el eclesiástico reconocía que las faltas de los niños "no son pecado", por carecer de "perfecta deliberación", pero "son unos moldes y ensayos de pecados" cuyo peligro radicaba en ir formando "costumbre y afición" hasta que, llegado el uso de razón, era imparable la caída en la culpa (333).

Las advertencias de los misioneros, con su habitual fijación en el pecado, difundieron la idea de que éste, incluso en su calidad de "mortal", no se hacía esperar e invadía tempranamente a multitud de adolescentes o niños:

> "(...) y creedme, que no es poco necessario este cuidado con vuestros niños, y niñas; y si no decidme, quantos de vosotros en la niñez perdisteis la inocencia al amanecer de la razòn? (...) Son niños, soléis decir, y no advertis, que los que salieron de casa con el candor de la inocencia, buelven yà con una alma màs negra, que un cuervo. " (334)

Por muchos caminos podìa un niño perder la gracia bautismal en cuanto la edad le hiciese responsable de sus actos. Sin embargo, en esta imagen de la infancia culpable, se destacò todo aquello susceptible de constituir pecado contra la honestidad, ante lo cual las demàs faltas, si bien no carecìan de importancia, parecìan menos propensas a crear una debilidad moral profunda.

> "En esta misma infancia se les ha de reprimir qualquiera inclinaciòn siniestra, que se les advierta, especialmente la iracundia, la sobervia, la tenacidad en sus quimerillas, los lloros de rabia, las vengancillas de otros niños; y sobre todo se ha de cuidar de que no se junten con otros de distinto sexo, porque en sus puériles juegos el demonio, y la naturaleza viciada por la culpa, los inclina à cosas sensuales; y como madruga mucho la malicia, yà algunos à los cinco, ò seis años tienen bastante advertencia para la culpa, y sobrada verguença para callarla yà en las primeras Confessiones, como lo experimentamos en las Missiones muchas vezes. La V. Madre Marìa de Jesùs dice en su Mystica Ciudad de Dios, que son muy contados que aquellos en llegando al vso de la razòn no pierden luego la gracia Bautismal, y se hacen del vando del demonio. Y el glorioso San Antonio de Florencia nos assegura, que los primeros dardos que arroja el demonio à los niños para que pierdan la gracia Bautismal, son las sugestiones de las carnales delectaciones." (335)

Esta mentalidad estaba en el origen de todas las recomendaciones pràcticas para evitar la convivencia entre niños y jòvenes de distinto sexo (336), aunque este objetivo no era sino la intensificaciòn, a causa de los peligros de la edad,

de una pauta general que los eclesiàsticos señalaban siempre. En efecto, si en la vida social era necesario establecer precauciones, màs aùn éstas debían presidir la vida familiar, àmbito de intimidad. Por eso Codornit intentaba convencer a los "padres de familias" de la conveniencia de fijar en las casas "una separaciòn inviolable entre las personas de diferente sexo", de modo que éstas "miren la habitaciòn agena con reverendas de Clausura" (337); junto a esto, uno de los principios que *habían de regir su gobierno doméstico tendría que ser* "no fiarse de nadie en punto de honestidad", ni siquiera de los màs cercanos (338).

"Las hijas, como de sexo màs fragil, necessitan aùn de màs cuidadosa vigilancia para su buena educaciòn". Esta tarea *correspondía especialmente a la madre y se concebía* también como control frente al pecado: "aviendo yà tocado en la edad de perfecta razòn, deben las madres, si es possible, no perderlas de vista" (339). Por la manera de entender la condiciòn femenina, este control se hacía màs estrecho:

> "Puedes negar, que una hija sin su Madre al lado es como una Ciudad sin muro, como una heredad sin cerca, y como una mariposilla capaz de dàr en la llama?" (340)

Si los hijos, por el descuido de sus padres, podían caer en el libertinaje, las hijas corrían el riesgo de perder *su màs preciado don. Por eso se criticaba a las madres* "la negligencia, en no vedar à las hijas las conversaciones con los mozos" y se procuraba convencerlas de que "apartadas de su lado, aventuran siempre su honor", con peligros que iban desde

la violaciòn hasta el engaño de las alcahuetas (341), aunque el proceso màs ordinario para su descarrìo era la progresiva aficiòn a la libertad y al trato social en los ambientes prò-ximos y cotidianos:

> "No es tu hija la que hurtando el cuerpo al recogimiento se và à casa de la vecina, ò parienta, donde la bulla, libertad y desahogo de las otras, y acaso el concurso de hombres la van despojando de sus màs inocentes pensamientos, è infundiendo el veneno y la malicia, y *como* becerra de Efraìn, *docta diligere trituram*, viene à hacerse loquilla, desembuelta, y andariega?" (342)

Gustos o costumbres premonitorias del peligro eran, por ejemplo, "salir à la puerta de la calle al fresco" o "à hacer labor", "salir al balcòn, y à la ventana à ver quiénes passan", "juntarse con otras del barrio alegres, y derramadas" y, en definitiva, "salir de casa" (343). Una muchacha podìa entretenerse, segùn el eclesiàstico, "pero no à costa de su honestidad, y modestia". En el tiempo que podrìa dedicar a los desahogos inocentes la madre se hacìa imprescindible ya desde la infancia:

> "Sea la Madre con sus niñas la primera en sacarlas à passèo, ò diversiòn remota de todo peligro: haga de quien juega merienda, y se entretiene con ellas, y assì serà guarda fiel de su inocencia." (344)

En todo caso, el ideal para las hijas, sobre todo con el paso de la edad, era el "santo recogimiento", alejadas de todo lo que supusiese ver y ser vistas (345). El modelo de educaciòn para ellas coincidìa con el de los hijos en poner el fundamento en la doctrina cristiana y se diferenciaba en un

mayor acento en la pràctica religiosa y en las obras de piedad, asì como en sustituir el aprendizaje de un oficio por el de las labores domésticas. Para Echeverz serìa asì:

> "Deben acostumbrarlas desde luego al trabajo honesto, y necessario à vna muger de su casa, à saberla governar, à imitaciòn de la Muger Fuerte, de quien se habla en los Proverbios [Cap. 31.]. Inclinarlas à la oraciòn, à que lean (si saben) libros espirituales, y vidas de Santos, y no de Comedias, ò Novelas, que estos han pervertido à muchas. Inspirarlas vn amor grande à Dios, y el espìritu de piedad con los pobres." (346)

Fr. Miguel de Santander coincidìa en todo esto, apuntando aùn màs la pràctica de los sacramentos y las devociones cotidianas (347), puesto que para él la educaciòn de las hijas, aparte de lo relativo a sus tareas, debìa ser eminentemente espiritual; asì lo muestra su exhortaciòn a las madres, en la que descarta para ellas el acercamiento a las lecturas profanas, tras haber rechazado, por supuesto, toda vanidad y concurrencia a diversiones pùblicas; el sentido religioso, que habìa de ser lo esencial, se notaba demasiado ausente:

> "Si la madre *no* freqüenta los Sacramentos, tampoco los freqüentarà la hija: si la madre busca para leer, libros de *comedias, novelas, cuentos, romances* y otros de esta clase, ¿buscarà la hija los libros de Fr. Luis de Granada, de San Francisco de Sales, de Kempis, de Rodrìguez y otros como estos?" (348)

Pero, puesto que màs que entrar en detalles, los predicadores expusieron las grandes lìneas de los deberes de los padres, observamos ya en estas ùltimas palabras citadas otro de los fundamentos de la formaciòn de los hijos: el buen ejemplo. A él se atribuìa la mayor eficacia, constituìa "el màs

poderoso estímulo para la conducta de los hijos" (349) y su ausencia inutilizaba cualquier otro tipo de esfuerzo: "de nada sirve la educación, vigilancia, zelo y corrección, si falta el buen exemplo, dice San Juan Chrisóstomo" (350). La razón estaba en la superioridad de las obras sobre las palabras (351), así como en la uniformidad de la condición humana, raíz de las pautas de comportamiento (352).

Por eso había aquí una nueva ocasión, que los predicadores aprovecharon, para arremeter contra las malas costumbres: la ociosidad, el juego, la bebida, las blasfemias, maldiciones y toda violencia de palabra, las discordias domésticas, la profanidad femenina y la omisión de los deberes religiosos eran los males sociales más criticados por su fácil transmisión de padres a hijos, pecado de escándalo (353).

Llegando así a tocar la propia conducta, la obligación formativa de los padres constituía una tarea amplia y profunda en la que quedaba involucrada su vida, aunque se enfocase tan sólo como uno de los apartados necesarios entre los deberes cristianos del laico y como un aspecto importante, aunque no central o globalizador, de la vida familiar.

En conexión con ello, y de manera más superficial, se tocó el tema de la educación por medio de maestros o en las escuelas.

La asistencia de maestros particulares cuando lo permitían las posibilidades económicas fue tomada como una realidad de hecho, calificada de "muy laudable" por Armañá y no

puesta en sí misma en cuestión por ninguno de los autores, pues expresaba los buenos deseos de los padres. Lo que sí se denunció fue la falta de una verdadera responsabilidad en la elección de la persona a la cual se confiaba la delicada tarea de la educación de los hijos. El mencionado prelado la veía así:

> "Lo que se suele buscar en ellos es buena política, economía, inteligencia de negocios caseros. Esto es en buenos términos buscar un mayordomo, un fámulo que con el nombre de maestro se dedique más al servicio de la casa, que á la enseñanza de los hijos. De este grave abuso resultan imponderables daños." (354)

También para José Climent eran culpables "tantos ricos y poderosos, que no procuran elegir maestros hábiles para la educación de sus hijos". Y añadía inmediatamente otro mal más profundo, la falta de aprecio por esta tarea y por quienes la ejercían: "... ó no los encuentran, porque no los tratan con aquel respeto y estimación que debieran". Si a ello se añadía el quitarle autoridad para la corrección de los niños -"lo primero que hacen luego que toman maestro es prevenirle que no ha de castigar á sus hijos, aunque sean insolentes y desvergonzados"- se inutilizaba este cauce educativo o podía resultar perjudicial (355).

Todos estos descuidos significaban una escasa valoración de la formación personal e intelectual de los hijos, de las más graves consecuencias para la sociedad, en opinión de Armañá:

> "En mi juicio la causa principal del atraso de las ciencias en muchos países de nuestra Península es

> la falta de buenos maestros destinados à la particular enseñanza de los hijos de calidad, que son los que pueden seguir y promover la carrera de las letras. Màs cuydado se suele poner en la eleccion de un cocinero, peluquero, maestro de danzas, que de un ayo, à quien se confia no ménos que la formacion del ànimo de un niño." (356)

Semejante inversión de valores afectaba también a las cualidades buscadas en el preceptor, pues se apreciaba màs en ellos el saber mundano que el religioso (357)

Junto a este tipo de deficiencias, el prelado advertía que, en todo caso, los padres no quedaban nunca "exentos del cargo personal que les impuso la naturaleza" y que, por tanto, no podía aprobar la omisión de su deber por el hecho de obtener un maestro o ayo para sus hijos (358). Esta misma dejación preocupaba también al jesuita Codorniu, quien decía a los padres: "el Maestro es mercenario, y tù eres Pastor: èl tiene veces de Padre, y tù lo eres"; y les aconsejaba que, por bueno que fuese aquél, al menos "de quando en quando" instruyesen personalmente a los hijos (359).

La otra posibilidad contemplada era la de enviarles a la escuela. Ya los misioneros instaban a ello en sus recorridos por toda la geografía española, aunque quizá sin la insistencia necesaria, y concebían así su función formativa:

> "(...) especialmente de los cinco, hasta los once, ù doze años, no dexen de embiarlos à la Escuela, para que aprendan à leer, escrivir, y contar, la Doctrina Christiana, ayudar à Missa, cortesia, humildad, y obediencia, que todo esto les enseñarà el Maestro, si cumple con su obligaciòn como debe, y en ello se interessan mucho los niños, los Padres, y las Repùblicas: como al contrario, es vn daño irreparable el que se sigue de permitir à los hijos holgazanes por

> essas calles, huertas, ò montes, porque assí se crían rústicos, sobervios, è indómitos." (360)

La mayor preocupación era, en efecto, la falta de asistencia de los niños por la irresponsabilidad de los padres. Armañá la consideraba "indiferencia" y la asemejaba a dejar a los hijos "como expósitos", abandonados a "la barbarie de las costumbres" (361).

Sabido es el esfuerzo realizado por éste y otros prelados de la época mediante la creación de escuelas gratuitas para niños y niñas pobres (362) con el fin de paliar en lo posible las carencias motivadas por razones económicas. En un *Edicto* de José Climent como obispo de Barcelona, dado a 26 de junio de 1767, en que comunicaba el establecimiento de diez de estas escuelas de primeras letras en conventos de la ciudad, explicaba que su intención era remediar un mal que "lleva consigo la ruina ò muerte espiritual de muchos feligreses nuestros". Es decir, la ignorancia religiosa era lo que fundamentalmente se trataba de desterrar (363). Recordaba a los padres su obligación de procurar que sus hijos aprendan "lo que deben saber para salvarse", sin que la pobreza y menos aún los intereses temporales lo impidiesen:

> "No podemos presumir, amados hermanos, que seáis tan rebeldes á la voluntad de Dios, y tan crueles con vuestros hijos, que por el vil interés del corto jornal que ellos puedan ganar desde los cinco á los diez ò doce años de su edad, queráis malograr la ocasión que se os ofrece, de que sean racionales y virtuosos. Porque fuera de que, si saben leer y escribir podrán acomodarse mejor en qualquier oficio, leyendo ò explicando en vuestras casas el catecismo, serán maestros vuestros y de toda vuestra familia." (364)

Una vez màs, sin el concurso de la toma de conciencia de los padres se hacìa muy difícil o acaso imposible una formaciòn de la que dependìa el progreso material y, sobre todo, la felicidad espiritual de los pueblos.

La orientaciòn hacia la salvaciòn era la que daba sentido a la tarea de los padres, tal y como los eclesiàsticos la entendìan. El franciscano José Marìn, al proponer en 1777 -en el contexto de un sermòn concebido como condena de la ilustraciòn materialista- un modelo de educaciòn familiar cristiana, defendìa el tradicional de los "hombres allà del siglo pasado, Españoles macizos, y Christianos rancios", cuyo resultado era que el niño (en este caso un futuro catedràtico salmantino por quien celebraba las honras fùnebres) "sin el auxilio de los Cathecismos del Norte aprendiò perfectamente de voluntad, y de memoria la Doctrina Christiana" (365). Asì pues, desde todos los sectores, este deber de transmitir en el seno de la familia la fe, o las verdades de la fe, y la moral cristiana, permaneciò vigente màs allà de còmo se concibiese esa educaciòn. Estas serìan las impresiones màs tempranas de los individuos:

> "De modo, que quando el Niño llegò al uso de la razòn, pudo hacer de ella el màs legìtimo conociendo à Dios, venerando su Poder, temiendo su Justicia, y amando su Bondad. Lo mismo fue en este Niño el ser racional, que el ser Cathòlico: tener conocimiento, que sujetarle à la Fè." (366)

3.3. El comportamiento de los hijos respecto a sus padres.

La respuesta de los hijos a este esfuerzo de los padres, aunque ocupò menos a los predicadores, completaba de manera coherente con todo lo dicho su concepciòn de las relaciones *paterno-filiales*.

La explicaciòn del cuarto mandamiento resumía para los hijos lo que habia de ser su conducta como tales. El término "honrar" al padre y a la madre tenia su traducciòn en actitudes concretas, acordes con la mentalidad vigente y uniformemente aceptadas: "el amor, la reverencia, la obediencia, y assistencia de los hijos à los Padres" (367). La manera de enfocarlas se comprendía determinada por la visiòn jerárquica de la familia, continuaciòn de la estructura jerárquica de la sociedad:

> "(...) este Mandamiento pide se honre à todos los que tienen alguna superioridad, como à los padres, y madres, à los Pastores de la Iglesia, à los Soberanos, Principes, Reyes, Magistrados, a los señores, à los padrinos, tutores, curadores, maridos, maestros, y à los ancianos; y assimismo estàn comprehendidos debaxo del nombre de hijos todos aquellos inferiores que estàn baxo el dominio, ò potestad de los Superiores, à los quales deben obedecer, y estàr sujetos, dice el Apòstol: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* [Ad Rom. cap. 13. 1.]." (368)

El amor aparecia como el primer deber, "la primera regla general" en el cumplimiento de este mandato divino (369). Algunos eclesiásticos comprendieron que este amor compendiaba todo lo que se pudiera decir y era el impulso para las demás actitudes (370). El desamor era considerado contra-

rio a la ley natural y divina (371) y el odio o cualquier mal sentimiento, pecados mortales contra la caridad y la piedad (372).

Pero dada la concepción jerárquica de la familia, la tendencia a normativizar la conducta, el escaso valor concedido a los sentimientos o el peso de lo moral sobre lo espiritual, una vez más el amor pasó en muchos discursos desapercibido, e incluso no mencionado. Por el contrario, el "deber" más insistentemente promovido fue el de la obediencia.

El fundamento de esta obediencia estaba en la desigualdad jerárquica, que hacía de los padres "nuestros más inmediatos superiores", potestad legítima que viene de Dios, a la cual se aplicaba la doctrina paulina de sujeción a la autoridad (373). El padre Codorniú lo enseñaba así:

> "(...) los buenos hijos deben obedecer à sus Padres, como à Príncipes. La razón es, porque si bien los hijos no son esclavos de sus Padres, es cierto, que en todo rigor, y propriedad son súbditos suyos: y assí deben mirarles como á cabezas, directores, jueces, y en alguna manera Reyes en toda la familia." (374)

La obediencia llegaba a los aspectos concretos refiriéndose a "lo que toca al buen gobierno de la casa, y de las costumbres", con dos excepciones: la elección de estado, en la que se insistió en la libertad de los hijos del modo que ya hemos señalado, y todo aquello que pudiera contravenir la ley de Dios. En todo lo demás, las indicaciones paternas habían de ser puntualmente seguidas. Dependiendo incluso de si se trataba de un mandato o sólo de una exhortación o consejo, así la

transgresiòn constituiría pecado mortal o venial. Su autoridad pesaba en cuanto a las costumbres (estilo de vida, compañías, juegos, salidas), pero también en lc espiritual, en la práctica religiosa, en actos estrictamente personales, como "que confiesses, y comulgues, que oigas Missa, rezes el Rosario, acudas à la Mission, á la Doctrina, &c." (375). Puede deducirse de aquí el grado de libertad, y por tanto de autenticidad en la práctica religiosa, que se seguiría de la influencia, en alguna medida, de este tipo de mentalidad, apoyada además por la culpabilizaciòn de la casuística.

La obligaciòn del respeto o reverencia era ocasiòn para denunciar los malos tratos, violencias de palabra o de obra, desprecios, réplicas, que dañaban la convivencia familiar, o las murmuraciones y quejas hacia fuera. Estos comportamientos significaban el desafecto interior, pero se criticaban también otros más formales, como "los que entrando su padre ò madre en casa no se ponen en pie estando sentados, ni los saludan, ni descubren la cabeza" (376). Si el trato era importante, en la infancia era cuando se había de moldear: Calatayud decía a los padres que acostumbrasen a los niños y niñas a pedir su bendiciòn "hasta los doce años", con el fin de que "se connaturalicen mas en el respeto y obediencia" (377):

> "Lo primero, pedir, quando son de menor edad cada dia la bendiciòn al levantarse, y recogerse, al ir à la escuela, y venir de ella, y besando la mano à sus Padres, decir, quando se llega el *bendito, y alabado etc.*" (378)

Por último, asistir y socorrer a los padres en sus

necesidades, especialmente en la ancianidad, la enfermedad y la muerte, era también exigencia de la naturaleza, la razôn y la religiôn. Se denunciaba aquí el abandono material, pero también el espiritual, como la falta de preocupaciôn por sus últimos sacramentos o por cumplir con sus funerales y legados pios. En cuanto al sustento, se difundió la doctrina de santo Tomás de que "en igual necessidad extrema de los Padres, y de los hijos, primero se debe socorrer al Padre, que al hijo, y que à la muger, pena de pecado mortal" (379), aunque también parecía "moralmente increíble, ó difícil, que Dios Nuestro Señor te falte aûn temporalmente por partir de tu pan con tus Padres necessitados" (380).

Esta obligaciôn de la asistencia, junto con todas las demás, era uno de los estímulos con que los predicadores animaban a los padres a dedicarse a sus hijos. Cualquiera que fuese el estado de vida que tomase, en un buen hijo hallarían siempre "el amor, y la solicitud", y por muchas calamidades que les afligiesen, "no temerán el hambre, ni la pobreza". Este "tesoro abierto" que era un hijo bien educado en "los principios de la humanidad y la religiôn" volcaría en los padres todo lo amable para el alma y el cuerpo:

> "En las enfermedades tienen assistentes amorosos, y solícitos, y en las aflíciones consoladores, en las prosperidades, quien toma parte en su alegría, en las adversidades, quien los alivia, tomando sobre sí la mayor parte de su peso. (...) En una palabra: vestido, pan, honor, gozo, dinero, tranquilidad, defensa, y para decirlo más breve, y con la misma expresiôn de Ana madre de Tobías: *En un hijo bien educado, tienen los Padres todos los bienes.*" (381)

Para los hijos se seguían las líneas del Antiguo Testamento, y junto a los castigos divinos para los rebeldes y contumaces, se prometían a los buenos las bendiciones clásicas: larga vida, bienes temporales, auxilios espirituales y, finalmente, la vida eterna (382).

N O T A S (VIDA FAMILIAR)

(1) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn.* Madrid, José del Collado, 1801, 3ª. ed., t. I.

(2) *Ibid.*, t. IV, p. 120.

(3) ANDRÉS, A. *Quaresma del P. Fr.* ____, Valencia, Benito Monfort, 1768, t. I, p. 306.

(4) "Tiene cerca, (1) [*Et semper circundedit ei.*] que la rodea, que son los preceptos de la Ley; tiene Torre de defensa, (2) [*Aedificàvit turrim.*] que son los Santos Angeles Custodios, encomendados de velar al rededor de vuestros hijos, y domésticos: y tiene lagar, (3) [*Fodit in eà torculàr.*] para exprimir en èl los preciosos racimos de las buenas obras de vuestros hijos, que deven hacer el capital de vuestro tesoro, y en esta vida la mayor de las recompensas de vuestro trabajo." (*Ibid.* p. 307). Este capìtulo sobre la vida familiar puede contrastarse con el que dedica BOSCH CARRERA a la "Defensa y apologìa del matrimonio" en su tesis doctoral *Costumbres y opiniòn en el periodismo del siglo XVIII*, Univ. de Barcelona, 1988.

(5) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrìsimo Señor Don Fr.* ____..., Madrid, Francisco Martìnez Dàvila, 1818, 2ª. ed., vol. 1, t. I, pp. 164-165.

(6) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas làs Dominicas del año* ..., Madrid, 1788, t. I, p. 139. Reafirmaba la gravedad del asunto con una cita de Luis de la Puente: "del acierto "en esta eleccièn pende la alegrìa de nuestro corazòn, la "paz de nuestra conciencia, el aprovechamiento de nuestro "espìritu, el concierto de nuestra vida, la perseverancia "en la virtud, y por decirlo todo de una vez, nuestra pro-"pia salvaciòn. Por el contrario, prosigue el Venerable, "si en esto se yerra, toda la vida serà llena de tristezas "y turbaciones, de vicios y desconciertos, con grande pe-"ligro de nuestra condenaciòn". Y comentaba: "Ved, Fieles, que palabras tan formidables; mirad si es negocio para fiarlo à la brutalidad de las pasiones, quando de su eleccièn puede pender el salvarnos ò condenarnos; mirad que atenciòn y cuidado debe preceder en buscar à Dios y su voluntad para seguirla".

(7) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, pp. 124-125.

(8) SANTANDER continuaba diciendo: "¡O quàntos se salvarìan en el celibato, que se condenaràn en el matrimonio! ¡Y quàntos casados se salvaràn, que se condenarìan si se quedasen solteros! ¿De dònde esto sino de la divina vocaciòn, en unos por las gracias que confiere, y de su falta en otros por los auxìlios que niega?" (*Ibid.* p. 125).

(9) *Ibid.* t. II, p. 339. En otro lugar decía: "Si un hombre atrevida y temerariamente se entrometiese à tomar por su propia voluntad un empleo en el palacio, ¿no merecía que el Rey castigase su atrevimiento? ¿Còmo pues, Dios nuestro Señor, Rey de los Reyes, y Señor de los Señores, darà las gracias particulares de los diferentes estados de la vida à los que sin llamamiento suyo, ni quererlos Dios para ellos, los abrazan, y en ellos perseveran?" (*Ibid.* t. I, p. 124). Esta misma doctrina aparecía en la predicación francesa: "Dieu donnera les grâces propres à chaque état "à ceux-là seulement qui n'ont pas embrassé un état de vie qu'après avoir été appelés. Mais pour vous, mes chers auditeurs -c'est un Lazariste qui parle- qui vous y seriez ingérés sans avoir consulté la divine volonté, vous ne recevriez pas de telles grâces, et, à leur défaut, vous ne feriez rien de ce que vous devriez faire, et vous vous damneriez infailliblement: c'est la pure doctrine des Pères de l'Eglise (...)"" (DELUMEAU, J. *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984, p. 491).

(10) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 148.

(11) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor*, Valencia, Benito Monfort, 1798, t. I, p. 56. La ignorancia no evita la condena: "Y acaso les puede escusar la ignorancia, para dexar de ofender à Dios y condenarse? De ninguna suerte. Sepan (dice San Bernardino de Sena) que para dexar de ir al infierno, no les escusarà la ignorancia; pues estàn obligados à saber lo que es lícito ò ilícito en lo que pertenece al matrimonio, y à sus obligaciones".

(12) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas que suele explicar en sus missiones el Padre* ____, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1734, t. II, p. 71.

(13) "Es menester recurrir à Dios con instancia de oraciones, diciéndole con frequencia: (...) Muéstrame, Señor, aquel camino por donde yo debo andar para cumplir vuestra divina voluntad: *Domine, quid me vis facere* (b) [Act. Apòst. cap. IX. v. 6.]? Señor, debemos decir con San Pablo, ¿qué queréis que yo haga?" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I. p. 125). "Lo primero, se ha de hacer oraciòn, diciendo: Señor, enseñame el camino, y empleo, en que vos queréis, que yo os sirva: no me dexéis errar en la elecciòn del sujeto, ò persona, con quien me he de desposar." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas*..., t. II, p. 73).

(14) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales, ordenadas, y añadidas nuevamente* ..., Madrid, Imprenta del Convento de la Merced, 1728, t. III, p. 236.

(15) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 140. La alusión a san Ignacio pertenecía a la segunda semana de los *Ejercicios espirituales*, que en el segundo punto para hacer una buena elección decía: "es menester tener por obiecto el fin para que soy criado, que es alabar a Dios nuestro Señor y salvar mi ánima, y con esto hallarme indiferente sin affección alguna dessordenada, de manera que no esté más inclinado ni affectado a tomar la cosa propuesta que a dexarla, ni más a dexarla que a tomarla; mas que me halle como en medio de un peso para seguir aquello que sintiere ser más en gloria y alabanza de Dios nuestro Señor y salvación de mi ánima." (SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras completas*. Madrid, BAC, 1982, p. 247).

(16) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 140: "Lo segundo, ha de observar bien y de espacio su inclinación, complexión, fuerzas y talentos para no echarse más carga con el estado y oficio, que la que pueda llevar comodamente".

(17) *Ibid.*

(18) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 344. Después de la oración a Dios, el fiel procuraría llevar una vida santa: "Esta misma súplica hace á los Santos sus especiales devotos; y para conseguir más pronto y favorable despacho, procura freqüentar fructuosamente los Sacramentos de confesión y comunión, y mantener una grande pureza de alma con la mortificación christiana, y retiro de los peligros".

(19) ARMAÑA, F. *Sermones*, vol. 1, t. I, pp. 164-165. Incluía un modelo de plegaria que significaba purificar la intención: "Mostradme, Señor, el camino que debo emprender y seguir: "haced que yo elija, no el que me propone mi fantasía, no "el que me dicta el amor propio, no el que halaga mis ape- "titos con gustos, vanidades y conveniencias terrenas: no "en fin el que me ofrece con sus falaces máximas el mundo; "sino sólo el que sea de vuestro mayor agrado: haced que "sólo desee con todo mi afecto lo que más conduce para "vuestro servicio, y bien de mi alma; que con este deseo, "siendo verdadero y eficaz, no dudaré que el camino que "emprenda, sea el que me señala vuestra voluntad santí- "sima" (p. 171).

(20) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 125-126. Apoyaba la necesidad de la consulta en la respuesta que dio el Señor a san Pablo: "*Vade Ananiam, et ibi dicetur tibi quid te oporteat facere.* Bien pudiera por mí mismo manifestarte mi voluntad, pero quiero seguir el camino ordinario de mi providencia: acudiendo tú á consultar mis ministros, ellos te dirán lo que te conviene y lo que debes practicar".

(21) *Ibid.*, p. 125. Es cita de Lc. 10, 16.

(22) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 140.

(23) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 348.

(24) *Ibid.*, t. I, p. 126.

(25) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, pp. 188-189. Estas mismas "quatro especies de vocación las distinguía SANTANDER (*Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, pp. 340-341), haciendo hincapié en la gratuidad y en la elección, aunque marcando ésta por el misterio de los excluidos del bautismo.

(26) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, p. 190. Y pone por autoridad de esta afirmación la respuesta de Jesús a Salomé cuando le pedía "que *destinasse* sus hijos à primeros Ministros de su Reyno, que ella creía temporal".

(27) *Ibid.* pp. 190-191. Recalcaba su argumento: "Dios nos ha criado para salvarnos, no es assí? Luego à ningun otro toca tomar las medidas para este fin. Ninguna cosa tiene mayor conexion con la salvación, que la vocación al estado, pues siendo el estado à que Dios nos llama el camino por donde quiere guiarnos à la Gloria, todos los medios para salvarnos nos los dà segùn las miras del estado à que nos destina. Su Magestad es à quien pertenece señalar el camino del Cielo, y mientras caminemos por otro, aunque *corramos, no llegaremos*".

(28) *Ibid.* p. 192: "Què pensáis vosotros le era necessario saber à un Padre, para señalar à su hijo la vocacion, que devia seguir? Era pues preciso, que supiesse los caminos de la Predestinación, que supiesse el orden de las gracias, que le son preparadas, las tentaciones con que será combatido, las ocasiones de perversión en que será puesto, el temperamento de sus humores para encenderse más, ò apagarse las impuras llamas, y aùn era menester correr el velo, que Dios ha puesto sobre el corazòn, y leer allí ciertas disposiciones, que no salen al exterior. Todo esto era menester, pues sobre el conocimiento dello se halla fundado el drecho de señalar à los hombres su vocación; y no llama Dios à alguno, que no se sirva del conocimiento de todo esto".

(29) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas*..., t. II, p. 71. Y continuaba con el mismo argumento de la sabiduría necesaria: "(...) porque sòlo Dios conoce lo que à cada uno le conviene, y por què caminos: no se te haría odioso, si un estraño *metiéndose en tu casa empezàra à distribuir oficios*, registrar libros, oficinas? Quantos desatinos cometería, no sabiendo la hypothesi de la familia, y de sus cosas?

Pues què desvarìo no serà meterte en la Secretaria de Dios, y despachar vocaciones à los de tu familia, repartirles estados, empleos, como si fueras àrbitro de su libertad, y de su vida?"

(30) FLANDRIN, J-L. *Orìgenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, Barcelona, Crìtica, 1979, p. 175.

(31) En el *Decreto de reforma sobre el matrimonio* era mencionada la necesidad de entender, por parte del pàrroco, "el mutuo consentimiento de los dos' (*El sacrosanto y ecumènico Concilio de Trento ...*, Madrid, Imprenta Real, 1785, Sesiòn XXIV, capìtulo I, p. 376). Habìa ademàs una larga tradiciòn al respecto, pues al plantearse la teologìa sobre la sacramentalidad del matrimonio, hubo algunas corrientes que llegaron a ver "el elemento esencial en el consentimiento". Sobre esto, BOROBIO, D. "Matrimonio", en *La celebraciòn en la Iglesia*, t. II: *Sacramentos*, Salamanca, Sìgueme, 1990, p. 537.

(32) *Ibid.* "... pero, mientras este sacramento no haya sido consumado por el acto carnal, puede disolverse". Esta fue la conclusiòn a que se llegò a partir del siglo XIII.

(33) "Si el impedimento unicamente consistiò en la falta de libre consentimiento, ò en el consentimiento fingido, entonces el Matrimonio se revalida interiormente con sòlo renovar su consentimiento la parte, que antes lo detuvo, y no es necessario recurrir al Obispo, ni al Pontìfice; pues su nulidad se quita con sòlo consentir la parte: ni tampoco es necessario, que la otra parte renueve su consentimiento, si le tuvo al tiempo de casarse libre, y verdadero." (CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas ...*, t. II, p. 82).

(34) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas, y correspondientes doctrinas ...*, Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. I, p. 277.

(35) FLANDRIN, J-L. *Orìgenes de la familia moderna ...*, p. 176.

(36) Esta es la evoluciòn que señala FLANDRIN: "La finalidad con que la Iglesia medieval habìa impuesto la libertad de matrimonios era proteger la libertad de las vocaciones religiosas; el Concilio de Trento se habìa preocupado sobre todo de poner tèrmino a las vocaciones forzadas, para hacer desaparecer los malos monjes; los moralistas catòlicos del siglo XVIII discuten el derecho de los padres a elegir por sì el cònyuge de sus hijos a fin de evitar los malos matrimonios." (*Ibid.* p. 177).

(37) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 276.

(38) *Ibid.*, p. 277.

(39) GOODY, J. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, Herder, 1986, pp. 55-58.

(40) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 237.

(41) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, pp. 201-202. Más adelante volvía a insistir en esta idea: "Devéis á vuestros Padres, ó hijos, el rendimiento, y la sumissión por satisfacción de las grandes obligaciones, que os unen á ellos, pero quando llegan á pediros cosa contra los drechos de vuestra salvación, no los devéis oír, por no hacer traición al Autor Soberano de vuestra vida, con quien tenéis contraídas obligaciones mayores." (p. 204).

(42) El mismo ANDRÉS lo decía: "Mas aunque vosotros tengáis, como voy razonando, drecho para disponer de estado sin dependencia de vuestros Padres, pero no sin consulta suya. Devéis, pues, conferir con ellos el llamamiento de Dios" (*Ibid.* p. 204). ECHEVERZ, por su parte, afirmaba: "En negocio tan importante, ante todas cosas, deben los hijos que se han de casar, dár razón de sus intentos á los padres, los quales como de más edad, y experiencia conocen mejor lo que conviene al hijo, ó á la hija, que se ha de casar, y por ello será regularmente lo mejor seguir sus dictámenes." (*Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 237). CALATAYUD también establecía este paso en el itinerario de la elección de estado: "Después de consultado con Dios, se han de consultar los Padres, y quando se espera, que en todo miraràn desinteresadaménte por el bien del hijo, ay mucho andado para el acierto, en sujetarse, y conformarse con su querer, porque sabe Dios premiar el hijo obediente" (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 73). CODORNIU aconsejaba igualmente: "Por tanto, hijos, contad en este assunto, primero con Dios, y después con el maduro parecer de vuestros Padres" (*Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 277).

(43) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, p. 205.

(44) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 351.

(45) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 137. Y añadía: "... de cuya elección pende regularmente nada menos que nuestra salvación, ó condenación".

(46) GOODY, J. Ob. *cit.* pp. 39-42. Recuerda que "a través de la dote directa o de la herencia las mujeres se llevan los bienes fuera de su familia de origen" y de este modo "incluso la familia elemental debe reorganizar sus propiedades cada vez que se produce una nueva unión, pues los recursos se dividen como consecuencia del matrimonio exogámico de las hijas". Claro que, como señala Mª. Victoria LOPEZ-CORDON, "los bienes dotales no podían ser enajenados

ni empeñados por el marido, y en caso de que la mujer muriese sin sucesión revertían a su propia familia". En todo caso, sí se advierte en la legislación española la preocupación por el hecho de que el problema de las dotes pudiera frenar el número de matrimonios: "Que el matrimonio sin dote se volvía problemático, lo muestran las numerosísimas fundaciones que para proveer de ellas a las doncellas pobres encontramos hasta fechas relativamente recientes, y el continuado intento de los ilustrados para que no se convirtiesen en un obstáculo para el fomento de los matrimonios" ("La situación de la mujer a finales del Antiguo Régimen (1760-1860)", en CAPEL MARTINEZ, R. M. coord., *Mujer y sociedad en España, 1700-1975*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1982, p. 87, el art. en pp. 47-107). De PLA ALBEROLA tomamos la siguiente consideración sobre la importancia de los asuntos económicos: "la decisión de contraer matrimonio está en estrecha relación con la viabilidad de obtener los recursos para mantener a la familia que entonces se forma. Huelga decir que el umbral de recursos considerado necesario para tomar tal decisión resulta enormemente variable: los miembros de la oligarquía valenciana podían estimar imprescindible para vivir conforme a su rango rentas de varias miles de libras; en el extremo opuesto de la escala social podía ser suficiente albergar expectativas de simple supervivencia para aventurarse a formar nueva familia". ("Familia y matrimonio en la Valencia moderna. Apuntes para su estudio", en CASEY, J. et. al. *La familia en la España mediterránea, (siglos XV-XIX)*, Barcelona, Crítica, 1987, p. 127. El artículo en pp. 94-128). También sobre las oportunidades de casarse: HUFTON, O. "Mujeres, trabajo y familia", en DUBY, G. y PERROT, M. *Historia de la mujer en Occidente*, t. 3: *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, dir. por A. FARLE y N. ZEMON DAVIS, Madrid, Taurus, 1992, pp. 23-65. STONE, L. *The family, sex and marriage in England, 1500-1800*, Londres, 1977.

(47) "En la Edad Media, la Iglesia había debilitado la patria potestad al reconocer la validez del matrimonio contraído por los hijos de familia sin el consentimiento de los padres"; el concilio de Trento siguió considerándolos válidos y en esta doctrina se diferenció de los protestantes, para quienes "el consentimiento de los padres era tan esencial al matrimonio como el consentimiento de los esposos. (...) Para ellos, el liberalismo católico era escandaloso, y muchos, entre los católicos, compartían su punto de vista sin atreverse a expresarlo tan irrespetuosamente. La corte de Francia, por ejemplo, había realizado considerables presiones sobre el Concilio para que revisara la doctrina de la Iglesia en este campo (...). Lo que la delegación francesa defendió en Trento fue el punto de vista de toda la sociedad laica, o al menos el de los padres de familia." (FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna* ..., pp. 170-171). Jack GOODY ve, desde los comienzos evangélicos del cristianismo, lo que llama "el rechazo de los lazos familiares" e interpreta estas posturas según

los condicionamientos que impone en un principio la constitución de una "secta" que luego pasará a ser Iglesia (*ob. cit.* pp. 126-130). Ya para los tiempos medievales y modernos constata, siguiendo a Flandrin, que la "sociedad laica (...) consideraba esencial el consentimiento de los padres" (p. 208). En la España del s. XVIII fue, en efecto, la legislación civil la que impuso la necesidad del consentimiento paterno: "una pragmática dada el 23 de marzo de 1776, "dexando ilesa la autoridad eclesiástica", ordenaba que hasta los 25 años se pidiese y obtuviese el consentimiento paterno", con aún más requisitos para la nobleza titulada y los grandes (pedir el real permiso de la Cámara). La intención de Carlos III era evitar el "abuso de contraer matrimonios desiguales los hijos de familia" (LOPEZ-CORDON CORTEZO, M. J. *art. cit.*, p. 83).

(48) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 238. Para valorar esta observación, es interesante el contraste con los datos ofrecidos por Angeles VALERO LOBO: "Edad media de acceso al matrimonio en España. Siglos XVI-XIX", *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, año II, nº. 2 (julio 1984) pp. 39-49. De su estudio extraemos esta conclusión: "nos encontramos con unas edades medias al matrimonio, especialmente para las mujeres, más bajas que las confirmadas para la Europa occidental, sin que aparezcan grandes diferencias regionales hasta la segunda mitad del siglo XVIII. (...) no será hasta finales del siglo XVIII cuando se manifieste en España con nitidez, el progresivo aumento de la edad de los cónyuges, especialmente de los varones. Es en este momento cuando comienzan a surgir las diferencias regionales". Así, frente al modelo de matrimonio tardío, parece que se cumple más bien, hasta esas fechas, "un modelo de matrimonio específico (...) con una edad media al casarse para las mujeres comprendida entre los 20-24 años, y algo más elevada para los hombres, 23-26 años." (pp. 40-41).

(49) Refiriéndose a Francia, dice: "A pesar de la tensión que en esta materia hubo entre la Iglesia y el Estado francés, no hay que subestimar la similitud de sus respectivas posiciones. Tanto la Iglesia como el Estado se presentaban favorables a la vez a la libertad de los matrimonios y a la autoridad de los padres; y conciliaban estos dos imperativos de una manera que a nuestros ojos resulta paradójica." (FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna* ..., p. 172; lo ilustra con testimonios en pp. 173-174).

(50) "Por dos consortes, que no vivan en paz, habiéndose ligado à su elección, consulta, y aprobación de sus Padres, hallaréis ciento, que están en continua guerra, ò porque se casaron à su antojo, ò porque contraxeron por sola la elección de sus Padres." (CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 277).

(51) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 47. "Padre, y en poniéndolo en noticia de mis Padres, estaré obligado à casarme, con quien mis Padres quieren, ò podrè yo casarme con quien no quieren? Digote, hermano, que ordinariamente no estàs obligado à casar con quien tus Padres quieren, y mucho menos, quando sientes natural aversiòn al sujeto, que te proponen, ò te entristeces de pensar en ello, y también podràs casarte con quien tus Padres no quieren, porque tienes libertad para esso, como no deshonres la parentela".

(52) "(...) anticiparse à dàr palabra de casamiento, sin saber la voluntad de los padres, y empeñarse contra su dictamen, con la confianza de que después los haràn venir en ello, ò por empeño, ò porque yà se hallan enzarzados, es (sobre grande error, y pecado) notable ossadia; y regularmente son tales casamientos desgraciados, y à veces no se efectùan, y quedan las doncellas con infamia, y los mozos con despecho." (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. III, pp. 236-237).

(53) *Ibid.* p. 237. Es, de nuevo, el argumento de la sensatez frente a la pasiòn: "Parécele à un joven, que no ay para èl muger en el mundo como aquella doncella que festeja, porque la vè de buena cara, muy asseada, y linda, como si la muger se huviera de comprar al ojo como las mercaderias de mejor lustre: èl la mira por defuera, y sus padres miraràn à sus inclinaciones, su genio, su crianza, sus procederes; y como estos tal vez no corresponden à lo exterior, veis aquì encontrados los dictàmenes: el hijo la quiere por muger, porque es loca, sobervia, y vana: el hijo la estima, porque es ayrosa, y de lindo talle; y el Padre la reusa, porque no tiene màs habilidad, que para pulirse, y desvanecerse. Pregunto aora: Quién tiene mejor elecciòn, el padre, ò el hijo?"

(54) *Ibid.*, p. 238.

(55) *Ibid.*, t. I, p. 149.

(56) Asì se lamentaba EGUILETA, tras exponer los pasos precisos para una buena elecciòn: "Ahora bien, Padres de familia, observàis por ventura esto mismo con vuestros hijos? Son éstas las reglas que les ponéis delante de sus ojos para que procedan con acierto? Ojalà que fuese asì; no se experimentarìan entònces tantas abominaciones, tanta corrupciòn de costumbres, escàndalos y daños perniciosos, que se siguen por torcer siniestramente la intenciòn; pero la làstima es, que en nada menos pensàis, y que por consiguiente van à vuestro cargo tan funestas consecuencias." (*Sermones para todas las Dominicas del año ...*, t. I, p. 141).

(57) *Ibid.*, p. 148.

(58) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 168. En este mismo sentido preguntaba Fr. MIGUEL DE SANTANDER: "Al entrar en el estado del matrimonio ¿os acordasteis de Dios? ¿Le pedisteis con instancia de oraciones que os manifestase su adorable voluntad, no sòlo en òrden al estado, sino también à la persona con quien debìais contraerle?" (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 345).

(59) SANTANDER preguntaba: "¿Buscasteis unos Sacerdotes santos, unos hombres de experiencia, que os hablasen en el nombre del Señor? ¿O menospreciasteis sus consejos, tomàndolos, como el necio Roboàn, de otros jòvenes como vosotros, sin virtud y sin talentos? ¿Qué estrañàis os haya salido mal la *eleccièn de vuestro estado?*" (*Ibid.* p. 349).

(60) *Ibid.* "Para que un jòven y una doncella abracen el estado religioso, se hacen mil consultas, se habla à mil confesores, se les exhorta à que lleven por algùn tiempo una vida penitente: se retiran de los peligros del mundo: freqüentan los Sacramentos, eligiendo por director espiritual uno de los Sacerdotes màs acreditados en el pueblo por su virtud y su ciencia; y después de mirarlo y remirarlo centenares de veces en la presencia de Dios, se determinan à entrar en religiòn, donde se les exercita por un año entero en muchas pràcticas penosas, y advierten buenos exemplos que los excitan y mueven à obrar bien. Y no obstante tan exquisitas y prolixas prevenciones, se advierte después que no fueron excesivas, y que hay muchos trabajos y fatalidades, que manifiestan evidentemente la debilidad de muchas vocaciones religiosas. ¿Y para quedarse en el mundo rodeados de peligros, envueltos en mil escàndalos, no se necesitarà màs que presentarse un novio de arrogante presencia, una novia rica, y que parezca ser una boda ventajosa?"

(61) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 168.

(62) "sòlo de ver un hombre à una muger bien compuesta; sòlo de ver una muger à un hombre afeminado como ella, pasan à casarse, sin hacer la màs leve reflexiòn ni de familias, ni de genios, ni de costumbres, ni de qué han de mantenerse, ni de lo que es el estado; y aùn à tanto llega su ceguedad, que piensan lograr con esto su remedio, y una felicidad muy grande, quando sòlo consiguen el perderse, como la experiencia misma lo acredita." (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 148).

(63) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 168.

(64) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 165. Una crìtica similar era la que hacìa el canònigo José MARTIN Y GUZMAN: "Nada hay en el Matrimonio, que pueda profanarse, ò medirse precissamente por las leyes del siglo: todo debe dirigirse â Dios (...); pero quantos Matrimonios se celebran, donde aunque el Sacerdote invoque, ê implore la su-

prema authoridad de Jesu Christo, recibiendo en su nombre la mutua obligaciòn de los que desean contraerle, puede decirse con verdad, que el Señor es llamado, pero no assiste con su gracia, ni llena de bendiciones muchas bodas, donde en todo se piensa menos en la Santidad de Sacramento". Un signo de esto era la falta de preparaciòn espiritual: "Van los contrayentes â presentarse al Ministro de la Iglesia, se ponen â los pies del Altar â recibir la Bendiciòn nupcial, con una conciencia manchada, y delinquente, y aùn suelen reservar las reformas de sus vidas para después de haber recibido el Sacramento. Este es el origen de tantos ruidosos escàndalos, de tantas divisiones, y odios en personas, que estàn obligadas â amarse, y assistirse mutuamente, esta es la causa de la perversa crianza de los hijos, porque como no se consulta â Dios (...)". (*Oraciòn fùnebre, que en las reales exequias, hecha en la sentidìssima muerte de la Señora Dª. Marìa Amalìa de Saxonìa, Reyna Cathòlica de España, por la M.N. y M.L. Ciudad de Càdiz dixo* ____ ..., Càdiz, Pedro Gòmez de Requena, [1760], pp. 11-12).

(65) Esto es un sìntoma, aunque lo resalte en el lenguaje propio de la religiosidad de la época segùn el concepto de cumplimiento de la voluntad de Dios: "Tal vez alguno manifestò con los labios deseo de conformarse con la voluntad de Dios; pero allà dentro de su corazòn querìa absolutamente que el Señor hiciese la suya: porque ya tenìa tomada la resoluciòn, segùn el consejo que le habìan dado su vanidad, su avaricia, ò su torpe inclinaciòn." (*Ibid.*).

(66) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 169.

(67) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 165.

(68) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 150.

(69) *Ibid.*: "Vosotros mismos condenàis al que se hace Sacerdote sòlo por tener que comer, ò por la renta; y queréis que sea vuestra conducta razonable, quando os casàis sin otro llamamiento hàcia tal persona, que su hacienda ò mayorazgo?" Estas mismas palabras en CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, p. 76.

(70) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 230-231. "Y estos miran al Matrimonio como Sacramento? Mìranlo como à qualquier otro contrato, donde sienten notable ganancia, sin atender al fin santo para que Dios le ha instituido".

(71) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, pp. 129-130.

(72) *Ibid.* p. 130. Citaba de san Jerònimo: "Si buscàis à solo "Dios en vuestro matrimonio (concluye el Santo) Dios ten-

"drà cuidado de vosotros y de todas vuestras cosas; pero "si no buscais màs que los bienes del mundo, y no los del "cielo, es muy para temer que os quedéis sin los unos y "los otros".

(73) *Ibid.*

(74) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 165.

(75) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 169.

(76) *Ibid.* "... ¿Cuántas veces dice cada uno de los dos infelices consortes, no sòlo en su interior, sino aun exteriormente y en pùblico: *Non possum sic incédere*: no puedo sufrir tan pesada carga?"

(77) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 230.

(78) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 151.

(79) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 165.

(80) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. II, p. 345.

(81) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 232-235.

(82) FLANDRIN, J-L. *La moral sexual en Occidente. Evolucidn de las actitudes y comportamientos*, Barcelona, Ed. Granica, 1984, p. 118.

(83) *Ibid.*

(84) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 152. Citaba Hb. 13, 4: "Tened todos en gran honor el matrimonio, y el lecho nupcial sea inmaculado".

(85) *Ibid.*, pp. 151-152.

(86) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 75.

(87) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 167: "el demonio tiene un poder bien adquirido sobre los que se proponen al deleyte sensual como fin del estado del matrimonio que toman: pues no por otra culpa quitò la vida à los siete maridos de aquella piadosa muger, que lo fué después del jòven Tobìas, sino porque como bestias, segùn se explicò el ángel San Rafael, olvidados de Dios, se entregaron al deleyte".

(88) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 231.

(89) *Ibid.*, pp. 234-235.

(90) *Ibid.*, p. 232.

(91) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 75.

(92) MARTIN GAITE, C. *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 130: "Siempre la autoridad de los padres había sido más difícil de esquivar que la de los maridos, y éstos, sobre todo, conferían un prestigio personal que no daban aquéllos. Padre tenía todo el mundo, pero marido no siempre se llegaba a conseguir, y las mujeres casadas adquirían otro peso y sabor que las solteras; de la misma manera que eran respetadas, eran más deseadas también". Todo este capítulo III es muy significativo: "Las solteras y las casadas.- El concepto de "recato", sustituido por el de "despejo".- El matrimonio como plataforma de pretendidas libertades." (pp. 113-138). Una visión costumbrista de la situación femenina, muy ilustrativa, en GONCOURT, E. y J. de, *La mujer en el siglo diez y ocho*, Madrid, La España Moderna, s. a.

(93) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 232.

(94) *Ibid.*

(95) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 76.

(96) *Ibid.* Entonces "bien puedes assistarte, como quando ves un hombre sobre una maroma: por esso los llamò Tertuliano *funambuli pudicitiæ*, danzarines de la castidad". Sobre el significado que había tenido, y volvería a tener en el romanticismo, el hecho de buscar un caballero "darle a una mujer la ocasión de la ventana, a fin de brujulear él entre vidrios aquella hermosura", MARTIN GAITE, C. *ob. cit.* pp. 121-122.

(97) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 235. Las muchachas -señala MARTIN GAITE- habían aceptado de mejor o peor gana ese encerramiento y conducta recatada porque "lo sabían medio eficaz para acceder al matrimonio" (*ob. cit.* p. 114).

(98) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 236.

(99) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 136.

(100) "(...) no se han de casar, anticipando por muchos meses, y años la palabra de casamiento, para con esse fin tomaros la licencia de comunicar à solas, y llegar después de muchos desordenes, y torpezas al lecho nupcial." (CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 76).

(101) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 136.

(102) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 76.

(103) FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna ...*, p. 172.

(104) "No faltan por la misericordia de Dios hijas humildes, hijos obedientes (...). Pero ¿quántos son esos en comparación de tan innumerable multitud de hijos soberbios, altivos, desobedientes á sus padres, y que parece solamente viven para llenarlos de dolor, dándoles mil pesadumbres, y haciéndoles pasar una vida triste y lastimosa? ¿Qué vocación la de estos infelices, quando léjos de consultar con Dios, con sus ministros ó sus padres, solamente consultan con sus pasiones y apetitos viciosos para contraer matrimonios desgraciados, bodas desiguales con personas ó de mala conducta, ó de baxa esfera (...)?" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, pp. 352-353).

(105) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos ...*, t. I, p. 56.

(106) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 196.

(107) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. I, p. 169.

(108) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, pp. 196-197.

(109) CODORNIU, A. *Práctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 226.

(110) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 197.

(111) *Ibid.*, p. 192.

(112) *Ibid.*, pp. 201-202.

(113) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 59.

(114) "De aquellos malos christianos, digo, que faltando á la verdad y á la justicia engañan á la parte contrayente, aparentando bienes que no tienen, aumentando fraudulentamente los que poseen, y poniendo precios exórbitantes y sumos á los muebles ó vestidos que dan á sus hijas, haciendo subir el dote á una cantidad muy considerable, la que no duda firmar el novio apasionado, hasta que luego abriendo los ojos el infeliz, se ve engañado y robado, si por colmo de su desgracia muere sin sucesión su muger, y tiene que abonar á sus padres lo que realmente no habia recibido. ¡O quántos de estos artificiosos engaños hay en el mundo!" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 135).

(115) *Ibid.*, p. 131.

(116) *Ibid.* "¡Y ay también de aquellos que viendo á su hija honesta y virtuosamente inclinada al hijo de algún vecino

honrado, no quieren condescender con sus buenos deseos de dàrsele por marido por ser pobre, aunque consideren harian unos buenos casados, y vivirìan gustosa y tranquilamente en su estado, y la compelen à casarse con un hombre de un nacimiento ilustre, pero de malas costumbres: un jugador, un ocioso, un soberbio, que casi desde los primeros dìas de su matrimonio es un còmitre, un tirano de aquella oprimida inocencia, que aburrida acaba en breve tristemente su vida, ò se despecha y entrega à los desòrdenes mas estrepitosos!

(117) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. II, p. 203: "Los Santos Padres de la Iglesia, que han cargado tanto la consideraciòn en persuadir à los hijos una humilde, y fiel sumissiòn àcia sus Padres, son no obstante los primeros en descargarlos de toda obediencia, quando se trata de elegir estado. Finalmente no ha havido jamàs Ley Eclesiàstica, ni Civil, que haya obligado à un hijo à passar à tomar estado por la elecciòn, y voluntad de sus Padres; antes por el contrario, hay muchas Leyes auténticas, solemnemente promulgadas, las quales declaran ser de ningùn valor, y fuerza todas las palabras dadas, y todos los empeños contraìdos por los hijos, si se prueva, que ha havido fuerza de parte de los Padres, que haya obligado à passar los lìmites de una obediencia respetosa".

(118) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 149.

(119) Sòlo entrando en esa dinàmica, la relaciòn esponsal entre Cristo y la Iglesia no es algo exterior al matrimonio, sino la fuente y la culminaciòn del amor matrimonial: "el matrimonio recibe su pleno sentido del misterio pascual"; "quienes se casan "en el Señor", *participan* del misterio de amor y entrega de Cristo hasta la muerte, y encuentran en este misterio la respuesta a los gozos y tristezas de su mismo amor." (BOROBIO, D. "Matrimonio" *ob. cit.*, p. 573, y, sobre este aspecto, pp. 572-578: "Desde Dios: acontecimiento teològico-cristològico"). El subrayado es nuestro.

(120) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 140.

(121) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 93.

(122) *Ibid.* pp. 93-94. La conclusiòn no deja de contener la paradoja: "La perfecciòn del Matrimonio es tal, que los casados se han de mirar, y corresponder mutuamente con amor de inclinaciòn: *Ego dilecto meo, et ad me conversio ejus* [*Cant. c. 7.* v. 10]. Por esto la aversiòn, antipatia natural de genios, ò disgusto, que infunde el Demonio, y cierto espìritu de amargura, se ha de rebozar, y cubrir con la suavidad y dulzura de este amor recìproco; tal era el amor de una Santa Isabel Reyna de Portugal ..."

(123) "Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo".

(124) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. II, p. 259.

(125) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 141.

(126) AUBERT, J. M. *La mujer. Antifeminismo y cristianismo*, Barcelona, Herder, 1976, explica en detalle este proceso en las pp. 109-116. La dependencia y la subordinación de la Iglesia a Cristo significa y radica en el hecho de que "*la iniciativa del amor partió de Cristo y la Iglesia no existe más que por él*". Para explicar este aspecto "san Pablo encuentra natural *utilizar la estructura conyugal de su tiempo* como imagen y punto de partida alegórico". Pero luego se siguió "un *segundo movimiento, descendente éste*; partiendo de la verdad divina mejor comprendida, se vuelve a la verdad humana para ver en ella, no ya un punto de partida alegórico, sino como una *refracción terrestre* de la primera. Se llega entonces, por esta especie de circuito que pasa por lo divino, a una *absolutización de la situación humana* como símbolo figurativo". Así, por este proceso, "esta subordinacion de origen sociocultural (la sociedad en la que vivía san Pablo), se ha descrito como vinculada a la naturaleza misma de la comunidad conyugal" y se ha creado "*una especie de dogma de la subordinación incondicional de la mujer al hombre*" (subrayado en el original). Son igualmente interesantes las pp. 33-52, en que analiza la "ambigüedad" de la postura de san Pablo respecto a la mujer, capítulo titulado: "San Pablo, ¿un misógino?". La línea marcada por Aubert es la que sigue Leonardo BOFF en *El rostro materno de Dios. Ensayo interdisciplinar sobre lo femenino y sus formas religiosas* (Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, 6ª. edic.), en el apartado: "Igualdad y sumisión: la ambigüedad del Nuevo Testamento", viendo en los textos paulinos más significativos la tensión entre "el elemento cultural y el que procede de Jesús". Otra posición es la de Dionisio BOROBIO, que descarta una dialéctica de superioridad-inferioridad que habría que salvar y, arrancando del rechazo al reparto unívoco de papeles, procura reinterpretar el concepto paulino de "sometimiento" como "una forma de indicar que el estilo de vida de los cristianos es ser "servidores" (diakonia) y que entre todos ellos (no solo entre marido y mujer) debe desaparecer toda posición de dominio y poder" ("Matrimonio", *ob. cit.* p. 556).

(127) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 87.

(128) FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna* ..., pp. 163-166.

(129) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. II, p. 258.

(130) BOFF, L. *ob. cit.* p. 81. "Sin embargo, esta doctrina, que de suyo debería superar la discriminación de la mujer, acabó de hecho favoreciéndola. La anterioridad de Adán y la formación a partir de la costilla de Adán fueron interpretadas como superioridad masculina por la teología rabínica posterior". Sobre este relato, RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, pp. 35-39. La "interpretación masculinizante" del mismo y sus consecuencias en AUBERT, J. M. *ob. cit.* pp. 96-102.

(131) Gén. 1, 27 decía: "Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó" (*Biblia de Jerusalén*). En el lenguaje de la *Vulgata*: "Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos". Sobre este pasaje, comenta Leonardo Boff: "Esta imagen de Dios sólo es completa cuando se refleja en los dos sexos. (...) No hay la más mínima señal de inferioridad de la mujer; es igual al varón en dignidad y en derechos delante de Dios y de los hombres. El Jesús histórico no tomó nunca el relato yavista de la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán. En la disputa sobre la indisolubilidad del matrimonio (Mt. 19, 3-6) se refiere al relato sacerdotal (Gén. 1, 27), y del relato yavista no aprovecha más que la idea que sirve para reforzar la unidad: los dos serán una sola carne (Gén. 2, 24). Su intervención en favor de la mujer adúltera (Jn. 8, 1-11; Lc. 7, 36-50) pretende establecer la igualdad del varón y de la mujer ante el pecado y la sanción" (*ob. cit.*, p. 94). Sigue el estudio de AUBERT (*ob. cit.* pp. 101-105).

(132) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 141. También ECHEVERZ: "Dios formó à la muger de una costilla del hombre; no de la cabeza, es verdad; para que no presuma la muger ser la cabeza del marido, y de la casa; pero tampoco la formó de las espaldas, ni de los pies, porque no es sierva, ni criada, ò esclava" (*Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 258).

(133) *Ibid.*

(134) "La complementaridad supone que cada uno existe en sí y para sí mismo, siendo incompleto; sólo en la relación se complementarían ambos mutuamente. Esta visión no acaba de comprender la estructura dialogal de la existencia humana, que no existe fuera de la relación y del cara a cara; la realidad interpersonal no es una consecuencia, un dato secundario, sino que es lo original que permite el descubrimiento de lo femenino y de lo masculino. En caso contrario deberíamos comprender al varón y a la mujer como complementos que vienen a rellenar una carencia; el otro sería complemento de mi yo; con lo cual se degradaría la verda-

dera alteridad en cuanto alteridad. La expresión *reciprocidad* tiene la ventaja de poner de relieve desde el principio la mutua apertura del uno al otro." (BOFF, L. *Ob. cit.*, p. 55).

(135) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 140.

(136) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 258.

(137) *Ibid.* Hubo costumbres populares que sancionaron esta situación, como *l'asouade* francesa o "paseo en asno" que significaba la burla y el castigo de la sociedad tradicional para los maridos que no conseguían imponer su voluntad, costumbre datada desde el s. XIV al XVIII, como muestran FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna*..., pp. 160-162 y FABRE, D. "Familias. Lo privado contra la costumbre", en ARIÉS, Ph. y DUBY, G. *Historia de la vida privada*, t. 3: *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 550-552 y 568-569.

(138) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 89.

(139) *Ibid.* "... otra cosa es, si entre personas de porte huviera algo de esto; porque yà se vè, que dàr una guantada una Señora à otra, ò un hombre ilustre à su Consorte (sin causa legitima) seria accion muy indecorosa".

(140) *Ibid.*

(141) *Ibid.* p. 90. Y la mujer aún lo agradecía: "porque juzgando aquella noche, que se le acabava la vida, por la mañana llego al Colegio [de los jesuitas] y dixo al Padre: *Padre, yo vengo à hacer confessión general: la salvación mía està en la zurra que me ha dado esta noche mi marido por mis iras, y sobervia*: hizo su confessión general, y después era la misma humildad, y mansedumbre".

(142) *Ibid.*, pp. 89-90.

(143) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 259.

(144) *Ibid.*, p. 260.

(145) *Ibid.*

(146) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 144.

(147) *Ibid.* p. 143: "Estos tiranos se hacen insufribles, y es menester rogar à Dios conceda una grande paciencia à las pobrecitas mugeres, à quienes por desgracia ha tocado una compañía tan brutal y tan fiera".

(148) *Ibid.* p. 142: "Pecan (...) aquellos maridos de genio áspero y feroz, que apénas entran en su casa alzan la voz, y à la manera de un leòn que ruge la aturden con sus gritos, la escandalizan con sus maldiciones y juramentos, y no saben mandar cosa alguna sino entre reniegos y expresiones insolentes. Estos hombres, ò estas fieras, no merecen el tìtulo de maridos, sino de tiranos. (...) Faltan también gravemente (...) aquellos maridos que habiéndose entregado à la ociosidad ò al juego, y perdido su dinero, vuelven de mal humor à su casa, y maltratan con palabras desabridas à su muger, haciéndola pagar la pena que ellos merecian por su ociosidad y su desòrden".

(149) *Ibid.*

(150) *Ibid.* "Advierte (le dice S. Ambrosio à un hombre casado, instruyéndole en sus obligaciones) que no eres señor de tu muger sino marido. Quando te casaste no tomaste una criada, ni una esclava, sino una muger. Dios te estableciò para conducirla y gobernarla, no para dominarla y oprimirla".

(151) *Ibid.* pp. 142-143: "¿Y à la verdad, dice San Chrisòstomo, qué sociedad, qué unièn puede haber entre los casados quando la muger tiembla à la vista de su marido, y el marido vive con su muger como con una esclava, y no como una persona libre".

(152) *Ibid.*, p. 143.

(153) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 164.

(154) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 96. Esta tendencia paternalista era aùn màs acusada cuando se trataba de matrimonios desiguales en edad: "Un hombre grave, y prudente, que se desposa con una doncellita hecha à juegos pueriles en casa de su Madre la permite, y dissimula algunos entretenimientos, porque no se desconsuele, hasta que ella misma abriendo los ojos, y avergonzàndose de sus niñerìas, las abandona: y como Dios dissimula al alma algunas imperfecciones por su poco aliento, que no las dissimulàra, si tuviera el alma màs claridad; assì el Consorte ha de dissimular aquellas imperfecciones y puntas de el genio, que serìan màs reprehensibles, si huviera màs juizio, màs alcance, ò màs virtud en la Consorte: por esso el amor no ha de ser terco, porfiado, ni tieso, sino condescendiente".

(155) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, p. 415.

(156) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 265. Era también citado en latìn por CALATAYUD, en el pasaje anterior, para afirmar el "menos alcance" de la mujer. El versìculo completo de 1 P. 3, 7 era: "De igual manera vo-

sotros, maridos, en la vida común sed comprensivos con la mujer que es un ser más frágil, tributándoles honor como coherederas que son también de la gracia de Vida, para que vuestras oraciones no encuentren obstáculo".

(157) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. I, p. 164.

(158) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 258.

(159) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 96.

(160) "Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo. Las mujeres a sus maridos, como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo".

(161) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 154.

(162) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 278.

(163) Esta era la respuesta a quien se rebelaba y ponía en cuestión su status de inferioridad: "Sin embargo (replica otra) es cosa fuerte, que siendo yo tan buena, como mi Marido, (quiza de nacimiento más ilustre) y habiéndole trahido un gruesso Dote, (y tal vez enriquecido su casa) haya de ser compañera de sus trabajos, y súbdita de su voz! No fue esto, lo que el me ofreció, quando me deseaba por Esposa. Luego, ò yo fuí engañada, ò es en extremo dura essa ley. Para deshacer esta réplica, hago esta pregunta. Si te huvieras quedado sin colocar, habías de obedecer? Si por cierto, à tus Padres. Si huvieras entrado Religiosa, habías de sujetar tu voluntad, y juicio? También, à tu Prelada. Te detuvieras entonces en ponderar, si ésta allà en el siglo era más, ò menos noble, más, ò menos rica? De ninguna manera, porque la única razón de obedecerla entonces, sería por considerarla en lugar de Dios." (*Ibid.* p. 280).

(164) *Ibid.*

(165) *Ibid.*, pp. 281-282.

(166) *Ibid.* p. 282.

(167) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, pp. 263-264.

(168) "Y no penséis que esta obligación [de la obediencia] sea nueva, ò inducida de sola la Ley de Gracia: que la misma fue en la Ley escrita, y la misma en la Ley natural. Por esso intimò Dios à la primera Muger, y en ella à todas las

demàs, que *estaría baxo el poder de su Marido.* (Gen. 3. v. 16.) Y paraque ni ella, ni las otras tuviessen que oponer á la absoluta autoridad del varón, añadió: *Y él será dueño de tus acciones*" (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 278). "Bien podéis ser más nobles que Micol, más ricas que Abigail, más hermosas que Raquel; con todo estaréis baxo el poder y dominio de vuestros maridos, como declaró Dios, hablando con vuestra madre Eva: *Sub viri potestate eris, et ipse dominábitur tui*" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 163). Como señala AUBERT, esta sentencia bíblica fue absolutizada, "haciéndola un precepto, cuando no se trataba más que del anuncio de las consecuencias del pecado" (*ob. cit.*, p. 106).

(169) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales....*, t. III, p.. 261. La cita de Pablo es el final de Ef. 5, 33, que la *Biblia de Jerusalén* traduce: "y la mujer, que respete al marido".

(170) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 163.

(171) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, pp. 260-282.

(172) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 153.

(173) *Ibid.*, p. 154.

(174) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 279. Ponía a continuación ejemplos de los tres aspectos citados, casa, familia y costumbres: "Manda el Marido á su Muger, que se aplique al cuidado de las cosas domésticas, porque se nota mucho desperdicio. Que ahorre de gastos superfluos, y vanidades. Que no permita familiar trato entre hijos, y criadas, y mucho menos entre los criados y las hijas. Que reconozca con prudente frequencia las oficinas, y quartos de la casa, no sólo públicos, sino retirados, y ocultos, invigilando sobre los passos, y acciones de la familia. Que en el modo de vestir ella, y sus hijas, tengan más quenta con la *Modestia*, que con la *Moda*, sin que por esso desatiendan á la decencia de su caracter. Manda pues el Marido alguna de estas cosas, ú otra semejante; y la Muger no obedece, porque no quiere, por su thema, ò por sus treze, ò porque no hai sujetarse al Marido? Peca mortalmente en cada una de estas inobediencias". Lo mismo decía SANTANDER: "Pecan también mortalmente aquellas mugeres que no obedecen á sus maridos quando estos las mandan cosas pertenecientes á sus buenas costumbres; como que dexen tal amistad, que no admitan en su casa á tal persona, que se enmienden en tal ó tal desórden que causa nota en el pueblo, que da motivo á muchos para murmurar, y se pierde la estimación y el buen nombre" (*Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 155).

(175) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 88: "Lo quarto, peca mortalmente, si mandándole el marido, que no trate con tal vecino, ó pariente, aviendo justo motivo para ello, no le quiere obedecer, y aún quando el marido no lo mandasse bien, si se avía de seguir en casa discordia, ó escándalo, devía obedecer, y sufrir. Lo quinto, peca gravemente, si con palabras, riñas, ó dicterios provoca al marido á ira, blasfemias, &c. Lo sexto, si es tan altiva, sobervia, ó porfiada, que al marido le haga llevar una vida desconsolada, siendo amiga de salir con la suya".

(176) *Ibid.* p. 89: "Lo undécimo, peca gravemente la muger, si mete guerra, ó desunión con el Consorte, por aborrecer los Padres, ó parientes de éste, no queriendo entren en casa, ni que se les socorra moderadamente ..."

(177) *Ibid.*, pp. 87-88.

(178) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. III, pp. 414-415. El primer motivo eran los desórdenes prematrimoniales o la manera indigna de contraer matrimonio, y el tercero la costumbre del cortejo.

(179) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 163.

(180) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 261: "... mejor le fuera habitar en un desierto entre las fieras, que con muger iracunda, pleytista, y rencillosa".

(181) "Quantas mugeres hay, que aunque no alcen la voz para contradecir á gritos lo que mandan sus maridos, están hablando ellas solas, murmurando entre sí ellas solas, sin haber forma de callar, aunque vean que por sus gestos, sus habladurías y terquedades se desatina el marido, y queda la casa hecha un infierno." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 155).

(182) *Ibid.*: "Padre, dicen algunas, que ellos son fieros, son atronados, son soberbios, y nada saben mandar con la dulzura y agrado que Vm. ayer les explicó: no nos quejamos de lo que mandan, sino del mal modo con que lo mandan".

(183) "Si os mandáran con prudencia, con dulzura y con amor, ¿qué mucho harías en obedecer? *Nonne et ethnici hoc faciunt?* decía nuestro amable redentor Jesús instruyendo á sus oyentes. Si amáis á los que os aman: si hacéis bien á los que os favorecen, ¿en esto qué mucho hacéis? hasta los gentiles lo hacen. Lo que debéis en adelante vosotros, como discípulos de mi escuela, es hacer bien á los que os hacen mal: amar á los que os aborrecen; y hacer oracion por los que os persiguen" (*Ibid.* p. 156).

(184) "Faltan también notablemente á su obligacion aquellas mugeres que quando advierten que sus maridos entran de mal humor en casa los irritan con palabras impertinentes, pi-

cantes y desabridas, hasta hacerlos salir de sí, y prorumpir en maldiciones, juramentos y blasfemias, con que se escandalizan los hijos y criados, y se da mal exemplo en la vecindad. ¡Ay Dios, y quánto hay de esto en el mundo!" (*Ibid. p. 155*).

(185) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 264.

(186) *Ibid.* pp. 263-264. Obsérvese también el matiz de CALATAYUD al hablar del amor conyugal: "La sexta propiedad es ser conforme en el querer, y de la parte de la Esposa obediente, y rendido, qual era el de una Santa Isabel, Santa Brigida, y Santa Francisca Romana" (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 96).

(187) GUIJARRO, tras describir a las esposas que desobedecen, irritan o aborrecen a sus maridos, decía: "todas estas mugeres casadas están en continuo pecado mortal, son incapaces de absolución, y se van derechamente á los infiernos si no mudan de conducta, y arrepintiéndose de sus pasadas culpas en esta materia. Y no pongáis la menor duda, que actualmente están ardiendo en el infierno un sin número de mugeres casadas, únicamente por no haber respetado, obedecido, y llevado el genio á sus maridos en quanto no se oponía á la ley de Dios." (*Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 59).

(188) CODORNIU calificaba como mortal el pecado de desobediencia femenina, pero señalaba: "si ella dexa de obedecer, ò por olvido natural, ò por humana fragilidad, no falta gravemente al precepto, aunque debe ir más advertida en el cumplimiento de tan estrecha obligación. Ahora, si dexáre de obedecer por su corta capacidad, no tiene culpa. Quien la tiene, es la pobre elección de su Marido, que en tal caso debe tomar paciencia, y discurrir expediente, que supla la falta de su Consorte" (*Práctica de la palábra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 279).

(189) El mismo jesuita sentenciaba: "*Que las mugeres estén sujetas á sus Maridos, paraque no sea blasphemado el Nombre de Dios*". Esto era una mención a Tit. 2, 3-5, donde Pablo aconsejaba que las ancianas enseñasen a las jóvenes "a ser amantes de sus maridos y de sus hijos, a ser sensatas, castas, hacendosas, bondadosas, sumisas a sus maridos, para que no sea injuriada la Palabra de Dios" (la *Vulgata* decía: "... ut non blasphemetur verbum Dei"). Extraída la última parte, se convertía la desobediencia en blasfemia. "Lo qual explica assí el Doctor Máximo, fundado en otra razón del mismo Apostól: siendo el Marido cabeza de su Muger, y Christo cabeza del Marido: tan criminosa es la Muger, que no se sujeta al Marido, como el hombre, que no se sujeta á Christo. Luego quánto más delinqüente será, la que se atreve á mandar al Marido? Entonces es, quando por el desprecio de la divina Ley, se blasphema la Palabra de Dios, y se infama el Evangelio de Christo" (*Ibid.* p. 282).

(190) Para CALATAYUD esto era el amor "*paciente* en sufrir el genio, trato duro, altivez, ò desorden del Consorte, procurando con la paciencia, y dissimulo ganarle la voluntad. Esta paciencia se ha de mostrar lo primero, en no responder quando el Consorte està irritado, aunque le parezca razòn; porque la razòn no es oìda quando una persona està eclipsada con la furia, y mucho màs quando el que tiene razòn, se explica con ira, ò impaciencia. Lo segundo, en responder, si fuere muy precisso, mansa, y suavemente, porque el humor de la ira se deshace con la mansedumbre (...). Lo tercero, en cubrir, y callar los defectos con el palio de la caridad. Lo quarto, en esmerarse por complacer, y tratar màs suavemente al Consorte, lo qual es difícil, porque la naturaleza, y el apetito està en contra, y no es tan fàcil, que una muger ultrajada de su marido le muestre en lo exterior toda aquella suavidad, y caricia, que si fuera tratada bien; por esto se ha de pedir al Señor gracia, para inclinarse con amor àzia el Consorte, y mirar con compassiòn, y no con aversiòn sus cuitas, y defectos" (*Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 96). ECHEVERZ enseñaba: "Las mugeres discretas, y prudentes, quando el marido grita, entonces callan; quando està colérico, le dexan estàr: y después quando le ven sossegado, lo mitigan mejor, y lo convencen con la razòn" (*Plâticas doctrinales ...*, t. III, p. 264).

(191) *Ibid.*, p. 262.

(192) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 87.

(193) "(...) este amor no puede situarse al margen de otros amores si quiere ser verdadero. Debe estar abierto al amor a los demàs, e incluso al amor al Otro absoluto y trascendente. (...) La relaciòn y el amor que las personas se tienen apunta a otra relaciòn y a otro amor, ya que en sí mismos nunca agotan la aspiraciòn y el deseo. (...) Nunca es posible agotar en el otro todo el amor al que tiendo, ni el otro puede encontrar en mí todo el amor que busca" (BOROBIO, D. "Matrimonio", *ob. cit.*, p. 526).

(194) MARTIN Y GUZMAN, J. *Oraciòn fùnebre ... Dª Marìa Amalìa de Saxonìa ...*, pp. 15-16.

(195) "Os digo, pues, hermanos: El tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que estàn alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa".

(196) MARTIN Y GUZMAN, J. *Oraciòn fùnebre ... Dª Marìa Amalìa de Saxonìa ...*, p. 16.

(197) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año ...*, t. I, p. 149.

(198) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 2, t. III, p. 159. La legislación de la purificación tras el parto, en Lev. 12.

(199) Un análisis del texto mencionado por Armañá en FALEY, R.J. "Levítico", *Comentario bíblico "San Jerónimo"*, dirigido por R. E. BROWN, J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY, t. I: *Antiguo Testamento, I*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1986, p. 228. Para no transferir al concepto bíblico de impureza el sentido moderno de valoración ética, hay que tener en cuenta esta advertencia: "En el fondo, la distinción entre puro e impuro se refería al culto, pues la integridad era una exigencia del servicio a Yahvé tanto en la intervención cultural activa como en la simple pertenencia al pueblo de la alianza. Ser impuro era carecer de santidad, y esta falta era concebida no como una condición moral, sino como una situación entitativa incompatible con la santidad de Yahvé y, por tanto, excluyente de todo contacto con él" (p. 225). En el caso del parto, el "estado de impureza no era producido por el acto de la concepción ni por el alumbramiento como tal, sino más bien por la pérdida de sangre relacionada con este último. La vitalidad de la mujer, vinculada a su sangre, quedaba disminuida por el parto, y esto hacía que ella resultara objetivamente separada de Yahvé, la fuente de la vida, hasta que se restableciera su integridad" (p. 228). También existía la impureza sexual (que es a la que Armañá trasladaba el motivo de la purificación), con el mismo carácter: "No sólo existía cierta atmósfera de misterio en torno a la facultad de generación, sino que también la pérdida de semen por un hombre o de sangre por una mujer era considerada como una pérdida de vitalidad, una disminución del principio vital. Ambas cosas comportaban un estado de indignidad que impedía toda intervención activa en la vida cultual de Israel. Lo que aquí interesa no es la culpabilidad moral" (p. 232).

(200) Mt. 15, 10-20, a propósito de la impureza atribuida a algunos alimentos, sitúa la verdadera impureza en el corazón. Rm. 14, 14 decía: "Bien sé, y estoy persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay de suyo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ése sí lo hay".

(201) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos ...*, Madrid, 1814, 3ª. edic. t. I, p. 121. Así respondería María: "Si he de perder los privilegios de vírgen por las ventajas y prerogativas de madre, decid ò Angel, al Señor que yo no me resuelvo à admitir la dignidad que me ofrecéis: id á proponerla à otra persona que la merezca mejor, y que no haya formado el concepto que yo de la integridad virginal. Yo amo esta preciosa joya sobre quanto puedo deciros: dexadme que yo permanezca en mi propósito y en mi resolución hasta la muerte. Pero, Señora (podríamos decirla nosotros postrados en su presencia, y besándola los pies), mirad que de vuestro consentimiento está pendiente el cielo y la

tierra: el Criador y las criaturas están interesados en la respuesta. (...) No temàis, pues Dios no puede mandar cosa en que intervenga pecado. Mas que no le haya, como lo creo y lo supongo, nos replicaría la Virgen: sé que sin pecado puedo perder mi privilegio; pero ni aùn así quiero perderle. ¡O prodigio de honestidad! ¡O milagro de pureza!".

(202) AUBERT, J. M. *ob. cit.*, p. 78.

(203) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, pp. 145-146.

(204) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 94.

(205) "¿Còmo instruiremos á estos en una materia tan ignorada, y de las màs fatales conseqüencias, sin herir la pureza de los oìdos virginales? ¿Qué partido podremos tomar en este apuro? ¿Callaremos, dexando que se pierdan tantos por su lamentable ignorancia ò su malicia? ¿Hablaremos, exponiéndonos acaso à proferir alguna expresiòn, que, aunque involuntariamente, perjudique? ¿Còmo llenaremos con dignidad el encargo de anunciaros la inmaculada ley del Señor? Pero ya encuentro, amados mìos, el hilo para salir sin peligro de este enredoso laberinto. Callaré yo, y hablaràn las divinas Escrituras. Nada diré yo, y seràn los Santos Padres los que prediquen." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 147).

(206) ECHEVERZ, F. M. *Prácticas Doctrinales* ..., t. III, p. 245.

(207) *Ibid.*, pp. 245-246.

(208) Como hacìa CALATAYUD: "Lo sèptimo, peca gravemente, si precissa, ò induce à la muger à pecados de *sodomía, de molitie, aut indebito modo congrediundum cum periculo certo effussionis seminis extra claustrum, vel cum periculo abortus: ipsaque peccat, si ad res istas condescendat.*" (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 92).

(209) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 152.

(210) Sobre esto, FLANDRIN, J-L. "Contracepciòn, matrimonio y relaciones amorosas en el Occidente cristiano", en *La moral sexual en Occidente* ..., pp. 123-142. LEBRUN, F. *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, Armand Colin, 1989, pp. 85-90. Por ejemplo, Francisco GUIJARRO, al presentar el estado matrimonial plagado de pecados, aludìa a éstas: "Porque en verdad por muchos cabos pueden pecar mortalmente los consortes: yá por no ordenar su intenciòn al mencionado fin del matrimonio: yà por no condescender y obedecer tanto el marido como la muger à la peticiòn tàcita ò expresa del otro consorte en lo que tiene derecho, no habiendo grave causa para la repulsa: yà en poner el último fin en lo que deleyta al sentido ò á la carne: yá en

intentar, ò en condescender en alguna operaciòn ò circunstancia gravemente detestable, y drechamente opuesta à la humana generaciòn. Y fuera de esto, se pueden cometer muchos pecados veniales gravìsimos; y algunos de ellos, por la mala disposiciòn del ànimo, suelen ser pecados mortales en algunos consortes" (*Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 53).

(211) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, pp. 52-53. Muchas veces se apuntaba esta tendencia al pecado por desvìo del fin principal: "(...) sepa cada uno, dice el Apòstol (e) [*Ad Thesal. 1. c. 4. v. 4. et. 5.*], poseer su vaso de honor y santidad, no con la pasiòn del deseo, como los gentiles, que no conocen à Dios, sino con el fin santo de criar hijos para el Cielo: de lo contrario, ò quàntas culpas se siguen! Me atrevo à decir, que de cien casados, que practiquen el santo uso del matrimonio, los noventa proceden pecando à lo menos venialmente, y muchas veces con pecado mortal." (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 152.

(212) "(...) negar el débito sin causa, es pecado mortal" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 247).

(213) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 148. Era una cita de san Agustìn, lib. de continentia, cap. XII.

(214) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 55. Las consecuencias de ello significaban la desgracia del matrimonio: "Y siendo tal el amor que se tienen, no produce paciencia y mùtuo sufrimiento en las molestias que van anexàs al estado: y con facilidad degenéra el dicho amor en contìnuas enemistades, con que unos à otros se injurian, se ultrajan, se maldicen, y se aborrecen".

(215) FLANDRIN, J-L. *Orìgenes de la familia moderna* ..., p. 206. Recoge el texto de san Jerònimo: "Es también adùltero el amante demasiado ferviente de su mujer". "Todo amor por la esposa de otro es en verdad vergonzoso; y lo es el amor por la propia cuando es excesivo. El hombre prudente debe amar a su mujer con juicio, no con pasiòn. Que domine el arrebato de la voluptuosidad y no se deje arrastrar con precipitaciòn al acoplamiento. No hay nada màs infame que amar a una esposa como a una amante".

(216) "(...) los casados los dos primeros meses de su Matrimonio estàn en libertad aùn para consumarlo, ò no con la còpula maridable, de modo que, aunque el uno la pida, puede el otro negarla. Déxalos el Derecho en esta libertad en estos dos meses, que llaman el *Bimestre*, para que pensàndolo bien, puedan elegir aùn otro estado mejor, qual es el estado de Religiòn: Por tanto, puede la muger en esse tiempo dexar al marido, y ponerse Monja, y el marido puede dexar la muger, y entrarse Religiòn; entiéndese, no aviendo te-

nido cópula, que si la tienen en esse tiempo, yà con ella consuman el Matrimonio, que hasta allì se llama *Matrimonio rato, y no consumado*, y yà desde aquel punto pierden el derecho à su libertad, y quedan con el vìnculo, ò lazo del Matrimonio tan fuertemente atados, que sòlo la muerte los puede desatar." (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 244-245).

(217) "Cuando tù la tomes por mujer y entres en el aposento, no te acerques a ella en tres dìas, y ocùpate tan solo en hacer oraciòn con ella".

(218) "... y los empleassen, no en las vanidades, y faustos del mundo, sino en Oraciones, y Deprecaciones à Dios para impetrar sus auxilios à favor de su Santo Matrimonio" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales*..., t. III, p. 247).

(219) "No os negùéis el uno al otro sino de mutuo acuerdo, por cierto tiempo, para daros a la oraciòn; luego, volved a estar juntos, para que Satanàs no os tiente por vuestra incontinencia".

(220) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 247.

(221) De ahì provenìa el consejo de no comulgar al dìa siguiente, que antiguamente fue una prohibiciòn que estuvo en el origen del celibato eclesiàstico en la Iglesia latina: AUBERT, J-M. *Ob. cit.*, p. 72, n. 61.

(222) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 149.

(223) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 93. Aunque no era precepto, se esgrimiò la amenaza del castigo divino: "No ignoràis, ò Padres, que son varios los hijos que nacen, ò viven contrahechos, mancos, epilécticos, leprosos, amentes, energumenos: unas vezes con los espìritus ocultos, ò que sòlo se descubren en la imaginaciòn; otras vezes pùblicos, ò descubiertos. Sabéis de què nace? De que en los dìas Santos, y otras festividades no os contenéis de los deleytes del Matrimonio: assì lo dice San Agustìn: *Qui die Dominica, aut alia solemnitate continere se noluerint, leprosos, aut epilecticos, aut etiam demoniacos filios gignum* [D. August. apud Cornel. I. *ad Corinth. c. 7.* citantem August. *ser.* 244. *de tempore*]" (pp. 92-93).

(224) *Ibid.*, p. 94.

(225) *Ibid.* Por eso la recomendaciòn era: "Sean pues sobrios, y tengan enfrenado el apetito los casados, y no desearàn màs manjar, que el que Dios les ha concedido". La cita sobre el atractivo de lo prohibido correspondìa a una de las sentencias de la Necedad frente a la Sabidurìa en Prov. 9, 17: "*Aquæ furtivæ dulciores sunt*", "Son dulces las aguas robadas y el pan a escondidas es sabroso".

(226) "Fragilidad diremos la de un mozo robusto, que no teniendo donde poder lícitamente desfogar los ardores de su concupiscencia, cae con esta, ú con la otra; malo es esto. Pero un casado, una casada, que tienen en su casa quanto han menester para aplacar su passión, y contentar su apetito, ir à robar lo ageno, quanto peor es?" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. II, p. 250).

(227) *Ibid.* p. 249: "(...) el adúltero, con un solo acto roba à Dios, à la Iglesia, à la Naturaleza, à la República, à las familias, à los hijos, y al Matrimonio. Roba al Matrimonio, rompiendo la lealtad, y firmeza de aquel lazo, que sòlo se puede desatar con la muerte. Roba à los hijos, mezclando con los legìtimos los que no lo son, y quitándoles à los legìtimos aquellos interesses à que tienen derecho, como herederos de sus padres. Roba à las familias, confundiendo la sangre, y las successiones. Roba à la República, haciendo inciertos los linages. Roba à la Naturaleza, pervirtiendo el designio con que desde el principio formò discretamente una muger para un hombre. Roba à la Santa Iglesia, infamando las bodas, que bendixo solemnemente: Y finalmente roba al mismo Dios, profanando el Sacrosanto nudo, que su Magestad apretò con su propia mano".

(228) El Código Penal de 1848 establecería que sólo cometía adulterio "la mujer casada que yace con varón, y el que yace con ella sabiendo que es casada"; esto suponía "un cambio sustancial con el derecho canónico, para el cual para incurrir en adulterio bastaba que uno de los dos fuera casado, y también con la legislación anterior" (LOPEZ--CORDON CORTEZO, M. V. *art. cit.*, p. 85).

(229) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 92.

(230) AUBERT, J. M. *Ob. cit.*, p. 71. Es la mención a 1 Cor. 7, 4: "No dispone la mujer de su cuerpo, sino el marido. Igualmente, el marido no dispone de su cuerpo, sino la mujer". De este versículo y del anterior -"Que el marido dé a su mujer lo que debe y la mujer de igual modo a su marido"- surgió en la época casuista la noción del "débito conyugal".

(231) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 150.

(232) *Ibid.*, p. 149.

(233) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 91. Este sería el retrato de los maridos celosos: "Ni comen, ni duermen, ni rezan, ni hacen cosa con concierto; tan horrible es esta passión de los zelos, que les pervierte la imaginación; que la menor palabra, passo, acción, gesto, ò meneo de sus Consortes, se les representa como indicio de

su infidelidad; si buelven la cabeza, si rien, si vàn al Templo, &c. todo lo malean, y de una pulga hazen un cavallo".

(234) *Ibid.*

(235) *Ibid.*, p. 88.

(236) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 264.

(237) B. N. Mss. 8474, *Sermonario*, s. p. Pertenece al segundo sermòn del manuscrito. En otro momento dice que Marìa "con callar, sufrir, y pedir a Dios el remedio, exercito los actos màs heroicos de Muger casada con hombre zeloso. Pues exercito, el maior silencio, la maior paciencia, el maior sufrimiento, las maiores sùplicas, y peticiones a Dios, la maior prudencia, obediencia, reuerencia, (solicitud), amor, cariño, y cuidado".

(238) Esto ùltimo podìa recubrir un deseo de venganza inconfesado, reprimido bajo los principios religiosos, pues en nota al margen pone este aviso: "Luz de las verdades catòlicas si encuentras el libro busca vn caso admirable para aquì de vn canònigo y muger casada que Dios les quito la vida de repente porque el marido dejo a Dios su causa".

(239) Asì describìa Fr. MIGUEL DE SANTANDER a san Joaquìn y santa Ana: "¡Vàlgame Dios, amados mìos, y qué oportunas reprehensiones nos ofrece este matrimonio tan felìz, contra tantos infelices matrimonios de nuestro tiempo! Aquì vemos un matrimonio pacìfico, que condena las inquietudes y las desavenencias domésticas de tantos matrimonios de nuestros dìas. Vemos un matrimonio casto, que censura las acciones inmodestas, las libertades ilìcitas que se toman no pocos casados ignorantes de la honestidad de su estado. Vemos un matrimonio fiel, que detesta las criminales entregas de los consortes en agenos brazos. Vemos, en fin, un matrimonio exemplar y edificante, que abomina los malos exemplos y detestables escàndalos que se advierten en no pocos matrimonios del presente siglo." (*Sermones panegìricos* ..., t. II, p. 44).

(240) "(...) no guardar lecho, mesa ni casa entre sì, ora sea por tedio, antipathia, ò aversiòn, que se ha cobrado à la otra parte, ora por venganza, ò por aver casado à disgusto, ù otros motivos viciosos, es pecado mortal, y varias veces pecado de escàndalo para con la vecindad, que lo murmura." (CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, p. 85).

(241) "Padre, me serà lìcito separarme de mi Consorte? Respondo: es lìcito separarte, quando el Consorte es cogido en adulterio, ò en pecado de sodomìa, ò bestialidad; mas para que no se siga el divorcio, se ha de aplacar, y templar la parte inocente, para que olvidando la injuria, buelva su

corazòn àzia quien cayò. (...) Lo segundo, es lìcito divorciarse por la gran crueldad del Consorte (...). Lo tercero, si la incita à caer en pecados de heregìa, maleficios, pecados sodomìticos, ù cosas horrendas; v. g. execrables, que no puede declinar, sino separàndose. (...) Lo quarto, si padece el Consorte alguna enfermedad de lepra, ò contagio, que les impida un mismo lecho, mas no separar casa. Lo quinto, si cae la una parte en heregìa, ò apostasìa de la Fè, como sucede à algunos, cuyas mugeres cayeron en la Inquisiciòn, entonces la separaciòn es lìcita; pero es acto heroico de caridad recoger à la que cayò con amor y compassiòn. Lo sexto, es lìcito el divorcio por tiempo, ò in perpetuum, avido el mutuo consentimiento de ambas partes, especialmente por el fin de meterse cada uno en Religiòn. Pero advertid, que es raro el divorcio en que la una de las partes no peque mortalmente en divorciarse, ora por falta de paciencia, ò por odio, tedio, ò escàndalo" (*Ibid.* p. 86).

(242) *Ibid.*, p. 89.

(243) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre* ____..., Madrid, Don Eugenio Bieco, 1754, t. II, p. 258. Si no se llegaba a este castigo pùblico, siempre quedaba el eterno: "Aora mudas de Confessores, te vales de mil artificios, y de tal alcahueta, porque no te aparten de su trato; vendrà la muerte, confessaràs mal, y sin verdadero dolor de tus culpas, porque en fin, *quien vive mal, acaba mal*: entonces baxaràs como adultera à los abysmos, y puesta sobre un dragòn de fuego, embuelta en llamas, te passearàn por aquellas plazas, y calles infernales con eterna confusiòn, y verguenza, y diràn: Esta es Fulana, muger lasciva, ò infame, que dio que decir por admitir en su casa, y à deshoras à tal casado; (viudo, pisaverde, ò Eclesiàstico) pàguelo aora con azotes de fuego la que quiso màs la casa de su galàn que la de su marido".

(244) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, p. 416. Compàrese esta descripciòn con las que ofrece Carmen MARTIN GAITE, *ob. cit.*, pp. 1-23.

(245) "¡Infelices! ¿qué es esto? Corréis à rienda suelta vosotras y vuestros cortejos à los infiernos, para experimentar con una eternidad de tormentos la justa venganza que el Omnipotente toma de vuestras infelicidades, de vuestras torpezas, de vuestro amancebamiento" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Ibid.*).

(246) *Ibid.*, p. 417.

(247) *Ibid.*, t. I, p. 159.

(248) CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, p. 90. "Verguenza es, y poquedad de ànimo en hombres, à quienes Dios les dà moderadamente, tratar con tanta escasez à su Con-

sorte, y familia, que ni recibir un huesped, ni dar una limosna, ni reparar algún daño, ni proveer la casa pueden por lo apretado de la mano, y arrugado corazòn de el marido. En estos lances puede la muger secretamente tomar todo lo necessario para la decencia de su familia, y estado, aunque no quiera el marido; pues deve estar razonablemente contento, en que la familia se porte con decencia; mas si se sale de casa por su antojo, no deve alimentarla".

(249) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 36.

(250) *Ibid.*, p. 39.

(251) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 159.

(252) "Y á la verdad, señores, si un Obispo no residiese en su diòcesi, si un Párroco abandonase su parroquia, si un Rey se ausentase de su reyno, ¿qué confusiòn, qué laberinto de desòrdenes no experimentaría en todas partes? Pues esta obligaciòn que todos tienen á residir en su distrito para atender al buen òrden de sus respectivos súbditos, esa misma tenéis vosotras para asistir en vuestras casas, y no salir de ella sin manifiesta necesidad" (*Ibid.* p. 160).

(253) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 281: "si no cuidáis, ni registráis vuestras puertas, còmo queréis no ser culpables en los desòrdenes de vuestros hijos?"

(254) "Qué concierto puede haber en una casa, donde el Ama se levanta, quando declina el Sol à medio día? Qué atenciòn à la Ley de Dios, que aplicaciòn al trabajo, donde la Señora sòlo cuida de contemplarse à si propria? Qué respeto à la honradez, y modestia, donde nadie reconoce las sendas, esto es, las oficinas, y parages ocultos? Y que diré, quando la Señora està ausente de su casa las quatro, las cinco, y quizà màs horas?" (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 40).

(255) *Ibid.*

(256) B. N. Mss. 8474, s. p. Continuaba: "aprendan que visitas han de hacer fuera de las de los templos, y essas inspiradas de Dios, comunicadas, ordenadas, y mandadas por sus maridos, y asistidas siempre de ellos. Aprendan de qué, de quién, y con quién han de hablar, tratar, y comunicar en las visitas. Aprendan con la presteza que han de ir, llegar, y volber desde su casa a las agenas, y de éstas a la propia".

(257) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 160.

(258) Diversiones de màs nivel tenían iguales repercusiones, significaban lo mismo: "¿Es la divina gracia la que las conduce á las operas, á las comedias, à las tragedias, á los saraos, desatendiendo enteramente sus ocupaciones domésticas, el cuidado de sus hijos, la direcciòn de sus criados y su casa?" (*Ibid.* p. 317).

(259) *Ibid.* pp. 160-161: "Faltan también á esta obligaciòn aquellas mugeres dexadas, desaseadas y perezosas, que aunque estàn en su casa, andan sus hijos hechos un andrajo, los vestidos de su marido rotos, los muebles de la casa hechos un asco, y todo acinado y sin concierto, por no aplicarse à coser, á hilar, labar, barrer, y todo lo demás que conviene, y debe hacer una muger cuidadosa de su casa".

(260) *Ibid.*, p. 161.

(261) GOODY, J. *Ob. cit.*, p. 211.

(262) Así, Fr. MIGUEL DE SANTANDER exponía las quejas de Dios por la irresponsabilidad de los padres, mayor cuanto màs trascendente era el don recibido: "De vosotros se quejaría Dios Padre, que os hizo participantes de su fecundidad, y os honrò con el título de su paternidad, de que abusáis lastimosamente con perjuicio de las almas. Se quejaría de vosotros Dios Hijo, que os tomò por cooperadores de la salud de las gentes, y por salvadores, y como redentores de vuestras criaturas; y os habéis convertido en satanes tentadores. Se quejaría Dios Espíritu Santo, que os eligiò para que preparéis el corazòn de vuestros hijos á recibir sus divinas inspiraciones, y por desgracia sois los primeros en cerrar la puerta á sus amorosos llamamientos". (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, p. 410).

(263) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 121. La idea del "depósito" quería significar que sòlo Dios -y no los padres- era "dueño" de la vida de los hijos. Pero implicaba también que a los padres se les otorgaba la administraciòn de ese depòsito, de la cual debía luego responder ante el Señor.

(264) *Ibid.* p. 124. La amenaza era clara: "entonces oiréis sentencia de condenaciòn eterna por vuestra omisiòn y descuido, y de màs crecido infierno, por las conseqüencias de pecados, que de este descuido se siguieron hasta entonces.

(265) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, p. 119.

(266) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. I, p. 60.

(267) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, pp. 314-315.

(268) "¡Ah! ¡y como se quejarán de vosotros en el infierno, maldiciendo la hora en que los concebisteis, el día en que

naciéron, los pechos que mamàron, los malos exemplos que de vosotros recibiéron, y la muerte pésima en que acabaron! (...) ¡Ay! Si os llegàis à condenar con vuestros hijos, ¿habrà en el infierno demonios màs crueles que ellos para vosotros? ¿Habrìa para vuestros hijos objeto de mayor indignaciòn, de mayor furor y desesperaciòn que vosotros mismos? (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, pp. 410-411). Semejante intercambio de maldiciones entre padre e hijo en los abismos lo extraìa ECHEVERZ de Dionisio el Cartujano (*Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 165).

(269) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 187.

(270) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 223.

(271) *Ibid.* p. 224. "Este amor, generalmente hablando, ha de ser igual, pues todos igualmente son hijos. Por esso pecan aquellos padres, que son iniquos en la reparticiòn de este amor. De què suerte? Mostrando al de vivo ingenio cariños, y al de corto talento aversiones. A la linda agasajos, y à la desfavorecida desvìos, siendo quizà màs bella delante de Dios; el qual sòlo atiende à la hermosura del alma. Sin embargo, aquella es el ìdolo de la contemplaciòn, y èsta el asco, y enfado de la casa. Fieles mìos, *Dios nos hizo* como quiso, y nadie se ha hecho à si proprio. (*Psal. 99. v. 3.*) Pues con que justicia decretàis esse castigo, y premio, donde no hai mérito, ni culpa?"

(272) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 168.

(273) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 158: "(...) las madres en primer lugar deben portarse en su preñado de manera, que por su culpa no se desgracie la criatura de su vientre; antes deben cuidar mucho, para que saliendo à luz à su tiempo logre el Santo Bautismo". Sobre los abortos espontàneos o involuntarios dice François LEBRUN: "dans la vie d'autrefois, surtout à la campagne, les occasions pour une femme de *se blesser*, ne manquent pas. L'insistence avec laquelle médecins et hommes d'église rappellent aux futures mères et a leurs maris les précautions élémentaires qu'ils doivent prendre, prouve qu'il existe en ce domaine, comme en d'autres voisins, une insouciance et une négligence traditionnelles qui ne peuvent s'expliquer dans certains cas que par le désir plus ou moins consciemment formulé, de voir s'interrompre prématurément une grossesse non désirée" (*La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1989, p. 148).

(274) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 159. François LEBRUN se pregunta sobre la permanencia de estas y otras costumbres, dado el riesgo que implicaban, y sobre la intencionalidad que podrìa subyacer en ellas: "Pourquoi

cet usage invétéré, en dépit des interdits sans cesse répétés des statuts synodaux, consistant à faire coucher les tout jeunes enfants avec leur parents, d'où résultent de fréquents accidents mortels par suffocation? (...) Ne s'agiraitil pas, au même titre que certains avortements, d'une stratégie (plus ou moins consciente et allant dans le sens de la sélection naturelle) de limitation du nombre des enfants ou sein de la famille?" (*ob. cit.*, pp. 152-153).

(275) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, pp. 168-169. Sobre estos temas: LEBRUN, F. *Ob. cit.* pp. 147-153. BURGUIERE, A. et LEBRUN, F. "Le prêtre, le prince et la famille", en BURGUIERE, A., KLAPISCH-ZUBER, C., SEGALEN, M., ZONABEND, F. (dir.) *Histoire de la famille*, t. 2: *Le choc des modernités*, Paris, 1986, pp. 107-110 (el capítulo en pp. 93-153).

(276) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, pp. 224-225: "No se de donde sacaron el privilegio, ni como tienen corazón para estrañar de su pecho las prendas de sus entrañas".

(277) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. I, p. 159. "Sara, muger de Abrahàn, gran señora fue, y muy noble, y sobre esto, y ser yà anciana, criò à sus pechos al hijo que Dios le diò. Assí lo hicieron otras nobles, y buenas señoras, de quienes habla la Escritura; y à todas las mugeres lo encargan mucho también los Santos Padres".

(278) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 169.

(279) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. I, p. 159. Por eso recomendaba que "si absolutamente no pueden por si criarlos, no deben entregarlos sino à aquellas amas, que sobre ser de buen temperamento, sean de gran virtud, de condición blanda, y buena sangre, en quanto se pueda". Sobre el tema de la crianza: GOODY, J. *Ob. cit.*, pp. 101-105; FLANDRIN, J-L. *Orígenes de la familia moderna* ..., pp. 256-264; HOUILLON, H. "La mujer en Francia en los siglos XVII y XVIII", en GRIMAL, P. *Historia mundial de la mujer*, t. 4: *Sociedades modernas y contemporáneas*, Barcelona-México, Grijalbo, 1974, pp. 70-71. BURGUIERE, A. et LEBRUN, F. "Le prêtre, le prince et la famille", *art. cit.* pp. 146-147.

(280) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 224.

(281) *Ibid.*, p. 225.

(282) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 170.

(283) FERNANDEZ UGARTE, M. "La miseria como factor desintegrador de la familia en la Salamanca del s. XVIII (1700-1725)", *Stvdia Històrica. Hª Moderna*, vol. 14, nº. 3 (1986), pp. 121-128. CARASA SOTO, P. *Pauperismo y revolución burguesa (Burgos, 1750-1900)*, Valladolid, 1987, pp. 53-54 y 58-59; remitimos a su bibliografía especializada en pp. 15-21. Sobre el abandono, LEBRUN, F. *Ob. cit.*, pp. 152-161. BURGUIERE, A. et LEBRUN, F. "Le prêtre ...", *art. cit.*, pp. 147-148.

(284) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 52.

(285) *Ibid.* pp. 52-53. Es la misma mentalidad que detecta FLANDRIN: *Orígenes de la familia moderna ...*, p. 229.

(286) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, p. 170.

(287) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 52.

(288) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, pp. 159-160.

(289) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 54. En su *Sermón de la crianza de los hijos* preguntaba: "Salis de casa à conducir vuestros niños à la Escuela, al Templo à confessarse, à oír la palabra Divina, la Missa mayor, y el Rosario?" (*Missiones y sermones ...*, t. II, p. 275).

(290) *Ibid.*: "Cuidáis por las noches, à costa de tiempo, y de paciencia, de enseñarles la Doctrina, leer un libro, còmo han de formar el dolor de sus pecados, còmo se han de prevenir para confessar y comulgar?"

(291) *Ibid.*, p. 278.

(292) MARAVALL, J. A. "Idea y función de la educación en el pensamiento ilustrado", *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Madrid, 1991, p. 491.

(293) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. I, pp. 315-316.

(294) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. II, p. 192.

(295) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. III, p. 409.

(296) *Ibid.*, t. I, p. 167.

(297) Tan sòlo ARMAÑA se mostrò algo màs escéptico, pero no por desconfianza general sino por las excepciones que podían darse en cuanto al éxito educativo: "No soy tal, oyentes carísimos, que con la buena educación de los padres, asegure absolutamente la reforma universal de costumbres en el pueblo. Dije, y repito, que por lo comùn produce los

màs felices efectos; pero asegurarlos en todos los hijos, sin excepciòn, seria temeridad. ¿Quién ignora que aùn con la educaciòn màs perfecta, tienen algunos padres el justo dolor de ver que sus hijos degeneran tanto de su crianza, como de su cuna? (...) pero estos mismos peligros, léjos de disculpar el descuido de los padres, deben obligarles à redoblar con sus hijos los cuidados, los desvelos, las màs eficaces diligencias." (*Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 201-202).

(298) "(...) no hai riqueza igual à la divina gracia, ni nobleza fuera de la virtud, ni honra, y fama, como la suerte, y ventura de vivir, y morir en gracia de Dios." (CODORNIU, A. *Prâctica de la palàbra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 299). Y continuaba: "Qual pensàis, que es el fin principal, porque el Señor os ha dado hijos? Paraque sean doctos? No, porque no se salvarian los ignorantes. Paraque sean nobles? No, porque no se salvarian los plebeyos. Paraque sean ricos? No, porque no se salvarian los pobres. Pues por que fin? *Paraque instruyendoles en la Doctrina Christiana, les enseñeis à vivir como hijos de Dios*, como manda el Apòstol. (*Ephes. 6. v. 4.*)" (p. 301). Subrayado en el original.

(299) Se basaba en Jn. 17, 3: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el ùnico Dios verdadero, y al que tù has enviado, Jesucristo". Y decìa de estos padres: "¿Qué importa que les hayan dado la vida temporal, si nada influyen en la espiritual? ¿si no procuran inspirarles el debido conocimiento de Dios, que es la verdadera vida? ¿si no les enseñan el camino de la felicidad eterna para que nacieron?" Y añadìa: "si no les instruyen en la doctrina de la religiòn, es lo mismo, decìa discretamente san Juan Chrysòstomo, que buscar adornos para el edificio ántes de abrir los cimientos. El principal fundamento de la vida christiana es la religiòn: por aquì ha de empezar la educaciòn de los hijos. Asì como lo primero que debemos buscar es el reyno de Dios, lo primero que se ha de aprender es lo que conduce à este dichoso reyno." (ARMAÑA, F. *Pastoral en que se demuestra la infalible verdad de la religiòn christiana: y se promueve la debida instrucciòn en su doctrina*, en *Pastorales* ..., t. I, pp. 190-191).

(300) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 198-199.

(301) *Ibid.*, p. 193.

(302) "(...) antes debéis conducirlas por la senda de la generosidad, enseñàndoles à dar pronta y generosamente qualquiera cosa que tengan en las manos, sea comestible, ò no lo sea: por el camino de la compasiòn, enseñàndoles à dar limosna à los pobres, como que son sus mismos semejantes: por la senda de la paciencia, enseñàndoles à contentarse con lo poco que basta à la verdadera necesidad, y eso poco recibido de la mano de sus padres: conduciéndolos ùltima-

mente por el camino de la firmeza y valor, para que desprecien los cocos, los duendes y otras simplezas como éstas, aspirando á lo grande, á lo heroico, á lo magnánimamente virtuoso." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 174).

(303) "¿Pero qué premio podrán esperar aquellos padres y madres que en vez de enseñar á temer á Dios á sus niños, los enseñan á temer al coco, al duende, á las brujas, siendo estas despreciables ridiculeces las primeras ideas que les dan de quanto existe? ¿Qué christianos irreprehensibles, qué honrados ciudadanos pensáis sacar de unas criaturas, á quienes las primeras lecciones que les dais son la mentira, el embuste, y la ridiculez?" (*Ibid.* p. 173).

(304) *Ibid.*, p. 175.

(305) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 194.

(306) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. IV, p. 123.

(307) "(...) en aquellas dichosas casas al paso que se ofrecía el debido culto al supremo Señor de cielo y tierra, que se frecuentaban dignamente los santos sacramentos, y se practicaban con fervorosa devoción los ejercicios propios de la piedad cristiana; también, á imitación de las sagradas juntas de la iglesia, se explicaba la doctrina, los preceptos y misterios de nuestra santa fe; se reprehendía con la debida seriedad el vicio; se exhortaba con palabras y obras á la virtud: presidían en aquellas piadosas asambleas los padres como cabezas de familias". (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 191).

(308) *Ibid.*

(309) *Ibid.*, p. 192.

(310) *Ibid.*, p. 195. La cita es de Is. 49, 4.

(311) "La naturaleza, ó por mejor decir, su soberano Autor, que ha puesto los hijos bajo el cuidado y autoridad de los padres, da una fuerza especial á las palabras y ejemplos paternos, y una gran docilidad á los hijos, para que nada más altamente se imprima en su interior, nada con más eficacia les mueva ó les contenga en sus procedimientos, que lo que oyéron y viéron de sus padres: este es el estímulo más fuerte para incitarles á la virtud ..." (*Ibid.*, p. 196). "Puede ser que haya padres tan desgraciados, que con toda su vigilancia y aplicación tengan el sentimiento de ver en sus hijos efectos contrarios al fin de sus deseos; pero no dudo en afirmar que serán raros" (*Ibid.*, p. 197).

(312) "El hijo no corregido, dice el Eclesiástico (3) [Eccli. XXX. 8.], es un caballo indómito, que se arroja furioso á

cualquiera precipicio" (*Ibid.*). "(...) tomad de vuestra cuenta el corregir las rebeldes pasiones de vuestros hijos: no permitàis que sin rienda corran sueltos por las campañas de la iniquidad" (CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 193).

(313) "La experiencia enseña cada dìa esta verdad; y el Espìritu Santo repite esta doctrina muchas veces: *No apartéis del niño la disciplina, que no se morirà por azotarle*, nos dice en los Proverbios [Cap. 23. v. 13.]; y luego añade: *Que si les castigàs con la vàra, librarás su alma del Infierno*. En el cap. 30. del Eclesiàstico, no vna, sino muchas vezes se encarga à los Padres esto mismo, y que sean con frequencia los azotes, que esto es señal de amarlos bien: *Qui diligit filium suum, assiduat illi flagella* [Ecc. 30. v. 1.], como es señal de aborrecerlos el no castigarlos: *Qui parcit virga, odit filium suum* [Prov. 13. v. 24.]." (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 161).

(314) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 284.

(315) "Assì lo hacìa una ilustre, é insigne Matrona de Elche: en haciendo algo malo sus niños, los dexaba dormir, y à la mañana entraba con sus disciplinas en la mano, y el que delinquiò lo pagaba à vista de los demàs. Assì los criaba, y assì salieron exemplares y devotos" (*Ibid.*).

(316) CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, p. 57. Subrayado en el original.

(317) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* .., t. II, p. 286.

(318) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 161.

(319) *Ibid.*

(320) CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, pp. 56-57, y *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 286: "Lo primero, quando ya son grandes los hijos, y criados, se han de avisar con buen modo, pero con seriedad; y quando esto no llega, entra la indignaciòn, y amenaza; y còmo? *Perro, Demonio, maldito, por què no haces lo que te mando?* Nada menos; esso es reprehender como fiera irritada, y por esso se recibe mal la correcciòn: se manda una, y otra vez, y si no hacen casso, *cessabunt verba cum ventum fuerit ad verbera*, anda el castigo y calla la lengua, y después de serena yà la cosa se les previene, y avisa".

(321) Podìa darse el caso de "llevarlo à una càrcel, y ponerle unos grillos; que no es deshonra, si no corona en la cabeza de un Padre, que assì solicita la educaciòn de sus hijos" (*Ibid.*).

(322) CALATAYUD, P. *Doctrinas pràcticas* ..., t. II, p. 55.

(323) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, *p.* 316: "Yo, dice aquel Padre, descargar un golpe con severa mano sobre aquel hijo, que es un pedazo de mi corazón? Yo, replica aquella Madre, consentir, que reciba daño con el castigo, aquel hijo que es una extracción preciosa de mi sangre? Què decis? Pues también un miembro corrompido, ò una llaga cancerosa es vuestra carne, y acaso para salvar la vida no permitir cada dìa la incisión?"

(324) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 302.

(325) "Por el contrario, pecan los padres, que castigan á sus hijos con excesso; y según el excesso, será el pecado, mortal, ò venial. Entre los extremos del rigor, y condescendencia, reine la compassión que en fin los reos son hijos, y no esclavos. Por lo qual, assì como debéis decretar el castigo como juezes, de la misma suerte debéis executarle como padres. Tomados de la còlera (que no embriaga menos, que el vino) nunca los castiguéis; porque entonces el castigo seria palo de ciego." (*Ibid.*, p. 226).

(326) "(...) de castigarlos con frequencia, y con excesso, se sigue, que se exasperan, y no se ganan, y quando no toman otra resolución en perjuicio vuestro, y dellos mismos, quedan à lo menos tontificados, y tan acostumbrados à sufrir golpes, que se ponen en estado de no sentirlos, ni hacerles en el espíritu la menor de las impressiones, que les hacen en la carne". (ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, p. 318).

(327) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 187.

(328) *Ibid.*

(329) *Ibid.*, p. 185.

(330) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, p. 319. Sobre el descubrimiento de la infancia, ARIÉS, Ph. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Taurus, 1987.

(331) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 280.

(332) "Has perdido el sueño alguna vez por averiguar la vida de tus hijos, con quiénes tratan, en dónde entran, ó adónde van? Te has desvelado en saber si reynan en ellos el temor santo de Dios, si oyen Misa, si ayunan, y se confiesan amenudo? Has procurado indagar qué costumbres les enseña el maestro á quien los encomendaste, ó qué vida tiene la amiga, la comadre, ò la vecina á quien fias tu hija para que salga con ella? O y quàntas culpas se siguen de esta falta de zelo y vigilancia! Qué queréis que haga la gente joven, si no le seguis los pasos? Por la corrupción de nuestra naturaleza huimos de la virtud, y amamos el peca-

do; si falta, pues, la vigilancia, qué queréis que hagan vuestros hijos? Debaxo de pecado mortal está obligado el padre à retirar á su hijo de las malas compañias, de las casas peligrosas, y de todas las ocasiones de pecar; pues si el padre no sabe con quién anda, ni addnde va, ni quándo vuelve, còmo ha de poner remedio?" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las dominicas del año* ..., t. I, p. 125).

(333) *Ibid.*, pp. 128-129.

(334) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 285.

(335) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 160.

(336) "Vean aora los padres quanto deben velar sobre guardar la pureza de sus hijos, no perdiéndolos de vista, entregándolos à Maestros cuidadosos, y de conocida virtud; y sobre todo, no acostarlos consigo en sus lechos, ni hermanitos con hermanitas, de cinco años arriba" (*Ibid.*). Similares consejos daba SANTANDER: "Apartadlos de vuestra cama, no permitàis que duerman con sus hermanos, ó se diviertan con personas de otro sexô, ni que salgan solos de casa, y mucho ménos de noche; y sobre todo jamàs consintàis que hable solo con sola en secreto, aunque sea un Santo baxado del cielo" (*Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 183).

(337) CODORNIU, A. *Prâctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 42. Notaba la resistencia a esta idea: "Terrible medio, exclamàis todos. Pretende excessos, y saldrà con nada. Con respetos de Clausura? El dictamen sabe màs à la *professiòn* del Orador, que al juicio del gobierno civil; queriendo passar al siglo la rigidez de los claustros, como sino huviera ninguna diferencia de los claustros al siglo. Tened, tened, que ni digo, ni pretendo tal: aunque no puedo dexar de decir: Pluguiera à Dios, que todas las cosas del mundo se gobernassen à semejanza de los verdaderos Claustros. O como serian mui diferentes, y mejores la cara, y manos de la Repùblica! O como huviera menos quiebras en la fama, lunares en la honra, y pasto en la mesa de la murmuraciòn!"

(338) *Ibid.* pp. 43-46. Repetìa este principio con insistencia y lo inculcaba mediante lemas: "Piensa bien de todos, y fìa de nadie". Cuando ya no habìa remedio, la gente reaccionaba "con aquella vulgaridad: *Quien lo habìa de decir!*", frente a lo cual el eclesiàstico respondìa: "De nadie lo digas, de nadie lo pienses, pero de nadie fìes". La familiaridad no era una excepciòn, sino al contrario: "Està bien, dirà alguno, y por esso no fìo yo, sino de quien es mui de casa. Debieras añadir, y por esso mismo ladròn màs seguro. (...) los enemigos del hombre son sus domésticos: *Inimici hominis, domestici ejus.* (*Matt.* 10. v. 36.). Luego si en los estraños, y en los proprios, en los de fuera, y

en los de dentro, en los del mundo, y en los que no debieran ser del mundo, cabe peligro: lo único, cierto, y seguro, es no fiar de nadie en punto de honestidad".

(339) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. I, p. 162.

(340) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 182.

(341) ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, p. 320: "... ván expuestas, ò à padecer la afrentosa violencia, que sufriò Dina, ò à ser engañadas miserablemente de una astuta vieja, la qual hablàndoles de amores, de vanidades, y galanteos, enciende en el corazòn de la incauta doncella un fuego impuro, que no se apaga, sino con las aguas cenagosas del deshonor".

(342) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 182.

(343) *Ibid.*, pp. 284-285.

(344) *Ibid.*, p. 285.

(345) "No han de llevarlas [las madres], ni consentir que vayan à los bayles, Comedias, juegos, en que se mezclan hombres, sino criarlas en santo recogimiento, apartàndolas de los juegos, de passeos pùblicos, y de conversaciones de hombres mozos, y aùn de las otras doncellas, ò mugeres, que viven segùn el espìritu del mundo; no han de criarlas en la vanidad, ni amor à las galas." (ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. I, p. 162).

(346) *Ibid.* No tratamos aquí de la educaciòn de la mujer, que serìa un capítulo màs amplio, sino que sólo apuntamos algunas lìneas para la infancia y juventud. Para ampliar y contrastar la perspectiva: SONNET, M. "La educaciòn de una joven", en DUBY, G. y PERROT, M. *Historia de las mujeres* ..., t. 3, pp. 129-165.

(347) "Enseñadlas à hacer màs estimaciòn del adorno del espíritu que del cuerpo, y quàn reprehensible cosa serìa ignorar qualquiera de todas aquellas labores domésticas que forman una muger cabal. Enseñadlas con vuestro exemplo à freqüentar fructuosamente los santos Sacramentos, à asistir devotamente à las iglesias, à oìr misa cada dìa, rezar el rosario, y leer la vida del Santo del dìa cada noche, à hacer oraciòn, y huir de los teatros, los bayles, las modas, los juegos, las concurrencias peligrosas, y quanto pueda mancillar su inocencia" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. III, pp. 412-413).

(348) *Ibid.*, t. I, p. 182.

(349) *Ibid.*, p. 178.

(350) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 131.

(351) "Las obras, decia San Agustìn, exercen sobre los corazones una fuerza superior à la de las palabras; y siendo ésta una verdad generalmente recibida de todos, tiene una aplicaciòn muy particular á los hijos, por tener siempre á la vista la conducta de sus padres" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, p. 140).

(352) "Los hijos tienen en sì mismos las pasiones mismas de sus padres: experimentan los mismos apetitos, las mismas inclinaciones: si ven á sus padres que se dexan arrastrar de ellas, ellos harán lo mismo; pero si advierten que sus padres resisten à sus pasiones y enfretan sus apetitos, esto mismo harán los hijos. Estos, por lo comùn, *fàciunt quod vident*, piensan como sus padres, hablan como sus padres, obran como sus padres" (*Ibid.*, t. I, p. 180).

(353) *Ibid.* pp. 180-182. Enumeraciones similares en EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, pp. 130-131, y CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 279.

(354) ARMAÑA, F. *Pastoral en que se demuestra la infalible verdad* ..., en *Pastorales* ..., t. I, pp. 195-196.

(355) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, pp. 193-194.

(356) ARMAÑA, F. *Pastoral en que se demuestra* ..., p. 196.

(357) "No será digno de tanta confianza si no fuere prudente, sabio, erudito, eficaz en persuadir, fàcil en explicarse, sobre todo de una virtud exemplar. El primero de sus cargos ha de ser la doctrina de la religiòn, primera basa de la educaciòn christiana. Se lamenta Orìgenes [Orìg. *hom. XII. in Exod.*] de que muchos padres, gastando tanto en libros y maestros para que sus hijos aprendan perfectamente la gramàtica, retòrica, y demàs artes liberales, no son muy solìcitos de que sepan à fondo las verdades de la religiòn. ¿Es posible que deseen más verlos perfectos gramàticos que perfectos christianos?" (*Ibid.* pp. 196-197).

(358) *Ibid.*, pp. 194-195.

(359) Y exponìa para esto varias razones: "La primera: por cumplir con tu obligaciòn. La segunda, por tu consuelo, que cierto lo es grande, sembrar, y coger un Padre en tierra tan estimada, como la de los hijos. La tercera, por aguijar el cuidado del Maestro: que sin duda se desvelarà en la crianza, sabiendo que hai Inspector de su oficio. La quarta, porque es increible, quanto se les pega á los hijos la enseñanza de sus mismos Padres. La ùltima, porque viendo el hijo, que Padre, y Madre conspiran à su instrucciòn, hace más alto concepto de su importancia" (CODORNIU, A. *Pràctica de la palàbra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 301).

(360) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 161.

(361) ARMAÑA, F. *Pastoral en que se demuestra ...*, p. 197.

(362) A ellas se refería ARMAÑA en esta misma *Pastoral*, *Ibid.*, p. 198. TORT MITJANS, F. *Biografía histórica de Francisco Armanyá Font, OSA., Obispo de Lugo, Arzobispo de Tarragona (1718-1803)*, Villanueva y Geltrú, 1967, pp. 169-170 y 327. Este autor estudia también las vicisitudes de la creación de las escuelas gratuitas en *El Obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribución a la historia de la teología pastoral tarraconense en el siglo XVIII*, Barcelona, 1978, pp. 78-88. Sobre los esfuerzos de Tavira, INFANTES FLORIDO, J. A. *Tavira: ¿Una alternativa de Iglesia?, (Canarias en el siglo XVIII)*, Córdoba, 1989, pp. 167-173. Una visión general con abundantes reseñas bibliográficas en MAYORDOMO, A. "Iglesia, Religión y Estado en el reformismo pedagógico de la Ilustración Española", *La Educación en la Ilustración Española, Revista de Educación*, Número extraordinario 1988, pp. 443-466.

(363) CLIMENT, J. *Edicto del Ilustrísimo Señor Don ____, Obispo de Barcelona, para dar noticia á sus feligreses del establecimiento de las escuelas de primeras letras en diez Conventos de esta Ciudad, Colección de las obras ...*, t. I, p. 136. Describía la situación de la ciudad diciendo que "son innumerables los niños pobres que andan perdidos por esas calles, y que, faltos de instrucción en sus primeros años, crecen, viven y mueren en la más deplorable ignorancia de las verdades de nuestra santa Fé, y de los mandamientos del Decálogo y de la Iglesia" (p. 134).

(364) *Ibid.*, p. 142.

(365) MARIN, J. *La sabiduría del siglo convencida de necedad, ó elogio de un sabio en lo mismo que ignoró. Díxolo en la Real Capilla de San Gerónimo de la Universidad de Salamanca el día 15. de Julio de 1777. en Honra del Difunto Doctor D. Francisco Lorenzo Agudo de Pedraza, de su Gremio y Claustro, Cathedrático de Prima Jubilado, y Decano de la Facultad de Leyes, el RR.P.M.Fr. ____ ...*, Salamanca, Oficina de la Santa Cruz por Domingo Casero, [s. a. 1777], p. 13.

(366) *Ibid.*, p. 11.

(367) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 147.

(368) *Ibid.*, p. 144. Esta misma visión la encontramos en CALATAYUD: "(...) con el nombre de Padres al presente se entienden aqui no sólo los que os engendraron, y dieron el ser, sino los que tenéis en lugar de Padres, como son Abuelos, Suegros, Tios, Hermanos mayores, Tutores, Ayos, Amos, y otros, que hacen oficio de Padres con vosotros, ó son cabeza de familia, y también las cabeza s Eclesiásti-

cas, ò Civiles, que con la autoridad que Dios Nuestro Señor les dà, tienen jurisdicciòn sobre varios, y obligaciòn de regir espiritual, ò temporalmente las Comunidades, Pueblos, y Ciudades. Lo segundo, que los pecados, que dixere de los hijos para con los Padres, se han de entender à proporciòn de los criados, y sùbditos para con los Amos, Prelados, ò Superiores, segùn màs, ò menos faltaren à su obligaciòn" ("Doctrina de la obligaciòn de los hijos para con los Padres", *Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 43). Y lo mismo explicaba SANTANDER: "Todos saben que por nombre de padres, no sólo se entienden los que nos dieron el ser después de Dios, sino todos los mayores en edad, dignidad y gobierno. Hay padres politicos, que son todos los jueces y magistrados que con legìtima autoridad gobiernan: hay padres legales, que son aquellos que establecen las leyes, como los tutores y curadores; y hay padres espirituales, quales son los Obispos, Pàrrocos y demàs Sacerdotes". Añade que, aunque no puede incluir todo en una misma doctrina, "pertenecen à este quarto mandamiento" también "las obligaciones de las mugeres casadas para con sus maridos, la de los discìpulos para con sus maestros, la de los criados para con sus amos, la de los feligreses para con su Cura, y la de los vasallos para con su Rey" (*Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 190).

(369) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 43: "*los hijos estan obligados* (y à proporciòn los criados, y sùbditos con sus Amos, y Superiores) *debaxo de pecado mortal à tener amor, y caridad à sus Padres, mayor, que con los extraños*". (Subrayado en el original).

(370) Asì, Fr. MIGUEL DE SANTANDER: "Cosa bien clara es que el buen hijo obedece à sus padres, porque los ama; socorre à sus padres, porque los ama; y reverencia à sus padres, porque los ama" (*Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 191).

(371) "(...) debo advertiros que si, lo que Dios no permita, se hallase algun hijo que aborreciese à su padre ò à su madre, el tal hijo pisarìa las leyes màs santas de la religiòn, resistirìa las luces de la razòn, ahogarìa el clamor de la naturaleza, violarìa los derechos màs sagrados, y se harìa peor que las bestias, que à lo menos por algùn tiempo muestran segùn su instinto las màs tiernas señales de amor para con sus padres" (*Ibid.* p. 192).

(372) "cada vez que un hijo tan malo cometiese un acto de odio, de mala voluntad ò de algùn otro afecto grave contra sus padres, cometerìa à lo ménos dos pecados mortales: el uno contra la caridad, por aborrecer al prôximo: el otro contra la piedad, por ser su padre ò madre el prôximo à quien aborrecìa; y dixe con advertencia *à lo menos*, porque si demostraba con ademanes ayrados, ù palabras de desprecio delante de las gentes, el odio interior que à sus padres tenìa, serìan otros tantos màs pecados de escàndalo, quan-

tas fuesen las personas à quienes diese ocasiòn de ofender à Dios" (*Ibid.* pp. 192-193). La misma doctrina transmitía ECHEVERZ con respecto a una expresiòn concreta de este sentimiento, la maldiciòn: "si la maldiciòn và de corazòn, y en su presencia, tiene dos malicias graves, vna contra piedad, y otra contra caridad; y aunque no vaya de corazòn; esto es, con deseo de que la maldiciòn le alcance, si es en su presencia, siempre ay pecado grave contra piedad, y tal, que en la antigua Ley tenía pena de muerte: *Qui maledixerit Patri suo, et Matri, morte moriatur* [Lev. 20. 9.]". (*Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 147).

(373) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 193. "Toda persona debe estar obediente à sus legìtimos superiores, dice el Apòstol San Pablo (a) [*Omnis anima potestàtibus sublimioribus subdita sit.* S. Paul. ad Rom. cap. XIII. v. 1.], porque no hay potestad alguna que no venga de Dios, y qualquiera que resista à esta potestad, resiste à la ordenaciòn de Dios; y los que tal hacen se adquieren su eterna condenaciòn".

(374) CODORNIU, A. *Prâctica de là palàbra de Dios en una Quaresmà entera ...*, t. I, p. 274.

(375) *Ibid.*

(376) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 198.

(377) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. II, p. 287.

(378) *Ibid. Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 50. Y ponía estos ejemplos: "Tuve yo un Retor, que quando iba à ver alguna vez à su Señora Madre, tratàbala con tanta veneraciòn, que doblava la una rodilla delante de ella antes de sentarse; y de María Santìssima refiere la Venerable Madre María de Agreda, (21) [*Tom. 1. Myst. Civit. lib. 2. cap. 4. n. 470*] que cada día por mañana, y tarde pedía la bendiciòn, y besava la mano à su Madre Ana, que la criava en el Templo".

(379) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 151. Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, p. 197.

(380) CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 43.

(381) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. I, pp. 323-325. La cita era: "Tob. cap. 10. *Omnia simul in te uno habentes*".

(382) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. I, pp. 200-201.

CAPITULO IX

EL PECADO:
SENTIDO Y REALIDADES CONCRETAS

EL PECADO: SENTIDO Y REALIDADES CONCRETAS

1. IMPORTANCIA DEL TEMA.

Preocupados por la salvación eterna de las almas, los eclesiásticos del siglo XVIII tenían por uno de los principales fines de su ministerio combatir contra el único mal capaz de poner en peligro y malograr aquella felicidad prometida: el pecado. Como advertíamos ya al tratar del sacramento de la penitencia, la conversión del pecador constituía un objetivo esencial para el ministro de la palabra, acentuado manifiestamente en algunos tiempos y circunstancias, pero presente siempre. Por eso mismo el pecado era asunto reiterado: había que descubrirlo ante la conciencia y denunciarlo, una y otra vez, hasta lograr despertar a los oprimidos por él y hacerles buscar la liberación y la paz en los sacramentos de la Iglesia.

El deseo común de que los fieles amasen la virtud y aborreciesen el vicio no parecía posible sin una clara apreciación de ambas realidades. Todavía reciente la polémica sobre el *Fray Gerundio de Campazas*, Pedro de Calatayud escribía para los predicadores un *Tratado doctrinal* con intención de animarles a deponer los estilos soberbios y a seguir "el Espíritu de Dios"; el "zelo de las almas" había de llevarles a la lucha contra el pecado:

> "El Predicador verdadero debe ser, lo primero *ut malleus conterens petras,* como martillo, que con el golpe, y fortaleza de la Divina palabra desmenuze, y quebrante los corazones duros, y que son como piedra por la costumbre inveterada de pecar. Lo segundo como misteriosa trompeta, y del cielo, que levante la voz,

> y llame â juicio para hazer ver, y oír sus delitos â los que estàn muertos por el pecado, y sepultados en el sepulcro de su mala conciencia. *Surgite mortui, et venite ad judicium.* trompeta, cuia voz, y sonido penetre hasta el fondo del alma, que anuncie, y vaia numerando sus vicios, y diversos modos de pecar â los pecadores (...)" (1)

Los misioneros, que quisieron identificarse así con reformadores del pûlpito en cuanto al abandono de los florilogios y vaciedades, profundizaron en la herencia del siglo XVII al intensificar lo que esta pastoral contenía de denuncias específicas. Formaba parte de su tâctica psicolôgica, en busca de la impresiôn, el hecho de que los pecadores se viesen directamente aludidos en su culpa "al ponerles delante sus vicios en particular, y del modo que estàn en su conciencia" (2).

Por contraste nos podríamos situar ante la predicaciôn segûn la religiosidad interior y rigorista de Felipe Bertràn en sus años de obispo de Salamanca. En su *Pâstoràl* de 1764 sobre este ministerio constataba la "grande necesidad de avivar la fe, de ilustrarla y de fortalecerla, para que penetre el corazôn y lo mueva, y del corazôn pase à las obras, y à la vida" (3). Desde una perspectiva màs espiritual que moralista -y, por tanto, menos cosificadora de la realidad del pecado-, le preocupaba el seguimiento del espíritu del Evangelio como una exigencia para todo cristiano. En este sentido, aunque la incredulidad manifiesta respecto a los dogmas centrales de la fe catôlica era aûn minoritaria, le parecía, en cambio, màs extendido el nûmero de aquellos que "no creen de espíritu, de corazôn, sin restricciôn y sin duda aquellas severas màxî-

mas del Evangelio que son verdades prácticas, y se dirigen al arreglo de nuestra vida y costumbres" (4). El peligro, el pecado, estaba agazapado bajo el engaño de la comodidad conformista, "como si la pureza de la Doctrina de Jesu-Christo y de la Ley Evangélica fuese una exageración ó hypérbole de los Predicadores, ó un Evangelio de sólos los perfectos" (5). Era tarea del ministro de la Palabra reivindicar esta exigencia, es decir, denunciar todo acomodamiento al siglo o, si se quiere, toda concesión en detrimento del espíritu evangélico, con un matiz fundamental: la dimensión ética y moral remite a la de la fe:

> "Cotejando [los Predicadores] la vida y costumbres de los Fieles con lo que el Evangelio les manda y les prohibe, debieran inculcarles muchas veces aquellas palabras de San Pablo: Exâminad seriamente si conservâis la fe de la segura y pura doctrina del Evangelio, y si permanecéis verdaderamente en su creencia." (6)

Así pues, desde distintas sensibilidades religiosas, la referencia al pecado parecía ineludible para todo predicador que se sintiese movido por el celo de la salvación de las almas. Calatayud dedicaba al tema específicamente dos de los primeros sermones de la misión ("De el Pecado" y "De el Pecado mortal"), pero en realidad todo asunto se prestaba a desarrollar largamente sus implicaciones; hablar de la penitencia, de la muerte y demàs novísimos, del desamparo del alma, significaba mostrar las consecuencias y las implicaciones del pecado; hablar de los mandamientos, de obligaciones concretas, como las de los padres, los amos, las autoridades, en los distintos aspectos de la vida, llevaba a aclarar los comportamientos en

su legitimidad religiosa; más aún al centrarse en faltas bien definidas, como los sermones sobre la codicia y el robo, o las blasfemias y juramentos. En general, en toda pastoral misionera ocupa el pecado un lugar importante. Pero también, en los sermones ordinarios a lo largo del año, como en las *Pláticas dominicales* de Climent, o en los de tiempos especiales, como en la *Quaresma* de Codorniú. Junto a la enseñanza doctrinal sobre el pecado y sus consecuencias, estaba la denuncia concreta de las faltas, dispersa de tal modo a lo largo de las diversas ocasiones de la predicación, superando incluso la mención de los títulos, que su cuantificación requeriría desde el registro de los epílogos y partes exhortatorias de cualquier sermón hasta el de la técnica de contraste con las virtudes que puede aparecer en cualquier panegírico. Y es que, en efecto, el pecado era lo que principalmente había de combatir todo predicador.

2. EL SENTIDO DEL PECADO

2.1. El legalismo: lo dramático y lo trivial del pecado.

El elemento básico que la catequética difundió como noción de pecado fue el de la transgresión de la ley:

> "P. Dime niño: Què cosa es pecado?
> R. Es decir, hacer, ò pensar alguna cosa contra la Ley eterna de Dios". (7)

Muestra de la permanencia de la definición agustiniana (8), este concepto, junto a otros matices teológicos, ser-

vía también para establecer la diferencia entre pecado mortal y venial según la gravedad o grado de contravención (9). Constituía una de las claves de la mentalidad cristiana inserta en un universo religioso sin el cual no puede comprenderse; la pieza básica de ese universo era Dios, una determinada imagen de Dios, cuyos rasgos situaban al hombre de una manera específica al vivir su experiencia de "pecador":

> "(...) ay sobre nosotros un ojo grande, y perspicaz, que descubre, penetra, y reconoce todas nuestras acciones, y pensamientos: un oido, que percibe todas nuestras palabras, y una mano invisible, que apunta nuestros más menudos descuidos, y pensamientos." (10)

Para los eclesiásticos no se trataba sólo de afirmar la dimensión ética o moral del hombre, sino que en la base de ésta se encontraba la relación con Dios. En efecto, todo el discurso responde a lo que ha resaltado en nuestros días Paul Ricoeur: "La categoría predominante en la noción del *pecado* es la categoría del "ante Dios"" (11). Ahora bien, la profundidad y las vivencias que caracterizan el "ante Dios", la experiencia del pecado, fueron moldeadas por la predicación eclesiástica al subrayar unos rasgos sobre otros y al extender una visión concreta de Dios.

El predominio de un teismo capaz de hacer de Dios un ser lejano, extraño y vigilante, un ser al acecho del hombre, se prestaba muy bien a la formación de una conciencia religiosa fijada en el cumplimiento, amenazada hasta en su propia existencia (Dios es una amenaza en la eternidad) y, por tanto, dependiente (en extremo, alienada) en manos de quienes contro-

laban los instrumentos de salvación (los sacramentos); es decir: una conciencia clericalizada. Cuanto más bajo fuese el ámbito a que se dirigía la predicación, más fuertes eran estas implicaciones: podríamos ignorarlas considerando que tan sólo había un método de impacto, pero, en el fondo, constituían formas de religiosidad capaces de definir la experiencia vivida por las multitudes. En concreto, este sentido del pecado constituía un elemento inherente a la "religión del temor", bien descrita por François Varone, cuya raíz profunda es "el desconocimiento de Dios", y cuyo destino es "la quiebra", el fracaso de esta "religión humana", porque "ningún viviente se justifica ante Dios" (12).

Desde la percepción más profunda de la "religión del temor" se comprende que el legalismo que constatamos en el siglo XVIII no fue una mera desviación hacia la superficie en cuanto a la experiencia del pecado, sino que conllevaba un carácter dramático: "Su binomio fundamental es la Ley y el Castigo" (13).

El sentido de pecado como ofensa a Dios fue el más difundido. Dios aparecía como trascendente, siendo esencial a esto el hecho de estar situado por encima del hombre. La superioridad se concebía como determinante de una relación del hombre con Dios definida por la subordinación:

> "Dios es tu Padre, tu Señor, tu Dios, y Criador: es un Señor Omnipotente, y de infinita Magestad: pues siendo el pecado mortal un crimen de lesa Magestad, una bofetada, que descarga el pecador en el rostro de Dios, es su gravedad de un orden infinito, y tan enorme, que no bastan mil infiernos para castigar-

la dignamente." (14)

Si el carácter jerárquico era esencial en las relaciones humanas, mucho más en la relación con Dios, fundamento de todas las demás y del orden social. Por eso, éste fue utilizado como punto de referencia para calibrar la gravedad de la ofensa, no en función del hecho concreto, sino de quiénes eran los protagonistas: "Las injurias y los agravios tanto son mayores quanto es mayor la persona injuriada, y menor la persona que injuria". Hecha la comparación con las máximas desigualdades sociales, no quedaba más que elevarla y, vista "la infinita distancia que hay de Dios al hombre", era fácil concluir que el pecado mortal "es ofensa de un Dios infinito, y por este lado un agravio, una ofensa infinita, ó casi infinita" (15).

Esto nos podría parecer un recurso retórico. Sin embargo, debía constituir el sentimiento del hombre pecador delante de Dios, pues se recomendaba a los confesores que ayudasen a sus penitentes a considerar que "aquel que peca contradiciendo á su divino Hacedor, es un poco de barro asqueroso, es un polvo de la tierra, es un vil gusanillo, es una nada delante de Dios"; y esta nada peca "en la presencia de Dios", "delante de los ojos de su mismo juez" (16).

Más allá de las diferencias, ésta era una teología común a todos los eclesiásticos y de larga perduración (17).

Los misioneros, empeñados en inculcar en las masas "el horror al pecado", hablaban continuamente de su "fealdad"

y llegaron a plasmarla en la imagen de un monstruo suma de todas las fieras salvajes (18). Si con el tiempo cada vez se recurrió menos a esta pintura del pecado, con todo aparecía alguna vez sostenida por la simbólica bíblica, que permitía, recogiendo la raíz cultural de estas imágenes populares, conservarlas en su mensaje profundo, que era el de la identificación del mal con el horror (19).

Los sermones de los jesuitas no muestran largas enumeraciones con las que se quería explicar lo que significaba el pecado. En ellas encontramos símbolos clásicos, como el del adulterio, la traición, la esclavitud, la muerte (20). Sin embargo, esta misma elaboración, muy acorde con la técnica del martillo que golpea y machaca contra una dura piedra, no portaba hondura suficiente como para ser algo más que un discurso culpabilizante: el símbolo se había despojado de la experiencia que lo había originado (21).

Podríamos hablar así de un doble movimiento, aparentemente contradictorio, en el cual oscilarían las conciencias de los fieles al percibir estos mensajes: por una parte, la gravedad del pecado, expresada en analogías como las mencionadas, se acentuaba hasta hacer de aquél "el mayor de todos los males"; por otra, las concesiones hacia lo dramático y la tendencia a la culpabilización iban erosionando, hasta vaciar de contenido real, experiencial o vital, ese tipo de discurso. Sin quererlo, los eclesiásticos fomentaban al mismo tiempo los fuertes sentimientos de culpa y el alejamiento de la experiencia de pecado.

Un argumento concreto utilizado por ellos nos ayudará a detectar la unión entre estos dos extremos. Puesto que el miedo a los castigos eternos les parecía eficaz para convertir a los fieles, el tema del pecado sufrió un desplazamiento: no se habló tanto del pecado en sí mismo -que quedó reducido a la simbólica mencionada- como de los daños, efectos o males provocados por él. Así, se ponía ante los fieles el elenco de desgracias atraídas por el pecado a toda la creación: la condena sin remedio de miles y miles de ángeles caídos, el destierro de todos los hijos de Adán, los castigos del diluvio, de la destrucción de Sodoma, de las plagas de Egipto ... ¿qué más podría decirse para mostrar la gravedad del pecado? (22). No habría, en efecto, mal mayor que aquel capaz de desencadenar castigos eternos. Y sin embargo, en el eje de este desplazamiento encontramos una trivialización tal que, al recargar el drama, vacía el sentido. Ciertas expresiones nos lo descubren:

> "Por un pecado no más que de pensamiento condenar Dios al Infierno á millares de millares de sus Angeles sin que haya piedad ni perdón en la infinita misericordia de Dios para ninguno de ellos! qué por un pecado sólo de soberbia se vean convertidos en demonios los que antes eran Angeles purísimos!" (23)

El inmenso castigo, y no el sentido del pecado mismo, era lo que permitía al hombre imaginar su gravedad. Establecer la equiparación que debía existir entre pecado y castigo le llevaría a horrorizarse. Sin embargo, había algo de incomprensible: "Si un solo pecado de pensamiento hizo un destrozo tan horrible en la casa de Dios ..." (24), si, en el caso de Adán, "este solo pecado bastó para perderlo todo" (25) eran expre-

siones que delataban, junto a la atribución de gravedad, una cierta sorpresa de desproporción y, por tanto, de superficialidad. Esta misma argumentación, llevada a la historia, producía este esquema:

> "España, Reyno fuerte, Católico y Christiano, quién te perdió en sólo ocho meses? quién te hizo cautivo de Moros ochocientos años? El pecado, fieles míos; la deshonestidad del Rey D. Rodrigo, y amancebamiento de la Caba." (26)

Pero quizá la idea más reveladora de esta superficialidad era la aplicación de tal argumentación al destino personal:

> "Quatrocientos años ha que arde en el Infierno un niño de edad de nueve años por un pecado deshonesto, y no de obra, con una hermanita suya. (...) Fuego eterno por un solo adulterio; fuego eterno por un solo tocamiento, ò tentacion consentida (...). Fuego eterno por quebrar sin necesidad un ayuno (...)."(27)

Así, el pecado mortal aparecía a los ojos de los fieles como un acto ilegítimo (de pensamiento, palabra u obra) cuya gravedad derivaba de su carácter prohibido; ello le hacía acreedor de penas infinitas. Es una divulgación en la que los actos, las obras, los hechos, cobran una importancia decisiva, casi hasta el punto de velar la hondura del pecado como realidad arraigada en el corazón humano. Por supuesto, la herencia de la casuística con la progresiva ampliación de los casos considerados pecado mortal contribuyó a esta trivialización, que orientaba las conciencias hacia los manuales de lo permitido y no permitido y no al discernimiento del espíritu:

> "Si algún mandamiento de Dios se quiebra en cosa grave, y de consideración, se llama pecado mortal, v.

> g. un ayuno quebrado, una Missa dexada en día Santo, una acciòn, tocamiento, ò pensamiento feo libremente avido, es pecado mortal. Pues de tanto momento es una palabra, un pensamiento feo? Si: porque Dios lo prohibe severamente, y es cosa enorme no respetar un decreto de un Rey exacto, quanto mayor lo serà desobedecer el decreto de un Rey Supremo, y Soberano, sea qual fuesse." (28)

La condenaciòn del hombre resultaba así un asunto casi matemàtico, en manos de sus obras. El pecado se revestía de fuertes connotaciones de exterioridad y el mal no tenía dimensiòn de misterio. Su grandeza radicaba en la enormidad del castigo, impuesto por un Dios que se consideraba justo, pero al acecho de la inadvertencia pecadora:

> "Es de Fè, hijos mios, que Dios no puede ser inhumano, ni cruèl; con todo esso castiga mucho màs severamente, no digo una muerte, pero el màs mínimo pensamiento feo consentido." (29)

Esta visiòn del pecado, de cuyo arraigo nos dan idea los exàmenes de conciencia, pudo suponer un reduccionismo legalista en la experiencia religiosa de los fieles. Pero incluso lo que se manifiesta superficial encierra realidades profundas. Posiblemente se descubra en el fondo lo que Antoine Vergote ha llamado "le refus de la transgression, par la soumission servile à la loi" (30). Como actitud, conllevaría alienaciòn y represiòn (31) y, en el límite, conduciría a una forma de ateismo (32); no llegados a tanto sería "l'obsessionnalisation", "la perversion caractéristique de la religion" (33).

2.2. El pecado como ingratitud.

La experiencia de estar situado "ante Dios", característica de todo sentido de pecado, debió de marcar profundamente a los fieles de la época con una visión atemorizada del Dios vigilante, de quien provenía además todo castigo.

Sin embargo, las reflexiones que nos ofrece Paul Ricoeur nos ayudan a descubrir otro tipo de matices. El señala que lo primero en esa situación "ante Dios" no es la negatividad o la nada del hombre (34):

> "El momento inicial no es la "conciencia desdichada", sino la Alianza, el *Berit* de los judíos. Sólo suponiendo una dimensión previa de encuentro y de diálogo se explica que pueda aparecer algo así como la ausencia y el silencio de Dios, correspondientes a la existencia vana y huera del hombre. Así, pues, lo que cuenta en la conciencia de pecado es la constitución previa de ese vínculo de la Alianza; esa constitución es la que hace del pecado una falta de lesa Alianza." (35)

¿En qué sentido es posible registrar esto en la perspectiva en que los eclesiásticos del siglo XVIII situaban a los fieles al vivir la experiencia de pecado? Pensamos que predominó la noción legalista, pero, en alguna medida, se enfocó también el pecado como una ruptura con relación a un Dios volcado hacia el hombre: era la idea o la conciencia de la "ingratitud".

En un principio, la ingratitud comenzó a perfilarse como un pecado específico del hombre respecto a los beneficios recibidos de Dios. En Codorniú correspondía al olvido y al desamor (36), pero también a la falta de dimensión práctica en

el cristiano: el agradecimiento no consistía sólo en "conocer la deuda, y confessarla", es decir, en reconocer todo lo recibido de Dios, sino en expresarlo con obras, siendo "atento con el Señor" y con "sus miembros, que son los Próximos". De este modo, la ingratitud se identificaba con la falta de caridad (37). En Fr. Antonio Andrés se trataba igualmente de desamor: "Sólo Dios, que entre todos es el más amante, y el más benéfico, es el más mal correspondido de nosotros" (38). Y esta no correspondencia provenía de tres errores concretos:

> "Olvidamos el beneficio, abusamos dèl en ofensa del Bienhechor, ò atribuimos á otro, el favor, que recibimos de Dios." (39)

El olvido era "casi más odioso, que el desconocimiento"; el abuso se refería a todo pecado cometido con los bienes recibidos de Dios; la atribución a otro significaba una especie de materialismo o ceguera para descubrir la providencia (40).

De este modo, la ingratitud fue adquiriendo un carácter de interioridad que superaba la mera fijación en las obras prohibidas. Por este camino, todo pecado era, en última instancia, ingratitud; sobre todo cuando un mayor cristocentrismo permitió ver a quien caía en la culpa como a "pecador ingrato al beneficio inestimable de la redencion" (41). Armañá recuperaba así el primer momento de la relación entre Dios y el hombre: el "amor" divino que luego el hombre "desprecia". Iba recorriendo cada uno de los favores derramados, incidiendo sobre todo en la elección para el cristianismo y en los llamamientos a los que el cristiano había de responder; éste era el vínculo

lo: "¡O feliz alianza! ¡O pueblo dichosísimo que por tantos títulos te llamas y eres realmente pueblo de Dios!" (42). De modo semejante Climent procuraba mostrar el amor de Cristo en el hecho de habernos constituido miembros de su cuerpo, "la más clara idea de la fineza y ternura con que Jesu-Christo os ama" (43).

El pecado tomaba así el sentido de falta de correspondencia en una relación personal cuyo elemento fundante era la iniciativa de amor por parte de Dios.

Sin embargo, el lenguaje de la "ingratitud" no era totalmente nuevo ni exclusivo de la religiosidad interior. Podía darse también en el ámbito de la transgresión de la ley. El misionero Echeverz, que enfocaba así el pecado, hablaba igualmente del "desprecio" que éste implicaba, y se planteaba "como corresponde el hombre à su Redemptor". No obstante, hay matices en esta línea: consistía más bien en "considerar quanto debemos à nuestro Dios", y si los pasos de los beneficios divinos eran los mismos, el marco básico de la relación personal establecida era el poder, o, más exactamente, el dominio: "Dios porque nos ha criado, es con absoluto dominio Dueño, y Señor nuestro". El pecado es entonces, en primer lugar, una "rebeldía" contra su señorío (44). Y con respecto a Jesucristo, el agravio de un cautivo contra su redentor (45).

Comparado con esto, no cabe duda de que la visión de la religiosidad interior había progresado, pues una mayor dosis de espiritualidad llevaría a plasmar el sentido de la in-

gratitud -y por tanto el sentido de pecado- en otro registro de sentimientos. Ahora bien, ¿sería esto percibido por los fieles, lo suficiente como para cambiar la imagen del hombre pecador ante un Dios vigilante? Parece que no, porque, de hecho, quienes representaban este progreso en la profundización mencionada cayeron en la tentación de utilizar también la experiencia de la ingratitud -en este caso la no correspondencia en el amor- como arma de culpabilización: "esos mismos favores han de ser los testigos más fuertes, los acusadores más terribles, los fiscales inexorables contra tí en el juicio" (46). La corta perspectiva de liberación que comenzaba a abrirse al recuperar la memoria de la alianza se truncó por la metodología de la amenaza, tan persistente.

3. LOS PECADOS DENUNCIADOS POR LOS ECLESIASTICOS

3. 1. La importancia de lo concreto.

Para comprender la predicación eclesiástica sobre el pecado, nos ayuda el situarnos en una perspectiva más amplian como la que nos ofrece Paul Ricoeur al analizar la concepción hebrea del pecado, de la cual, sin duda, eran herederos los católicos del siglo XVIII en mayor o menor grado, dadas las permanencias de larga duración y la raíz bíblica nunca olvidada, aunque el tiempo contribuyese a deteriorar o encubrir alguno de sus fundamentos. Pues bien, en las páginas que este autor dedica a "La exigencia infinita y el mandamiento finito" (47) encontramos la dialéctica básica que en el siglo XVIII se

manifestarla en la tensión entre legalismo y religiosidad interior y que corresponde no a meras oscilaciones, sino a una estructura. Vemos que ni los autores más legalistas pueden deja de aludir al "pecado" como mal radical en el corazón del hombre, ni los más espiritualistas dejan de elevar su voz contra los "pecados" cometidos en actos concretos. Ambas corrientes podían sentirse muy separadas entre sí y, sin embargo, cada una conservaba algo de la otra, sin ser totalmente ajenas. Esta misma contraposición y conexión se encontraba en Israel: hay una "exigencia ilimitada" procedente de la "distancia ética" entre Dios y el hombre, y una "ley finita" que concreta esa exigencia.

> "La conciencia de pecado refleja esa tensión: por un lado, se hunde, por debajo de las culpas, hacia un mal radical, que afecta a la disposición indivisible del corazón; mientras que por otro se dispersa en múltiples infracciones denunciadas por un mandamiento concreto. Así se establece esa doble corriente, en que el profetismo nos impulsa a subir constantemente de las infracciones al pecado, mientras que el legalismo nos obliga a bajar sin descanso del pecado a las infracciones; y, sin embargo, ambos, profetismo y formalismo, forman una totalidad indivisible". (48)

La balanza se podía inclinar, también en el siglo XVIII, de uno u otro lado: un moralismo que caía en la simple enumeración de culpas o un sentimiento religioso que insistía en la trascendencia del pecado original y de sus efectos en todas las potencias del alma. Ambos podían alcanzar posiciones extremas, pero nunca del todo en estado puro (49).

Fijándonos ahora en la dimensión ética de la conciencia de pecado, todos sabían que "no nos podemos sentir culpa-

bles de una manera vaga y general", y así todos procuraron poner de manifiesto ante las conciencias de los fieles aquellas culpas que consideraban más graves y más presentes en los individuos y en la sociedad de su tiempo".

Por eso, junto a los sermones sobre la gravedad del pecado y sobre los procesos del pecador (la costumbre, el endurecimiento, el desamparo) aquellos otros dedicados a pecados concretos alcanzaron también un peso específico en la predicación.

Así, en la *Quaresma* de Codorniu, dejando aparte la denuncia de faltas relativas a los sacramentos, a la devoción (como las irreverencias en los templos), o insertas en contextos amplios (como los "pareceres" o las "tradiciones" del mundo) o muy concretos (como las de la vida familiar), las doctrinas dedicadas a "pecados" suponen el 12 % del total (8 de las 66 en sus dos volúmenes), y son:

"- De los odios ocultos
- De la Soberbia (dos)
- De la Envidia
- De la Hypocresía
- Del sexto y nono Mandamiento
- Contra los juizios temerarios
- Contra la murmuración".

Y en Climent, de las 127 pláticas de su colección (*Pláticas dominicales*), 15, es decir, también casi el 12 %, seguían esta misma trayectoria: la soberbia, el incumplimiento festivo, la ira, la vanidad, la envidia, la avaricia (dos), la gula, la hipocresía (dos), la injuria, los juicios temerarios, las deudas, la lisonja, ocuparon un lugar específico.

En la pastoral misionera las alusiones y la retórica en torno a pecados concretos era constante; enumeraciones de los mismos aparecían en sermones de cualquier asunto, sobre todo en las partes exhortatorias. Los actos de devoción penitenciales y la misma manera de conducir la misión eran una acusación constante.

En el método de Calatayud había unas *Sentencias varias, sacadas de los Profetas, y de los Libros de la Sagrada Escritura, para entrar predicando por las calles, con Crucifixo en mano, en los Pueblos adonde se va à Mission, y para la noche en que se ha de hacer el Acto de Contrición por las calles, las quales irán los Predicadores derramando con oportunidad, y las que mejor les armen, ò tengan por más convenientes* (50). El misionero pretendía tomar así el estilo de un profeta, porque acusaba y amenazaba, se lamentaba y proferia voces de indignación. Cada sentencia tomada de la Biblia servía para advertir, esperando que los pecadores escuchasen su propio pecado:

> "*Colligata est iniquitas Ephraim, absconditum peccatum ejus, dolores parturientis venient ei* [Osee. c. 13.]: O muger adúltera, ò doncella que te has abrasado, aora está tu pecado oculto, atada está tu maldad al corazòn, pues no la lloras, ni confiessas; vendrante dolores horribles, y de muerte, quando llegue el tiempo de ser juzgada." (51)

La proporción de asuntos centrados en pecados concretos era también significativa en Fr. Miguel de Santander. En el primer volumen, 4 de sus 31 doctrinas (el 13 %), excluidas las faltas en los sacramentos o en las obligaciones del estado:

"- Contra la ociosidad y vida inútil del mundo
- Contra el juego
- Contra la embriaguez
- Contra las injusticias y usuras que se cometen en *los contratos, especialmente en los granos.*"

En el segundo volumen, el elenco era el siguiente:

"- Contra la deshonestidad
- Contra la murmuración
- Contra la soberbia
- Contra la curiosidad."

Aquí se trataba ya de sermones -por tanto de mayor extensión y entidad- y la proporción se elevaba al 25 % (4 de 16 que constituían el conjunto misionero, sin contar el panegírico de la Madre del Buen Pastor). El tercer volumen, también propiamente misionero, incluía un sermón del pecado mortal y, dedicando más espacio a los novísimos, ofrecía sólo dos piezas de las 17 (casi el 12 %) "Contra el escándalo" y "Contra las malas costumbres".

Hemos de pensar que la predicación de estos temas influiría en los fieles, como un espejo sobre el que formar las conciencias. A su vez, la propia realidad interior tal y como era percibida por ellos y comunicada en el sacramento de la penitencia (aunque ya hemos visto sus limitaciones) contribuiría a crear en los eclesiásticos la imagen de las faltas que luego denunciaban desde el púlpito. Junto a esta mutua incidencia, habría que tener en cuenta la observación, por parte de los eclesiásticos, de las desviaciones más acusadas; es decir, de los comportamientos sociales que escapaban a su concepción del mundo y pretendían coexistir con el cristianismo o permanecían como elementos al margen, ajenos a las pautas de

conciencia marcadas por ellos. Todo esto determinaría los contenidos de "lo concreto" que el predicador se esforzaba en desterrar de la vida de los pueblos.

3.2. Los viejos pecados siguen en el corazón. Sus manifestaciones en la vida social y cotidiana.

Al denunciar los pecados de su tiempo, los eclesiásticos del siglo XVIII no sintieron la necesidad de realizar elaboraciones nuevas ni de emprender la búsqueda de un diagnóstico como si se enfrentasen a situaciones desconcertantes. Creemos que su actitud respondía a una doble convicción: por una parte, la permanencia profunda, la identidad de la naturaleza humana a través de las épocas aseguraba la validez de un bagaje acumulado de experiencia cristiana; es decir, los males que emponzoñaban el corazón del hombre eran esencialmente los mismos a lo largo de los siglos; por otro lado, las manifestaciones nuevas, los diversos giros que iban tomando los comportamientos sociales tenían que ser enfocados desde el conjunto de verdades eternas capaces de indicar el camino seguro (otra cosa es la amplitud y el sentido que se diera a esas verdades eternas).

De este modo, podemos decir que los eclesiásticos del XVIII miraron los pecados de su época con ojos clásicos: la sabiduría de la tradición cristiana y el evangelio serían sus dos pilares. La impresión que nos da a veces de que captaron de forma insuficiente el espíritu del siglo, de que sus pláticas no reflejan del todo su época, se debe precisamente a es-

to: la realidad concreta pasaba en ellos por ese prisma de modo que, en el fondo, no había nada nuevo bajo el sol. Ello suponía a la vez apertura de comprensión y limitación: el enriquecimiento que conllevaba diagnosticar el mal desde la perspectiva de la Escritura o los Santos Padres evitaba además la pérdida de referencias; pero la falta de discernimiento en la aplicación de esa herencia, es decir, las adherencias religiosas del pasado impedían que la respuesta fuese del todo "actual".

Esta reflexión nos ayuda a comprender por qué el elenco de los pecados más denunciados se adaptaba sin esfuerzo a la enumeración de los pecados capitales (52) y por qué en los reformadores se reforzaba, y en alguna medida se purificaba, esa mirada clásica, mientras que para los más legalistas o escolásticos todo consistía en encuadrar las nuevas realidades en los viejos esquemas.

Así pues, en la denuncia y diagnóstico de los males de la época había fuertes connotaciones de permanencia. Y éstas se acentuaban cuanto más se situara el mal en el interior del hombre. Eran lo que hemos llamado "los viejos pecados", que ocuparon la mayor parte del discurso eclesiástico.

3.2.1. *El amor propio y la soberbia.*

Buscando en el corazón humano la raíz única de los diferentes males, Francisco Armañá la identificó con *el amor propio*. Lo describía como una hidra o serpiente "de tantas y tan perniciosas cabezas, cuantos son los vicios capitales" y

origen de todas las pasiones que ciegan el entendimiento (53). Este amor excesivo de sí mismo habría sido el pecado de luzbel y el de todos los ángeles rebeldes, el pecado original de nuestros primeros padres y el que continuaba causando estragos en las almas. Su principal efecto era el error, es decir, la perversión o extravío de la razón. Por eso cabían aquí todas las desviaciones de la fe, las pasadas y las que el eclesiástico detectaba en su tiempo:

> "De aquí las doctrinas y máximas perniciosas, que con tanto anhelo se derraman por el mundo. De aquí el orgullo de los libertinos, la pertinacia de los hereges, la suma repugnancia de unos y otros en retratar sus errores por más que sean graves y palpables. El amor propio no se los deja ver; por lo mismo no les permite sujetarse ni á la autoridad ni á la razón. (...) Este amor propio es el que excita un deseo furioso de inventar nuevas opiniones y sistemas, de formar nuevas escuelas, para que se haga célebre con ellas el nombre y la fama de los inventores." (54)

Otros autores, sin buscar un único origen, se ajustaron a la idea clásica de que los pecados capitales eran la raíz de todos los demás. El primero, *la soberbia*, fue sin duda el más combatido, en especial por aquellos que se situaban en una religiosidad más interior.

El franciscano descalzo Manuel Guardiola y Rueda, que en su *Novenario mariano doloroso* procuró dar instrucción moral a sus oyentes, incluía este pecado entre aquellos que se asimilaban a la lánzada que traspasó el corazón de Cristo, pues "residen especialmente y de assiento en el corazon". Describía los varios aspectos que herían a Jesús en su humildad (55) y, con ello, aunque autor de transición cuya obra sería más

tarde depurada por Castro y Barbeyto (56), aparecía la perspectiva justa de que las manifestaciones exteriores no eran tan importantes como la corrupción interior.

Identificada también como la culpa de Lucifer y de Adán y Eva, la soberbia fue considerada el pecado capital más radical, siguiendo en esto la doctrina de san Gregorio (57): los predicadores la señalaron como "raíz maligna y principio funesto de todos los pecados" (58). Desde los esquemas escolásticos se dio una definición -"apetito desordenado de propria excelencia" (59)- e incluso fue posible establecer sus "especies" (60) y las ramificaciones de su descendencia, con las que se apuntaba ya a comportamientos concretos:

> "Las hijas más principales de la soberbia, à las quales se reducen las demàs, son tres; y son, la presumpción, la ambición, y vanagloria. Las hijas de la vanagloria, y nietas de la sobervia son siete, según Santo Thomàs [S. Th. 2. 2. q. 132. artic. 5.]; à saber es, la inobediencia, la jactancia, la hypocresía, la porfía, la pertinacia, la discordia, y la invención de novedades, en comidas, juegos, y vestidos, para admirar à las gentes." (61)

Quienes aplicaron las formulaciones escolásticas procuraron pasar de las exposiciones doctrinales a la denuncia de las faltas concretas, aunque fuese con un estilo casuista. Y también los reformadores tendieron a señalar aquello en que se manifestaba un corazón soberbio. Era en este punto aquel en el cual se engarzaba lo observado en el siglo, lo propio del tiempo, en esa visión clásica.

Desde san Agustín se atribuía a la soberbia el origen de las herejías y errores doctrinales. Por eso la heterodoxia

del siglo XVIII encontraba aquí un lugar, de manera genérica, en continuidad con todas las desviaciones ocurridas en la historia del cristianismo (62):

> "¿Y qué otro principio tiene la temeraria arrogancia de tantos libertinos, que en nuestros días pisan las santas leyes de la Iglesia, desprecian los decretos de los Príncipes, se mofan de las prácticas más venerables de la religión, insultan las potestades legítimas, afectan una independencia absoluta, y llegan hasta el delirio de negar la inmortalidad de su alma, *sino una soberbia luciferina con que se creen* adornados de unas luces superiores al resto de los mortales?" (63)

Para Santander, en este pecado radicaba la rebeldía religiosa y política, la rebelión contra la moral y la fe. Por eso añadía: "Dadme un hombre humilde, y os mostraré un buen vasallo para con su Rey, y buen christiano para con su Dios".

Pero la manifestación más palpable de la soberbia se daba en aquellos aspectos de la vida social que permitían u ofrecían cauces para expresar la desigualdad entre los hombres.

Quizá lo percibido de manera más inmediata era el comportamiento insolidario del soberbio. Los misioneros lo hacían notar: "vemos que muchos de los ricos atropellan á los pobres, y los mandones de los Pueblos suelen ser arrogantes" (64). La riqueza y el poder se prestaban muy bien al ejercicio de este espíritu. Según Guijarro, entre los preceptos que con facilidad olvidaba el soberbio estaba el de hacer bien a los pobres, de modo que "casi todos los ricos se condenan por falta de caridad, por no guiarse por la fé, y por tener engreído su corazón con la presuncion y soberbia" (65). Y la ambición

definía su actitud social: "pretende elevarse sobre todos los demás, hacer el primer papel en el pueblo, obtener los empleos más distinguidos para supeditar á los demás, y mantenerlos en una miserable dependencia de sí mismo" (66). Codorniú describió con dureza las actitudes hipócritas de los ambiciosos (67) y vio en ello el germen de toda corrupción social (68).

Por su parte, Climent buscó sobre todo el fondo de esta soberbia, casi como un estilo de vivir, y encontró en ella no sólo contradicción, sino también escándalo contra "la vida humilde y pobre de Jesu-Christo". Como los fariseos, muchos cristianos hubieran deseado un Mesías triunfador. Para una espiritualidad que insistía en la renuncia, seguir a Cristo implicaba el desprecio de "las honras, las riquezas y los placeres". Por eso, aunque se mantuviesen "las exteriores ceremonias de nuestra religión", podía existir un rechazo íntimo -"en el corazón"- y práctico de Jesucristo: "¿Qué tiene que ver, diréis, qué consecuencia tiene con nosotros que somos nobles por nuestro nacimiento, ricos por nuestra fortuna, y poderosos por nuestra dignidad? ¿Cómo podremos ser semejantes á Jesucristo hijo de un carpintero?" (69).

Si el estilo de vida correspondía a una actitud profunda antievangélica, en determinadas facetas se hacía tan patente que atraía las críticas de los eclesiásticos una y otra vez. Era todo lo relativo a la ostentación social. Se situaba aquí el tradicional celo de la honra, con las disputas a que daba lugar (70). Junto a esto, el hecho de que la apariencia adquiriese verdadero protagonismo en las costumbres colectivas

y marcase actitudes sintomàticas de este pecado preocupó lo suficiente como para que encontremos descripciones tipo de modales sociales:

> "[El soberbio] se complace de las perfecciones que tiene, ó presume tener, de los talentos de su espíritu, de la hermosura de su cuerpo, de la nobleza de su linage, del esplendor de su casa, de la preciosidad de sus vestidos, ó de la perfección de sus obras: consulta freqüentemente al espejo, camina con altanería y orgullo por los pùblicos paseos, y por las calles y las plazas, y aùn por los santos templos de Dios, pretendiendo en todas partes hacerse el objeto de la atención y envidia de todos." (71)

La complacencia interior propia de la soberbia se veía acrecentada por el reconocimiento externo, buscado de modo consciente. La visibilidad social era un valor, potenciado por los cauces de sociabilidad a los cuales, por cierto, no fueron ajenos los mismos eclesiásticos; pero lo poco o mucho de vanidad que se deslizaba en ello no dejó de ser combatido, pues, aunque pareciese superfluo, remitía a un pecado capital. La soberbia iba impregnando las costumbres a partir de las actitudes con que éstas se realizaban. Así ocurría en los paseos pùblicos, revitalizados para acoger el deseo de estar a la vista, cuidados para disfrutar de los encantos del trato social (72). Así también en las tertulias y en los teatros, donde se procuraba "el lucimiento social", donde iba haciéndose cada vez màs evidente "la necesidad de aparentar" (73). La pretensión de sobresalir fue bien detectada: "No hai Literato, que le iguale, ni Predicador, que le compita, ni ingenio, que le dé alcance, ni hermosura, y garbo, que no se postre á sus pies" (74). Vanidad que llevaba no pocas veces al plagio:

> "Pero que diremos de los que se apropian lo que recibieron del hombre, vendiendo por suyo lo que es ageno: como *el buen dicho, la especie rara, el Sermón, los Escritos*, y todo lo demàs, que merece la estimaciòn de los hombres?" (75)

Entre todas estas manifestaciones externas propias del soberbio -"demostrarà en sus discursos, en sus vestidos y en sus obras una vanagloria, una fantasìa y jactancia ..." (76)- una de las que màs concentraron las crìticas de los predicadores fue el deseo femenino de embellecerse; rechazado por los eclesiàsticos por muchas razones, lo era en este caso por el afàn de atraer:

> "(...) con sus vestidos, galas, joyas, peynados, calzados à la moda, colas superfluas, y otros arrèos, que ha inventado la vanidad, desean ser celebradas, y aplaudidas (no digo apetecidas, porque yà se vè seria pecado mortal deshonesto) sòlo digo aplaudidas, celebradas por hermosas, y bizarras. Todo esto, señoras, no es presunciòn, vanagloria, y sobervia?" (77)

El aire mundano que se respiraba en el siglo parecìa, a los ojos de los eclesiàsticos, campo abonado para la soberbia. Sin embargo, la reconocieron como un mal universal, no exclusivo de quienes seguìan las màximas del mundo.

Las actitudes de las personas religiosas podìan tambièn obedecer a los mandatos de esta pasiòn. "Suele criarse entre las virtudes la tiña de la vanagloria", decìa san Basilio, y por eso, màs aùn que los mundanos, el primer lugar entre los pecadores por soberbia lo ocupaban "los espirituales, ò tenidos por virtuosos, si en sus obras buenas tienen vana complacencia, ò buscan gloria mundana" (78). El deseo de aparentar llevado al terreno espiritual generaba "la hipocresìa",

que Climent señalaba con las características farisaicas de quien pretendía "adquirir fama de santidad" (79).

Para Guijarro, que no ignoraba las distintas formas de soberbia en los mundanos, este mal era tanto más peligroso cuanto más interiormente afectaba a quienes practicaban la virtud, pues en ellos se presentaba como pecado oculto:

> "Pero lo que causa mayor lástima, y más hace estremecer, es considerar, que muchas almas por otra parte penitentes, retiradas, y contemplativas, se pierden miserablemente por concebir en su corazón una secreta soberbia, y tan oculta, que las hace ciegas, y casi incurables." (80)

Para estos autores que querían volver al culto interior del corazón, la soberbia era la responsable de torcer el recto fin de las obras exteriores de la religión, degenerando en un "fin temporal" lo que había de ser para gloria de Dios (81).

3.2.2. *La envidia, el odio y la ira.*

La *envidia* pertenecía también a esa clase de pecados más interiores que el franciscano Guardiola y Rueda veía especialmente como atentados al corazón de Jesús, en este caso contra su benignidad o bondad (82). Sin embargo, mereció por parte de los predicadores mucha menos atención que la soberbia y fue tratada tan sólo en cuanto pecado capital según los cánones mas clásicos de la escolástica y sin recoger novedosas manifestaciones en el siglo.

Se seguía definiendo, según la tradición, como "tris-

teza del bien ajeno" (83). Fue presentada como mal propiamente "diabólico" (84) -"por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo (Sb. 2, 24)"- y como pecado directamente opuesto a la caridad (85). Su contenido sustancial conservó los rasgos que habían ido aflorando en las conciencias en épocas anteriores:

> "Au XIIIe siècle, la connotation principale de celle-ci est la médisance; au XIVe la convoitise; au XVe, la haine: gradation révélatrice liée à l'évolution du contexte social et qui révèle un alourdissement progressif du contenu de ce péché. Car la convoitise s'additionne à la médisance et la haine aux deux autres sentiments." (86)

En efecto, estos tres aspectos seguían constituyendo en el siglo XVIII los caracteres básicos de la envidia. Los encontramos descritos por José Climent cuando afirmaba que, como madre de todos los vicios, corrompe el corazón con el odio, corrompe los ojos con una curiosidad malévola y corrompe la lengua con las injurias al prójimo (87). La conexión con la avaricia y con la maledicencia fueron las más tratadas. La primera de ellas procuró ser cortada mediante el argumento de la vanidad de los bienes temporales (88) y el de la aceptación del orden social establecido por la providencia, contra cuya bondad (en general, y no sólo en lo relativo a los bienes materiales) se levanta el pecado de la envidia (89). La maledicencia abarcaba tanto "ocultar con el silencio las cosas laudables del proximo, y cebarse en hablar de sus faltas" (90) como desvirtuar su realidad (91). En cuanto al odio, sólo podía arrancarse introduciendo la caridad y ello sería posible "comenzando por la caridad natural, ò amor de sí mismo", pues

la envidia produce ante todo tormento a quien la padece, consecuencia ésta que la peculiarizaba tradicionalmente (92). Incluso de esta especie de "adelantado infierno", con que se la identificaba, sacaba Codornid el llamamiento a la caridad para con el envidioso: "Nadie más necessitado de misericordia, que quien se halla en mayor miseria" (93). Este autor, además de las connotaciones mencionadas, añadía la de la hipocresía: en la vida social se podía comprobar: "Os tiran lanzas, quando parece que os cantan alabanzas"; se presentaba con capa "del Bien común, de la Religion, libertad, y conveniencias" y podría parecer virtud evangélica (94).

Si la presencia de este pecado no contenía manifestaciones especialmente diferentes a las de épocas pasadas, su extensión era como la de un mal social generalizado. Es posible que esto se dijese ya como un tópico. Por ejemplo, Echeverz tomaba esta idea de san Zenón, obispo de Verona del siglo IV -la envidia es una lanza con que el demonio "atraviesa à casi todas las almas"- y luego la aplicaba a su tiempo, a los comportamientos observados en las distintas edades y profesiones (95). Eguileta la señalaba en todos los sectores de la sociedad: los príncipes dominados por este vicio "conturban, y llenan de sangre à todo el mundo" antes que admitir que otros potentados les superen; en los palacios, todo pretendiente de empleos, honores o dignidades no puede ver que otros los alcancen; entre "los doctos, y eruditos", la censura de quien tiene talento se ve cada día; y ricos y pobres y toda clase de profesionales y artesanos se quejan de la prosperidad ajena

(96). Codornid, más que seguir el tópico, detectaba el mal por sus consecuencias:

> "La Envidia es, la que arma los exercitos, y hace correr rios de sangre; en cuyas olas sepulta los bienes, y la honra de innumerables inocentes. La Envidia es, la que trastorna las elecciones, arrimando los hombres de mérito, y poniendo el mando en la mano de los que no tienen espíritu, ni cabeza de hombres. (...) La Envidia es, la que corrompe los Gavinetes, altos, medianos, y comunes, anulando los consejos útiles, aunque sea à costa de obrar sin consejo. Aborrece el acierto, porque no puede ver al Ministro, que le procura; y blasphema de la observancia, porque no quiere sujetarse à quien la promueve. La Envidia en fin perturba aquellas regiones santas, que pudieran apostar dulzuras con la tierra de Promissión, sino las avinagrasse la Envidia." (97)

La envidia era, pues, uno de esos males viejos que hacen viejas también sus manifestaciones externas en el mundo: correspondía muy bien al dicho de que no hay nada nuevo bajo el sol.

El *odio*, aunque no figuraba entre los pecados capitales, ocupaba un lugar definido en la genealogía de los vicios: la envidia era hija de la soberbia, y el odio, a su vez, hijo de la envidia. Quizá por este carácter secundario o derivado, no mereció gran tratamiento en la predicación ordinaria. Sin embargo, atendiendo a la realidad que tocaba de modo inmediato la pastoral más directa, fue objeto de atención por parte de los misioneros.

En toda misión se pronunciaban sermones y doctrinas "*de los enemigos*" o "*del amor a los enemigos*". Para los jesuitas se trataba de una función solemne, a la que se procuraba especialmente la asistencia de todas las gentes (98) e incluso

se sacaba el Santisimo bajo palio al atrio o plaza donde se predicaba. Su finalidad era obtener la reconciliación de los enemistados, y sabemos por sus escritos que los misioneros conocían los enfrentamientos públicos que afectaban a la comunidad local (99). Solían producirse reacciones populares de perdón y concordia al final del sermón y en los días siguientes (100). Sin embargo, esto tenía mucho quever con el efecto psicológico de la predicación, hasta el punto de estar prevista la escena final de los abrazos reconciliadores:

> "(...) están prevenidos, y ensayados en lo que han de hacer dos, ò tres Predicadores de talento, que con Crucifixo en mano, al tiempo de los abrazos animen, peguen fuego, y clamen por los quatro costados del sitio, y por medio del Auditorio, para que se reconcilien, y perdonen". (101)

Es cierto que los misioneros realizaban también sus gestiones aparte de la predicación, procurando mediar en los conflictos y disponer los ánimos. Y que a veces el éxito tenía plasmación:

> "(...) los caballeros y gente principal de la villa salieron por ella, llevando consigo los notarios para ajustar las discordias, y hacer apartamiento por ante escribano las partes agraviadas; perdonándose cinco muertes con jurídico apartamiento." (102)

Pero a medida que la explosión efectista barroca va quedando atrás, encontramos testimonios más ajustados. Fr. Miguel de Santander creía que el odio era el pecado menos vulnerable a la pastoral misionera; los enfrentamientos en los pueblos eran comunes, pero sus protagonistas no contemplaban la necesidad de un cambio:

> "entra la santa Misiòn en semejantes pueblos, y al repetido golpe de la divina palabra, à la frequente exposiciòn de la ley inmaculada del Señor no hay pecador que no tiemble, que no piense seriamente en el infeliz estado de su alma, y que no procure salir de su pecado por una conversiòn verdadera: ¿y los enemistados? En nada piensan ménos." (103)

Y si en el tiempo de la misiòn parecìa lograrse algùn remedio, los frutos no eran duraderos:

> "parecia que por aquel entònces trataban de no ser màs rebeldes à la luz, y rendirse à nuestros caritativos deseos de su felicidad; pero luego que se finalizaba la santa Misiòn, luego que saliamos de aquellos pueblos, ya nos contaban que habìan vuelto à sus pleytos: que los resentimientos estaban màs vivos, màs pùblicas las enemistades, màs envenenados los ànimos, màs exâsperados los corazones, y los odios màs encendidos." (104)

La mayor dificultad estribaba en el caràcter profundamente interior de este pecado (105). En muchos casos las enemistades eran pùblicas, pero si se trataba de "odios ocultos", disimulados ante los demàs con hipocresìa e incluso ante uno mismo con justificaciones, exigìan una mayor penetraciòn en "lo interior de las conciencias", en "los secretos del corazòn humano" (106). Los misioneros lo describìan como una pasiòn que se adueñaba y destrozaba en primer lugar a quien la padecìa, llenando su vida de amargura; que contenìa una especie de homicidio secreto y, por ùltimo, llegaba a manifestarse exteriormente (107).

Al procurar identificar su causa, ésta se veìa con frecuencia en la avaricia, la ambiciòn o el amor desordenado a los bienes temporales, juntamente con la envidia y la soberbia (108). La vida social fomentaba la hipocresìa, el oculta-

miento de tales afectos, sobre todo cuando estaban motivados por la ambiciòn. Asì ocurrìa en "los Palaciegos, y Politicos de hoy":

> "Pretende el otro este, ò aquel Empleo juntamente contigo: y luego le aborreces. Llévase el Empleo, y le aborreces màs. Hace el promovido un convite, y te llama à él, como amigo. Acudes pronto, y sentado à la mesa, brindas con la lengua à *la prosperidad de su ascenso*; y en lo interior *al deseo de su caìda*." (109)

Pero también fomentaba, en otros casos, la manifestaciòn pùblica del aborrecimiento o el desprecio, cuando la posiciòn social de quien se consideraba agraviado justificaba, como cuestiòn de honor o "razòn de estado", tales comportamientos. La importancia de los signos exteriores del honor (110) -independientemente del sistema de valores que corroborase- se avivaba con fuerza en los corazones para legitimar estas posturas que incluso se pretendìan hacer compatibles con el cristianismo, como denunciaba Bocanegra en una de sus cartas pastorales:

> "Unos dicen, que el despego que muestran à sus enemigos, no es por motivo de venganza, sino es de una mera satisfacciòn, la qual deben tomar de alguna manera, porque assì lo pide su calidad, y quedarìa muy obscurecida en el mundo, si no lo hiciessen assì." (111)

> "(...) se impugna igualmente otro error de los que por ser de calidad distinguida en la Repùblica, se juzgan con derecho à alguna essempciòn particular, y creen, que à lo menos en lo exterior pueden mantener una firmeza, que dè bastantemente à entender su resentimiento. Esto no lo juzgan contrario à la charidad, ni à la obediencia, porque dicen: Una cosa es que yo perdone, y otra el que me abata." (112)

Los eclesiàsticos, sobre todo por la prâctica del confesonario, comprobaban que "la ley del mundo" se oponìa a

la reconciliación y que eran muchos los argumentos y excusas con que los fieles se defendían para no deponer su actitud (113). Pero también había ocasiones en que el odio no era tan acogido por la sociedad circundante y se convertía en pecado de escándalo: sobre todo quienes se obstinan en su actitud "se desacreditan, escandalizan á los demás, y les dán ocasión para decir con fundamento: *Estos hombres cómo se confiessan, ni cómo pueden comulgar?*" (114).

El cuarto pecado capital, el de *la ira*, fue tratado de manera muy clásica. Definido como "apetito desordenado de venganza" (115), se distinguía del odio por su transitoriedad, aunque ello no significaba que sus consecuencias fuesen menores (116). Como todas las pasiones desordenadas, ejercía un dominio sobre quien la padecía, pero más que ninguna otra le enajenaba hasta la locura (117). Por eso, además de señalarla como una de las que "más atropella la razón", los predicadores popularizaron la imagen patética, por lo irracional y monstruosa, del hombre airado (118).

Como denuncia de los comportamientos en que se traducía este pecado, los eclesiásticos se acercaron a los ámbitos o sectores donde surgía con más frecuencia. El contexto familiar era uno de ellos. Al tratarlo, una vez más encontramos la tradicional misoginia, pues la mujer era la primer acusada, atribuyéndole incluso una tendencia natural a este vicio:

> "(...) el genio, y apetito mugeril, es más dispuesto á concebir la ira en fuerza de su humor colérico; y el nervio de su juicio, sobre ser menguado, y débil, se cubre presto de el furor, y su misma cólera

> serpentina, no dexa à la razón escuchar los motivos, ni hacerse cargo de la verdad: la práctica, y experiencia me enseña, que es más fácil reducir à quatro hombres vengativos, y encendidos en ira à tratar con quienes les agraviaron, que à una muger colérica, y rabiosa à que se reconcilie con su enemiga: el hombre es fácil de reducir à que escuche la razón; mas la muger exaltándose subitamente la ira, y encastillándose en su corazón, y entendimiento, haciendo fuego por sus sentidos, como por otras tantas troneras, no es capaz de oír, ni escuchar lo que se le dice; (...) el mejor modo de reducirlas es, encerrarlas, ò encarcelarlas, dexándolas solas, quando son rebeldes, y obstinadas." (119)

Los altercados de la vida doméstica, con el deterioro de la relación matrimonial, entre padres e hijos, y con los servidores y criados, eran prototipos de la infelicidad por causa de la ira (120).

Las alteraciones del orden público y el mundo delictivo manifestaban también este pecado, pero no merecieron tanta atención. Francisco Guijarro conectó este tipo de transgresiones con una educación torcida y descuidada y con la influencia de los comportamientos públicos: de las peleas de los chicos coreadas por la gente -"à cada uno de los muchachos le llaman covarde y gallina, y le animan à que tome venganza del otro y le rompa la cabeza"- se llegaba al derramamiento de sangre, y de los padres que enseñaban a sus niños a vengarse o se encolerizaban contra quienes les enfadaban nacían los sobebios iracundos (121). Algunas costumbres le parecían especialmente perniciosas por ser motivo de desórdenes o fomentarlos:

> "¿Y aún se encuentran insensatos que tengan por útiles al público las fiestas de calles, los bayles de nueva invención, el hacer músicas los jóvenes à

> quadrillas para festejar á sus novias, y el celebrar funciones ruidosas y concursos de toda clase de gentes?" (122)

El resultado de todo esto, en especial de la vida familiar mal orientada y de la vida en la calle, era, entre las clases populares o "gente vulgar", el formar "unos Jacques y matones", acostumbrados al uso de las armas y con una conducta de continua provocación y disposición a la violencia.

Por último, el ejercicio de la autoridad parecía campo abonado para la tentación de la ira, cualquiera que fuese el título de superioridad (123). Además, todo ejercicio de corrección era fácil que degenerase en ira: bastaba descargar sobre el pecador y no sobre el pecado.

Si esta era la sociografía normalmente descrita del pecado de ira, Climent apuntó además alguna de sus causas. Existía una "cólera genial" que provenía del ánimo, en la cual tenía mucha parte la delicadeza del cuerpo:

> "Los que viven una vida acomodada, deliciosa, á la más leve molestia se enfurecen, se irritan. La experiencia enseña, que las casas ricas y opulentas son el domicilio de la ira." (124)

La "cólera soberbia" afectaba sobre todo a los ricos, los nobles y los sabios, quienes ponían con orgullo su "calidad" y su honra por encima de su carácter de cristianos. Por último, la "ira vengativa" era la de aquellos que se obstinaban en esa pasión; causante de la discordia en los más variados ambientes, en ella caían además los devotos, los religiosos ante la sociedad, con "la ira vengativa de los fariseos":

los claustros encubrían "odios irreconciliables", así como las casas de muchos que frecuentaban los templos (125). Paciencia, humildad y caridad eran los medios para vencer en cada caso.

3.3. Los pecados de palabra.

Cuando consideraban un mal muy extendido entre los fieles, los eclesiásticos se aprestaban a denunciarlo, a advertir de su peligro y exhortar a su remedio, preocupados por la salvación eterna de las almas. Si a la extensión del mal se añadía la multitud de pecados concretos en que fácilmente se convertía, atrayéndose cada uno de ellos la condenación eterna, el predicador se situaba casi ante una plaga o una enfermedad endémica. A esta imagen correspondería "el vicio de la lengua", uno de los más combatidos por más difundido, destructivo y, sin embargo, poco tenido en cuenta en las conciencias.

Decía el dominico Fr. Francisco Guijarro que "por este solo vicio detestable se condenan innumerables más almas, que por los otros vicios"; incluso, con la opinión de Clemente de Alejandría, más que "por la carnal concupiscencia; por ser más dificultoso el refrenar la lengua, que la sensualidad" (126). Le parecía a este eclesiástico tan evidente la falta de escrúpulo respecto a los pecados de este tipo que los contemplaba como algo prácticamente asumido en la conducta general. De ahí que fueran causa de perdición aún para quienes llevaban una vida en lo demás ordenada y penitente, con gran inadvertencia y tranquilidad por su parte (127).

Como además la variedad de faltas de este tipo casi se escapaba al análisis -mentiras, blasfemias, maldiciones, juramentos, injurias, faltas de respeto, calumnias, falsos testimonios, rupturas del secreto, provocaciones, adulaciones, detracciones, etc.- y la ocasión para cometerlas era constante, los predicadores pensaban asistir a un grave mal, y con frecuencia llamaron desde el púlpito la atención sobre él, tanto en las misiones como en los tiempos fuertes de adviento y cuaresma.

3.3.1. *La proliferación de blasfemias, maldiciones y juramentos.*

Estos vicios preocuparon sobre todo a los misioneros que, en contacto con las clases populares, los veían arraigados en el lenguaje y los modales cotidianos. El mismo Guijarro señalaba que el malísimo ejemplo dado en esto de padres a hijos era la causa "de haberse introducido universalmente y de continuar un abuso tan infernal" (128).

Para desterrarlos, los predicadores procuraron infundir horror, insistiendo tanto en su gravedad y fealdad como en los castigos que se atraían. Así, los pecadores que cometían estas faltas fueron asimilados a los endemoniados, "energúmenos" por cuya boca insulta el diablo a Dios (129). Si se identificaban en el itinerario de la pasión y de los dolores de María, eran culpas que correspondían con "las execrables blasfemias, oprobios, escarnios, y baldones de los ingratíssimos Judíos contra su mismo Criador y Redemptor" (130), y sus res-

ponsables fueron designados con durísimos títulos:

> "Ellos son, en toda verdad, dicen los Doctores, y Santos Padres, troneras del Infierno, imitadores de los condenados, peste, que inficiona el ayre, escándalo, que ofende sumamente los piadosos oidos, y corazones, y causa que sean castigados los Christianos Pueblos con tantas calamidades." (131)

En este tipo de pecados, que conculcaban el segundo mandamiento de la ley de Dios, *la blasfemia* se perfiló como el de mayor gravedad. Se divulgaron citas como la de san Jerónimo, que había dicho que "no hay pecado más horrible, que la blasfemia" (132), o la de san Agustín, que la había comparado con la crucifixión (133). Sin embargo, los mismos eclesiásticos comprendían que había aquí muchos niveles. Si bien toda blasfemia era esencialmente un desprecio a Dios, la más grave era la "heretical" o "que sabe à heregía", y si alguien incurría en ella con conciencia, "en este caso ay obligación de delatar à la Santa Inquisición al que assí blasfemare" (134). Otra cosa era la blasfemia "simple", en la cual "se desprecia à Dios, ò à sus Santos, pero sin decir nada contra la Fè" (135). Si la primera respondía a desviaciones de la ortodoxia o también a actitudes en la relación personal con Dios constitutivas de pecado (136), la segunda tenía por cauce formulaciones tópicas, dichos, expresiones fijas, que fueron registradas por los eclesiásticos en la experiencia cotidiana (137). A esto había que añadir el elemento subjetivo, la intencionalidad y conciencia del mal (138), y un cierto relativismo respecto del contexto sociocultural en que se producían las expresiones formales (139).

Pero si estas distinciones podían ser enseñadas en las doctrinas, lo que poblaba los sermones era simplemente la exhortación y los diversos modos de conseguir despertar en los fieles rechazo por la costumbre de blasfemar, porque a juicio de los eclesiásticos éste era un vicio muy arraigado entre los españoles:

> "Id à essas tabernas, y bodegones, allí se despedaza, y muerde el nombre de Dios, y se trata con votos, porvidas, y juros peor, que si fuera el nombre de Lutero. Id à essas oficinas, y molinos: id à esas plazas, y sitios pùblicos: id à essas casas de juego, y conversaciòn, donde jovenes, Soldados, y otros juegan al dado, ò à los naypes: id à essas ventas, à essos mesones, y caminos, es menester cerrar los oidos: tan sin ley se trata el santo nombre de Dios." (140)

Igualmente extendido parecía el vicio de *maldecir*. Echeverz lo incluía entre los pecados contra el quinto mandamiento, "no matarás"; Calatayud lo consideraba pecado contra la caridad. No obstante, su gravedad dependía de su origen: odio, ira, genio, costumbre.

Así como les parecía a los eclesiásticos que las mujeres eran más propensas a la ira, así también la tendencia a echar maldiciones se subrayaba "especialmente" en ellas (141) y se consideraba más "reprehensible" en las madres (142).

Al igual que las blasfemias, estaban arraigadas en el lenguaje y comportamiento cotidianos, de tal modo que la intrascendencia solía concederles el estatuto de pecado venial, por no ser de corazón ni con "desseo de que alcançasse la maldición de cosa grave" (143). Sin embargo, en su voluntad de hacerlas desaparecer, los misioneros recurrieron, como en tan-

tas otras ocasiones, a la mentalidad mágica, y, en este caso, su medio para provocar el temor consistió en reconocer eficacia a la maldición, amenazar con su cumplimiento: por eso proliferaron las historias de niños muertos, hombres o mujeres arrebatados por los demonios y sucesos maravillosos de este estilo, muchos de los cuales inculcaban un fuerte sentimiento de culpabilidad al interpretar las muertes desgraciadas como castigos divinos (144). En esta línea, se concedió especial eficacia a las maldiciones de los pobres: éstos pecaban mortalmente si las echaban de corazón a quien les negaba limosna, pero ello no quitaba que se cumplieran, por lo que siempre era mejor no darles ocasión (145).

Parecían también los españoles muy aficionados a pronunciar *juramentos*. Sus fórmulas eran de uso tan frecuente, mezcladas con otras similares, que incluso encontramos aclaraciones sobre cuáles constituían y cuáles no un auténtico juramento (146). La frivolidad con que se deslizaban en las conversaciones parecía grave a los eclesiásticos. Armañá, que dedicó al tema un sermón del segundo domingo de adviento, procuraba convencer del abuso que significaba invocar a Dios no sólo sin reverencia ni reflexión, sino "por testigo de tus vanidades, de tus bufonadas, chocarrerías y locuras". Y en otras muchas ocasiones el juramento se hacía cómplice de la maledicencia:

> "Lo peor es, que los juradores, que llamamos de costumbre, no sólo invocan el nombre santísimo de Dios por testigo de cosas vanas y ridículas, más aún de las murmuraciones, de las calumnias, de promesas injustas, de proposiciones indecentes y escandalosas. Murmuran de alguna persona, cuyas circunstancias, y

> la buena opinión que logra en el concepto del público, hacen ménos creible lo que publican; y para ser creídos, que es decir, para que se imprima y se divulgue más la infamia, juran que lo que han dicho es cierto." (147)

Muchos podían contraer el vicio de jurar, pero los eclesiásticos acusaron su práctica en dos sectores sociales algo más definidos: "los Tratantes, Mercaderes, Harrieros, Oficiales, y otros que siguen el comercio, ò tratos de compra, y venta" (148) y los inferiores en general y sobre todo en ámbitos domésticos (149); aquéllos por interés, éstos por intimidación, solían caer en falsedad, que era lo más grave en esta falta. La trascendencia pública se acrecentaba en los juramentos falsos ante los tribunales de justicia (150). Y se podía también recordar el incumplimiento de los cargos públicos en el ejercicio de su autoridad o gobierno con respecto al compromiso adquirido en su toma de posesión (151).

Considerado como vicio, los misioneros se esforzaron por extirparlo. Su primer intento fue convencer de su importancia. En la copia manuscrita de un *Sermòn contra los jurados* atribuido al Padre Tirso González (152) se magnificaba estableciendo comparaciones:

> "(...) vn pecado mortal de juramento es un pecado de los mayores que ai, porque tira immediatamente a quitar a Dios el culto, y su honrra, contrauiniendo a la virtud es maior que los que contrauienen a la piedad justa, y templança, y es más graue que matar vn hombre, más graue que el hurtar mil ducados, más graue que deshonrrar vna muger, más graue que dar una bofetada a su padre. No ai que admirarnos, S. Agustin le llama pecado descomunal." (153)

Pero como no bastaba intentar concienciar a la gente

en la predicación, pues todos los vicios de la lengua habían arraigado como costumbre, los jesuitas realizaban verdaderas campañas. En sus misiones, Calatayud organizaba un acto que consistía en "purificar las calles": finalizado el sermón, cuatro eclesiásticos o cantores "de voz gruessa, y aguante", junto con el padre, dirigían a la multitud "de hombres" en un recorrido por las calles y plazas que consistía en ir gritando: "*Viva Jesús*; y responde el Pueblo, que sigue: *Viva Jesús: Mueran los juramentos*" y "*mueran las maldiciones*": a intervalos se arrodillaban todos al grito del sacerdote: "*Besad essa tierra; essos rostros en tierra*"; y así, "con la frente en tierra" hacían un acto de contrición, motivado por el misionero con el crucifijo en la mano y rezando el "Señor mío Jesucristo". Mientras los hombres recorrían el pueblo, las mujeres, todavía concentradas ante el púlpito, seguían este mismo esquema, pero sin desplazarse, hasta que, reunidos al fin, lo repetían todos juntos. Era una función que "suele quebrantar las piedras, y horrorizarse los juradores" (154). El clamor último debía ser impresionante (155).

Era tradicional también, desde las misiones del siglo XVII, fijar carteles. En una carta del Padre Jerónimo López fechada en Valencia a 12 de octubre de 1654, dirigida a Tirso González, se da noticia de la divulgación de esta costumbre:

> "(...) se me ha ofrecido multiplicar los actos de contrición y doctrina, y poner por las esquinas los rótulos contra juradores. Aquí se ha hecho un molde, ya sabe que en Salamanca se hizo otro, y en Madrid, Zaragoza y Huesca, y en todas las misiones los solemos fijar en los lugares, a las entradas so-

> bre la pila del agua bendita, en las carnicerìas y plazas, mesones, trinquetes, casas de barberos, y otras partes frecuentes." (156)

En todo caso, el lema era el mismo, fuese impreso o pintado:

> "En diez o doce partes pùblicas se blanqueò un pedazo de pared, y en ella un pintor escribiò con el pincel estas palabras: "En la casa del que jura - no faltarà desventura"." (157)

Por si esto fuera poco, se procuraba crear en torno a los juradores una presiòn popular que les obligase a corregirse. Se exhortaba a todos, pero especialmente a los niños y jòvenes, a que si oyesen en cualquier lugar a alguien "*la maldiciòn, el voto à Christo, el porvidà, el reniego, ò juramento*", se le acercasen para decirle "*viva Jesùs, y bese V md. là tierra*"; se esperaba que "el que jurare, se baxarà al suelo, y besarà diciendo *viva Jesùs*"; si el reprendido no lo hacìa, entonces ellos mismos debìan arrodillarse y besar la tierra en su presencia. Las cuadrillas de niños debieron ser las màs receptivas a esto (158).

Ya para quienes incurrìan en estos pecados de palabra, se recomendaban algunos sistemas para superar su mala costumbre. Desde una visiòn interior de la falta como verdadera ofensa, y no como rutina, Guardiola y Rueda proponìa un mètodo también interior: la frecuente y detenida meditaciòn de la pasiòn de Jesucristo (159). Otros remedios eran devocionales Echeverz suplicaba a todos "os valgàis del Nombre Soberano de MARIA Santìssima, diciendo: *AVE MARIA*, siempre que oyereis

juramentos, ò blasfemias; y el jurador, ò blasfemo, que la reze luego" (160).

Calatayud era mucho màs drástico, porque le parecía vicio difícil de desarraigar. Enseñaba una oración a la Virgen, tras la cual "te inclinas al suelo, y sacando la lengua has de hacer con ella una Cruz en el suelo arrastrandola por èl" (161). Este podía ser un ejercicio de mañana y tarde. También uno habla de imponerse penas cada vez que pronunciase algún juramento o maldición, como renunciar al vino, a la cena, dar limosna. Y a los confesores recomendaba diferir la absolución hasta observar alguna enmienda.

3.3.2. *El vicio antiguo de la murmuración, un vicio a la moda.*

De "muy regular en el siglo en que vivimos" calificaba Climent la práctica de la murmuración (162). Y en efecto lo era en el juicio de los predicadores, pues dedicaron bastante atención a combatirla: si los anteriores vicios de la lengua permanecieron màs en el terreno popular de las misiones, éste, en cambio, fue tratado en la predicación ordinaria, apoyado en los evangelios de Jesùs perseguido o mal juzgado por los fariseos, y raro fue el autor que no lo mencionò en sus discursos.

Todos siguieron un esquema clàsico para ponderar la gravedad de este mal: el daño que causaba al maledicente, a quien le escuchaba y al infamado -tres muertes con una sola flecha- y la práctica imposibilidad de reparación al tiempo

que era obligación restituir la honra y satisfacer las consecuencias, o hacer todo lo posible por ello; las dificultades reales y subjetivas para lograr esto hacían de este pecado uno de los más difíciles de perdonar (téngase en cuenta el sentido judicial de que estaba impregnada la "satisfacción" en el sacramento de la penitencia), y, por tanto, uno de los más temibles.

Pero nos interesa aquí la percepción de esta realidad en la época. La sabiduría clásica y la experiencia se unían para mostrar que "apenas hay quien no tenga envenenada la lengua con el tosigo de la murmuración" (163), que "el número de los murmuradores es casi infinito" (164). De igual modo, parecía generalizado "el ningún escrúpulo que se hace de esto, y la serenidad de conciencia" pese al daño provocado (165).

El eclesiástico comprobaba que la vida social dieciochesca fomentaba la murmuración hasta constituirla en una especie de requisito para el éxito:

> "Ya no se cuida abstenerse de murmurar, lo que se estudia es, murmurar à la moda, murmurar con arte, murmurar con ingenio, murmurar con artificio. (...) La murmuración se ha hecho el saynete de las conversaciones, y la delicia del gusto. Se murmura con ingenio, y disfrazando la embidia con la erudición, es acreditarse de espiritoso, el saber ser maldiciente." (166)

La proliferación de tertulias, salones, reuniones más o menos concurridas que en las diversas categorías sociales animaban la vida urbana (167) era un aliciente para este tipo de comportamientos. Por eso no sólo la envidia, el odio o los juicios temerarios fueron señalados como origen de la murmura-

ción, sino también "la vanidad" y el "placer desreglado". El hombre vanidoso, en la circunstancia de una reunión, "reflexiona que ésta es la sal de todas las conversaciones: que todo trato es insípido, si no va condimentado con esta salsa", y se decide a convertirse en "hombre de noticias"; si además "es aplaudido su talento", ya no tiene freno (168). Se diría que se trataba de un arte que se ejercía y se recibía con placer: "hay muchos en el mundo que ponen toda su diversion y placer en saber murmurar bien" (169).

De este modo, los eclesiásticos tuvieron que luchar contra la sensación de intrascendencia que envolvía a la murmuración:

> "Continuamente nos estáis diciendo, que no es vuestro ánimo manchar la reputación de vuestro próximo, sino el divertiros inocentemente con unos defectos, que no le deshonran para con el mundo. Pero decidme, qué cruel alegría es esa, que introduce la tristeza y amargura en el corazón de vuestro hermano?" (170)

Claro que también se murmuraba no solo por diversión, sino de pura vaciedad, porque "de que hablaremos?" Por eso Codorniú no dudó en su doctrina en proponer diversos temas de conversación para llenar la vida de relación sin que por ello tuviesen que sufrir reputaciones ajenas. Con un talante más abierto hacia estas concurrencias llegaba a permitir a las mujeres en los estrados: "hablad de cortes, y galas, mientras no os piquen otros alfileres". Así, con cierta ironía, intentaba convencer de que se podía mantener la vida social de que se gustaba sin por ello incurrir en pecado (171).

La superficialidad no era, sin embargo, la única característica de la murmuración, ni la diversión su único incentivo. La envidia emergía como uno de los mayores impulsores de la maledicencia: "carcomiendo el corazón de una visita de señoras, de una concurrencia de tertuliantes, de una tropa de mozos, de un corrillo de mugeres, afila su lengua de serpiente" (172). Y la ambición la utilizaba como método sistemático:

> "O quántos por adelantar su fortuna procuran censurar á su próximo en presencia de un poderoso, que no le estima! O quántos procuran obsequiarle y grangearle su amor, haciendo al próximo vil objeto de su risa y de su desprecio! O quántos sacrifican á su codicia, ó ambición la honra y estimación de su hermano!" (173)

Con todo esto, el panorama social, mucho más allá de las maledicencias populares -cuya gravedad y consecuencias se seguía ponderando-, se teñía de un cierto dramatismo; la murmuración marcaba una moral del éxito:

> "(...) es la murmuración el camino más trillado de los palacios, el medio más seguro para conciliarse el favor de los poderosos, es el pasaporte de la sociedad, ó para decirlo con San Agustín, es en las conversaciones lo que el pan en las comidas." (174)

En cuanto a las formas, exigían una cierta delicadeza para encubrir el delito, porque en el fondo permanecía latente el rechazo al murmurador:

> "no es mengua intolerable, que os llamen estafetas, y gazetines del lugar? Y que al tocarse el assunto en la conversación, haya quien diga: *Luego vendrá Fulano, y lo cantará todo*? Por vuestra vida, que tengáis más respeto al decoro de vuestro nombre." (175)

Por eso el arte consistía en componer mil maneras de salvar al exterior la buena intención del comentario. Los predicadores descubrían y ponían delante de sus fieles estos recursos con que los maledicentes buscaban "ganar el crédito de quien los oye" y ser tenidos por honorables. Hasta tal punto que todo se hacía solapado: "á nadie quitan la vida, sin que ántes le hagan la oración fúnebre" (176). La hipocresía se convertía en la fiel servidora de la murmuración.

Si hasta aquí las denuncias de los eclesiásticos eran un claro ataque a las tendencias del siglo, no obstante no se les ocultaba tampoco que este vicio penetraba incluso en quienes podrían ser los más cercanos seguidores de sus máximas religiosas. La actitud farisaica era propia de todo murmurador, pero mucho más en quienes llevaban una vida regulada y virtuosa: éstos, a quienes se alertó con una seria advertencia de san Jerónimo (177), eran "los más finos maldicientes". Ante los demás y ante sí mismos pretendían actuar por celo de la santa ley de Dios: la gloria de éste, el honor de la Iglesia, el bien común, eran sus justificaciones (178), que los eclesiásticos tuvieron que rebatir para mostrarles que su conducta era directamente opuesta a lo que decían defender y que en ella no había caridad (179).

Así, por todas partes se sentía la murmuración como elemento integrado en la vida social, difícil de erradicar. La suerte del murmurador era pésima, pues necesitaría no sólo arrepentimiento, sino una gran pureza de corazón y una entera voluntad de reparar el daño obrando todos los medios posibles,

y éstos conllevaban la propia humillación, pública en muchos casos. Los predicados deseaban, poniendo esto de manifiesto, que los tentadores no cayesen y los culpados cesasen en su práctica. El infamado sufría un gran perjuicio, irreparable muchas veces, y esto se repitió con ejemplos concretos a fin de estimular la caridad y la conciencia de las consecuencias. Pero, al fin, su virtud y la gracia podían lograr que su alma permaneciera firme y segura. Quien oía la murmuración estaba en gran riesgo de convertirse en cómplice, de complacerse, de compartir los mismos sentimientos. Advertido esto, en él vieron los eclesiásticos una de las claves principales para cortar este vicio; y como el obstáculo eran los condicionamientos sociales, algunos procuraron tenerlos en cuenta:

> "Si el que murmura es inferior, mandadle callar, y si fuere protervo, dexadle con la palabra en la boca, dándole por respuesta la espalda. Si es igual, defended con urbanidad, y gracia al pobre ausente. (...) Finalmente, si el que murmura es Superior, (O quan fuertemente tienta aquí la lisonja, y maldita gana de complacer!) introducid otro assunto con traza, y habilidad; y sino tenéis destreza para tanto, afectad un pretexto y despedios con ayre. No podéis despediros, ò no sabéis hallar tal pretexto? Vestid el rostro de luto, *tácita corrección del delinquente* (...) O que es mala crianza! No es sino mui buena, pues ni la razón ni la politica pueden negar, que debéis mucho más respeto à Dios, que à todos los Superiores del mundo." (180)

Al cristiano se le presentaba así una opción, de modo que aquí los eclesiásticos plantearon muy claramente que, sin desdeñar la vida social, no podía, empero, seguir criterios mundanos.

3.4. El pecado de la carne: la lujuria.

3.4.1. *El sustrato de la mentalidad.*

La tradicional y arraigada visión negativa de la sexualidad en la mentalidad eclesiástica -de la que ya hemos hablado al tratar del matrimonio- parece que debía dar al pecado de lujuria un cierto protagonismo entre los demás, motivado por una fijación más o menos fuerte en el espíritu combativo de los predicadores al luchar contra el mal. Algunos datos avalan esta apreciación: cada vez que surgía un discurso moral de carácter genérico con enumeración de pecados, éste era mencionado como falta común, ocupaba un lugar destacado en la culpabilización de las conciencias. Sin embargo, en el conjunto de la predicación, no se distanció con diferencia del resto de pecados denunciados: no se puede decir que abarcase mayor espacio que, por ejemplo, la murmuración, o la avaricia, o la soberbia; más bien, alcanzaría una entidad similar a éstos.

Algunas precisiones, sin embargo, nos pueden ayudar a perfilar esta cierta ambigüedad entre el protagonismo y la discreta normalidad. Observamos que la atención concedida al pecado de lujuria fue mayor cuanto más popular el marco de la predicación; la pastoral de choque y el adoctrinamiento básico, es decir, las misiones, se preocuparon por las faltas de este tipo con bastante insistencia: si había que predicar de algún mandamiento, era del sexto, y al explicar los pecados capitales se ofrecía otra oportunidad. En la catequética esencial aparecían el mundo, el demonio y *la carne* como los tres

enemigos del alma y era frecuente aclarar aquello de la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de *la carne* y la soberbia de la vida. En cambio, el paso de este pecado por la predicación ordinaria no fue sobresaliente: se situaba como mucho al lado de los otros grandes pecados, normalmente en la llamada a la conversión de la cuaresma. Incluso podríamos decir que la evolución fue hacia una mayor discreción: así como en los pecados de palabra las denuncias fueron pasando de las blasfemias y juramentos -preocupación fuerte en las misiones- a la murmuración -preocupación que se va generalizando-, así también los pecados de la carne van pasando de la lacerante lujuria a la inquietud mucho más moderna por el libertinaje, concepto más amplio y, al tiempo, de más restringida aplicación, que no se identificaba del todo con el clásico pecado de la carne.

Habría, por tanto, que relativizar en buena medida la impresión de que la lujuria constituía una especie de obsesión cuando los predicadores se dedicaban a acusar. Sin embargo, ¿de dónde procede esta impresión?; ¿acaso es del todo irreal?. Es posible esbozar algunas explicaciones.

Por una parte, la misma naturaleza de este pecado favorecía el impacto y la fijación. Pertenecía a un terreno, el de la sexualidad, en el que era imposible la indiferencia: "Si el hombre no puede acercarse a la realidad de una manera fría y aséptica, mucho menos podrá hacerlo cuando se enfrenta con el fenómeno sexual" (181). La especial capacidad de este tema para provocar conmoción interna en el auditorio radicaba en la

carnalidad de todas las referencias.

Los predicadores fueron conscientes de ello: siempre se disculparon de tratarlo, acogiéndose a su obligación de formar las conciencias y convertir a los pecadores, y suplicando en oración no perjudicar por ello a los castos (182). Es cierto que con el tiempo se hicieron más discretos y fueron centrándose en la gravedad de este pecado y en sus efectos espirituales más que en descubrir sus contenidos. Sobre todo en los sermones, procuraron seguir las directrices del *Catecismo romano*, que aconsejaba prudencia y parquedad (183), tomando de él la mayoría de los argumentos. Pero la catequética predicada, las doctrinas propiamente dichas, buscaron enseñar, al menos a grandes rasgos, lo que no se debía hacer, por lo que su lenguaje fue mucho más directo, según el imperativo de la claridad. Esto incluso puso a veces en dificultades a los propios eclesiásticos, como cuenta Gómez Rodeles: "Había llegado al Colegio de Murcia la noticia de que, al explicar los Misioneros el sexto Mandamiento, lo hacían de forma que las mujeres se cubrían el rostro y procuraban no oír, de puro rubor" (184). Además, cuando se llegaba a un límite, no es que las cuestiones quedasen en el aire, sino que se remitían a otro contexto, el confesonario, lo cual contribuía a fomentar el aura de lo prohibido:

> "Los que no me huvieren entendido bien, ò tuvieren alguna duda sobre esta materia, consulten à sus Confessores con los términos más honestos que supieren; que en el Confessonario se puede explicar mejor lo que es lícito, y lo que es pecado entre los casados." (185)

Junto al sentido carnal, que sin duda favorecía la no-indiferencia, estaba la antigua asociación entre sexualidad e impureza, viva en la mentalidad colectiva, y que daba también a este pecado una connotación singular. Paul Ricoeur ha estudiado el "sistema de la impureza" y ha comprobado que le es característica "la inflación y desorbitación de lo sexual". Esto, que puede sorprender si se contempla desde una perspectiva ética (en comparación, por ejemplo, con el homicidio, el hurto, la mentira), se entiende mejor porque "la impureza de la sexualidad es una creencia de carácter preético, aunque puede convertirse en ética", y "está enraizada en la creencia arcaica en las virtudes maléficas de la sangre vertida". Tal equiparación sexualidad-impureza permanece en la conciencia ética del hombre moderno "constituyendo el arcaísmo que más se resiste a la crítica" (185).

En efecto, los eclesiásticos presentaban el pecado de lujuria como "el más opuesto á los limpísimos y purísimos ojos del Señor" (187). El lenguaje en torno a él pertenecía al ámbito de la impureza: el deshonesto pierde su alma "por una sucia culpa" y "desprecia su cuerpo, manchándole con su pecado" (188).

Propio también de este sistema era el peligro de contagio: "la idea de cierta cosa cuasi material que infecta como un foco de suciedad" (189). La encontramos igualmente: junto a la exigencia de todo lo que era necesario explicar en confesión se alzaba la de salvaguardar la inocencia del ministro:

> "Penitentes hay tan zafios, que más vomitan, que confiessan: manchando, sin necessidad, los oídos del Confessor. En todas materias es enfadosa la superfluidad, y en la que tratamos, insufrible. Es aquí mui necessario el Laconismo, que dice mucho en pocas palabras, y nada menos la limpieza de estilo. También lo es mucho, que el Confessor no peque en curiosidad: no sea que se pegue al Médico la enfermedad del doliente." (190)

Así pues, pensamos que, más que en la objetiva extensión de la predicación sobre este pecado, más que en una real pretensión protagonista, hemos de buscar la explicación de su marcada incidencia en la mentalidad de los fieles en estos aspectos más profundos: el carácter encarnado de este pecado -de hecho se presentó como un pecado contra la encarnación del Hijo de Dios (191)- y el sentido de impureza que le acompañaba.

Junto a esto nos encontramos con una indudable tendencia obsesiva, pero no en el afán de dar protagonismo al pecado, sino en la manera de enfocarlo (de la cual se podría derivar, en caso de que lo hubiese, su grado destacado). La visión de estas faltas correspondía a las "actitudes negativas" respecto al amor que ha indicado Antonio Hortelano: actitudes pecaminosa, tabuística, farisea y policíaca (192). Los moralistas actuales lo reconocen así, apuntando al "miedo" a la sexualidad como factor de largas secuelas (193). Un marco general negativo favorecía, por tanto, un miedo peculiar hacia los pecados de este tipo.

Para los eclesiásticos era además un miedo religioso. A la facilidad de caer se unía la gravedad de la caída. Era común entonces la doctrina de que en materia sexual todo es

grave (194): no todos los moralistas la habían compartido, pero el episodio de Tomás Sánchez, obligado a rectificar en este punto (195), sin duda favoreció las posturas más rigoristas en adelante. Los predicadores del XVIII no entran en polémica sobre este punto, muchos no se pronuncian, pero quienes optan por ofrecer en ello una enseñanza concreta, lo hacen a favor de la gravedad del pecado. En la misma Compañía de Jesús, Calatayud, que maneja la obra de Sánchez, no alude a esto en sus sermones y doctrinas. En cambio, Codorniú, cuando lo hace, es para afirmar:

> "Toda obra deshonesta, aunque sea poca, es pecado mortal. Dixe, *aunque sea poca*: porque la malicia de tales obras no admite parvedad de materia." (196)

El mercedario Echeverz, cuya intención es aclarar dudas sobre casos concretos -es decir, no situado tampoco en polémica doctrinal-, al enseñar que las "delectaciones morosas" y los "pensamientos consentidos" eran pecado mortal, daba esta razón: "porque en esta materia sensual no ay materia parva, si ay plena advertencia, y consentimiento perfecto" (197).

Conviene, además, tener en cuenta que se trataba de aplicar un modelo moral "centrado en el acto", por tanto, con una enorme dosis de exterioridad, fijada en la materialidad misma de la obra (por mucho que se salvase el consentimiento): "El paso de la lógica del acto a la lógica de la persona" es muy reciente en la ética sexual cristiana (198), lo mismo que el deseo de arraigar ésta en la experiencia de fe (199).

Por último, en cuanto los eclesiásticos asumían un

papel de formadores de las conciencias, no dejaría de influir "el hecho de que los sacerdotes sean todos celibatarios", con lo que significaría de proyección a los laicos tanto de modelos como de complejos (200).

3.4.2. *La percepción de la realidad en la pastoral.*

Los predicadores del siglo XVIII tomaron dos enfoques a la hora de tratar sobre el pecado de lujuria que, si bien son comunes a los otros pecados, nos revelan sus preocupaciones en función de la realidad percibida por ellos: el primero fue formativo, el segundo, exhortatorio.

La inquietud por formar a los fieles en este terreno estaba muy orientada hacia la práctica de la confesión. Así, Codorniú, al enfrentarse con la explicación del sexto y noveno mandamiento, quiere enseñar "primeramente lo que es pecado, y como se ha de confesar" (201). Actitudes como ésta, que sin duda fomentaban un concepto casi mágico del sacramento de la penitencia, creaban un ambiente de especial peligrosidad sobre lo que no era posible callar sin incurrir en sacrilegio.

Sin embargo, no hemos de pensar tampoco que la confesión de los pecados de lujuria tendía hacia una mayor hondura: como correspondía a una moral "centrada en el acto", podía extenderse en los detalles, pero ello no significa exactamente un grado elevado de profundización. Por otra parte, los fieles se movían entre las presiones contradictorias de manifestar todo lo necesario y de ser "lacónicos", y se verían enfrenta-

dos tanto a la curiosidad de los confesores como a su impasibilidad (se proyectaría el rechazo de aquéllos preocupados por no mancharse al oir la declaración del penitente). A la gravedad atribuida a estos pecados podía corresponder una confesión banal, en la más pura práctica de lista de faltas (202), o bien, la vergüenza difícil de superar, como hemos señalado ya en el estudio de este sacramento.

El interés de los eclesiásticos por aclarar en las doctrinas la casuística fundamental sobre este tema se justificaba, también de cara a la confesión, por lo que ellos consideraban ignorancia de los fieles. Echeverz, al explicar los "pecados contra naturaleza", decía:

> En este assunto ay gran maldad, gravíssimas ignorancias, y crasas en muchos, con no poca verguença para preguntar, y responder en las Confessiones, lo qual no escusa el pecado." (203)

Y al aclarar los de pensamiento, repetía:

> "(...) en este assunto suele aver muchíssimas ignorancias, y es materia en que se tropieza con frequencia." (204)

Es cierto que esto permitía ya al predicador hablar "con claridad", justificaba su propio método catequético. No obstante, que existían ignorancias y dudas entre los fieles parece suficientemente reflejado. Así, por ejemplo, tras explicar los pecados de sodomía y bestialidad, el misionero juzgaba necesario añadir para advertencia de los rústicos:

> "Todos estos pecados contra naturaleza, aunque gravíssimos, y nefandos, no son pecados de heregía, como erroneamente juzgan muchos, y por esso dexan de confessarlos, temiendo, ò que no los han de absolver

> los Confessores, ò que los han de acusar à la Santa Inquisiciòn, y que allí los han de castigar, ò quemar vivos. (...) Muchos por ignorar esto se están largos años sin confessar estos pecados, aumentando sacrilegios, como lo experimentamos en las Missiones cada dia." (205)

La confusiòn podría estar motivada por el fantasma de las acusaciones de brujería, pues acababa de designar como bestialidad con "circunstancia de ser contra Religiòn" el hecho de "pecar carnalmente con el enemigo malo el demonio". Calatayud despejaba en el mismo sentido los temores: la bestialidad no es herejía; pero también había enumerado en primer lugar como falta contra natura el "tener que ver con el demonio, que se aparece en figura de hombre, de muger, ò de bestia" (206). De todos modos, la bestialidad es citada sólo por los misioneros populares (207) y desapareció en la predicaciòn ordinaria sobre la lujuria.

Sin embargo, la ignorancia crasa no era el principal problema, ni la referencia a las más burdas acciones lo más frecuente. Más bien la insistencia formativa buscaba moldear la mentalidad para incidir en los comportamientos sexuales de la población. Conocemos todavía muy poco sobre esto (208) y es difícil calibrar por las fuentes eclesiásticas el grado de desviaciòn real respecto de los modelos propuestos, porque siempre era la desviaciòn la que estaba presente para ser denunciada, pero sus mismas respuestas a la realidad son significativas.

Considerando que se situaban ante la sexualidad desde una actitud "pecaminosa" (en el sentido descrito por A. Horte-

lano), sus predicaciones reflejan cómo inculcaron esta misma actitud en sus fieles, pero también que tropezaron con resistencias de los menos dóciles. Frente a la doctrina de que todo es grave, debió estar muy extendida la actitud de benevolencia hacia las caídas de este tipo:

> "Diràn todavía que el pecado de luxuria, es pecado de fragilidad mera, que assí como facilmente se comete, facilmente se perdona; que es un vicio que se dexa con el tiempo, y que no es tan grande mal como ponderan los Predicadores?" (209)

> "La gente carnal, y deshonesta no quiere reconocer quan maldito es el pecado de la fornicación, y luxuria. *Es un pecado*, dicen, *de mera fragilidad, y que Dios perdona facilmente.*" (210)

A esta postura se añadía a veces un error de conciencia:

> "(...) muchos Mancebos que piensan no ay pecados de pensamientos y mientras no se llega a las obras, que no es pecado y no se confiessan dello; y a vezes llegan a los 58 y 68 años con esta ignorancia." (211)

Ante este tipo de tendencias, los misioneros fueron muy firmes. Aunque más delicados, no fueron menos severos los reformadores. Partían de un análisis muy negativo de la realidad: no era sólo que las gentes se resistiesen a admitir la gravedad del pecado -que significaba, al disculparlo, reconocerlo-, sino que propugnaban abiertamente conductas contrarias a la ley cristiana. A Armañá le parecía que en ninguna otra materia se había corrompido tanto el siglo XVIII, con respecto a los tiempos de la Iglesia primitiva, como en la deshonestidad.

> "Lejos de mirarse con aquel horror el vicio de la sensualidad, ha llegado a tal extremo la disolu-

> ción, que hacen gala de sus torpezas aun los que se dicen cristianos. A este ídolo se dobla sin rubor la rodilla: no se adora sólo en lugares obscuros y solitarios, como adoraba sus torpes ídolos el paganismo: no se buscan las tinieblas de la noche para ocultar con ellas la maldad: en medio del pueblo, á la luz del día, con desenfrenada licencia se le ofrecen inciensos; y en vez de avergonzarse los disolutos con sus torpezas, casi se avergüenza de parecer en público la modestia." (212)

El pecado ha salido a la luz pública para instalarse en las nuevas costumbres sociales. En las relaciones, ha borrado el "pudor y vergüenza santa" que ennoblecía a los cristianos. La educación de los más jóvenes es el ejemplo más palpable:

> "(...) hasta en las doncellas, hasta en los niños mismos se advierte un descoco, una libertad, un desahogo reprehensible en la manera de presentarse, que evidentemente demuestran llevar en su frente las señales más claras de la incontinencia." (213)

Así, con la marcha del siglo, los eclesiásticos van viendo el comportamiento degradado de los lujuriosos como uno de los elementos constitutivos del libertinaje. Un antiguo vicio que se instala según nuevas modas, las cuales le permiten adquirir un cierto grado de consenso.

En Fr. Antonio Andrés había ya una práctica identificación entre "deshonestos" y "libertinos", observada aplicando los más viejos cánones del pecado de lujuria: vicio capital, causa básica de todos los demás pecados (214) que convierte a los hombres en brutos. Al dominar a la persona, al fin toda su manera de vivir proclamaba su falta. No obstante, el franciscano denuncia particularmente la hipocresía y la doble moral con que se oculta la mala inclinación entre las "personas dis-

tinguidas", las señoras, los grandes, los caballeros, con relaciones ilegítimas a escondidas que, en muchos casos, rompían la escala social a la que pertenecían (215).

Según Bocanegra, "no se ve otra cosa, que costumbres corrompidas". Cunden especialmente los abusos en la comida y en la bebida que, como contrarios a la austeridad y mortificación, se consideran de modo tradicional asociados a la lujuria o cauces para fomentarla (216). Un peligro mayor que los combites profanos era el de "la demasiada familiaridad que se practica entre uno, y otro sexo" (217). Es éste uno de los puntos en los que más se aprecia la actitud tabuística y pecaminosa de los eclesiásticos frente al amor: hacerlo todo sospechoso. Aplicaban a la situación del XVIII un antiguo discurso represivo, sin considerar que la sociedad tendía a romper las barreras levantadas contra la relación interpersonal. Así, Bocanegra toma del jesuita francés Bourdaloue (1632-1704) un fragmento de un sermón que, a su vez, es cita de san Juan Crisóstomo (s. IV), en el cual, con una fuerte nota de misoginia, se acusa a las mujeres de tolerar e inspirar un trato y una amistad que encierra el germen de la impureza (218).

Los cauces de la sociabilidad eran, a juicio de los predicadores, responsables en gran medida de un proceso de normalización o aceptación social de los desvíos morales en estas cuestiones. Por este camino, la lujuria pasó a formar parte de un esquema de mentalidad más amplio; se integró en una concepción de la vida, en una actitud existencial: la del hombre libertino.

El dominico Francisco Guijarro pensaba que el núcleo del libertinaje consistía en "formarse cada uno la religión à su modo" (219). Pero sus distintos aspectos se explicaban ante todo por el hecho de dar satisfacción a los deseos de la carne:

> "Quieren vivir según sus inclinaciones: complacer sus depravados apetitos: gozar de todos los deleytes y pasatiempos mundanos: (...) usar ampliamente de su libertad, sin atarse à ley alguna (...): y en una palabra quieren componer juntamenta à Dios y al mundo, à la religión y libertad, y à la buena razón y pasiones sensuales." (220)

De la mano de la sensualidad, era la religión, o la fe la que verdaderamente se sentía amenazada. Ya en los discursos màs tradicionales se veía la lujuria como camino hacia el ateismo, pero màs como un modo de ponderar la gravedad del pecado o de denunciar una "fe muerta" que como constatación real (221). Ahora, atendiendo de cerca a las costumbres, se observaba que el espíritu mundano trataba de compatibilizar la religión con una conducta al menos al margen del evangelio, si no inmoral. Aún pretendiendo profesar el cristianismo, había un apartamiento de hecho de la vida evangélica. Seguir los impulsos de la carne en todos los aspectos era el origen de esto: por eso, entre la amplia gama de sus manifestaciones (hombre vengativo, codicioso, blasfemo, ambicioso ...) encontramos la figura del "hombre lascivo y carnal" (222).

En este contexto que en sentido amplio abarcaba un espíritu mundano o de libertinaje observamos también que los eclesiàsticos siguieron atribuyendo a la mujer, como lo habían hecho siempre, una responsabilidad peculiar. Lòpez Azpitarte

ha señalado cómo el dualismo extremo que llevaba a ver al hombre como ángel o bestia tenía su expresión en las imágenes extremas de la mujer como Eva o María (223). Pues bien, el ambiente dieciochesco ofrece a los predicadores la ocasión de prolongar e incluso acentuar el viejo tópico de la mujer tentadora:

> "(...) prosigue también mujer altanera y lasciva en tus profanidades y trages excesivos, en tus provocativos adornos, en tus calzados descubiertos y vestidos cortos, en las apariencias hinchadas de tus pechos, en tus velos transparentes y petos escotados, en los penachos arrogantes de tu cabeza, y en el ayre de tus vestidos, de tus artificiosos pasos, y ademanes de tu cuerpo, y afeites de tu rostro; robando almas para el infierno, triunfando de la honestidad más recatada, arrebatando las atenciones y voluntades, revolviendo y trastornando las buenas costumbres (...)" (224)

Las viejas proclamas de épocas pasadas contra "los escotados" (225) se renovaban y el tema de los trajes femeninos, que tanto dio que decir y escribir (226) se prestaba a continuas recriminaciones también por motivo de este pecado, pues se adaptaba perfectamente a la imagen de la perversión de la mujer.

Otras muchas costumbres, y no sólo la moda femenina, aparecían a los ojos de los predicadores vinculadas al vicio de la lujuria, contribuyendo así a extender la pecaminosidad con que se tachaba a algunas de ellas.

"Ha, passeos, passeos!", exclamaba Echeverz, cargando una vez más la culpa sobre las mujeres: "muchas salen à ser vistas, para cebar el apetito" (227). Mayor reprobación merecían aún quienes disculpaban o defendían los bailes:

> "Pero què peligros (dirà alguno) ay en los bayles? Què daños pueden ocasionar los juegos alegres, los cantares, y musicas del Mundo? Es màs que vn recreo del animo, y vna diversiòn honesta?" (228)

A esta idea respondìa enseguida el misionero con las amenazas màs tristes de los profetas y el recuerdo de los excesos de Israel cuando adoraba al becerro o del poder del baile de Herodìas. Con palabras de Petrarca, se calificaban sus movimientos de "preludio de Venus, y estimulo de la luxuria", para terminar con el ejemplo de san Carlos Borromeo, que se esforzò por desterrarlos de su diòcesis. Iban contra el quinto mandamiento -no mataràs- por escandalosos (muerte espiritual) y contra el sexto por lujuriosos:

> "essas mundanas diversiones de juegos escandalosos, que tienen la mezcla de tocamientos impuros, essos fandangos, bayles, danças, minuetes, donde se eslabonan hombres, y mugeres, ò ay meneos, y movimientos livianos, que tanto excitan la luxuria, son de su naturaleza malos, y como tales prohibidos." (229)

El trato entre hombres y mujeres siempre era peligroso. Si el hombre pretendìa -para justificarlo- que no le ocasionaba "impressiòn alguna", el predicador le replicaba: "Hombre verdaderamente de piedra!" Y si los "polìticos" creìan que sòlo en la "gente ruda" se producìan malas consecuencias de ello, afirmaba lo contrario: "antes tienen mucho màs lugar en la gente regalada, porque suele ser màs viva de imaginaciòn, màs sensible de tacto, y màs dominada de todo género de apetitos" (230). Desde esta mentalidad, Codorniù escribiò un sermòn titulado *Hombre, y muger à solas, grave peligro* (231). En él la naturaleza misma de la mujer aparece implicada especialmen-

te en la responsabilidad. Con san Basilio la llama "violento atractivo del hombre", como un imàn de "una eficacia indecible", pues, "siendo criada para obedecerle, con sòlo dexarse ver, le domina" (232). Habìa que imitar el comportamiento de los santos: "todos huyeron de todo genero de mugeres, quanto les fue possible", y creer con san Francisco Javier que "*la muger es el viviente, que se tratà con menos fruto, y mayor peligro* (233).

Propugnar tan extrema separaciòn no era el mejor modo de educar sanamente las conciencias . De aquì podemos deducir tanto la extensiòn que alcanzaba lo pecaminoso como la sensibilidad que esta actitud producirìa en quienes intentaban seguir las doctrinas eclesiàsticas. Esta serìa la otra cara de la moneda, segùn detectaban los mismos predicadores; aunque le dedicaron menos tiempo, siempre la trataron conscientes de su problemàtica.

No es necesario especificar la tipificaciòn de los pecados contra el sexto mandamiento; basta recordar la antigua clasificaciòn: de pensamiento, palabra y obra (consumada y no consumada). Pues bien, para cualquier fiel dominado por una perspectiva como la descrita, una conciencia delicada podìa conducirle con facilidad a la duda frecuente sobre el estado de su alma e incluso al escrùpulo, aunque no le sucediera esto mismo respecto a ningùn otro precepto moral. Era lògico dada la insistencia de la pastoral:

> "Los deseos también son pecado mortal y pertenecen à la especie de la cosa que se desea. (...)

> Todo pensamiento consentido es pecado mortal, y se refiere á los deseos. (...)
>
> También es pecado mortal todo pensamiento voluntariamente entretenido, que por otro nombre se llama delectaciòn morosa. (...) Ni pienses sea menester mucho tiempo para que la tal complacencia sea pecado mortal: basta un instante." (234)

El menor grado -impropiamente hablando, pues no habìa parvedad de materia- correspondìa a la "delectaciòn morosa", cuya pecaminosidad recaìa sobre el placer: "peca mortalmente, porque se deleyta en cosa torpe" (235). A caer en esto estaban muy expuestos algunos: "Assì suelen pecar, y mucho, los que estàn para casarse, y la gente moza; porque la carne tienta à cada uno" (236). Pero, puesto que deseos y pensamientos eran graves, con advertencia y deliberaciòn, el problema consistìa en delimitar la sinuosa lìnea del "consentimiento" de la voluntad.

Esto podìa afectar profundamente a la vivencia religiosa de la culpa, como advertimos por los testimonios de los misioneros, sobre todo jesuitas, que procuraron aliviar:

> "(...) preguntaràn muchos como sabre yo si he consentido en el pensamiento que el Demonio me trae a la caueza? (...) Algunos que vienen a confessar muy afligidos, porque el Demonio les trae a la caueza pensamientos muy feos, y abominables; y a vezes no sòlo contra la castidad, sino en otras muchas materias, y a vezes contra Dios, contra Christo, contra la hostia, contra el càliz, contra la Virgen, y los Santos. A éstos les suele preguntar el Confesor: si gustan de aquellos pensamientos y ellos suelen responder que de ninguna manera, (...) sepan pues todos estos tales, que no pecan ni tienen que afligirse." (237)

La imaginaciòn era el tormento, y testimonios como

éste, abundantemente recogidos en la pràctica de las misiones, muestran los efectos de una fuerte tendencia represiva, a la que, con la benevolencia hacia los afligidos, se seguía aplicando el método de represiòn, puesto que del rechazo dependía el no incurrir en pecado, en una dinàmica que podía conducir a la obsesiòn. Calatayud, que junto a la aplicaciòn estricta de la casuìstica, estaba dispuesto a tranquilizar las conciencias de "las almas buenas y timoratas", reconocìa que la eficacia de la resistencia no era el criterio para discernir si aquélla en verdad habìa existido; el proceso era màs oculto a veces:

> "quando una alma buena se vè en lo profundo de la tentaciòn sumergida, parecele, que toda ella hasta su corazòn se quema con el deleyte, que Dios se le esconde, que su resistencia es desmayada, que està con el agua, digàmoslo assì, hasta la garganta, y que su voluntad no tiene aquellos pensamientos que antes: hasta que afloxando el rigor de la tentaciòn, buelve màs sobre sì, se rehace, clama à Dios amorosamente, como otra Santa Catalina de Sena, y le dice: *A dònde estavais Dios mìo?* En estos lances el alma combatida obra con fidelidad, y su conciencia le dà testimonio, de que no desea el pecado." (238)

La oraciòn, la huida de las ocasiones y la mortificaciòn corporal eran las armas principales para conseguir la castidad, identificada en general con la continencia (239).

3.5. Pecados por amor a las riquezas.

3.5.1. *La avaricia.*

Teniendo en cuenta la concepción global de los eclesiásticos del XVIII sobre la desigualdad social y el sentido de la riqueza, que estudiamos en otro capítulo, nos interesa ahora resaltar cómo denunciaron determinadas actitudes y comportamientos, respecto a los bienes materiales, que, según ellos ponían en riesgo la salvación de los fieles.

Al igual que en relación con otros aspectos de la vida secular, la perspectiva en la que se situaron fue eminentemente tradicional. Los cambios que percibían escondían a sus ojos un deslizamiento de la moral, una legitimación de criterios y actuaciones de evidente peligro. Así quería ponerlo de manifiesto José Climent cuando, en la cuaresma de 1744, insertaba en un sermón contra la avaricia esta "parábola de un autor moderno":

> "El demonio, dice, tenía tres hijas para casar. La primera se llamaba hurto, la segunda usura, y la tercera simonía. Y viendo que muchos tenían reparo de casarse con ellas, revestidas de unos títulos tan odiosos, pensó mudarles los nombres. A la que se llamaba robo, la llamó industria: á la que se nombraba usura, la nombró interés; y á la tercera, que tenía el nombre de simonía, la dió el nombre de pensión ó de gratitud. Y luego encontraron muchos y buenos partidos. Los alcabalistas, abogados y escribanos se desposaron con la primera: los hombres de letras ó cambiadores y mercaderes con la segunda: los eclesiásticos con la tercera." (240)

Con este significativo relato, el eclesiástico pensaba hacer una denuncia clara de comportamientos inmorales, pero, al mismo tiempo, revelaba la necesidad de justificación

moral por parte de quienes se adentraban en prácticas no suficientemente legitimados o en verdad contrarias a la normativa establecida según el modelo cristiano imperante. Es la inquietud resaltada por Vicente Palacio Atard:

> "El español del siglo XVIII, aún el que está dado a las prácticas burguesas, es hombre bautizado y creyente, que acata la subordinación de lo económico a la moral cristiana. Sólo que quiere precisar claramente el contenido de la moral cristiana en relación con la vida práctica de sus actividades económicas." (241)

Los predicadores, al aplicar la casuística en las doctrinas o al tratar de ofrecer pautas de conducta en algunas pláticas o sermones dirigidos a seglares dedicados a las profesiones comprometidas en este campo, llegaron a precisar la licitud moral de determinadas acciones. Sin embargo, de manera más general, los pecados relacionados con la riqueza se enfocaron primeramente desde el plano de las actitudes o disposición del corazón (que luego llevaba a actos concretos). Por ello nos encontramos ante el clásico tema de la avaricia.

Definida como "apetito desordenado de riquezas" siguiendo a santo Tomás, su gravedad se destacaba por su marcado carácter de pecado capital, pues el mismo san Pablo la había calificado de "raíz de todos los males" (1 Tim. 6, 10) y la tradición había insistido en ello (242). Pero quizás la notable vertiente interior que se le dió procediese de la identificación como idolatría, afirmada en Ef. 5, 5 (243). Aquí se apoyó una dinámica de culpabilización: "La idolatría es el pecado llamado *máximo* (...) como dicen los Theólogos" (244). Y,

también, una tendencia espiritualista que hizo de este sentido interior un espacio que permitía justificar ciertos compromisos con el mundo (la posesión de riquezas) salvando la limpieza del corazón. En definitiva, esta perspectiva (como vemos, no tan centrada en el acto) trataba de delimitar el terreno de "la avaricia", tomando como criterio moral la actitud ante los bienes (245).

Nos daremos cuenta de la extensión de esta postura si nos situamos en la línea del rigorismo. En una plática predicada en 1745 y 1746, José Climent recogió muy bien el debate entre el laico enriquecido, o que buscaba enriquecerse, y el eclesiástico. Mostrando un deseo de radicalidad en el seguimiento del evangelio, su punto de partida era el capítulo 6 de Mateo, en especial "no podéis servir a Dios y a las riquezas": hacía un contraste entre estos dos señores o "dueños" que explicaba su incompatibilidad absoluta (246). Pues bien, al volverse hacia sus oyentes, percibía que esta verdad del evangelio no tenía acogida, sino una actitud que recuerda a la mencionada por Palacio Atard:

> "Me persuado que concederéis aquel antecedente, que es imposible servir bien, y á un mismo tiempo á dos amos; pero me temo que negaréis la conseqüencia, de que es imposible servir á Dios, y á las riquezas. Porque por una parte os causa horror el dexar de servir á Dios: por otra os parece duro el dexar de servir á las riquezas. Y en este estrecho, por no dar en aquellos extremos elegís el medio de servir á entrambos. Pero en esto está la imposibilidad, en que sirváis á Dios, y á las riquezas, á ménos que no negúeis la imposibilidad de servir á dos amos." (247)

Climent no puede menos que condenar esta actitud,

comparada con la de quienes adoraban "al Dios de Israel, y á los falsos dioses", y califica de "hipòcritas" a los que sirven a las riquezas y, sin ningùn problema de conciencia, acuden "al templo á oír muchas misas, muchos sermones" (248). Busca la fidelidad del corazòn, no el cumplimiento vacío de unas prácticas.

Pero es ahí, en el fuero interno, justamente donde el laico encuentra el refugio, "alguna salida, algùn recurso", y lo esgrime:

> "Jesuchristo no nos dice que no podéis servir á Dios, y poseer las riquezas, sino que no podéis servir á Dios y á las riquezas. (...) Y hay gran diferencia entre servir á las riquezas, y poseerlas. Porque poseer es propio de los dueños, servir es propio de los esclavos." (249)

El dilema extremo era en realidad un proceso de discernimiento del corazòn. El eclesiástico no lo rehuyó, pues él mismo había apuntado hacia ahí. Su postura fue entonces la de indicar a los fieles los signos de la esclavitud o de la fidelidad, las "señales" por las cuales cada uno podía realizar ese discernimiento. En este nivel, que era, por otra parte, el correcto para toda religiosidad interior, resultaba muy fácil la autojustificaciòn, pues consistía simplemente en considerarse uno desprendido. Climent lo sabía, y por eso puso el listòn muy alto: una señal de que esto era en verdad así, de que no se compatibilizaba a ambos señores, era el destino efectivo que se daba a las riquezas, es decir, no retenerlas (los actos); otra era propiamente interior (los sentimientos o actitudes):

> "¡Tenéis gran solicitud, ansia, y anhelo de adquirirlas, ó gran sentimiento, dolor, y pena de perderlas? Sois avaros." (250)

En último término, se trataba del "desasimiento, y desapego de los bienes terrenos" en el corazón, pues la culpa de la avaricia consistía en que éstos sustituyesen ahí a Dios. Aunque el eclesiástico podía proponer rigurosas exigencias para comprobar que no se incurría en ella, tras aceptar un "moderado regular cuidado" para el sostenimiento personal y familiar, admitía también algo a que los laicos tenderían a acogerse como exigencia mínima:

> "solamente culpa el Señor á los que buscan los bienes temporales con tanta solicitud, como si fueran su último fin, y con tanto anhelo, que desconfían de la providencia de Dios." (251)

Y esto era, precisamente, lo que casi nunca reconocería un hombre enriquecido, o empeñado en serlo, que quisiese al mismo tiempo seguir profesando su fe cristiana. Esta clave de espiritualismo le permitía situarse en un elegante distanciamiento en el que disfrutar de sus bienes sin entregarles el corazón y confiar en la providencia gozando de su seguridad. Si sabía además ejercer el papel otorgado a los ricos en el sistema cristiano tradicional, es decir, practicar la limosna como medio de salvación, podría eliminar el conflicto. Los eclesiásticos ya habían difundido ampliamente este discurso y seguían haciéndolo: a la aseveración de Mt. 19, 24 ("es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos") se respondía:

> "Aquí no habla Jesu-Christo con aquellos ricos piadosos, y limosneros, que no tienen puesto el corazón en sus tesoros, más esconden sus tesoros en el seno de los pobres, socorriéndolos con sus limosnas. Habla con aquellos ricos Avaros, que tienen el corazón duro, y no lo ablandan (dice Santo Thomàs) para socorrer las necessidades de los pobres." (252)

La burguesía enriquecida podría en principio encontrar un lugar si se adaptaba a los modos de los ricos piadosos (253).

Es cierto que al tratar del tema de la riqueza este espiritualismo funcionó. La cita de Echeverz que acabamos de transcribir es buena prueba de ello. Pero en esto la religiosidad interior fue la que -aún sin discutir el sistema y aceptando la clave del discernimiento de la idolatría- llamó la atención sobre la sutileza con que se introducía la avaricia. Así Climent, en una plática de cuaresma, preguntaba: "¿No se introduce la avaricia en el corazón de los hombres con disimulo, sin que ellos mismos lo adviertan?" (254). La ausencia de este pecado en las declaraciones de los penitentes al confesarse era testimonio de ello (255). La vía de la autojustificación conducía a un endurecimiento capaz de llegar hasta la impenitencia final, aunque hubiese señales externas de conversión. Por eso era tan necesario descubrir a tiempo cómo se solapaba la avaricia:

> "Mirad vuestro corazón, no una, sino muchas veces; porque à la primera no encontraréis con la avaricia, que se cubre con la capa de la economía o providencia: (...) Mirad, haced reflexión sobre los pleytos que seguís, los pasos que dais, las acciones que haceis, si tienen por término al interés." (256).

El consejo más prudente era: "No comenceis á amar á las riquezas, no: que ese amor luego degenerará en avaricia".

¿Cual era la imagen del avaro y sus argumentos? En primer lugar, existió una imagen extrema, de antiguas reminiscencias; no fue la más difundida, quizá porque su extralimitación impediría a muchos reconocerse, y también porque respondía a la figura más permanente. La encontramos en un sermón de Fr. Antonio Andrés sobre "los espíritus apocados y miserables" en el que emplea, con gran sentido pictórico, muchos elementos de retórica simbólica y luego procura actualizar tal retrato en comportamientos de la época (257). Los avaros agarrados a su bolsa por miedo a perderla o a que se la roben corresponderían a hombres mezquinos y ruines, con "un cuidado grande de ocultar sus bienes" y "una aplicación constante en ahorrar de la comida y el vestido para engrosar su caudal", aun reduciendo a su familia al hambre o la desnudez (258). Tal carácter podía darse en un eclesiástico, un religioso o un seglar, con los rasgos principales de indignidad personal, incluso en su porte, y de tacañería hasta la inmisericordia, haciendo padecer a todos sus dependientes. Obsesionados por acumular, "cargan con los afanes de juntar riquezas á expensas de su salud", y cuando reunen un capital, toda su preocupación es conservarlo, siendo "infelices en medio de la opulencia" por no disminuir su patrimonio (259).

Pero, en general, los predicadores procuraron identificar al avaro por actitudes más corrientes. Su punto de partida era la gran extensión de este vicio, como aseguraban los

profetas (260). Algunos creían ver sus primeras manifestaciones en los egoísmos de la infancia y en las apetencias desconsideradas, con casos de hurto, en la juventud (261). Con la edad, y en los distintos estados de la vida secular, se iba conformando una mentalidad que hallaba justificación:

> "Y assí veréis más avaros à los Padres, que à los hijos, à los casados, que à los mozos, à los viejos, que à los jóvenes; y éstos que son los más avaros, son los que menos conocen su Avaricia, porque son los que la pretextan más. Los padres pretextan su avaricia con la obligación de criar sus hijos, de acomodarlos y dotarlos: los casados se defienden con las obligaciones de la casa, y à essa cuenta atesoran para la pompa, la vanidad, y el fausto: los viejos pretextan su codicia con la necesidad de alimentos; que deben guardar (dicen) lo que tienen, porque yà no pueden ganar más." (262)

El mismo predicador percibe que está exponiendo los argumentos de los laicos de forma muy dura, y quizá por ello se siente impulsado a precisar: "Si todos ellos no passassen de lo licito, passar podría; pero muchos no se contentan con ello" ... y rompen las leyes de la equidad y la justicia.

Recordemos, a la hora de valorar estas posturas, las claras incomprensiones respecto al estilo de vida de los laicos. Habría que distinguir entre el espíritu de denuncia de las inclinaciones materialistas que pretendían buscar una legitimación y la incapacidad para asumir y sopesar las inquietudes propias de quienes habían de permanecer en el mundo. El eclesiástico entendía que tenía que formar al laico, pero lo hacía desde su perspectiva peculiar, dada la ausencia de una ética y una espiritualidad laical (263). Este conflicto sub-

yace en los discursos sobre los bienes terrenos con bastante fuerza.

Las cargas familiares y la preocupación por el futuro aparecían como los elementos principales de una actitud ante los bienes que podía, a su juicio, derivar en avaricia. En realidad, no condenan tales inquietudes, sino el hacer de ellas un subterfugio para poder acumular con la conciencia tranquila. Así lo describía Climent:

> "Los que acrecientan por instantes su hacienda, comprando cada día ricas posesiones, dicen que son fruto de su moderación en el gasto, de su afán ó de su industria, y que han de servir para que sus hijos ó sobrinos se mantengan con la decencia correspondiente à su estado. Los que cierran al cabo del año en una gabeta los doblones que les sobran del producto de sus pingües rentas, dicen que es sabia providencia, cuerda prevención por lo que puede suceder. Y todos publican que son desinteresados é inculpables en lo que executan." (264)

El eclesiástico tiene dificultades para aceptar como virtudes algunas que son consideradas como tales por los burgueses enriquecidos: puede reconocer en la solicitud por la familia un valor moral, pero "justo esta previsión, que se extiende más allá de la limitada duración de la vida del individuo (...) les parece a los predicadores una arrogancia del hombre" (265). Por otra parte, en las palabras de Climent se observa asimismo la crítica a posturas en sí contradictorias con el espíritu burgués: el empleo del fruto del trabajo en acumular posesiones, que correspondería a la tendencia de "aristocratización de la burguesía" (266), y la falta de laboriosidad, característica del avaro y contraria al espíritu de empresa (267).

Dos eran las cuestiones fundamentales que manifestaban la avaricia a sus ojos. Una era la falta de confianza en la divina providencia: ésta se entendía entonces con unas connotaciones muy dirigistas y, por otra parte, el deseo de asegurar la vida sobre las riquezas, y no en Dios, era uno de los rasgos de la idolatría. Por eso la preocupación familiar que argumenta el laico y cierta aspiración burguesa precisan, para ser admitidas, restringirse en unos límites, siempre relativizados a un designio superior:

> "(...) no quiso decir el Señor que fuese culpable la prudente diligencia que ponéis en conservar y aumentar con moderación vuestro patrimonio, para manteneros, y mantener à vuestra familia con decencia. No: solamente prohibió la desmedida solicitud, ansia y anhelo de los bienes terrenos, en que muchos constituyen una especie de contraprovidencia, una providencia contraria a la divina." (268)

La otra cuestión en la que parecía surgir la avaricia era el destino de los bienes. En la mentalidad del eclesiástico no se contempla el aumento productivo de la riqueza, la inversión que genera un bien social (por supuesto que en sus rasgos ilustrados sí aparece -por ejemplo, en las exhortaciones al trabajo-, pero no al discernir el pecado de avaricia). Lo que se plantea son actitudes individualistas y no observa atención al bien común (269). El avaro se caracteriza por ser insolidario con los pobres:

> "El primer efecto y señal de la avaricia es una insensibilidad habitual, una dureza de corazón hácia los pobres. Un avaro es malo para sí mismo, ¿cómo será bueno para los demás? Regatea para sí lo necesario, ¿cómo dará à otros lo superfluo? Que crezca el número de los pobres, que giman todos, él se lamenta también de que es pobre." (270)

No sólo no practica la limosna -cauce de salvación-, sino que siente un profundo desprecio por los necesitados:

> "En su concepto unos pobres son holgazanes, que pudiendo con el trabajo de sus manos adquirir comida, se hacen indignos de la limosna. Otros son importunos, que con sus ruegos no dexarán de encontrar lo que necesitan en las casas de los más ricos. Ninguno tiene derecho á sus riquezas: con que á pesar de su dura impiedad, se cree inocente el más avaro." (271)

No se le oculta al eclesiástico la problemática de la pobreza, pues en otro momento dirá: "declamo con vehemencia contra esos pobres holgazanes que callegean por esta ciudad, piden importunos limosna á quantos encuentran, teniendo bastantes fuerzas para trabajar en una rueca ó en un arado" (272). Pero no se trata ahora de esto, sino de la dureza de corazón que muchos justifican con esa realidad.

Por último, en cuanto la avaricia es ante todo una disposición interior, aparece también entre los pobres. No depende de la cantidad de bienes (273). En la pastoral popular sobre todo, esto sirvió para condenar la falta de conformidad con su suerte (visión absolutamente providencialista); no se habla del deseo de salir de la pobreza, sino que se ve un "deseo de enriquecer". Para el misionero uno de sus signos es no respetar el descanso festivo (contra el precepto de santificar las fiestas) que observa en muchos de los sectores populares (274).

3.5.2. *Prácticas ilícitas de enriquecimiento.*

De la aportación de las obras de Werner Sombart y de Bernhard Groethuysen se deduce que no hemos de considerar la postura de la Iglesia o, más correctamente, de los eclesiásticos respecto a los temas económicos como si fuera rígida o monolítica; en ciertos aspectos contribuía y en otros chocaba con el dinamismo del enriquecimiento.

Teniendo en cuenta esto, y habiendo situado el pecado de avaricia en una actitud del corazón, algunas de las prácticas económicas lucrativas tropezaron sin duda con la mentalidad en que intentaban formar a los fieles. Sombart ha destacado cómo el sentido de ciertas virtudes inculcadas por la Iglesia no sólo coincidió, sino que ayudó a la configuración del espíritu capitalista, a partir de santo Tomás y los escolásticos (275). Pues bien, a la altura del siglo XVIII, la Iglesia seguía ejerciendo una tarea de formación de conciencia de los individuos, y en ese nivel continuó condenando "como pecado todas las prácticas deshonestas a que se puede recurrir en los tratos comerciales" (276).

Normalmente los predicadores denunciaron de manera general este tipo de pecados y sólo en doctrinas catequéticas de tendencia casuística los exponían de modo más detallado y con un contenido heredado en lo esencial de la escolástica. Sombart ha puesto de relieve el contacto y profundo conocimiento de la realidad económica por parte de los grandes moralistas escolásticos (277). Pues bien, los predicadores españo-

les del XVIII repetían los puntos esenciales del sistema y dan la impresión de no tener ya un saber experimental sólido para discernir el espíritu y la legitimidad de la conciencia económica. Cuando en verdad procuraban solícitos un discernimiento, encontramos que reconocían la dificultad que suponía para ellos moverse en este terreno. Así, Fr. Miguel de Santander, en una *Doctrina contra las injusticias y usuras que se cometen en los contratos, especialmente en los granos*, comenzaba aludiendo a la dificultad del tema y afirmaba no haberse resuelto a abordarlo "*sino después de un maduro exámen del* asunto, y particular estudio de la materia" (278).

El tema más clásico era sin duda el de la usura, en un tiempo ya de amplia actividad crediticia (279). En 1743 había publicado Benedicto XIV la encíclica *Vix pervenit*, en la cual, siguiendo la doctrina tradicional, se condenaba toda práctica usuraria, aunque se reconocía la posibilidad de que algunas circunstancias legitimasen la percepción de un interés por el préstamo (280). En general, cuando los predicadores mencionaban el tema, el énfasis lo ponían en la gravedad del pecado y en la condena. El fundamento para la prohibición se veía en Lc. 6, 35: "haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio"; pero, más que profundizar en el sentido evangélico, se dramatizó en torno a la culpa, utilizando como medio para ello las penas en que se incurría:

> "[usura] es pecado contra el derecho divino, y humano, y tan enorme pecado, que si es público usurario, ò logrero, y que por tal es conocido en el pueblo, no se le deve dàr la comunión en el altar, aunque llegue à comulgar, ni ser absuelto hasta que res-

> tituya las usuras, y ganancias mal avidas, ni puede ser enterrado en sagrado, y el que lo enterrasse con advertencia, quedaria de hecho excomulgado: assi consta de los santos Canones: tan capitales enemigos *son del genero humano.*" (281)

Unicamente se admitia la posibilidad de percibir un interés por razón de un "daño emergente" o un "lucro cesante" y no se consideraba el riesgo de perder el capital como motivo válido (282). Esto último, a juicio de Sombart, significaría un apoyo al auténtico espíritu de empresa (283).

En general, los predicadores se limitaron a exponer unos principios básicos. Cuando se acercaban a circunstancias concretas, su postura podía oscilar según la interpretación, pero con frecuencia ésta se hallaba poco iluminada desde el evangelio y dependía de la rigidez o no en la aplicación de la norma. Calatayud, por ejemplo, que fue acusado en ocasiones de una imposición rígida, mantenía, sin embargo, una cierta flexibilidad respecto a determinados contextos sin más razón que la costumbre establecida y el considerarlo socialmente positivo:

> "No obstante en los puertos de mar, ò secos, donde es mucho, y vivo el comercio, juzgo, que no es usura, ni pecado el dàr sugetos particulares su dinero à ganancia, llevando seis por ciento, ò cosa moderada, aya, ò no aya fincas, ò fianzas de assecuración: la razón es. Lo primero: porque assí lo lleva la pràctica en los puertos de comercio por personas avidas por pias, ò de buen proceder, y que muchas de ellas consultan, si pueden primero, ò no pueden. Lo segundo: porque los puertos de vivo comercio son à proporción como los bancos de Génova establecidos para el bien pùblico, en donde se assienta el dinero à ganancia; assi à proporción cede en bien de todo el Reyno, ò Monarchia el que con dar dinero à ganancia aya muchos Mercaderes, que mantengan en pie, y vivo su comercio. Lo tercero: porque este modo de dàr dinero à ganancia los Mercaderes, està tan lexos de ser

> contra los pobres, ò la regiòn, que antes bien se enriquece el puerto, y rebosa en sus cercanìas el útil à los pobres por diversos caminos è industrias, que tienen de ganar con su trabajo, ò vendiendo à mejor conveniencia sus cosuelas los Labradores comarcanos, como se vè en Bilbao, Cádiz, Alicante, Victoria." (284)

Sin embargo, el deseo de comprensión de los eclesiásticos no impidió que alzasen su voz en lo que consideraban injusticias. En efecto, las usuras y en general los pecados cometidos por causa de la avaricia iban en contra de la virtud de la justicia. Así estaban incluidos en los tratados clásicos de moral (285) y según esta connotación fueron denunciados, si bien, a medida que transcurren los tiempos, "dejando en segundo término el sentido positivo de la virtud, se centra la atención en determinar los límites de lo prohibido" (286).

Es posible captar algunas de estas voces, en las cuales es más importante valorar el espíritu que las animaba que la concreción de los problemas que pretendían resolver. Como en toda casuística, cuando los predicadores cedían a ella caían en la tentación de decir a las gentes lo que tenían que hacer, lo cual, por otra parte, era la mentalidad de la pastoral de entonces. Por eso, si bien su perspectiva es interesante, su actitud es la que merece consideración. En esta tesitura, de tener que enseñar una conducta concreta, se encontraba Fr. Miguel de Santander. Colocó entonces a sus fieles ante dos referencias de actuación: una, el respeto a la ley vigente (en este caso, el decreto de abolición de la tasa de granos de 1765, en que de nuevo se prohibían "los monopolios, los tratos ilícitos, y los torpes lucros"); otra, el espíritu

evangélico: "lo mismo que quieras hagan contigo los hombres, hazlo tû con ellos" (287). Con todo estudio y empeño, se esforzò en exponer "las causas de comprar y vender màs ò menos caras las cosas" (288), y al fin, teniendo en cuenta todas esas circunstancias, afirmaba con claridad la injusticia de determinados tratos:

> "(...) es ilícito vender sobre el precio justo solamente porque se da fiado el género: ò comprar à precio màs baxo que el ínfimo, sòlo porque se adelante el dinero."

Se trataba de mecanismos de explotaciòn:

> "Y asì pecan mortalmente lo primero, quantos por adelantar el dinero al pobre labrador para el cultivo ò recolecciòn de sus frutos, le compran el trigo, el centeno ò la cebada à precio màs baxo que lo justo: v. gr. quatro ò seis reales ménos de lo que valga al tiempo de la cosecha ò del ajuste. Lo segundo, pecan mortalmente los que dan trigo, centeno ò cebada à los labradores para sus sementeras, ò socorro de sus necesidades, à precio màs subido de lo que actualmente vale, ni aûn ha valido en todo el año, sòlo porque se lo dan al fiado por escrituras ò vales de pago para el año siguiente. (...)." (289)

Este era el tenor de las exposiciones.

Màs aûn que lo referente al pecado de avaricia, la exposiciòn del séptimo mandamiento era ocasiòn para divulgar los principios de una ética que no dudò en concretarse en la casuìstica de las profesiones consideradas màs implicadas. Esta fue la línea seguida por Calatayud, de la que se hayan menciones aisladas en la pràctica misionera, que respondían a la derivaciòn de estas ideas en tòpicos. El jesuita incluía, en su *Tratado del séptimo Mandamiento*, junto a las doctrinas *De las Usuras*, *Del Hurto* y *De la oculta Compensaciòn*, otras tres bien específicas:

- Doctrina *Hecha à varios Ayuntamientos después de acabada la Mission en los Pueblos* (iba dirigida a los cabezas y sujetos de gobierno).

- Doctrina *Sobre los fraudes de los Escrivanos.*

- Doctrina *Para la Gente de Curia Civil, y Eclesiàstica.*

Siguiendo el estilo general de la obra, que establecìa una normativa -reglas generales- y casos en que se infringìa ésta y eran, por tanto, actos de pecado, aquí se formulaba un còdigo ético de conducta, muy atento a lo prohibido. Encontramos un espiritu de denuncia, pero ahogado en la acumulacidn de preceptos.

Quizàs la consecuencia màs importante de este tipo de pastoral fue negativa: sin duda tendrìa alguna influencia en la formaciòn moral de los receptores, pero posiblemente su impacto màs marcado serìa el crear una imagen nada halagadora de determinadas profesiones, aùn en el caso de que las plàticas se limitasen a los directamente afectados, pues sin duda trascenderìa su mensaje genérico en el contexto de la misidn. Es probable que no se retuviese la casuìstica y sì exordios como éste:

> "Ojalà la repùblica de España se quedàra con solo el diezmo de los Escrivanos, que ay, y avrìa menos aves de rapiña, y los caudales, y haciendas con menos peligros de perderse, porque en realidad es la peste, que destruye la Europa esta hambre canina de la gente de pluma, que no es otra cosa en muchos, que un latrocinio sin temor de ser castigados." (290)

Hubo ademàs reacciones contrarias. Cuando los predicadores se lanzaban en acusaciones concretas, los aludidos se defendìan acudiendo a los cauces de justicia (291), como tuvo

ocasión de comprobar el mismo Calatayud: no tuvo reparo en publicar en sus *Doctrinas* una descripción de las prácticas, que él consideraba usurarias, por parte de los comerciantes de Bilbao, y contra ello recurrió el Consulado de dicha ciudad por "los incombenientes nota y perjuicios causativos a esta Universidad y casa de contratación y sus yndividuos en común y en particular". Según ellos, el predicador actuó "sin duda mal informado pues no se a practicado aquí lo que asienta y expone en el asumpto, antes bien ha prozedido y prozede el comercio en toda realidad y fidelidad en compras bentas y negocios, expezialmente en lo respectivo a medir y pesar cosas y jeneros" (292).

Las denuncias concretas pero en sentido genérico tenían más posibilidades de ser aceptadas; de todos modos, en este tipo de dinámica, por muy buen conocimiento que mostrase el eclesiástico -que procedería de su experiencia de confesor, de informaciones que le pudiesen proporcionar y de su estudio de moral-, era también fácil que se le acusase de carecer de un sentido certero de la realidad. Por ello, los sermones se mantuvieron en una línea más sencilla, en la condena del pecado para la creación de una conciencia del mismo.

N O T A S (EL PECADO)

(1) CALATAYUD, P. *Tratado doctrinal. Sobre la grave obligaciòn de los Predicadores en distribuir la Divina palabra à los Fieles ajustàndose al Espiritu de Christo, y no del mundo.* B. N. Mss. 6024, fol. 29 v.

(2) *Ibid.*, fols. 30 v.-31 r.

(3) BERTRAN, F. *Carta Pastoral sobre el digno exercicio de la Predicaciòn*, en *Coleccion de las cartas pastorales y edictos del Excmo. Señor Don ____ Obispo de Salamanca ...*, Madrid, Antonio Sancha, 1783, t. I, p. 49.

(4) Las que menciona aquì son un buen ejemplo de su modo de concebir el crisstianismo, en el que no cabìan mìnimos: "... las que mandan el desasimiento de las cosas terrenas, la humildad de espiritu, el cuidado y solicitud de la eterna salvaciòn, la mortificaciòn de las pasiones, el aborrecimiento de los placeres, la sujeciòn de la carne y sus apetitos, el odio del mundo, de sus vanidades y honras, el amor de la cruz, de las asperezas, del retiro, y la separaciòn de las ocasiones prôxîmas de pecado." (*Ibid.*, pp. 44-45.

(5) *Ibid.*, p. 54.

(6) *Ibid.*, p. 48. La cita corresponde a 2 Cor. 13, 5: "Examinaos a vosotros mismos si estàis en la fe, probaos a vosotros mismos".

(7) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ordenadas, y añadidas nuevamente por su author ...*, Madrid, Convento de la Merced, 1728, t. I, p. 98.

(8) Se citaba explìcitamente la fuente: "*Ita August. lib. 22. contr. Faust.*", es decir, la obra del obispo de Hipona *Contra Faustum Manicheum.* Jean DELUMEAU se refiere a este hito en la teologìa del pecado: "La science du péché acquiert une dimension nouvelle avec saint Augustin, qui va désormais régner en maître sur cette inmense matière. La théologie chrétienne adoptera sa définition célèbre: "Le péché est toutes action, parole ou convoitise contre la loi éternelle"." (*Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIIIe - XVIIIe siècles)*, Paris, Fayard, 1984, p. 214.

(9) El mismo ECHEVERZ enseñaba que el pecado era venial "Quando se falta à la Ley de Dios en materia leve, ò quando se falta à ella en materia grave, con vn imperfecto consentimiento" (*Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 109). CALATAYUD decìa que el pecado mortal "es quebrantar gravemente algùn Mandamiento de la Ley de Dios", mientras que los veniales "son un leve quebrantamiento de la Ley de Dios" (*Doctrinas prâcticas que suele explicar en sus missiones*

..., Valencia, Estevan Dolz, 1737, t. I, p. 32). Sin entrar a analizar doctrinalmente esta catequesis, su insistencia en la "gravedad" llevaba a identificar dos planos diferentes: "Con frecuencia se habla indiferentemente de pecado grave / leve y de pecado mortal / venial. Los dos pares de terminos se refieren a planos diversos. Grave / leve se refiere al plano de la medida en que la persona se pone a sì misma en juego en su decisiòn. Porque puede ponerse en juego plena o superficialmente. Normalmente se debe reconocer que si la decisiòn gira sobre un valor advertido como relevante por la persona, esta decisiòn es grave, ya que frente a un valor importante la persona decide no superficialmente, sino con seriedad y ponderaciòn. (...) Mortal / venial se refiere al plano de los efectos que siguen a la decisiòn, màs concretamente a los efectos que connotan al *status* de pecador. Este puede haber interrumpido su relaciòn de caridad con Dios perdiendo la comuniòn de vida con él (la gracia): en tal caso se habla de pecado mortal; o bien simplemente puede haber realizado de manera inadecuada su relaciòn de caridad en Dios, debilitando la intensidad de vida con él: en tal caso se habla de pecado venial. Se podrìa decir tambièn: los pecados mortales son actos plenamente contrarios a la caridad; los pecados veniales son actos no imbuidos perfectamente por la caridad" (LANFRANCONI, D. "Pecado", en COMPAGNONI, F., PIANA, G. y PRIVITERA, S. dir. *Nuevo Diccionario de Teologìa Moral*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, p. 1361-1362. Para una visiòn completa, todo el apartado IV de esta voz, titulado "Pecado mortal y pecado venial"). Los moralistas del XVIII, si bien no dejaban de insistir en el efecto del pecado mortal (la pérdida de la gracia), ponìan el acento para su identificaciòn en "la gravedad", no en la "relaciòn de caridad con Dios", razòn por la cual la pérdida de la gracia venìa a ser como el castigo inmediato, o efecto casi màgico, del pecado mortal, y, en ùltima instancia, un aspecto imputable a Dios, por mucho que se acusase a la responsabilidad personal.

(10) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 32.

(11) RICOEUR, P. *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, p. 213.

(12) VARONE, F. *El Dios ausente. Reacciones religiosa, atea y creyente*, Santander, Sal Terrae, 1987, pp. 46-47. Esta religiòn del temor surge al experimentarse el hombre como "debilidad", pero pretendiendo "triunfar sobre Dios": "Si la persona es, sobre todo, debilidad, entonces vence el temor -ese temor en el que el creyente no debe volver a caer, conducido por el Espìritu del conocimiento de Dios como Padre (cf. Rm. 8, 14-17). Y el temor le lleva a esta ùnica preocupaciòn: evitar la condenaciòn -mientras que en Jesucristo ya no hay condenaciòn (Rm. 8, 1). La ley serà una especie de "manual de instrucciones" de còmo levantar un muro de obras contra Dios y su juicio. Este hombre es-

tá poseído de un celo ejemplar y hasta fanático, pero no hay en él amor de Dios, con el que aún no se ha reconciliado". La quiebra es inevitable: "El religioso del temor, cuantos más años vive, más desespera de lograr producir los suficientes méritos para salir triunfante en el juicio de Dios". En este punto puede producirse la liberación del creyente ("el hombre no *tiene que* dar medida alguna; el hombre no *tiene que* defenderse de Dios") o la reacción del "ateo existencialista" ("O Dios existe, y el hombre no es nada; o existe el hombre ..."). El fiel formado en el siglo XVIII según las predicaciones al uso se corresponde muy bien con el retrato del "religioso del temor" que persiste aún hoy: "Lo que, en el fondo, anima su relación con Dios es el temor. Es, pues, extremadamente importante que entre él y Dios se alce la fortaleza-Iglesia: institución sólida, inmutable e inamovible; dotada de una jerarquía cuyo poder se hace fácilmente visible en los signos de la casta sagrada: indumentaria, lenguaje, saber, etc.; dotada de una ley (lo que hay que creer, lo que hay que hacer -y, sobre todo, lo que no hay que hacer-, los ritos que hay que celebrar, las oraciones que hay que decir, etc.) igualmente inmutable e intangible. Y para acabar de exorcizar el temor, común a todos los hombres en medio de su fragilidad, es preciso que la Iglesia se alce con la intolerancia y el anatema -lo cual acaba dándole a uno la certeza de que es justo, de que no tiene nada que temer y de que la operación-supervivencia ante Dios es un éxito, ya que es sobre los demás sobre quienes caerá el castigo divino." (pp. 55-56).

(13) *Ibid.*, p. 56.

(14) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones del Padre* ____ ..., Madrid, Eugenio Bieco, 1754, t. 2, p. 41.

(15) El autor se situaba en el contexto de subversión social: "el dar una bofetada á un caballero es una injuria de las mayores; el darsela á un Principe es mucho mayor; el darsela al mismo Rey es un arresto y osadía inaudita. Pues qué, si el que diese al Rey la bofetada no es otro Rey ó caballero, sino un villano, un hombre el más vil y baxo del pueblo? No hay términos con que explicar tal agravio. O Dios mío! O altísimo Señor del Universo! Pues cómo se podrá explicar la osadía del pecador en haberos dado de bofetadas cada vez que os ofendía gravemente? Qué tiene que ver ningún Rey de la tierra con Vos, Señor de Cielos y tierra y de todos los Angeles y Reyes?" (EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las Dominicas del año* ..., Madrid, 1788, t. I, p. 359).

(16) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para mision* ..., Madrid, 1808, 3ª edic. t. III, pp. 402-403.

(17) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur* ..., pp. 470-471, ilustra estas mismas ideas.

(18) B. N., Mss. 5840, fol. 103 v. En un *Sermón de la fealdad del pecado* se describía el "*Corpus peccati*, cuerpo de pecado", como la bestia del *Apocalipsis* (c. 13, v. 2). A partir de este fundamento, se desarrollaba la imaginación, como haría un pintor "que pintase con mucho artificio, y viveza un monstruo, que fuesse juntamente León, y tigre, oso, y lobo, perro rauioso, y jaualí, toro, y Ballena, caimán, y Leuiatán, viuora, y escorpión, Aspid, y Basilisco: y después de auerle assí pintado, alcanzasse poder de Dios para darle vida, y hazerle que viuiesse, y respirasse aquella su pintura; de suerte que rugiesse como león, mugiesse como toro, aullase, como lobo, ladrasse como perro, y siluase como serpiente, pardeasse como Leuiatán; abriesse la fiera armadura de sus colmillos como Ballena; y como todas las fieras y sabandijas ensangrentasse, y emponzoñasse, hiriesse, y matasse juntamente. Este tal hiziera sin duda vna cosa parecida al Pecado mortal en el qual se hallan todos los venenos, heridas, muertes, destruciones, y ruinas de todo el mundo, y que pensarse pueden".

(19) EGUILETA proponía una "visión" entresacada de estas fuentes bíblicas: "Su fiereza y cuerpo era de León y Dragón juntamente; en su rostro ó semblante parecia un Culebrón ó Dragón formidable (à) [*Eccli. 21. v. 2.*], quasi à facie colubri; en su boca, y dientes era como un León furioso, y carnicero, *dentes leonis, dentes ejus interficientes animas hominum*; su lengua era como una espada aguda de dos filos, *quasi romphea his acuta omnis iniquitas*; su veneno, y aliento era la quinta esencia de todos los males y venenos, pues obraba con una fuerza imponderable no solamente contra los cuerpos, sino también contra los espíritus, aunque fuesen tan puros como los Angeles" (*Sermones para todas las dominicas del año ...*, t. I, p. 356). La cita de *Eclesiástico* dice: "Hijo, ¿has pecado? No lo vuelvas a hacer, y pide perdón por tus pecados anteriores. Como de serpiente huye del pecado, porque, si te acercas, te morderá. Dientes de León son sus dientes, que quitan la vida a los hombres. Como espada de dos filos es toda iniquidad, para su herida no hay remedio".

(20) El autor del manuscrito 5840 de la B. N. iba explicando e ilustrando con símiles la maldad del pecado mortal: "Es el Pecado mortal traición contra nuestro legítimo Rey, y señor natural; y el que peca es traidor, y fementido, que hauiendo tomado el sueldo de su señor y jurado de serle al tiempo de la batalla fiel se passa a las vanderas del Enemigo. (...) El Pecado mortal es adulterio contra el esposo de las Almas Christo, y el Alma que le comete es Adúltera (...). El Pecado mortal es ingratitud tan subida, y edificada que prouoca la ira de Dios, y de todas las criaturas (...). El Pecado es locura que atropella las más fuertes y poderosas razones (...) El Pecado mortal es Peste que mata de lexos, y aún de sólo pensamiento (...). El Pecado mortal es homicidio, fratricidio, Patricidio, Deicidio: pues mató al mejor hombre, que es Christo nuestro Hermano,

Nuestro Padre, Nuestro Dios. (...) Es leña del infierno (...) Es el pecado mortal la ataraçona de Lucifer, la armería de Satanàs con que ha conquistado el Reyno de las tinieblas y cautiuado sus desdichados prisioneros (...)" (fols. 103 v. -104 v.). Este mismo sistema, por extenso y màs ilustrado, fue el seguido por CALATAYUD en sus dos sermones sobre el pecado en *Missiones y sermones* ..., t. II, pp. 27-72.

(21) Un espléndido estudio de la experiencia que se fue plasmando en una simbólica del pecado en el pueblo de Israel, con los hitos de los profetas, en el capitulo sobre el pecado de P. RICOEUR, *Ob. cit.*, pp. 210-258.

(22) Es el discurso de B. N., Mss. 5840, fols. 105 v.-107 r., que luego continuaba con los espantos del limbo, el purgatorio y el infierno. Es también el de EGUILETA en la "Dominica V de Quaresma" (*Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, p. 351 y ss.).

(23) *Ibid.*, pp. 360-361.

(24) *Ibid.*, p. 361.

(25) *Ibid.*, p. 363.

(26) *Ibid.*, p. 365. Lo mismo ocurria con la historia de Francia, Inglaterra, Alemania, etc. Texto paralelo en B. N., Mss. 5840. fol. 107 r.

(27) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones*..., t. II, p. 45. EGUILETA proponia también un "paseo por los calabozos infernales para enseñarte asi lo que es el pecado mortal": "allí veras innumerables niños y niñas de siete años, que están ardiendo en aquellas voraces llamas; preguntales, si quieres, por qué se han condenado, por qué están en aquel fuego abrasador, y oirás, que te responden: Ay! ay! que estamos aquí por sólo el primer pecado mortal que cometimos, por solas unas deshonestidades que hicimos unos con otros quando niños. (...) Allí verán muchos y muchas, que fueron en este mundo de una vida exemplar y penitente; y si les preguntas la causa por qué se condenaron, oirás, que te responden: Ay! ay! que después de muchos años de oración, después de muchos ayunos, limosnas y penitencias, caimos al fin en sólo un pecado mortal, en un pensamiento consentido, y por sólo él nos condenamos." (*Sermones para todas las Dominicas del año* ..., t. I, pp. 366-367).

(28) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. I, p. 52.

(29) *Ibid.*, *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 43.

(30) VERGOTE, A. "La peine dans la dialectique de l'innocence, de la transgression et de la réconciliation", en CASTELLI, E. (aux soins de): *Le mythe de la peine*. Actes du Collo-

que organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome. Rome, 1967, pp. 383-400. El autor considera la existencia de tres alternativas fundamentales: "La conscience de la transgression ouvre à l'homme trois voies possibles: celle du refus de la transgression, par la soumission servile à la loi; celle du refus de la transgression comme faute, par le rejet de la loi; enfin, celle de la dette reconnue et dépassée dans une parole de réconciliation" (p. 394).

(31) Sus características se revelan en el comportamiento obsesivo: "Pour l'obsessionnel il s'agit d'un refus par soumission. L'homme adhère à ce point à la loi qu'il aliène son existence, en lui refusant toute transgression. L'obsessionnel voudrait sauvegarder sa première innocence, et pour y parvenir il fait taire son désir." (*Ibid.*, p. 394).

(32) La progresión en la sumisión sería ésta: "ne voulant pas être en dette envers l'Autre, il en vient à substituer à l'Autre une loi qui n'était que médiatrice. La loi devient son maître tyrannique, son dieu abstrait et formel. (...) Dès l'instant où la loi a absorbé en elle l'absolu de l'Autre, elle n'est plus que l'image spéculaire de la perfection que l'homme veut réaliser pour lui-même et par lui-même. (...) La fascination de l'innocence, et l'intolérance pour la transgression, relèvent donc d'une volonté d'autonomie plus radicale encore que la faute de transgression" (*Ibid.*, pp. 394-395). Es el fariseismo narcisista.

(33) *Ibid.*, p. 396.

(34) "Ante Dios no quiere decir ante el "totalmente Otro", como comenzó a interpretarlo el análisis hegeliano de la conciencia desdichada. Ese análisis es desorientador en el sentido propio de la palabra: el momento inicial no es esa escisión entre la existencia y su sentido, esa vacuidad e inanidad de la conciencia humana que se vacía de su propia sustancia en aras de un Absoluto que se convierte en su vampiro; el momento inicial no es la nada del hombre puesta ante el ser y el todo de Dios" (RICOEUR, P. *Ob. cit.*, p. 213).

(35) *Ibid.* Esta reflexión quiere ser amplia: "¿Habremos de decir que el pecado supone una perspectiva "teísta"? La afirmativa me parece más justa, pero con una doble condición: primera, que se entienda la tesis "teísta" en un sentido amplio que abarque por igual las representaciones monoteístas y politeístas; y, segunda, que se tome el "teísmo" al margen de toda teología elaborada, como la situación fundamental de un hombre que se encontrase implicado en la iniciativa de otro que a su vez estuviese esencialmente vuelto hacia él: un dios, si se quiere, hecho a la imagen del hombre, pero, sobre todo, un dios que se ocupa y se preocupa del hombre." (pp. 213-214).

(36) "Recibiste de Dios la memoria, el entendimiento, y la voluntad; tres facultades nobilissimas, que casi te igualan con los Angeles. (*Psal.* 8. v. 6.) Pero de quién te acuerdas menos, que de Dios? En quién piensas menos, que en Dios? Y à quién menos amas, que à Dios? Assí que, habiéndose mostrado Dios tan liberal contigo, todavia no te ha ocurrido, en que has de corresponder à Dios" (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera, con duplicadas y correspondientes doctrinas* ..., Gerona, Antonio Oliva, 1753, t. II, p. 81).

(37) "En el Próximo hai quien apenas tiene ojos, de puro llorar sus miserias; y no le alargas un bocado de pan. Hay quien se precipita, porque no vé donde pone los pies; y no le acudes con la saludable luz de un aviso. Hay quien se criò en la abundancia, y ahora no tiene para la decencia; y quien al rigor del invierno en un solo andrajo concluye todo su abrigo. Y siendo notorio, que te sobra para superfluidades, protestas que te falta para una limosna." (*Ibid.* p. 80).

(38) ANDRéS, A. *Quaresma del P. Fr.* ____ ..., Valencia, Benito Monfort, 1768, t. II, pp. 29-30.

(39) *Ibid.*, p. 33.

(40) "(...) no hay instante, ni dia en nuestra vida, que ocupemos, no sòlo en agradecer, pero ni aùn en repassar sus beneficios" (*Ibid.* p. 34).- "La vida que gozàis, sino sois Atheos, confessaréis deverla à Dios; pues què uso hacéis della, sino prolongar con los dias los delitos? Essa salud, no es de Dios, pues en què la empleàis, sino en dissoluciones, y liviandades, indignas de hombres? Essa autoridad, esse empleo, quièn os lo ha dado sino Dios? Pues què escandalo es, abusar dèl para oprimir la pobreza con desapiadadas injusticias? Essos bienes de fortuna, essas abundancias, essas riquezas, de quièn las havéis recibido sino de Dios? Y en què las empleàis, sino en su ofensa?" (p. 38).- "Las riquezas, las atribuimos à nuestra industria, y assí en vez de agradecerlas à Dios, las agradecemos à nuestras diligencias, y talentos. La protecciòn de un Grande, la autoridad de un Poderoso, y los méritos propios, que nos pinta nuestra sobervia; son los ídolos, à quienes damos el sacrilego incienso de nuestros afectos, y Dios Autor de todas nuestras fortunas, si alcanza algo, es un frio reconocimiento, que no passa de la lengua. Tenéis una cosecha tan abundante, que no caben los granos en vuestras troxes? Pues à quièn conocéis Autor deste beneficio, sino à vuestra disposicion en el cultivo de las tierras, y en el tiempo de hacer la sementera? Salis de una peligrosa enfermedad, y en vez de darle à Dios afectuosas gracias, mostràis vuestro reconocimiento à aquel Médico, como à causa principal, y aùn unica, de vuestra salud. (...)" (*Ibid.* p. 44).

(41) ARMAÑA, F. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr.* ____, ..., Madrid, 1818, vol. 1, t. I, p. 29.

(42) *Ibid.*, p. 38.

(43) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., Madrid, Benito Cano, 1793, t. II, p. 200.

(44) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. II, pp. 186-187.

(45) *Ibid.*, pp. 195-200.

(46) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 38.

(47) RICOEUR, P. *Ob. cit.*, pp. 216-225.

(48) *Ibid.*, p. 221. El autor pone como ejemplo máximo de esta dialéctica el decálogo, de Exodo, 20.

(49) Lo concreto no excluía lo general, ni a la inversa: "La ley es un "pedagogo" que ayuda al penitente a ver claro su estado de pecador: es pecador por sus actos de idolatría, por su falta de respeto filial, etc. Es cierto que recaería en el moralismo si dejase de ver en su pecado algo más que la simple enumeración de sus culpas; pero también lo es que el impacto del profetismo hubiese sido totalmente infecundo si no hubiera logrado continuar y prolongar aquel movimiento ya antiguo que venía de los códigos primitivos, volviendo a poner en marcha el ritmo, la alternancia entre la exigencia indeterminada y el mandamiento determinado. Así, pues, resulta infundado concebir la ley como algo que conceden los medios proféticos a la religión arcaica de los sacerdotes: el profetismo presupone la ley y remite a ella. La Alianza vive de esa alternancia entre el profeta y el levita. ¿Cómo se indignaría el profeta contra la injusticia, si no pudiese plasmar su indignación en reproches y en cargos concretos, como la explotación de los pobres, la crueldad contra los enemigos, la insolencia del lujo ...? (*Ob. cit.*, p. 222).

(50) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. I, pp. 342-389. Habían sido publicadas como un cuadernillo instrumental en una edición de Murcia, Diaz Cayuelas, 1734.

(51) *Ibid.*, p. 345.

(52) Sobre cómo se fue gestando esta clasificación, J. DELUMEAU, *Le péché et la peur* ..., pp. 215-217.

(53) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. II, p. 347.

(54) *Ibid.*, p. 345.

(55) "Lo 3. traspassan espiritualmente el Corazón humildíssimo

de JESUS aquellos insensatos, que tienen sus corazones inchados, como Lucifer, con el viento de la sobervia, ambición, vanidad, presumpción, y desordenado amor de sì mismos, despreciando à los demàs, alabandose à sì proprios, y anhelando siempre, porque otros se les rindan, y sujeten." (GUARDIOLA Y RUEDA, M. *Novenario mariano doloroso. Sermones para la novena de los Dolores de Maria Santissima. Su autor el M.R.P.Fr. ____...*, Madrid, Imp. de la Causa de la V. M. Maria de Jesùs de Agreda, 1761, pp. 117-118).

(56) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Novenario doloroso de Maria Santisima Señora Nuestra. Sermones para la novena de sus Dolores sacados de la obra que escribiò el M.R.P.Fr. Manuel Guardiola y Rueda ...*, Madrid, Cano, 1804, 2ª edic.

(57) Clasificaba aparte la *superbia* como "la "racine de tout mal" et la "reine des vices"" (DELUMEAU, J. *Le péché et la peur ...*, p. 215).

(58) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, p. 211. Se aplicaron con frecuencia este tipo de denominaciones: "Que es el *Principio*, esto es la raìz, y fuente *de todo pecado*, porque por ella cayò el primer Angel, por ella el primer hombre. y no hay pecado, que de ella no pueda salir: lo dice el Espiritu Santo. (*Eccli.* 10. v. 15.)" (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 45). "... un vicio enorme que es la fuente de todos los vicios; la polilla, ò por mejor decir, el veneno de las virtudes; la maldad màs aborrecible de Dios, y de los Hombres; la que provoca màs al Señor, y le hace màs olvidar de su misericordia infinita; y es finalmente una pestilencia tan fatal, que para curarla son saludables los pecados màs enormes, y las tragedias màs horrorosas" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos para las dominicas y misterios del Señor ...*, Valencia, Benito Monfort, 1798, t. I, pp. 65-66).

(59) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 284. Era la definición de santo Tomàs, que se remontaba a san Agustìn, recogida y explicada por CODORNIU (*Práctica de là palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 43-44).

(60) ECHEVERZ lo exponìa asì: "Divide San Gregorio en sus Morales [S. Greg. 3. Moral. cap. 4.] en quatro especies la soberbia: (...) La primera, quando uno piensa tener el bien por si mismo. La segunda, quando aunque crea que el bien lo tiene de Dios, que se lo dà, piensa que se lo dà por sus méritos. La tercera, quando se jacta de tener lo que no tiene. La quarta, quando despreciando à los demàs, desea ser visto, y aplaudido de aquellos bienes que tiene, sean espirituales, sean temporales, ò naturales" (*Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 285). También CODORNIU seguìa este esquema ilustràndolo con ejemplos: "La primera [especie] es, quando uno se atribuye à si mismo, lo que recibiò

de otro; y si fueren dones de Dios, se llama entonces *Soberbia Luciferina*, porque es la mayor de todas, y comenzò en Lucifer. (...) La segunda es, quando lo que se le dà de gracia, piensa el Soberbio, que se le debe de justicia, y en essa inteligencia quiere que estèn los demàs, miràndole como à hombre de merito, à el qual no se le hace honor, que no le sea debido. (...) La tercera, quando pretende levantar cabeza entre los demàs (...)" (*Prâctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 46-47).

(61) ECHEVERZ, F. M. *Plâticas doctrinales ...*, t. III, p. 285. En otra de sus doctrinas CODORNIU describia a "las hijas" de la soberbia: "La primera es la *Presunciòn*, que consiste en aquel audaz apetito de emprender algo sobre sus fuerzas. (...) La segunda es la *Vanagloria*; y està en el necio apetito de ser tenido, y alabado sin méritos, ò màs de lo que piden los méritos. (...) Por fin la *Ambiciòn* (...) es aquel codicioso, y descarado apetito, que con hambre, y sed rabiosa anda en caza de los Puestos, y Dignidades, que no merece." (*Prâctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, pp. 305-306).

(62) "(...) por ella [por la soberbia] se han levantado en la Iglesia tantas hereglas, no solo en los primeros siglos del christianismo, sino en nuestros últimos tiempos: por ella se han sostenido con terquedad tantos cismas, y se mantienen hoy mismo entre griegos y latinos: por ella aparecen cada dia tantos sistemas extravagantes en materia de religiòn, que siendo diferentes en sus dogmas, diferentes en sus autores, diferentes en los lugares de su nacimiento, convienen todos, como decìa San Agustìn, en un mismo principio, en un mismo origen, que es el orgullo, la altaneria de espìritu, la soberbia del corazòn." (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, pp. 214-215).

(63) *Ibid.*, p. 215.

(64) ECHEVERZ, F. M. *Plâticas doctrinales ...*, t. III, p. 286.

(65) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos ...*, t. II, p. 417.

(66) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, pp. 220-221.

(67) "[La ambicion] Es el màs hipòcrita de todos los vicios. Baxa para subir, siendo implacable enemigo de la humildad. Sirve para mandar, y và arrastrando por el suelo, con la idea de volar sobre los aires. Lo primero, y que màs oculta, es la intenciòn: porque sabe, como notò San Bernardo, que si descubre su afecto, pierde el efecto. (*Epist. 186*) Los que han de vencer la cumbre de un alto monte, no suben camino recto, sino por rodeos, y giros varios, hasta llegar à la cima. (...) Y esto es tambièn la andadura del Am-

bicioso: nunca dà un passo recto; todos sus caminos, y passos son torcidos. (...) Pero dexad, que llegue à la cumbre, y veréis como lo que antes adoraba, lo pone ahora baxo sus pies. De la Zorra, animal astuto, dicen, que suele fingirse muerta, para coger los paxaritos; los quales teniendola por cadaver, no se recatan de juguetear sobre ella, hasta hincarle el pico. Assí procede el ambicioso (que nada tiene bueno, sino la piel) hasta llegar al codiciado Empleo: pero sentado en el, echa los pies, y tal vez las uñas, sobre los que antes ponia sobre su cabeza; y de los quales se dexaba manejar, y burlar, como si fuera un muerto" (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, p. 306).

(68) *Ibid.*, p. 307: "Porque quien puede explicar las adulaciones, las detracciones, los fraudes, los coechos, las palabras igualmente maliciosas, que los silencios iniquos, las simonías, los traspies, y otras maldades, que de ordinario comete el Ambicioso?"

(69) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, pp. 33-35. Con san Bernardo, entiende que Jesucristo "quiso nacer en un pesebre, criarse en casa de un carpintero, vivir y morir pobre y abatido, para quitar el precio y la estimación á las honras, riquezas y placeres, y darle à la humildad, á la pobreza y à la paciencia" (p. 34).

(70) CALATAYUD, sin citar especificamente la soberbia, combatía lo que llamaba "afectos tácitos, y desordenados del corazón à la honra, y propria estimación de si mismo". En esto pecaban mortalmente "los que en fuerza de un amor *desordenado* à ser *estimados*, y *venerados de otros*, y con cierta persuasión de que se les deve qualquier obsequio, y atención, viven dispuestos en su ánimo para romper antes por la Ley de Dios, y atropellar por la caridad del próximo, ò por la verdadera humildad, y paciencia Christiana, que por su honra; y esta preparación del ánimo se explica, y conoce claramente por la experiencia, pues en llegando la ocasión del desprecio, ò injuria, tienen ya por razón de estado, *no hablarse, ni tratarse, cortar aquellos cumplidos, y comunicación*, que la caridad política y la Ley de Christo dicta" (*Doctrinas prácticas ...*, t. I, p. 63). Para GUARDIOLA Y RUEDA las pasiones desatadas por esta soberbia eran muy fuertes: "Y si alguno les falta en un pelo de atención, ò se lo piensan, se inflaman al punto sus corazones, y aún sus lenguas, con la ira, odio, ò afecto de venganza" (*Novenario mariano doloroso ...*, p. 118).

(71) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, p. 221.

(72) CHUECA GOITIA, F. "Corte, ciudad y población como marcos de vida", en *Historia de España*, t. XXXI: *La época de la Ilustración*, vol. I: *El Estado y la cultura (1759-1808)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, pp. 502-504 (la colaboración

en pp. 487-542). Durante su estancia en Madrid, Joseph TOWNSEND pudo observar el ambiente del Prado: "Cuando se levantan de la *siesta* pasean lentamente por el Prado en sus carrozas. Mientras se mueven con lentitud, miran al interior de los coches que circulan en sentido contrario y saludan a sus conocidos cada vez que se cruzan. En los días de mayor afluencia llegué a contar cuatrocientos carruajes, que en tales ocasiones necesitan dos horas para recorrer una sola milla" (*Viaje por España en la época de Carlos III (1786-1787)*, Madrid, 1988, p. 209). También en las ciudades pequeñas registró la costumbre del paseo por la tarde, después de la siesta.

(73) ROMERO FERRER, A. "La apariencia y la cultura como formas de inversión de capital en la sociedad gaditana del siglo XVIII", *Actas del Congreso Internacional sobre "Carlos III y la Ilustración"*, vol. III: *Educación y pensamiento*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989, p. 407: "... el siglo ilustrado inventa unos nuevos modelos de comportamiento, comportamientos que se identifican plenamente con la cultura y el arte, por esa ilícita relación dinero-apariencia. El sentido de distinción y lujo, parejo a los ideales del siglo XVIII como siglo educador, como lo definió Ortega y Gasset, saca a la luz pública la necesidad de aparentar. Para esto se necesitan unos nuevos marcos, idóneos, unos espacios públicos y a la vez restringidos, donde poder aparentar, en el sentido mas teatral de la palabra". (La comunicación, en pp. 397-416)

(74) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 46.

(75) *Ibid.*, p. 45. Subrayado en el original.

(76) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, pp. 215-216.

(77) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, pp. 286 -287.

(78) *Ibid.*, p. 285.

(79) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales...*, t. III, p. 11. "Ellos [los fariseos], decía [Jesu-Christo], son en la apariencia devotos, religiosos; pero en realidad su devoción es política, su religión remedo, su piedad monería, su virtud una sombra, baxo la qual como que se sientan para coger el honor y la gloria que es el fruto de la virtud verdadera. A eso aspiran, a la fama de virtuosos, sin querer llevar la costa ó el trabajo de merecerla" (p. 12).

(80) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos ...*, t. I, p. 71.

(81) *Ibid*: "Dicha soberbia para ellas oculta las hace freqüentar los exercicios virtuosos, las funciones sagradas, y

Santos Sacramentos, únicamente por parecer virtuosas, ó por fines torcidos é interesados, ò para agradar á sus Directores y Padres Espirituales".

(82) GUARDIOLA Y RUEDA, M. *Novenario mariano doloroso* ..., p. 118: "Lo 4. traspassan espiritualmente el Corazòn benignìssimo de JESUS los infelicìssimos embidiosos, que se alegran de los males de sus pròximos, se entristecen de sus bienes, callan sus alabanzas, cersuran sus acciones, y publican sus defectos, padeciendo yà desde esta vida un infierno anticipado".

(83) "Por su ser, y naturaleza es la Envidia, *Una tristeza del bien ageno, que mira como mal, que desminuye su proprio bien.* Assì la define Santo Thomàs, (2. 2. q. 36. à. 1.) enseñado del Gran Basilio, (*Ser. de Invid.*) y le siguen todos los Theòlogos" (CODORNIU, A. *Prâctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 2). "La embidia, oyentes mìos, segùn San Agustìn la define, es odio de la felicidad agena. (...) S. Juan Damasceno la llama tristeza del bien ageno (...). A esta definicidn de S. Juan Damasceno se arrima Santo Thomàs de Aquino, y la explica, diciendo: Que aunque el objeto de la tristeza es el mal propio; pero acontece, que el embidioso aprehende como mal propio el bien ageno, y por esso se entristece de él; porque aprehende, ò juzga, que el bien, ò la excelencia de su pròximo es diminutivo de su propria gloria, y excelencia". (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 344-345).

(84) "Si ay algùn pecado entre los siete capitales, que con toda propiedad se pueda llamar diabòlico, es el vicio, ò pecado de la *Embidia.* Este pecado es, el que aportillando aquellas murallas del Empyreo, assaltò al Cielo, è hizo prisioneros de guerra à Luzbèl y sus sequaces" (*Ibid.*, pp. 343-344). "(...) quién pensàis, que introduxo en el mundo esta peste universal, (...) de la Envidia quien fue el Inventor? No lo fue el hombre, sino el demonio." (CODORNIU, A. *Prâctica de la Palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 7). "Sois envidiosos, mucho peores que los ambiciosos y los avaros, y en todo semejantes al demonio, cuyo vicio propio es la envidia." (CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, p. 270).

(85) *Ibid.*, p. 273.

(86) DELUMEAU, J. *Le péché et la peur* ..., p. 237.

(87) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. I, pp. 271-272.

(88) "Este [remedio] no es otro que un perfecto conocimiento de la fragilidad y miseria de los bienes, que son el asunto de vuestra envidia. Pues no os entristecéis por los bienes eternos que permanecen, sino por vnas figuras que pasan: no por bienes sòlidos y reales, sino por fantasmas aparen-

tes. Supuesto que la sagrada escritura llama á los bienes de fortuna ó de naturaleza sombras, espumas, falsos colores, nada." (*Ibid.* p. 273). CODORNIU tomaba de san Basilio este pensamiento: "Sin duda, que quien sujetáre las cosas humanas al dictamen de la razón, y bolviere los ojos del espíritu á la verdadera hermosura, y alabanza, estará mui lexos de tener á nadie por feliz, y digno de envidia, en ninguna de las cosas fútiles y perecederas de la tierra, aunque todas se juntassen en uno." (*Práctica de la palábra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 17).

(89) "Quisierais hallar en Dios una providencia oficiosa, toda empleada en satisfacer vuestros deseos; y se irrita vuestra envidia al ver que da á otros las ventajas, que á vuestro parecer no les son debidas. La desigualdad de su conducta os desagrada: ya os parece demasiado favorable á unos: ya demasiado rigoroso para con vosotros. Ya os parece que dexa impunes los delitos que merecen castigo: ya que no recompensa las virtudes que merecen premio" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 272).

(90) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 345.

(91) ECHEVERZ hablaba de "calumniar las virtudes de los otros" como, por ejemplo, "llamando á la fortaleza audacia, á la modestia ridiculèz, á la prudencia astucia, al liberal pródigo, al ajustado avaro ..." (*Ibid.* p. 346). CLIMENT denunciaba la manipulación: "¿Cómo abultáis ligeros defectos, para que parezcan crímenes detestables? ¿Con qué artificio ponderáis y afeáis el ardor, la prontitud del genio de aquel, para deslucir la sabiduría, la misericordia, la modestia, por que la aplaude el mundo? Sois declarados enemigos de todo lo bueno" (*Pláticas dominicales ...*, t. I, p. 272).

(92) "(...) la Envidia es toda tristeza, y toda amargura; toda es ayes, y toda lamentos; toda es contagio, y toda venenos. (...) Si la misma Envidia nos hace ver, que no la podemos sufrir, porque es de todas maneras intolerable; la consequencia, dice San Basilio el Magno, sea huir de ella á toda costa. (...) Assí mostrarémos, que nos amamos, (y no hablo ahora del espíritu) procurando nuestra salud, y el sosiego del corazón." (CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 15). ECHEVERZ describía este lamentable estado: "viven los embidiosos, entre zozobras, entre melancolías, y aún entre rabiosos despechos. Porque la embidia, como dice S. Bernardo, es tiña del ánimo, que roe las potencias, y sentidos, abrasa el pecho, y como maligna peste devora el corazón con su ardor pestífero" (*Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 346). EGUILETA tomaba este retrato: "Mirad sino atentamente á un envidioso, dice San Gregorio (e) [*Greg. lib. 5. moral. cap. 32.*], y veréis desde luego su rostro amarillo, los ojos caídos, el semblante triste, los miembros helados, el espíritu encendido en ira, los pensamien-

tos llenos de rabia hasta crugir los dientes con el furor; aùn no pára en esto, prosigue el Doctor Santo, sino que la envidia obscurece también la razòn, llaga la conciencia con un dolor ciego, le quita el gozo, y alegrìa de las prosperidades propias, porque le atormentan las agenas." (*Sermones para los misterios màs clàsicos de las festividades de Jesuchristo, y de Marìa Santìsima ...*, Madrid, 1793, 2ª edic., p. 410).

(93) "Diréis, que el envidioso es indigno de esta piedad, porque aborrece la mano, que solicita su curaciòn. Mas qué importa, si esse mismo aborrecimiento le constituye màs miserable, y por consiguiente requiere extraordinaria misericordia? Luego si tenemos entrañas, por esso mismo, que casi està desauciado de salud, debemos acudirle à toda costa con los remedios. Si es extremada la dolencia, sea también extremada la caridad de la medicina" (CODORNIU, A. *Prâctica de là pàlabrà de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 11).

(94) *Ibid.*, pp. 12-14: "Tales son sus artificios, y traiciones; tan rematada su hypocresia, que parece zelo, lo que son zelos; parece justicia, lo que es venganza; parece religiòn, lo que es codicia; y parece gloria de Dios, lo que no es màs, que un desmedido amor proprio. En conclusiòn, lo que es extremo de envidia, se pinta con tan hermosa variedad de colores, que llega à parecer fervor Apostòlico, y zelo de predicar à Christo Crucificado".

(95) "A casi todas? Si: (...); desde los niños à los viejos, desde los màs pobres à los màs ricos. Y si no reparad en los niños aùn del pecho, y veréis como se contristan, y lloran al vèr que la Madre, ù Ama admite en su regazo otra criatura: si dais algùn regalico, ò fruta à alguno de vuestros hijos, los demàs hermanos yà se ponen tristes: si el uno viste mejor, los otros quedan sentidos. Què es todo esto sino pura embidia? Los jòvenes embidian la fortuna de otros, el vestido, la gala, los casamientos, los galanteos, &c. los Oficiales todo es embidiar las conveniencias de los otros; los Mercaderes el despacho: otros embidian los puestos, las dignidades, &c.' (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. III, p. 347).

(96) EGUILETA, J. A. *Sermones para los misterios màs clàsicos ...*, pp. 412-413.

(97) CODORNIU, A. *Prâctica de là pàlabrà de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 9-10.

(98) En el capìtulo titulado "Providencia del modo de hacer la funciòn de Enemigos" Calatayud advertìa: "Lo primero, dos, ò tres dìas antes de ella se cita al Pueblo, y à la Redonda, diciendo: para el dìa N. os guardo la gran Doctrina, y màs principal, que tanto bien os ha de traher: (...) nadie la pierda, cerrad vuestras puertas, dexad vuestras casas,

y las Justicias ronden por las calles, y pongan centinelas. Lo segundo, ha de ser en dìa de fiesta, porque concurren màs; y àcia el último trozo de la Missiòn, quando yà los ànimos estàn contritos, los cuerpos con penitencia, y dòciles para obedecer à lo que se les dice." (*Missiones y sermones* ..., t. I, pp. 191-192).

(99) El registro de sus itinerarios està lleno de este tipo de acontecimientos: REYERO, E. *Misiones del M.R.P. Tirso González de Santalla, XIII Prepòsito General de la Compañía de Jesùs, 1665-1686*, Santiago, 1913. Por ejemplo, las enemistades que existìan en la localidad de Constantina (Sevilla) entre dos familias principales por la pretensiòn de cargos del Santo Oficio (pp. 160-166).

(100) En el mismo caso de Constantina: "Una persona entendida y devota, hizo una lista de las enemistades y rencores màs sobresalientes entre familias y casas honradas, que se habìan compuesto aquel dìa, y contò hasta cuarenta y ocho. Las de menos nombre y de gente ordinaria no tienen nùmero. No es encarecimiento decir, que màs de seiscientas personas se pidieron perdòn aquel dìa y se buscaron, yendo muchos de los agraviados à buscar à sus contrarios para echarse à sus pies" (*Ibid.* pp. 164-165).

(101) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. I, p. 191.

(102) REYERO, E. *Ob. cit.*, p. 137.

(103) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. IV, pp. 184-185.

(104) *Ibid.*, pp. 185-186.

(105) GUARDIOLA Y RUEDA lo colocaba en el primer lugar de los que traspasaban el corazòn de Cristo: "Primeramente, traspassan espiritualmente el Corazòn amorosìssimo de JESUS (...) los vengativos, y rencorosos, que llevan entrañado en sus corazones el odio, la enemistad, el deseo, ò afecto de venganza." (*Novenario mariano doloroso* ..., pp. 116-117).

(106) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. I, p. 67.

(107) "Quando el espìritu del odio, y el Demonio de la enemistad, y venganza entra en vuestro corazòn, le inquieta, turba, agita, y despedaza màs horriblemente, que una legiòn de espìritus infernales suele agitar, y conmover el cuerpo de un endemoniado: aquel espìritu de amargura, y sobreceño, que ocupa el ànimo: aquella zozobra, inquietud, y sobresalto, con que se inmuta, y altèra el corazòn, el semblante, y tal vez todo el cuerpo al vèr à quien te agraviò: aquellos despechos, rabia interior, y maldicio-

nes, con que te abrasas: los sustos, y temores de que se vengue de ti: aquella pena interior, que te abrasa, de que no le castiguen, son otros tantos efectos, que te roen, y despedazan el ànimo" (CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. II, p. 481). "El odio, ò mala voluntad es cierta especie de tedio, rencor, aversiòn, ò mal deseo, rebalsado en el fondo de el corazòn, como una brasa cubierta de mucha ceniza; en fuerza de el qual allì dentro para consigo suele el ofendido à vezes despedazar, morder, ultrajar, ajar à su enemigo, despreciar, ò juzgar siniestramente sus acciones: y assì como una calentura entrañada en los huessos và consumiendo el hùmido radical, y suele manifestarse algo por lo seco de la lengua, por lo desfigurado de el semblante, ò decaido de el pulso; assì la fiebre lenta, y quasi imperceptible de el odio, viene à conocerse por los làbios, por el semblante, gesto, y operaciones de una persona al tratarse de la injuria recibida, ò hablar de el sugeto, que injuriò" (*Doctrinas prâcticas ...*, t. II, p. 100).

(108) *Ibid.*, pp. 111-112: "La primera raìz de el odio, y venganza en los enemistados *es el amor, y apego desmedido* à algùn bien, interes, derecho, ò hazienda, de que los privan, ò desposseen, que les impiden, ò niegan. El lenguaje de los enemistados, ò que aborrecen al pròximo, es: *Padre me han negado una deuda: se han levantado con tàl hazienda, y alhaja: me ha armado un pleyto injusto: no me quieren dar, lo que me tocà de Justicia.* (...) La segunda raìz es el temor desmedido à algùn daño, ò mal, que nos viene por el pròximo. (...) La tercera raìz del odio es la embidia de el bien ageno, quando este cede en menos estimaciòn, ò interés de el embidioso. (...) La quarta raìz de el odio nace de la *sobervia, hinchazòn, y propria presunpciòn*, con que uno piensa que todo se le deve, que deve ser servido, estimado, y obedecido de todos; y al ver que no se le atiende, que se le resiste, ò no haze caso, allà dentro dice con cierto engreimiento de el ànimo: *Còmo se haze esto conmigo? Porquè no se me atiende, etc.* y de aquì nace romper facilmente la comunicaciòn, mirar à los otros con tedio, ò sobrezejo".

(109) "... Queréis ver, cdmo es assì? Pues esperad, que dè una buelta la rueda, y caiga el promovido, ò por lo menos venga à estàr dependiente del que ahora se llevò la gracia: y el probarà en hora mala el trato doble de tan hypòcritas enhorabuenas. Y ésto no es odio? No, sino un abysmo de odios." (CODORNIU, A. *Prâctica de la palàbra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. I, pp. 69-70).

(110) GUILLAMON ALVAREZ, J. *Honor y honra en la España del siglo XVIII*, Madrid, 1981, pp. 6-8.

(111) BOCANEGRA Y XIVAJA, F. A. *Juicio de el mundo, y expulsiòn de su Prìncipe por el Santo leño de la Cruz. Càrta pasto-*

ral, que para el aprovechamiento espiritual, è instruccion de sus Ovejas escriviò el Illmo. Señor Don ___ ..., Año de 1762. Madrid, 1763, t. II, pp. 207-208.

(112) *Ibid.*, p. 214.

(113) CALATAYUD recogìa bastantes (*Doctrinas prácticas ...*, t. II, pp. 114-117.

(114) *Ibid. Missiones y sermones ...*, t. II, p. 483.

(115) El capuchino Fr. ANDRÉS DE VALDIGNA la definìa asì: "La ira es pues un apetito desordenado de venganza: un impulso que se siente en el corazòn que lleva à vengarse de alguno, de quien se ha recibido ò incomodidad ò perjuicio ò agravio, bien sea verdadero ò falso, ya sea sospechoso ya cierto" (*Sermones quadragesimales del M.R.P. ____*, Valencia, Joseph de Orga, 1806, p. 91). La palabra "desordenado" tenìa su importancia, pues distinguìa a esta pasiòn del *zelo* y a la venganza del "castigo, o correcciòn". La diferencia procedìa de santo Tomàs, como explicaba minuciosamente ECHEVERZ: "Si el apetito de venganza es ordenado, segùn justicia y razòn, como para conservar y defender la justicia, para el bien comùn, para vengar y castigar los delitos, para reprehender los vicios; entonces la ira se llama zelo, ò sirve à èl; entonces es virtud, no vicio, porque es acto de la justicia vindicativa. (...) Pero si excede el orden de la razòn, es yà vicio, y pecado, es ira mala, y esta se define: *Appetitus inordinatus vindictæ* [Ita D. Th. art. 3.]. Apetito desordenado de venganza." (*Plàticas doctrinales ...*, t. II, p. 321).

(116) CALATAYUD enseñaba: "El odio se distingue de la ira, como el vino añejo de el mosto; porque si la ira es un primer movimiento de venganza, el odio es vna venganza envejecida" (*Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 145). Fr. ANDRÉS DE VALDIGNA hacìa la misma distinciòn: "si la ira dura mucho tiempo dexa de ser ira, y pasa à ser odio" (*Sermones quadragesimales ...*, p. 107). Constataba que la gente se apoyaba en esto para quitarle importancia: "No falta quien diga, para disculpar estos excesos: Padre, soy muy pronto. Esto es una prontitud. Se me pasa en un momento. Después siento mucho lo que he dicho ò lo que he hecho. Y con esto creen dar alguna satisfacciòn de los agravios que hacen con su ira, y que delante de Dios no tendràn por ello mucha responsabilidad" (p. 105). Sin embargo, esta condiciòn no quita gravedad, y sus efectos lo mostraban: "Pero ¿qué importa? si en aquel poco tiempo de agitaciòn hace [la ira] mil estragos. Una escopeta en un momento se dispara: desspués de disparada queda vacìa é incapaz de hacer mal alguno con ella: pero en un momento ha muerto à un hombre. (...) Asì, oyentes, el iracundo brevemente se serena; pero es después que à fuer de escopeta ò arma de fuego se ha disparado, y ha dado la muerte" (p. 107).

(117) "(...) de tal suerte domina y oprime al hombre poco mortificado, que le hace à veces frenético, dementado, y como un loco furioso y desatinado" (GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos...*, t. II, p. 37). CLIMENT aplicaba, con san Francisco de Sales, el evangelio de la tempestad calmada (Mt. 8) a las pasiones que perturban el alma, y decía: "... à juicio del mismo santísimo prelado San Francisco de Sales, ninguna [pasión desordenada] es tan violenta como la ira ó la cólera. Ella es la que da armas à las otras, para que se rebelen. Ella es la que más nos enagena, y nos priva del dominio de nosotros mismos. Ella es la que nos pone en la más estrecha necesidad de implorar la misericordia del Señor, y decirle en medio de la tempestad que levanta, lo que le decían los apóstoles en el evangelio: *Dómine, salva nos, perimus.* Señor, dispertad, salvadnos, que perecemos" (*Pláticas dominicales* ..., t. I, pp. 198-199).

(118) "Séneca dice, que bastaría para refrenarse un iracundo mirarse à un espejo quando está ayrado; porque es tal la fealdad que ocasiona en él, aquel centellar los ojos, aquel arrugar la frente, aquel arrojar espumajos, mezclados con las palabras coléricas que si un hombre, si una muger se viesse el rostro quando monta en ira, se avergonzaría, y confundiría de verse en tan horrenda figura" (ECHEVERZ, F. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, p. 326).

(119) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 152.

(120) *Ibid.*, pp. 150-152 enumera estos comportamientos de forma muy reiterativa. Igualmente GUIJARRO recogía sobre todo la desgracia en los matrimonios y el desorden en la familia (*Diseños evangélicos* ..., t. II, pp. 38-40).

(121) *Ibid.*, pp. 40-43.

(122) *Ibid.*, p. 41.

(123) No obstante, los excesos en la autoridad pública o religiosa no le parecían a Calatayud tan graves como los de la vida doméstica, que catalogaba de pecados mortales. Decía: "pecan levemente, y dan menos exemplo varias cabezas Políticas, y Sagradas, quando mal mortificado su genio, à cada passo gruñen, se impacientan, y riñen con sus súbditos, y criados, los quales aguantan, y tiran en lo exterior, pero con cierto interior despecho, porque dependen de ellos para sus pretensiones, y fines particulares: en semejantes cabezas, y Prelados echa más hondas raíces esta passión de la ira, porque hechos à mandar, y hacer su propia voluntad, como nadie se atreve à hacerles frente, ni resistirles, y el trato de oración con Dios, y mortificación, ó es de ceremonia, ó ninguno, es precisso se desmande muchas veces la irascible, y el apetito contumaz, y regalado, recalcitre, y pierda el respeto à la razón." (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 152).

(124) "... Entrad en ellas, y oiréis que sus dueños á todas horas gritan contra los criados ò criadas: oiréis que maltratan al oficial, que tardò un instante á traerles el vestido: oiréis que se alborotan, porque unos muchachos vocean. Seguidles quando salen á la calle, y veréis como atropellan al que no se aparta de la línea por donde ellos andan: veréis como amenazan, ò ayrados miran al que no les saluda. Y si alguno se opone à su dictámen ò á su gusto, ahì fue Troya." (CLIMENT, J. *Platicas dominicales* ..., t. I, p. 200).

(125) *Ibid.*, pp. 202-205.

(126) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. II, p. 327.

(127) "(...) añadid (...) un número considerable de Christianos de entrambos sexôs, que siendo por otra parte cuidadosos en guardar castidad, en freqüentar los Sacramentos, en acudir à las funciones de la Iglesia con mucha devocion sensible, en llevar una conducta de vida honesta y morigerada, en hacer muchas penitencias, y en dar muchas limosnas; esto no obstante estàn en pecado mortal y sin remedio alguno se condenan, ùnicamente por tener desenfrenada su lengua, ò por los pecados solos de la lengua. Los quales viven muy satisfechos de sì mismos y que llevan camino de salvaciòn, ò porque piensan que aquello era cosa de poco momento, ò porque no les remordía en cosa grave la conciencia, ò porque aùn hacìan juicio que obsequiaban á Dios y miraban por la justicia." (*Ibid.*, p. 328).

(128) *Ibid.*, p. 329.

(129) "Vosotros por lo que tenéis de Christianos, y segùn el espìritu del Christianismo no sois los que blasfemáis, los que jurais vanamente, y maldecis: quien blasfema, jura y maldice por vuestras lenguas es el espìritu de vuestro Padre, que es el Diablo, porque voluntariamente os dexàis regir, y llevar del espìritu de Lucifer para ultrajar el Santo Nombre de Dios. Por esso diria yo, que como los Energùmenos suelen tener los espìritus metidos en el cuerpo, en donde habitan como huéspedes, que no hay dexar la posada; assì los que blasfeman, juran, y maldicen, son los Energùmenos, ò espiritados en el alma, y en la lengua, porque en una, y otra habita como en casa propria. Mirad aora quan poco falta à los espìritus malos para que se metan en vuestros cuerpos, pues tienen ya cogidos vuestros corazones, y bocas; y assì no dudéis, que quando blasfemàis, juràis en falso, ò brotàis horribles maldiciones, os mueven los malos espìritus la lengua, y se recogen al corazòn" (CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 326).

(130) GUARDIOLA Y RUEDA, M. *Novenario mariano doloroso* ..., p. 79.

(131) *Ibid.*, p. 86.

(132) *Ibid.*, pp. 86-87.

(133) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 125. CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 3, y *Misiones y sermones ...*, t. II, p. 327.

(134) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 4.

(135) *Ibid.*, p. 5.

(136) Entre los ejemplos que se ponían encontramos expresiones de este estilo: *"Si huviera Dios, me avìa de tratar como me trata? Es impossible, que Dios se acuerde de mì, pues me castiga màs de lo que merezco, y puedo llevar. Dios no es infinito, ni tiene poder. Es injusto, pues reparte mal las dichas, es ignorante, ò no dispuso bien las cosas."* (*Ibid.*, p. 4).

(137) "Los modos, y formas de blasfemias, y que ordinariamente se dicen con cólera, son las siguientes: *Por vida de Dios, por vida de la Virgen, por la cabeza de San Pedro, por la Corona de Christo, por vida de San Juan, por la Calba de San Pedro, Cuerpo de Dios, Sangre de Dios, por las tripas de la Virgen, por los cabellos de Christo, por vida de sus Llagas, voto à Jesùs Nazareno, por la muerte de Dios, por las Entrañas de la Virgen, maldito sea Dios, pese à Dios, quiera, ò no quiera he de hacer esto.* (16) [Sanch. *lib.* 2. *cap.* 32. Suar. *lib.* 1. *c.* 5. et. *c.* 6. n. 11. Azor *lib.* 11. q. 2.]" (*Ibid.*, pp. 5-6).

(138) "Mas si la blasfemia suena cosa de heregìa, y no se dice con juizio, ni persuassiòn de ser assì, sino que con cierto ìmpetu de cólera, despecho, ò furor de la irascible, sin atender lo que se dicen, especialmente gente soez, ò rùstica, entonces no ay heregìa formal, ni como à tal hay obligaciòn de delatar, quando se presume prudentemente, que el que la dice nada cree, ni se persuade de lo que ha dicho, v. g. *què sabe Dios? Quiera, ò no quiera Dios, se ha de hacer? Es impossible que aya Dios, pues esto me passa à mì.* No obstante si son muy desbocados en blasfemar à menudo, delatarlos, delatarlos, y ellos callaràn." (*Ibid.*, p. 4).

(139) "(...) hemos de atender al genio, y costumbre de las naciones, y al horror con que miran algunas expressiones, y modos de hablar; y assì veréis, que aquellas palabras de blasfemia, ò desprecio, que en sì no son tan dissonantes como otras, se oyen con màs grima, y desedificaciòn. Y assì màs se horroriza la gente al oìr un *por vida de la Santìssima Virgen;* que un *por vida de Dios.* Con mayor grima se oye esta expressiòn *por la muerte de Dios, por el Chrisma Santo que recibì*, que no decir *voto à Christo, ò por vida de Christo*" (*Ibid.*, p. 6).

(140) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, p. 332.

(141) *Ibid. Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 9; también dice "especialmente doncellas" (p. 10); en los casos las menciona muchas veces.

(142) En ellas sería pecado mortal: "... suelen pecar mortalmente aquellas madres, que à los hijos, que les dàn en que merecer, y motivos de mortificaciòn, y trabajos les maldicen fuertemente" (*Ibid.*, p. 14). También ECHEVERZ, *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 169.

(143) *Ibid.*, p. 168.

(144) "A vn niño de ocho años le maldecìa su Madre, diciéndole: *Mal arrastrado mueras*; y assì le sucediò, porque le arrastrò en el monte un rocìn, y le quitò la vida; de modo, que le encontraron desnudo, los vestidos hechos pedazos por entre las matas, todo el cuerpo rasgado, como si le huvieran acuchillado, y la cabeza hecha quartos. Sucediò no ha muchos años en Aragòn; y me lo dixo con hartas làgrimas la Madre misma" (*Ibid.*, p. 169).

(145) Asì lo advertìa CALATAYUD y lo ilustraba con una historia (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 13). Esta idea se apoyaba en Eclo. 4, 4-6: "No rechaces al suplicante atribulado, ni apartes tu rostro del pobre. No apartes del mendigo tus ojos, ni des a nadie ocasiòn de maldecirte. Pues si te maldice en la amargura de su alma, su Hacedor escucharà su imprecaciòn".

(146) *Ibid.*, p. 23 y ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 127.

(147) ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, p. 90.

(148) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 128: "... pues à trueque de vender bien juran mal, juran con mentira, subiendo de punto el coste, que no han tenido en sus mercaderìas". CALATAYUD registraba los modos: "pecan mortalmente muchos oficiales, mercaderes, revendedores, fàciles en jurar, *por vida mìa, assì Dios me salve, por esta Cruz de Dios, que me costò màs, que me dàvan tanto por èl, que no lo puedo dar menos*" (*Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 19).

(149) "También suele reynar el juramento falso en algunas casas de familias, en las porfìas, ò escusas que ay entre maridos, y mugeres, entre amos, y criados, hijos, y padres; especialmente los criados, y los hijos, no reparan en jurar falso por escusarse, ò por escusar pleytos, como ellos dicen: harto mejor les fuera decir en todo la verdad". (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. I, p. 128).

(150) "El modo màs refinado de vengarse es por los Tribunales,

haciendo gastar malamente, atropellando las causas: ay! ay! ay los que juràis en falso, los que lo solicitàis, los que negàis el hecho porque no os lo pueden probar, los que por no soltar lo ageno, por no cumplir alguna obligaciòn de justicia negàis el derecho, ò justicia al prdximo, ù os vengàis de èl jurando en falso" (CALATAYUD, P. *Missiones y* sermones ..., t. II, p. 338).

(151) "(...) pecan mortalmente muchos Magistrados, Juezes, Corregidores, Abogados, Regidores, Escrivanos, gente de pluma, Canònigos, y otros, que goviernan, porque aviendo hecho *juramento de hacer fielmente su oficio*, y guardar las leyes, ò estatutos de su oficio, Comunidad, Colegio, ò Cabildo, yà por respetos humanos, empeños, ò adulaciones, yà porque se dexan untar las manos, y no tienen frente para resistir, en muchos lances no cumplen su obligaciòn: Yo me holgarè, que todos cumplan con el juramento. Ello es cierto en la prâctica, que el Govierno tiene mil tachas en las Ciudades, Pueblos, y Cabildos" (CALATAYUD, P. *Doctrinas prâcticas* ..., t. II, p. 21).

(152) B. N., Mss. 5840, fol. 232 r. La atribuciòn "Pe. Tirso" figura en la parte superior derecha.

(153) *Ibid.*, fol. 232 v.

(154) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. I, pp. 197-198.

(155) Encontramos una descripciòn detallada de una de estas funciones en la *Breve relaciòn de la Missiòn, que en la Villa de Vtrera hizo el Pe. Pedro de Calatayud de la Compañia de Jesùs*, en B. N., Mss. 4503, fols. 156 ss. Indica las calles que recorrieron, con dos "tropas" de hombres guiados por diferentes rutas, mientras las mujeres permanecían en la iglesia dirigidas por el misionero. El momento final era de conmociòn: "Al entrar pues en la Iglesia las dos quadrillas de hombres, que sin cessar repetìan el *Viva Jesùs*, y las execraciones, resonaba todo el templo con vna griterìa, que formando una confissiòn harmoniosa en todo el pavimento, y hiriendo el ayre con los clamores, al mismo tiempo encendìa los coraçones, y avivaba màs, y màs el impetuoso fervor del innumerable concurso. Este era el momento, que esperaba el Pe. Calatayud con el crucifixo en las manos para arrojar saetas de fuego, que deshiziessen los coraçones ya sumamente commovidos, y para disponerlos al Acto fervorosìssimo de contriciòn, que con el Pe. hizo todo el Auditorio màs con sus fogosos afectos, vivas làgrymas, gemidos, y suspiros abrasados, que con vozes, y con palabras." (fol. 163 v.)

(156) REYERO, E. *Ob. cit.*, p. 14.

(157) *Ibid.*, p. 146.

(158) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones* ..., t. II, pp. 344-

346. Este sistema lo debiò de aprender de Tirso Gonzàlez: REYERO, E. *Ob. cit.*, pp. 136 y 139.

(159) GUARDIOLA Y RUEDA, M. *Novenario mariano doloroso ...*, pp. 92-93: "(...) blasfemaban al Señor ùnicamente los que passaban por el Calvario. ¿Los que passaban ùnicamente? Sì, Christianos (...): porque (como expone Orìgenes) ninguno, que se detiene à vèr, y considerar con reposo à Jesu-Christo crucificado, tiene aliento à blasfemarlo, ni ofenderlo: y sòlo assì le ofenden aquellos, que olvidan su Santìssima Passiòn, y Muerte, y los que la consideran superficialmente, de passo, sin detenerse".

(160) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. I, p. 13).

(161) "... con la lengua digo, no con los labios, para que tu lengua sacrìlega, que deshonrò à Dios, le bendiga y alabe con esta santa humillaciòn, diciéndola tù: *Lengua que tal haces, que tal pagues*" (*Missiones y sermones ...*, t. II, p. 343).

(162) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales ...*, t. III, p. 229.

(163) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 291.

(164) CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegìricos ...*, t. II, p. 71. "Ninguno, dice San Juan Chrisòstomo, està exènto de este vicio, ni pequeños, ni grandes, ni ricos, ni pobres, ni seculares, ni regulares, ni los que viven en el mundo, ni los que lo han abandonado" (pp. 71-72).

(165) BOCANEGRA, F. A. *Juicio del mundo ...*, p. 193.

(166) ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 292.

(167) CHUECA GOITIA, *art. cit.*, pp. 518-520.

(168) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, pp. 124-125.

(169) "... en contar chistosamente un cuento, en referir la aventura de un mal comercio, en dar el golpe del dicho à tiempo, y en componer la alabanza de modo, que al mismo tiempo sea un vituperio, para que assì se sazonen las conversaciones, y los que escuchan crean con facilidad lo que se les dice" (CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegìricos ...*, t. II, p. 69).

(170) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las dominicas del año ...*, t. II, p. 83.

(171) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 131-133. Sobre la superficiali-

dad de las conversaciones femeninas, MARTIN GAITE, C. *Usos amorosos del dieciocho en España*, Barcelona, Anagrama, 1988, 3ª. edic., pp. 69 ss. "Hay muchos indicativos de que las conversaciones presididas por mujeres (que en la segunda mitad del siglo eran la mayoría) se caracterizaban, en general, por una total inconsistencia. Su asunto fundamental era el de las modas, cuyas dos primordiales derivaciones -la maledicencia y el sempiterno tema de las criadas- tampoco podían considerarse muy enriquecedores para el espíritu" (pp. 69-70). Pero también, "tanta o mayor responsabilidad que a las mujeres incumbía a sus compañeros de "conversación"". Se perfila entonces la figura del "petimetre", del francés *petit maître* (p. 72).

(172) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. II, p. 127.

(173) EGUILETA, J. A. *Sermones para todas las dominicas del año* ..., t. II, p. 84.

(174) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, p. 229.

(175) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, p. 129.

(176) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, p. 229: "¿No habéis visto el arte con que los maldicientes hablando de un ausente se dexan caer una palabra equívoca, y luego añaden una risa falsa, una ojeada que sirve de comentario á su malicia? ¿No habéis reparado que comienzan á tono de lamentación? Diréis que tienen lástima de los que infaman. ¿No es siempre el prefacio de su murmuración un elogio?" Fr. Antonio ANDRÉS hacía un recorrido por las formas más usuales de introducir la murmuración e incluso las designaba como figuras retóricas (*Quaresma* ..., t. II, pp. 303-305).

(177) "(...) los que al parecer son más virtuosos son á veces los primeros que se toman la fatal libertad de publicar las faltas agenas. Luego que un hombre, dice San Gerónimo, comienza á vivir una vida regular, luego que una muger está reputada por devota y modesta, piensan haber adquirido derecho á censurar las vidas agenas: y jamás se les cae de la boca la gloria de Dios, el honor de la Iglesia y el bien común, como si su maledicencia no se opusiera á estos fines que fingen proponerse" (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. III, p. 215). La misma mención en CASTRO Y BARBEYTO, B. F. *Sermones morales y panegíricos* ..., t. II, p. 72.

(178) "(...) os dirán, que ni el odio, ni la venganza, ni la envidia, ni la malignidad, ni la flaqueza, ni la credulidad es quien les hace hablar, sino la verdad, la caridad, la gloria de Dios, el honor de la Iglesia, el bien particular y el público: os dirán que es necesario confundir el vi-

cio, y hacer guerra à los malos para que se corrijan: os diràn que es preciso manifestarlos, y darlos à conocer, como se hace con los precipicios, para que se tenga cuidado con ellos; y baxo este pretexto no hay reputaciòn que no se sacrifique, hombre de bien que no se desfigure." (*Ibid.*, p. 71).

(179) "El espìritu de la caridad es ocultar el mal donde lo hay, y no descubrirlo, ò suponerlo donde no lo hay: el de la Religiòn es esperar el juicio de Dios, y no prevenirlo por la murmuraciòn: el honor de la Iglesia es ser edificada, y no destruida, y deshonrada en sus miembros: y el interés de un pecador es ser corregido, y no infamado" (*Ibid.*, p. 73). "Se opone [su maledicencia] à la soberanìa de Dios, à quien privativamente toca juzgar de nuestras acciones. Se opone al honor de la Iglesia, que se funda en el honor de sus miembros. Se opone al bien comùn, que se interesa en defender no ménos la reputaciòn que la vida de sus ciudadanos. Y se opone su maledicencia al amor del pròximo: pues si verdaderamente le amaran, no le quitaran el honor y la fama, sino que à solas le corrigieran." CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. III, p. 215).

(180) CODORNIU, A. *Pràctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera* ..., t. II, pp. 133-134.

(181) LOPEZ AZPITARTE, E. *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992, p. 13. Se refiere al carácter contradictorio de la vivencia de la sexualidad: "La sexualidad se ha vivido siempre, a lo largo de la historia, en un clima de enigma y de misterio, como una realidad asombrosa y fascinante que ha provocado con mucha frecuencia una doble actitud paradójica. Produce instintivamente una dosis de miedo, recelo y sospecha, y despierta, al mismo tiempo, la curiosidad, el deseo y la ilusiòn de un acercamiento". Esta obra presenta un amplio soporte bibliográfico de actualidad. Responde a "la necesidad de un planteamiento renovado" por parte de la ética cristiana.

(182) "No me atrevì hasta ahora, oyentes carìsimos, à tratar de tan abominable vicio [la incontinencia], para no ofender con el recuerdo de sus torpezas el decoro de este sagrado lugar, ni manchar los castos oìdos de las almas virtuosas, que sin duda se hallan en mi auditorio. Pero teniendo presente que fué objeto de las màs vivas declamaciones de los santos padres, de los profetas, de los apòstoles, y aùn del Salvador, maestro celestial y autor de la pureza: me ha parecido finalmente propio de mi zelo, poner alguna vez à vuestra vista su fealdad, para excitar con ella vuestro aborrecimiento y horror" (ARMAÑA, F. *Sermones* ..., vol. 1, t. I, pp. 387-388). "La limpieza de algunas almas que me oyen: la santidad de este templo, la reverencia debida à la Virgen inmaculada y à aquel gran Dios que en el sagrario adora y venera nuestra fe, me estàn impeliendo, para

que imitando à los Ciprianos, Chrisòstomos y Ambrosios, forme un elogio de la virtud limpìsima de la castidad. Vuestra grande necesidad y la extrema que padece el mundo me compelen à declamar con todo el zelo y espíritu de San Pablo contra el detestable vicio de la lascivia" (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, p. 73). "(...) serà preciso apelar à la Madre del amor puro, y suplicarla ponga en mi boca esta tarde unas palabras tan limpias, puras, y claras, que pueda ocasionar la salud à los paralìticos de este vicio, sin ofender vuestros castos oidos, ni manchar el candor de este mi Santo Hàbito" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. III, p. 308)

(183) Al comienzo del capìtulo sobre el sexto mandamiento, advertìa: "Mas la explicaciòn de este punto vaya con gran cautela é igual prudencia el Pàrroco, usando de palabras encubiertas en cosa que màs requiere moderaciòn que abundancia de voces. Porque es de temer, que si quiere explicar larga y difusamente los modos con que suelen apartarse los hombres de lo que manda esta divina ley, venga acaso la plàtica à parar en cosas, que màs sean incentivos de lascivia, que remedios para apagarla" (*Catecismo del Santo Concilio de Trento para los Pàrrocos, ordenado por disposiciòn de S. Pio V.* Madrid, Ramòn Ruiz, 1791, p. 250).

(184) GOMEZ RODELES, C. *Vida del cèlebre misionero P. Pedro Calatayud de la Compañìa de Jesùs y relaciòn de sus apostòlicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1773)*, Madrid, 1882, p. 205.

(185) ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales ...*, t. I, pp. 184-185. Y no sòlo entre los casados, sino en todo lo relativo a la sexualidad.

(186) RICOEUR, P. *Ob. cit.*, pp. 192-193. Todo esto se comprende en el contexto señalado por el autor: el sistema de la impureza o de "la mancha" corresponde a "una fase del desarrollo en la que aùn no se ha trazado la lìnea divisoria entre el orden ético de la mala-acciòn y el orden còsmico-biològico de mal-físico: sufrimientos, enfermedades, fracaso, muerte" (p. 191). El sistema ofrecìa una "explicaciòn del sufrimiento", y sòlo una profunda crisis -la expresada por Job- permitiò "disociar el mundo ético del pecado y el mundo físico del sufrimiento", paso necesario para que "el temor de la muerte espiritual se desvinculase del temor de la muerte física" (pp. 195-196).

(187) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn ...*, t. II, p. 75.

(188) *Ibid.*, p. 88.

(189) RICOEUR, P. *Ob. cit.*, p. 190.

(190) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 102. Le recordaba incluso la sentencia: "*El que tocáre la pez, será manchado de ella*". (*Eccli.* 13, v. 1.).

(191) El vicio de la lujuria es vil "porque abate vilmente nuestra naturaleza humana, que tanto ensalçò, y elevò el Hijo del Eterno Padre, quando se dignò encarnar, y vnirla à su Divinidad. (...) Què razòn ay, pues, para que se haga traiciòn, y se llegue à infamar con vn pecado tan vil, vn Mysterio tan maravilloso, como el de la Encarnaciòn, y à vn Dios, que tanto quiso honrar nuestra baxa naturaleza?" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas docrinales ...*, t. I, p. 291). Lo mismo afirmaba CALATAYUD: "el vicio de la luxuria es del todo opuesto à la pureza de la Encarnacion, y Mysterios del Señor" (*Missiones y sermones ...*, t. II, pp. 250 -251). Esto se apoyaba en los textos paulinos, en especial 1 Cor. 6, 12-19).

(192) HORTELANO, A. *El amor y la familia en las nuevas perspectivas cristianas*, Salamanca, Sìgueme, 1982, 3ª. edic., pp. 12-14. Para la actitud pecaminosa, todo en el amor es pecado; en la tabuìstica hay "una interdiccidn irracional del amor, de caràcter obsesivo"; para la farisea "lo ùnico que importa es salvar las apariencias"; y la policìaca supone "una moral basada en la presiòn externa".

(193) LOPEZ AZPITARTE reconoce un peso negativo para la educaciòn: "Nos ha faltado una actitud de mayor transparencia, prudente sì, pero también sin temores tan acentuados. Porque las consecuencias que de ahì se han derivado, y que sufrimos todavìa en parte, tenemos que considerarlas como negativas. No dudamos que el fin pretendido resultaba aceptable: evitar, en lo posible, los engaños escondidos en la fuerza sexual. Y lo mejor era levantar una buena muralla que ocultase, cuanto pudiera, las llamadas e insinuaciones provenientes de esa regiòn. El miedo se convertìa, entonces, en una frontera que impedìa el paso por un terreno peligroso, aunque con frecuencia quedara disfrazado bajo la màscara de una ética rigorista. Lo importante era mantener el sexo alejado." (*Ob. cit.*, p. 28).

(194) Antonio HORTELANO, que se manifiesta sorprendido por esta doctrina, no encuentra, sin embargo, en la tradiciòn afirmaciòn rotunda alguna que la sostenga: "Hace poco -comenta- hicimos un seminario de investigaciòn sobre esta materia en la Academia Alfonsiana de Roma, y realmente poco sacamos en limpio sobre la explicaciòn de este fenòmeno. A partir de los manuales de moral nos fuimos remontando hacia atràs. En general da la impresiòn de que los autores se han copiado unos a otros sin estudiar a fondo el problema. Fuera de algunos documentos eclesiàsticos muy endebles no se encuentra nada importante a favor de esta opiniòn. Sòlo una intervenciòn del padre Acuaviva, sucesor de san Ignacio como prepòsito general de la compañìa de

Jesús. Parece que esta intervención tuvo mucha importancia en los autores jesuitas de las instituciones morales recién estremadas después de Trento, y a través de ellos, que casi todos acaparaban las cátedras de moral, en la iglesia entera" (*Ob. cit.*, pp. 103-104). La posición de este moralista con respecto al tema, en pp. 99-103: "¿Existe pecado grave contra el sexto mandamiento?". Su valoración de la idea común de que "todo es grave" es negativa: "Resulta verdaderamente extraño ver la uniformidad de todos los manuales tradicionales de moral al afirmar que en materia sexual todo es grave. Y resulta sobre todo extraño al ver la condescendencia que en cambio encontramos respecto a otras exigencias de la moral cristiana, como, por ejemplo, la caridad o la justicia social. Así hemos creado quizás una verdadera deformación de las conciencias. Pocos eran hasta hace algún tiempo los que se acusaban de haber pecado gravemente en cuestión de caridad o de justicia. Y en cambio no podían conciliar el sueño por el más pequeño desliz relacionado con la sexualidad". También A. AUTIERO constata la uniformidad en esta doctrina casi hasta nuestros días, aunque sin ofrecer datos históricos respecto a ella, en la voz "Sexualidad", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, *op. cit.*, p. 1687.

(195) Es el episodio en la compañía de Jesús a que se refería A. Hortelano como factor de repercusión en el asentamiento de esa doctrina. Melquíades ANDRÉS MARTINEZ lo recoge al estudiar la obra moral de Sánchez. Este, en sus *Disputationum de sancto matrimonii sacramento* (1602), "siguiendo una tradición que va de S. Antonino de Florencia a Domingo de Soto, y que tuvo bastantes valedores en la escuela salmantina", afirmó que "al igual que en los otros preceptos del decálogo, también en éste puede darse "parvitas materiæ" en los casos en que sólo se dé "modica delectatio". Pero en 1612 apareció el decreto de Acquaviva prohibiendo a los jesuitas defender como probable esa teoría, de acuerdo con las directrices de Clemente VIII y Paulo V". En posteriores ediciones aparece la rectificación, que se atribuye a Sánchez. Hay que precisar que el motivo de la condena de esta obra (en el *Indice* entre 1627 y 1900) "no fue la forma directa y pormenorizada en que son tratadas las cuestiones del matrimonio", sino una polémica entre la autoridad papal y la civil sobre la legitimación de los hijos naturales. (*Historia de la teología española*, t. II: *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, Madrid, FUE, 1987, pp. 172-173).

(196) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Cuaresma entera ...*, t. II, p. 102.

(197) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 190.

(198) AUTIERO, A. "Sexualidad", *Ob. cit.*, pp. 1693-1696.

(199) Es decir, hacerla propiamente "cristiana", y no fundada en

criterios de carácter jurídico o biológico: A. HORTELANO, *Ob. cit.*, pp. 105-109.

(200) *Ibid.*, pp. 99-100.

(201) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 102.

(202) "... al confessar los pecados contra el sexto mandamiento, no es menester confessar uno por uno todos los pecados, que son de una misma especie; basta pues confessarlos de por junto: v. g. tu confiessas, que en 6. años, que fuiste soltero, caiste diez vezes con varias solteras, quatro con varias casadas; que tuviste treinta tocamientos feos con diversas solteras, quatro con una parienta; no es necessario, que vayas confessando un pecado tras otro; pues diciendo *con otra, con otra, con otra, con otra*, se tarda más, y os hacéis molestos sin provecho; (...) pero advierte, que aparte has de confessar los pecados de adulterio; aparte los de soltero; aparte los tocamientos feos con parienta; aparte los pecados con persona consagrada, de suerte, que cada especie de pecados feos la has de confessar aparte, por ser de distinta malicia" (CALATAYUD, P. *Docrinas prácticas ...*, t. 2, p. 178).

(203) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 185.

(204) *Ibid.*, p. 189.

(205) *Ibid.*, p. 187.

(206) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 190. Los misioneros utilizaban con frecuencia historias en las que el demonio se aparecía en formas diversas. Las principales ideas sobre esto en FLORES ARROYUELO, F. J. *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985, especialmente el capítulo titulado "El rostro del diablo". Aparte de las obras clásicas de Julio CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 1961, *Inquisición, brujería y criptojudaísmo*, Barcelona, 1960, y *Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Sarpe, 1985, pp. 69-94 sobre el demonio, un acercamiento más concreto en KAMEN, H. "Notas sobre brujería y sexualidad y la Inquisición", en ALCALA, A. y otros, *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 226-236. Una visión amplia sobre Satán en DELUMEAU, J. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989.

(207) CALATAYUD hacía un apunte indicativo: "En este pecado coge el demonio, lo primero: á muchos Labradores jovenes, y Pastores. Lo segundo: á muchos que se entretienen con aves, perros, gatos en feissimos tocamientos. Lo tercero: á varias mugeres que se queman, y abrasan con los perri-

llos falderos. (...) Lo quarto: à muchos que se deleytan al vèr los animales *in congressu*" (*Doctrinas prácticas...*, t. II, p. 191).

(208) La base fundamental en las obras de Jean-Louis FLANDRIN: *Orígenes de la familia moderna. La familia, el parentesco y la sexualidad en la sociedad tradicional*, Barcelona, Crítica, 1979; *La moral sexual en Occidente. Evolución de las actitudes y comportamientos*, Barcelona, Juan Granica, 1984. LEBRUN, F. *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Paris, A. Colin, 1989. STONE, L. *The family, sex and marriage in England 1500-1800*, Londres, 1977. MUCHEMBLED, R. *L'invention de l'homme moderne. Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Paris, Fayard, 1988.

(209) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. III, p. 311.

(210) CALATAYUD, P. *Missiones y sermones ...*, t. II, p. 249.

(211) B. N. Mss. 5840, fol. 85 r.

(212) ARMAÑA, F. *Sermones ...*, vol. 1, t. II, p. 388.

(213) "... aún en una edad en que debiera ser su propio carácter el retiro, el pudor y la pureza". (Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión ...*, t. II, p. 75).

(214) "Assì, pues, quando vedis à alguno tan desgraciadamente enfermo, que tiene corrompido el corazòn por sus oidos, leprosas las manos por sus injusticias, cancerada la lengua por sus blasfemias, podridos los labios por sus murmuraciones, hinchado el vientre por su ambiciòn, cargada la cabeza por su soberbia; quando viereis, digo, un hombre, con esta complicaciòn de accidentes, si le desedis sano, no pretendàis, sino, que se corrija el ardor del vilis, cuyas llamas impuras son la causa de sus diferentes achaques." (ANDRÉS, A. *Quaresma ...*, t. II, p. 120). Y lo dice claramente: "del vicio de que trato, nacen, como de semilla, tan infecta, como fecunda, todos los otros pecados" (p. 118).

(215) "Señoras, Grandes, Cavalleros, yo no os acuso, ni menos os condeno. No obstante, porque hay en el mundo Personas de distinguido nacimiento, y de mayor altivèz, que vendiendo en pùblico muy cara una atenciòn à un igual suyo, son tan humildes en secreto, que tratan con la màs estrecha confianza à sus criados domésticos: porque en las Ciudades se murmura frequentemente haver Cavalleros, que en pùblico sufren los adoren, y en secreto se humillan à adorar: porque se oye con escandalo: haver Señores, que à vista de los otros, que pueden competir con ellos en la civilidad, y en el honor, estàn tan sobre sì, que no toleran se les falte en la mas mìnima atenciòn (...); y estando à solas

dispensan con una ruin criada, en todas las Leyes Naturales, Christianas, y Politicas: porque se dice haver también quien de día hace papel de gran Señor, en los salones, y de noche el de Lacayo en los zaguanes: y finalmente, porque tampoco faltan Señoras, que al pùblico ostentan para todos, esplendor, y sobervia de Jesabelas, y clandestinamente deponen el fausto, y la arrogancia, para conferirse con los criados, tratando con ellos tan familiarmente, que parece quieren renovar la antigua simplicidad. Digo, pues, que aunque no reprendo, ni considero en vosotros estas faltas; porque sè que las hay, y muy frequentes en el mundo, si acaso alguno de vosotros, estàis tocados dellas, miraos en el retrato de la Princesa Esposa de Putifar, y conoced por sus lìneas, quan brutales os ha puesto el frenesì desta monstruosa condescendencia con el apetito" (*Ibid.*, pp. 113-114).

(216) "El sentido se entorpece con la falta de sobriedad, la sangre se enardece, y la concupiscencia se irrita; por lo que dixo discretamente el Padre Eusebio Nieremberg, que la ebriedad, y la gula, vacìan ordinariamente en la impureza, siendo estas dos passiones de comer, y beber immoderadamente, como dos canales por donde cebamos la obscenidad, y ensuciamos la castidad." (BOCANEGRA, F. A. *Juicio del mundo* ..., pp. 236-237).

(217) *Ibid.*, p. 242.

(218) "'Hablo de aquellas conversaciones licenciosas, de las 'quales nacen tantos males, y ìàn tan mortales golpes à 'las almas. Hablo de aquellas conversaciones secretas, y 'familiares, en las quales la familiaridad misma, y el se-'creto son los màs poderosos atractivos para las màs fu-'nestas acciones. Hablo de aquellas amistades, que se tie-'nen por honestas, pero su dulzura es la ponzoña màs in-'sensible, y prompta, para aficionar los corazones y co-'rromperlos. Hablo de aquellos comercios continuos de vi-'sitas, de papeles, de juegos, que San Geronymo llamaba 'con tanta razòn ùltimos indicios de una castidad, que es-'tà para morir'". (*Ibid.*, pp. 258-259).

(219) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. II, p. 103.

(220) *Ibid.*, p. 104.

(221) Asì era el discurso de CALATAYUD: "Los hombres carnales (...) quisieran, porque no se les mezclassen con amargura sus deleytes, que *no huviera Dios, ni Infierno con que ser castigados*, y de aì nace que muchìssimos deshonestos allà en su interior, y quando se vèn màs caìdos en sus vicios, flaquean, y titubean en la Fè, dudan, ò se ponen à examinar estas verdades eternas de que *hay Juicio de Dios, que hay Infierno, y un Dios*, que à cada uno dà su merecido. La luxuria, dixo Pico Mirandulano, es el camino ordinario,

que conduce al Atheìsmo; esto es, à dudar, ò negar que hay Dios, y *que es Remunerador.*" (*Missiones y sermones* ..., t. II, p. 251).

(222) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. II, p. 110: "Prosigue hombre lascivo y carnal en beber de todos los charcos, en usar de toda maldad, y en provocar y perder à muchas doncellas, viudas, y casadas". También es significativa la siguiente figura: "Prosigue hombre divertido en asistir y hacer tu papel en congresos mundanos, en bayles modernos, en representaciones atractivas y encantadoras, en libros y papeles amatorios, en galanteos escandalosos, en màsicas amorosas, y en conversaciones equìvocas y lascivas."

(223) "Se ha hecho de ella un objeto de tentaciòn o apetencia, como si fuera una amenaza peligrosa, o se la ha idealizado como una especie de virgen simbòlica y protectora. Parece *como si no existiese otra alternativa, mientras que entre* ambos extremos -Eva o Marìa- se escapa la realidad de la ùnica mujer, que ni es una seductora perversa ni un ser que resulte indiferente y sin resonancias en la psicologìa del hombre". (LOPEZ AZPITARTE, E. *Ob. cit.*, p. 53. Ofrece amplias referencias bibliogràficas en la n. 13 y en las pp. 55-58 dedicadas a la "visiòn negativa de la feminidad").

(224) GUIJARRO, F. *Diseños evangélicos* ..., t. II, p. 111.

(225) En el siglo pasado Tirso Gonzàlez se habìa empeñado en una lucha contra esta moda, cuyo uso podìa llegar a ser pecado mortal. Publicò una *Respuesta Teològica sobre los Escotados* que con frecuencia repartìa en sus misiones (REYERO, E. *Ob. cit.*, p. 417). Se registra la incidencia de su reforma en los àmbitos locales, como en Zamora: "En dos sermones tocò el P. Tirso el punto de los escotados, y bastò el primero para que al dìa siguiente viniesen muchas mujeres muy reformadas; y con el segundo se convencieron casi todas de suerte, que las señoras principales andaban a competencia sobre cual se reformaba la primera, haciendo jubones subidos y cerrados, y no fueron pocas las que la misma noche se subieron los jubones, trasnochando por no salir en pùblico al dìa siguiente sin reforma, que ha sido universal en casi todas de todos los estados, usando las que no podìan màs, de lienzos muy cerrados para encubrir su inmodestia y desnudez." (p. 421)

(226) Fue objeto incluso de la preocupaciòn de los obispos. El cardenal Belluga escribiò una *Càrta pàstoral à los fieles de su diòcesis para que todos concurran à que se les destierre la profanidad de los trages y varios e intolerables abusos que aora nuevamente se han introducido* (Murcia, Jayme Mesnier, 1711), y màs adelante publicò un grueso volumen (855 pp.) *Contra los trages y adornos profanos. En*

que con doctrina de la Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia y todo género de escritores y razones teológicas convence su grave malicia. Donde se dan doctrinas importantísimas y trascendentales contra todo género de vicios, muy útiles para predicadores y confessores y para todos los fieles. (Murcia, Jayme Mesnier, 1722).- En la historiografía reciente sobre la moda destacamos: PERROT, P. *Le travail des apparences ou les transformations du corps féminin, XVIIIe - XIXe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 1984, y ROCHE, D. *La culture des apparences. Une histoire du vêtement (XVIIe - XVIIIe siècle)*, Paris, Fayard, 1991.

(227) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 296.

(228) "... Los Seglares no professamos vida Religiosa, ni austera, ni guardar los consejos Evangélicos; bástanos para ir al Cielo (dice el Señor) guardar sus Mandamientos. Què Mandamiento nos prohibe que baylèmos, que cantèmos, que hagamos, y dèmos músicas à esta, y la otra dama, y lo passemos alegremente?" (*Ibid.*, p. 234).

(229) *Ibid.*, p. 237.

(230) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, p. 105.

(231) *Ibid.*, pp. 115-126.

(232) *Ibid.*, p. 117.

(233) *Ibid.*, p. 119. Para situar los ambientes de relación a solas, RANUM, O. "Los refugios de la intimidad", en ARIES, Ph. y DUBY, G. (dir.): *Historia de la vida privada*, t. III: *Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 211-265.

(234) CODORNIU, A. *Práctica de la palabra de Dios en una Quaresma entera ...*, t. II, pp. 103-104. El primer punto se apoyaba en Mt. 5, 28: "Todo el que mira a una mujer deseàndola, ya cometió adulterio con ella en su corazón".

(235) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 189. Lo describía así: "Pongo por exemplo, viene vn pensamiento, ò representación de algún acto carnal, de besos, abrazos torpes, ò acciones deshonestas, si la voluntad entonces no resiste, sino que se complace, y està como recreandose en aquellos pensamientos conocidos, como malos, aunque no quiera executarlos, peca mortalmente, porque se deleyta en cosa torpe".

(236) *Ibid.*, t. III, p. 309.

(237) B. N. Mss. 5840, fol. 86 r.

(238) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 167.

(239) Advierte LOPEZ AZPITARTE: "La castidad no es sinónimo de continencia. Esta puede darse también en sujetos inmaduros, sin problemas aparentes en este campo, pero cuya tranquilidad es periférica por haberse obtenido con una fuerte represión. (...) La castidad no trata de eliminar la pasión ni el impulso, sino que busca el vivirlos de una manera adulta, madura e integrada." (*Ob. cit.*, p. 31).

(240) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 80. Es interesante el estudio de J. A. MARAVALL: "Dos términos de la vida económica: La evolución de los vocablos "industria" y "fábrica"", *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 139-161. La valoración moral de la palabra 'industria" fue cambiando. "Al ocuparse de temas económicos, empieza a aparecer el término con el sentido de hábil sagacidad y conocimiento práctico que permite el buen resultado en los negocios". En el siglo XVII "se generaliza la acepción de identificar industria y trabajo" (p. 144). Pero hay también una "desviavación" que se produce en la cultura barroca e introduce una connotación de inmoralidad: "Esa industria comprende el engaño, el fraude, la inhumana desconsideración, siempre que estos modos de proceder manifiesten ingenio, destreza, habilidad" (p. 146).

(241) PALACIO ATARD, P. *Los españoles de la Ilustración*, Madrid, 1964, p. 95.

(242) "(...) bastaria la autoridad de S. Gregorio, (1) [S. Greg. l. 31. Moral. c. 31.] el qual atribuye à la avaricia ser madre fecunda, de la traición, de la mentira, de la inquietud, y de todas las violencias: (...) de nada más necesitava para convenceros, que de alegar los testimonios de San Agustín, de San Geronimo, de Santo Thomàs de Villanueva, y de casi todos los Padres, los quales consideran à un avaro, como aquella bestia de siete cabezas, que representa todos los vicios capitales" (ANDRÉS, A. *Quaresma* ..., t. I, p. 103).

(243) "Porque tened entendido que ningún fornicario o impuro o codicioso -que es ser idólatra- participará en la herencia del Reino de Cristo y de Dios" (*Biblia de Jerusalén*). La *Vulgata* utilizaba la expresión: "avarus, quod est idolorum servitus".

(244) "... Luego del Avaro que idolatra en el dinero, podemos decir en algún sentido, que es el máximo de los pecadores" (ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales*..., t. III, p. 301).

(245) Recordamos la obra fundamental para este tema: GROETHUYSEN, B. *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Madrid, FCE, 1981, sobre todo en su segunda parte: "Las doctrinas sociales de la Iglesia católica y la burguesía". MARTINEZ ALBIACH, A. *Ética socio-religiosa de la España del siglo XVIII*, Burgos, 1960,

expone algunas actitudes vitales del hombre moderno en relación con el mundo y las riquezas, pero no llega a adentrarse a fondo en el tema que aquí nos ocupa. Como testimonio de la continuidad del discurso eclesiástico, aunque no compartimos algunos de los presupuestos básicos de la obra, PORTERO, J. A. *Púlpito e ideología en la España del siglo XIX*, Zaragoza, 1978.

(246) "(...) dueños entre sí opuestos en su inclinación y en sus preceptos. Porque el uno quiere que los que le sirven sean liberales, el otro que sean avaros: el uno que sean misericordiosos, el otro crueles: el uno que vivan para todos, el otro que vivan para sí solos: el uno manda que remontándose como águilas se alimenten del celestial rocío, el otro manda, que abatiéndose como culebras coman tierra. El uno inspira lo mejor, el otro induce á lo peor y más sórdido." (CLIMENT, J. Pláticas dominicales ..., t. III, p. 184).

(247) *Ibid.*

(248) *Ibid.*, p. 185.

(249) *Ibid.*, p. 186.

(250) *Ibid.*, pp. 186-187.

(251) *Ibid.*, p. 187.

(252) ECHEVERZ, F. M. *Pláticas doctrinales* ..., t. III, pp. 299-300.

(253) Es por lo que GROETHUYSEN señalaba: "no puede menos de parecer que la iglesia hizo amplias concesiones al espíritu burgués" (*Ob. cit.*, p. 256), aunque había otros puntos de fricción, en especial el afán y proceso de enriquecimiento. Este tipo de discurso ha llegado hasta nuestros días, ampliando su contenido, poniendo el acento en el desprendimiento, el no apego y la generosidad, pero no cuestionando en sí misma la acumulación, sino interpretándola al menos como coherente con el hecho de estar en el mundo. Es la línea de Antonio FUENTES en *El sentido cristiano de la riqueza*, Madrid, Rialp, 1988: "Hemos de permanecer en el mundo, y es lógico que intentemos por todos los medios desarrollar e incrementar los bienes a nuestro alcance. Pero una vez conseguidos, ¿cómo vivir sin apegarnos a ellos? Y sobre todo, ¿qué hacer para ser verdaderamente solidario con los pobres y oprimidos? (...) "Lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios"" (p. 116). Teniendo siempre presente el desprendimiento espiritual, éste puede ser incluso justificación para la búsqueda del aumento de la riqueza personal: "Si la Iglesia amonesta a los ricos no es para que caigan en la miseria, lo cual sería absurdo, sino para que se hagan solidarios con los pobres sus hermanos. Es patente que nada podrían hacer si no

dispusieran de los recursos convenientes, y que tanto más ayudarán cuanto mayores sean los bienes de que dispongan" (p. 183). La imagen de Jesús en la que se basa es ésta: "Jesús, y esta es la lección, distingue perfectamente entre pobreza material y espíritu de pobreza. En ningún momento permite que se le confunda con un pobre, y menos con un pordiosero". Y añade: "Tampoco los Apóstoles eran pobres. Baste recordar la bolsa que en nombre de todos administraba Judas".

(254) CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 81.

(255) *Ibid.*, p. 82: "(...) yo no encuentro quien se reconozca y se confiese avaro. Vosotros, sagrados ministros del Señor, depositarios de los secretos de los christianos, decidme: ¿no son muchos los que á vuestros pies se acusan de su lascivia, de su ira, y de su soberbia? ¿Pero llega alguno que se acuse de su avaricia? Fuera un milagro mayor que el de la conversión de Saulo, y el de la Samaritana? Porque si no conocen los avaros su avaricia, ¿cómo han de confesarla?"

(256) *Ibid.*, p. 87

(257) ANDRES, A. *Quaresma* ..., t. I, pp. 94-116. "Sermon V. en el lunes después del I. Domingo. Representanse los espiritus apocados, y miserables sobre la figura ridicula del Cavallo del Apocalipsis, cuyo Ginete era la muerte, y su retaguardia el infierno: Y se demuestra ser la miseria en los hombres el capital fecundo de sus vicios delante de Dios, y de su ignominia à los ojos del mundo."

(258) *Ibid.*, p. 97.

(259) *Ibid.*, pp. 110-111.

(260) "Oid lo que dixo Jeremias: desde el mayor hasta el menor todos aman las riquezas, todos procuran con ellas satisfacer su avaricia: [Jer. VI. v. 13.] *A minore usque ad majorem omnes avaritiae student.* No hay condición, estado, ni sexō que se exîma de la infección pestilente de la avaricia. Ni las chozas, ni los palacios, ni los templos gozan de inmunidad contra la jurisdicción de este vicio. (CLIMENT, J. *Pláticas dominicales* ..., t. II, p. 81).

(261) "Reparad pues, y veréis yà à los niños llenos de Avaricia: No avéis visto, que desde sus tiernos años manifiestan una inclinación grande al dinero? Que en sus pueriles juegos tienen por blanco la ganancia? Que en ellos tiran à engañarse unos à otros? Que hurtan quanto pueden de sus casas? (y aùn de las casas de el mismo Dios en las caxetas, ó cepos de las limosnas que dàn los Fieles?) Todo esto no es yà estudiar en la Avaricia, más que en la Doctrina Christiana? (...) Reparadlo bien, y hallaréis en la gente moza, à los hijos hurtar quanto pueden de las casas de sus Pa-

dres, à los criados, y criadas de las casas de sus Amos, à los sobrinos de las de sus Tios, yà para el juego, yà para el galanteo, yà para la vanidad". (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, pp. 298-299).

(262) *Ibid.*, p. 299.

(263) Partiendo de una perspectiva histórica para realizar una elaboración teológica actual, que nos permite contrastar las dificultades del pasado, son interesantes las dos obras de José Antonio ESTRADA DIAZ: *Identidad de los laicos. Ensayo de eclesiología*, Madrid, Ed. Paulinas, 1990, y *La espiritualidad de los laicos. En una eclesiología de comunión*, Madrid, Ed. Paulinas, 1992.

(264) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 82.

(265) GROETHUYSEN, B. *Ob. cit.*, p. 342.

(266) PALACIO ATARD, V. *Los españoles de la Ilustración*, pp. 84-94; "El atractivo nobiliario sobre la burguesía española del antiguo régimen", *Homenaje a Johannes Vincke para el 11 de mayo 1962*, Madrid, 1962-1963, t. II, pp. 641-646.

(267) SOMBART, W. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza, 1982, 4ª. edic., pp. 258-260.

(268) CLIMENT, J. *Plàticas dominicales* ..., t. II, p. 84.

(269) MARAVALL, J. A. "Espíritu burgués y principio de interés personal en la Ilustración española", *Estudios de historia* ..., pp. 245-268, señala como preocupación de los ilustrados españoles la armonización del interés personal y el general.

(270) CLIMENT, J. *Plàticas doctrinales* ..., t. II, pp. 82-83.

(271) *Ibid.*, p. 83.

(272) *Ibid.*, t. III, p. 187.

(273) "Ni importa que sean muchas ò pocas las riquezas que teneis recogidas. También cabe en pocas, como en muchas, la avaricia: una vez que las miréis como à vuestro tesoro, allí está vuestro corazòn." (*Ibid.*, p. 186)

(274) "Pero los que siendo pobres tienen deseo de enriquecer, éstos no son pobres de espíritu, éstos no son pobres por voluntad, màs de necessidad son pobres; (...) tales pobres son avaros, son codiciosos,y assi caen en muchas tentaciones, en muchos peligros, y en el lazo de Satanàs. De esta casta de pobres son los Oficiales, que por ganar màs, trabajan los dias de Fiesta las dos, las tres, y màs ho-

ras, como los Sastres, Zapateros, y otros, que dexan para el dia de Fiesta lo que debian hacer en el dia de labor. También son de esta casta los Labradores, que sin temor de Dios, llevados de su codicia, no reparan en trabajar en las Fiestas; los Padres de Familias, que disponen los viages para la Fiesta; las Mugeres, que dexan el aporgar, ò ahechar, el cerner, y amassar sin necessidad para la Fiesta; los Arrieros, que guardan para la Fiesta sus viages, y los emprenden, ò prosiguen con riesgo de la Missa; los que en sus compras, y ventas por ganar un real, y aùn menos, no reparan en mentir, y aùn en jurar en falso; los que en sus tratos, y contratos, tiran à engañar à su prôximo, los que venden mercaderias adulteradas. Todos estos, y otros de esta casta son pobres, pero no de espiritu, sino pobres avaros, que desean enriquecer, y por esso caen en la tentaciòn, en muchos pecados, y por fin darán en el lazo del demonio, y en el pozo del abismo" (ECHEVERZ, F. M. *Plàticas doctrinales* ..., t. III, p. 301).

(275) SOMBART, W. *Ob. cit.*, pp. 243-260.

(276) *Ibid.*, p. 250: "En mi opiniòn, una parte considerable de ese elemento tan importante del espiritu capitalista que llamamos "formalidad comercial" se debe a la labor educativa de la Iglesia. Dentro del marco de la ciudad, el ojo del vecino y la presidencia del gremio velaban por una conducta honrada y decente en los negocios. Pero con la expansiòn del capitalismo las relaciones comerciales adquirieron una extensiòn mucho mayor, y lo ùnico que en definitiva incitaba al comerciante a comportarse honestamente era su propia conciencia. Despertar esa conciencia era tarea de la Iglesia, para lo cual condenò como pecado todas las prâcticas deshonestas a que se puede recurrir en los tratos comerciales: *"Mortaliter peccant"*, pecado mortal cometen aquellos que hacen negocios a base de "falsos juramentos, mentiras y afirmaciones ambiguas"".

(277) *Ibid.*, pp. 252-253.

(278) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misiòn* ..., t. I, p. 346.

(279) Sobre cômo el tema del cobro de intereses se fue secularizando, al enfocarse desde perspectivas econòmicas y sociales y no religiosas o morales, las pâginas que le dedica Eli F. HECKSCHER: *La época mercantilista. Historia de la organizaciòn y las ideas econòmicas desde el final de la Edad Media hasta la Sociedad Liberal*, México, FCE, 1983, pp. 727-730. Un panorama general sobre la actividad crediticia en España en la época que nos ocupa lo ofrece Pedro TEDDE DE LORCA: "Banca y banqueros privados en el reinado de Carlos III", *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, t. I, pp. 235-260.

(280) PALACIO ATARD recoge los puntos centrales de la encíclica: "Aquel género de pecado que se llama usura, y tiene su propio asiento y lugar en el contrato de préstamo, consiste en que, por razón del préstamo mismo, el cual por su propia naturaleza sólo pide sea devuelta la misma cantidad que se recibió, se quiere sea devuelto más de lo que se recibió, y, por tanto, pretende que, por razón del préstamo mismo, se debe algún lucro más allá del capital. Por eso, todo lucro semejante que supere el capital es ilícito y usurario. (...) Mas no por esto se niega, en modo alguno, que pueden concurrir alguna vez juntos con el contrato de préstamo otros títulos, como dicen, que no son en absoluto innatos a la misma naturaleza del préstamo en general, de los cuales resulta causa justa y totalmente legítima para exigir algo más del capital debido por el préstamo" (*Los españoles de la Ilustración ...*, p. 97). Esto último hacía que la cuestión quedase abierta. Sobre el efecto en principio benéfico de la condena de la usura en los comienzos del capitalismo, SOMBART, W. *Ob. cit.*, pp. 256-259.

(281) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas ...*, t. II, p. 206. Pero se lamentaba porque no se realizaba así: "y siendo esto verdad, ah pobres Curas! que sabiendo, que en vuestros pueblos ay usurarios públicos, y à todo yente, y viniente prestan con logro, no los delatàis?" También Fr. MIGUEL DE SANTANDER exponía con claridad las penas en la mencionada doctrina: "Las penas de la usura son lo primero, el pecado mortal, como antes dixe, por el qual Dios la castigarà con la eternidad del infierno. Lo segundo, la obligación de restituir, sin que se les pueda absolver mientras no restituyan, teniendo con qué. Lo tercero, en defecto del principal deben restituir los herederos, y es nulo el testamento. Lo quarto, no pueden ser admitidos a recibir los Sacramentos. Lo quinto, no pueden ser enterrados en lugar sagrado, y el que los entierra incurre en excomunión. Lo sexto, son y se hacen infames. Lo séptimo, pueden los jueces proceder à otras penas. Todo esto se entiende quando son notorias y manifiestas las usuras" (*Doctrinas y sermones para misión ...*, t. I, pp. 357-358)

(282) Así lo enseñaba ECHEVERZ en sus doctrinas: "El peligro del capital regularmente es inseparable del préstamo; y quedando siempre el deudor obligado al principal, no se puede por este peligro llevar cosa alguna; y si por esto se pudiera, seria siempre permitido prestar à vsura à los pobres, porque en prestándoles, corre siempre riesgo el capital; y esto yà se vè quanto repugna à la ley, y à la razón; sólo serà permitido, quando el que presta toma sobre sì todo el riesgo del principal, y queda el deudor fuera de esta obligación de pagarle, si se pierde; mas esto debe pactarse expresamente, porque de otra suerte, siempre queda el deudor obligado al principal." (*Pláticas doctrinales ...*, t. I, p. 202).

(283) "(...) el capitalista ha de participar directamente en las pérdidas y beneficios de la empresa. Si se mantiene a cubierto, detrás de la barrera, y no quiere arriesgar su dinero, es que le falta valor, "espíritu de empresa", por lo que tampoco debe participar en los beneficios. Así, pues, si un individuo concede un préstamo a interés fijo o para fines productivos, pero se niega a participar en las pérdidas eventuales, su conducta sigue siendo ilícita. (Vemos, por tanto, que la oposición que algunos han pretendido establecer entre el crédito para producción y el crédito para consumo -aprobación del interés en aquél, prohibición en éste- no refleja el sentido ni la intención de la doctrina escolástica acerca de los beneficios)". (SOMBART, W. *Ob. cit.*, p. 258).

(284) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 207.

(285) Para situar las doctrinas vigentes aún en el XVIII, las páginas dedicadas a la moral económica en PALACIOS, B. "Teología moral y sus aplicaciones entre 1580-1700", en ANDRÉS MARTINEZ, M. *Ob. cit.*, t. II, pp. 161-208. Los fundamentos generales de este enfoque moral clásico en CHIAVACCI, E. "Propiedad", *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, pp. 1526-1537, en especial el apartado sobre "La concepción de la propiedad en la teología moral de los siglos XVII al XX".

(286) CAMACHO, I. *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid, Ed. Paulinas, 1991, p. 14. El autor manifiesta alguna de las causas por las que se fue constatando la insuficiencia de las posturas tradicionales hasta dar lugar a la nueva etapa que supuso la encíclica *Rerum novarum* (1891) de León XIII; entre ellas señala el individualismo excesivo (derivado de la concepción del pecado entonces vigente) y el hecho de que "la justicia conmutativa va desplazando paulatinamente a las otras formas, hasta ser considerada como la verdadera forma de justicia o la justicia en sentido estricto. Con ello el concepto de justicia se despersonaliza y se *cosifica*. La justicia se reduce al intercambio de cosa y cosa, buscándose siempre que se cumpla el criterio de la igualdad entre esos bienes que se intercambian".

(287) Fr. MIGUEL DE SANTANDER, *Doctrinas y sermones para misión* ..., t. I, p. 351.

(288) "... Estas son las más comunes: la escasez y penuria de los géneros, la multitud de compradores, el modo de vender las cosas por menor con mermas y otros perjuicios, son causas justas de vender á mayor precio las cosas. Como también siempre que de la venta se le prive al vendedor de alguna utilidad que con el mismo género podría tener, ó se le cause algún daño en su comercio; lo que comunmente se llama lucro cesante, y daño emergente. (...) Las causas de

vender más barato son la abundancia de mercaduría, la escasez de compradores, el vender grandes porciones y por junto, la esperanza de una cosecha abundante, la mudanza de los tiempos y otras circunstancias semejantes". (*Ibid.*, pp. 350-351).

(289) *Ibid.*, p. 352.

(290) CALATAYUD, P. *Doctrinas prácticas* ..., t. II, p. 228.

(291) Los episodios referidos por PALACIO ATARD son bien significativos: *Los españoles de la Ilustración* ..., pp. 98-105: "el choque del Consulado de Bilbao con el P. Calatayud, el de fray Antonio Garcés con los comerciantes madrileños de los Cinco Gremios Mayores y, finalmente, el de Lorenzo Normante y la Sociedad de Amigos del País de Zaragoza con fray Diego de Cádiz".

(292) A. H. N., *Consejos*, leg. 458-1, fol. 1. El acuerdo de la Junta del Consulado es de 9 de agosto de 1766. El 8 de septiembre el Consejo falló a favor del Consulado, lo que supuso la recogida del libro del País Vasco y el destierro de Calatayud de esa región.

ABRIR TOMO III 