

«CONTRIBUCION DE LA LITERATURA A LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES. NOTAS PARA EL ESTUDIO DE LA MUERTE A TRAVES DE LAS NOVELAS DE OLAVIDE Y MONTENCON»

Soledad GOMEZ NAVARRO

Departamento de Historia Moderna, Contemporánea y de América.

Facultad de Filosofía y Letras.

Universidad de Córdoba.

0. INTRODUCCION

Esta aportación constituye una apretada síntesis de un trabajo más amplio realizado en el Doctorado como primer paso para abordar un aspecto de nuestra Tesis Doctoral, donde analizaremos las respuestas de cierto tipo de literatura religiosa —sobre todo sermonarios, *ars moriendi*, oraciones fúnebres...— al tema de la muerte.

A juicio de Fritz Valjavec, en el fondo de la Ilustración hay una concepción unitaria del mundo y de la vida que constituye su impulso espiritual. La Ilustración no es producto de la filosofía; en ella lo filosófico es tan sólo consecuencia de una determinada mentalidad, cuyo esclarecimiento hace comprensibles los sentimientos y apertencias que fueron los impulsores directos de la nueva época. Lo básico en la mentalidad de la «era filosófica» es la fe en las fuerzas excepcionales de la razón. En principio, se cree que la razón es capaz de resolver definitivamente los problemas de la vida. Esta fe está en íntima relación con el concepto del hombre. La Ilustración considera al hombre como centro de todas las cosas y al género humano como una unidad. Las diferencias lingüísticas, raciales o culturales no se consideran como elementos importantes. Todo depende de que se haga desaparecer el retraso y de que todos los hombres lleguen a participar de las ventajas del progreso. La humanidad y el humanismo son considerados como supremo valor. La Ilustración consagrará todos sus desvelos a esta vida terrena, a lo visible, ya que éste es el ámbito en que se desarrolla la existencia humana. En este sentido, sólo se preocupa de lo humano. La valoración de la vida separa a la Ilustración de la doctrina de la Iglesia, que constantemente exige prepararse para el más allá, y no considerar la vida terrena sino como un periodo de tránsito.

Con todo, para los ilustrados la religión debía fomentar la virtud; de ésta depende toda la perfección humana. Sin virtud no hay felicidad verdadera. La virtud asegura la moralidad y el bien de la humanidad, siendo más importante incluso que la religión. Por el contrario, la religión sin virtud no tiene valor y es reprobable. La diferencia con el Cristianismo estaba en que la Ilustración puso a la virtud por norma de

la fe y no al contrario. No obstante esto, la mayoría de los ilustrados opinaba que la moralidad necesita no sólo de una base filosófica, sino también de un soporte religioso. La creencia en Dios, en la inmortalidad personal —incluso en los premios y castigos de la otra vida— pareció indispensable a los ilustrados para la conducta moral virtuosa de los individuos. Por tanto, la Ilustración consideró la fe en Dios como condición indispensable para la virtud y la felicidad. Mas, a pesar de que las doctrinas cristianas influyeron tanto sobre la Ilustración, quedó totalmente excluida una cosa: la noción del pecado original; para el ilustrado, el mal no es sino un ligero extravío, una manifestación de la debilidad humana. El mal queda convertido en lo bajo, vil, nocivo y egoísta. No es Dios quien tienta al hombre mediante el diablo, sino que es el hombre quien se tienta a sí mismo(1).

Por lo que respecta a nuestro país, según J.L. Abellán, la Ilustración no tuvo en España el carácter radical y extremista que alcanzó en otros países europeos, pero tampoco cabe afirmar que nuestra nación permaneciera ajena a sus ideales. Los ilustrados españoles ni rompen ni quieren romper totalmente con el pasado nacional, pero al mismo tiempo se dan cuenta de que la línea oficial de nuestra tradición es incompatible con el nuevo espíritu de los tiempos. Por eso rechazan el estoicismo barroco y la escolástica decadente del XVII, pero a la vez buscan su inspiración en fuentes anteriores: el sentido crítico de Vives, la tendencia racionalista y libertaria del erasmismo, el positivismo de los médicos-filósofos, etc. El resultado no deja de tener una cierta originalidad, que permite una vez más hablar quizá de la «peculiaridad española». Puede decirse, en suma, que no hay ruptura total con el pasado, manteniéndose siempre algunos rasgos que permiten defender la teoría de una cierta continuidad cultural(2).

En el período de la Ilustración la literatura en general se socializa, pues responde al interés de transformar la sociedad y, así, el escritor muchas veces no obra por impulso propio, sino bajo la inspiración de un programa o de proyectos reformadores que frecuentemente tienen su origen último en designios estatales de cambio y modernización. En la época del despotismo ilustrado en ocasiones no se sabe si es el Estado quien mueve la pluma de los ilustrados, o son éstos quienes se aprovechan de la buena disposición de aquél(3).

Las nuevas ciencias del hombre —y la lingüística— han introducido como hábito unas nociones de diacronía y sincronía que acaso nos sean de utilidad. Al igual que muchos hechos de mentalidad que se sitúan en una *larga duración*, la actitud ante la muerte puede parecer casi inmóvil a través de largos períodos de tiempo. Aparece como acrónica. Y no obstante, en determinadas ocasiones, intervienen ciertos cambios, lentos con frecuencia, y a veces desapercibidos, hoy más rápidos y conscientes. La dificultad para el historiador consiste en ser sensible a tales cambios y también en no obsesionarse por ellos ni olvidar las grandes inercias que reducen el alcance real de las innovaciones(4). Michel Vovelle —gran conocedor de la necrofilia— cree que el territorio de la muerte, en la historia literaria como en la de las mentalidades, ofrece en términos privilegiados no el campo cerrado para resolver una disputa académica, sino el espacio de una confrontación de métodos, mucho más fructuosa ya que desborda ampliamente el tema exacto que la suscita. ¿Cómo considera Vovelle el

(1) VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, 1964, pp. 96, 101-103, 107.

(2) ABELLAN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español. III: Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*, Madrid, 1981, p. 484.

(3) ABELLAN, J.L., *Op. cit.*, p. 485.

(4) ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982, p. 21.

recurso al testimonio literario en el enfoque de las actitudes colectivas ante la muerte? Para él hay dos medios directos de valorizar la aportación de los textos: el primero, de manera muy ingenua, es tomarlos como testimonios elementales reflejos de la realidad social vivida, de una práctica sobre la que nos aportan inocentemente o no datos que nos sería muy difícil encontrar en otra parte; el segundo consiste en el discurso voluntario sobre la muerte, ejercicio de estilo cuyo lugar privilegiado y hasta exclusivo ha sido la literatura religiosa: la de los sermonarios, tratados de apologética, *artes moriendi*, oraciones fúnebres—incluido testamentos—, donde el discurso sobre la muerte se ofrece sin velos, cuando no sin vueltas (5).

Sigmund Freud incluso ha elaborado una teoría científica—recogida por E.G. Pérez del Río— sobre esta devoción por la muerte tan frecuentemente expresada por la literatura. Para ello parte de la división de los instintos en dos grandes grupos: al servicio de *Eros* y al servicio de *Tanatos*. Cree que al lado del instinto sexual, que es el que mantiene y alienta la llama de la vida, existe el impulso de la propia aniquilación, el instinto de muerte. Freud llega incluso a asegurar que este último es anterior a los demás instintos, a todos los cuales acaba por dominar. La presencia de este instinto de destrucción lo explica el profesor vienés en la tendencia que hay en el orgánico a retornar a lo inorgánico. El instinto de muerte busca recuperar estados anteriores a la materia viva; es, pues, el profundo radical humano, nuestra más arraigada vocación. Este autor sostiene la teoría de la antítesis del instinto primario de vida y del instinto primario de muerte. Según él, los dos instintos básicos humanos están siempre fusionados el uno con el otro, y de esta sorda lucha surge la angustia (6).

Por su parte, también de testimonios literarios se sirven los filósofos—recorremos a J. Ferrater Mora— para tratar de explicar las posibles experiencias de la muerte ajena. Estas experiencias pueden constituir un tesoro, pero sólo podemos echar mano de él cuando han sido expresadas, y ello sucede de vez en vez en la literatura (7). También nosotros suscribimos estas y otras opciones que apoyan la utilización de la fuente literaria para intentar acercarse a cierto tipo de comportamientos, en nuestro caso ante la muerte y su religiosidad. Según bien expresa una autora que ha trabajado sustancialmente con el material literario, «la novela es una fuente histórica del más alto valor como hoy más que nunca se subraya por toda clase de estudiosos, pero es patente que para la reconstrucción de cualquier período del pasado no constituye más que una aportación parcial a un cuadro muy complejo que debe realizarse con varios y contrastados materiales» (8).

I. OLAVIDE, VIDA Y OBRA

Según J.L. Abellán, Pablo de Olavide es, por antonomasia, la víctima propiciatoria que ofrece el movimiento ilustrado español a la Inquisición. Se ha dicho y repeti-

(5) VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, pp. 37, 43 y 45. Asimismo CHAUNU, P., *La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1978, p. 456. Hermosa es la síntesis que ofrece FAVRE, R., *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, 640 pp.

(6) PEREZ DEL RIO, E.G., *La muerte como vocación en el hombre y en la literatura*, Barcelona, 1983, p. 23.

(7) FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Barcelona, 1979, p. 151.

(8) MIRANDA GARCIA, S., *Religión y clero en la gran novela del siglo XIX*, Madrid, 1982, p. 15.

do por numerosos autores que el Santo Oficio lo eligió como la figura más representativa de nuestra Ilustración, y que al juzgarle quiso condenar en él, más que a una persona, a toda una época. En Olavide se condena un siglo y un espíritu, de donde nace el carácter «ejemplar» de su proceso. Ahora bien, si nos preguntamos en qué consiste esa ejemplaridad y examinamos las obras y la conducta de Olavide, es fácil apreciar que lo que encarna este singular personaje es la figura del «filósofo» ilustrado en el sentido que tuvo esta palabra durante el XVIII francés; esto es, hombre ilustrado que busca el progreso y la transformación de la sociedad, con una serie de rasgos muy típicos: tolerancia religiosa, sentido crítico respecto al pasado, optimismo frente al futuro, confianza en el poder de la razón, oposición a la autoridad eclesiástica y al poder tradicional de la Iglesia, interés por los problemas sociales y el desarrollo técnico de la sociedad, impulso hacia lo natural y valoración positiva de la experiencia, exaltación del progreso y del conocimiento, etc. Pues bien, todos ellos son rasgos que aparecen característicamente en el peruano Olavide, que se manifiesta en este sentido como el «filósofo» español por excelencia (9).

Estas palabras de presentación sin duda nos colocan ante una de las personalidades más significativas del XVIII español. Limeño de nacimiento, la vida de Pablo Antonio José de Olavide y Jáuregui aparece ligada a Andalucía donde desarrolla la casi totalidad de su actuación pública en razón de varios elevados cargos, entre los que tuvo singular carácter el de Superintendente de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía. Esta empresa de relieve universal hizo más sonada su detención por el Santo Oficio en 1776 y la posterior condena que le llevaría huido a Francia; de donde no regresó hasta que no consiguió el perdón real con ocasión de publicar *El Evangelio en triunfo o la historia de un filósofo desengañado* (Valencia, 1797). De vuelta nuevamente al Sur, vive los últimos años en Baeza —muy cerca de La Carolina, capital de las Nuevas Poblaciones— donde muere en 1803; sus restos descansan desde entonces en la iglesia de San Pablo de dicha ciudad (10). Por las repercusiones en su vida personal y literaria, hemos de detenernos un momento en el período francés.

Ciertamente en Francia siguió muy de cerca los acontecimientos revolucionarios que le impresionaron profundamente, reavivando unos sentimientos religiosos que nunca había desaparecido totalmente de su obra. La supuesta «conversión» a última hora de Olavide no estuvo inspirada por el oportunismo, ni dictada por el deseo de regresar a España; tampoco fue un arrepentimiento ante la conciencia de sus pecados y su actitud errónea; si algún motivo hubo para ese acendramiento religioso —que no «conversión»— de los últimos años, más se debió al horror que le produjeron los excesos de la Revolución francesa, presenciados personalmente por él, que a ninguna otra causa (11). No obstante, otros estudiosos no comparten esta misma opinión respecto al espíritu de conversión de Olavide. Para Sarrailh —quien corrobora la idea del hispanista francés Morel-Fatio—, aquélla «no fue sino un subterfugio para poder regresar a su querida España y recibir alguna ayuda y algunos favores del monarca» (12). Por nuestra parte, después de analizar con cierto detenimiento las lecturas olavidianas objeto de este trabajo, compartimos más las opiniones que se

(9) ABELLAN, J.L., *Op. cit.*, pp. 594-5.

(10) ALONSO SEOANE, M.ª J., «La obra narrativa de Pablo de Olavide: nuevo planteamiento para su estudio», *Averquía*, 11 (set., 1984), p. 11.

(11) ABELLAN, J.L., *Op. cit.*, p. 599.

(12) SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1979, p. 621.

inclinan a acentuar la sinceridad de su conversión (ciertamente toda la obra escrita de Olavide no busca sino la transformación «racional» de la sociedad y sus costumbres; no hallamos por qué hacer una excepción con su visión del llamado Cristianismo Ilustrado que casi él acuñó), que las de aquellos autores que la estiman una simple máscara nada convincente (13).

Antes de entrar en las *Lecturas útiles y entretenidas*, apuntemos que en los últimos años de su vida publicó Olavide *Poemas cristianos en que se exponen con sencillez las verdades más importantes de la Religión* —nos fijamos por lo que toca a nuestro interés especialmente en los titulados «El fin del hombre», «El alma» o «La inmortalidad del alma»— con exclusiva finalidad didáctica. En verdad, los dos elementos de la novela moderna —seguimos a Alonso Seoane en estos puntos— serán la moral y la emoción polarizadas por Richardson y Rousseau, y es evidente que el Asistente de Sevilla mantuvo vitalidad suficiente para seguir con su labor ilustradora, ahora convertida en Ilustración cristiana que quiere ser férreamente ortodoxa. En este sentido, dentro de su proyecto de conducta —comenzar por construir una sociedad más justa, culta y en definitiva feliz a la manera ilustrada— encajará perfectamente dar a luz una colección de narraciones cortas, amenas, fáciles de leer y de quedar prendidas en los corazones jóvenes como modelos de vida para su propia instrucción en el difícil arte de dominar las pasiones del corazón humano (14).

1.1. Presentación del Material

Para la elaboración de este estudio leímos los once volúmenes de las *Lecturas útiles y entretenidas* publicadas en Madrid a nombre de Atanasio de Céspedes y Monroy en la imprenta de José Doblado los seis primeros volúmenes y los cinco restantes en la Oficina de Dávila, impresor de cámara de S.M.; en 1800 aparecen los siete primeros tomos, en 1816 el octavo y noveno, y un año más tarde los dos últimos. Después de los estudios de M.^a J. Alonso al respecto —algunos aún en fase de elaboración—, se pueden considerar las obras de Céspedes y Monroy —autor del que hasta el momento no se ofrece otra noticia que la atribución de las *Lecturas...*—, al menos las que coinciden con los títulos aportados por Fernández de los Ríos, como de Olavide. Este es el desglose de los distintos tomos: Tomo I (372 pp.), Prólogo del editor y tres lecturas; Tomo II (307 pp.), tres lecturas; Tomo III (303 pp.), tres lecturas, una de ellas —«La Huérfana»— con dos partes; Tomo IV (240 pp.) tres lecturas, también una —«La Hermosa malagueña»— con dos partes. Tomo V (302 pp.) también tres lecturas, aunque «El Fruto de la ambición» presentada en dos partes; Tomo VI (276 pp.) tres novelas, y en él «El Matrimonio infeliz» con dos partes; Tomo VII (256 pp.), tres lecturas —«El Estudiante» con dos partes—; Tomo VIII (248 pp.), dos lecturas ambas dedicadas a «Los Gemelos»; Tomo IX (256 pp.), dos novelas; Tomo X (332 pp.), una novela en tres partes; Tomo XI, una novela asimismo dividida en tres partes. En total 31 lecturas; de casi todas ellas extraímos notas para este análisis, excepto de la lectura 8.^a, tomo III, 2.^a parte de «La Huérfana»; lectura 10.^a, tomo IV, 1.^a parte de «La Hermosa malagueña»; lectura 12.^a, tomo IV, «La Satisfacción generosa»; y lectura 20.^a, tomo VII, 1.^a parte de «El Estudiante», aunque naturalmente fueron leídas. En resumen, nos hemos encontrado con un material abundante

(13) MENENDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos*, VI, Madrid (2.^a edición refundida, ordenada y dirigida por D. Miguel Artigas), 1930, pp. 412-414.

(14) ALONSO SEOANE, M.^a J., *Op. cit.*, pp. 13, 15 y 24; y pp. 38-49, donde realiza un exhaustivo análisis sobre el carácter literario, la autoría, modelos y espíritu de las novelas olavidianas.

para el estudio de las actitudes ante la muerte, bien repartido a lo largo de los distintos volúmenes y, en líneas generales, bastante homogéneo, aunque obviamente siempre desde la perspectiva arriba mencionada.

La intencionalidad de las *Lecturas...* —según el mismo Olavide recoge en el Prólogo— es hacer amable la virtud y despreciable el vicio «respetando siempre los principios de la Religión, que son el único y verdadero manantial de las virtudes y la buena conducta» (15). En cuanto a la originalidad, copia, adaptación o traducción de este material publicado en Madrid por Céspedes y Monroy, el mismo autor deja el camino expedito a la duda, cuando explicita que «ya se ve que ni yo, ni el heredero podemos saber si estas historias son originales o traducidas, si son sacadas de otros libros, o si son propias invenciones del autor, o tal vez si hay de uno y otro. Lo que puedo asegurar es que todos los personajes son españoles, que los sitios, las costumbres que se pintan y los sucesos que se cuentan parecen acaecidos en España, de modo, que si alguno de ellos ha sido sacado de libros extranjeros, el Autor lo ha naturalizado» (16). Sobra todo comentario.

1.2. Análisis pormenorizado de las actitudes ante la muerte a través de las «Lecturas útiles y entretenidas»

Pasamos revista, a partir de este momento, a cada una de las lecturas de las que hemos extraído notas incluidas en este tema. En principio intentamos realizar un análisis conjunto, pero las peculiaridades características de cada caso hubieran quedado enmascaradas bajo las generalidades; por ello, aunque nos resultó más laborioso, preferimos el desbroce individualizado; al final apuntaremos las actitudes más habituales o recurrentes en el material base de este trabajo. Comenzamos, pues:

- Lectura 1.ª, Tomo I: «*El desafío*». Expresión de la muerte violenta fruto de la venganza; aparece constatado también el papel jugado por el azar o el destino.
- Lectura 2.ª, Tomo I: «*La paisana virtuosa*». Toca los siguientes temas: El Cristianismo Ilustrado en el seno familiar; el papel de las lágrimas, la resignación cristiana. La definición de la muerte natural («suerte enemiga del reposo de los buenos») ocasionada por la enfermedad, vehículo por lo demás esperable. Relación de la muerte-separación con la imbricación en el seno familiar. Inclínación por desear una sepultura decente, una nítida sencillez en el último adiós y en las exequias fúnebres.
- Lectura 3.ª, Tomo I: «*La dulce venganza*». Explicita de nuevo el tema del Cristianismo Ilustrado, marco repetitivo y adecuado para el abrazo de la muerte. Reiteración de la naturalidad de la muerte en el seno familiar, donde se prepara mejor el momento final. Es la dulce espera de la muerte; se muere como se vive: es la buena muerte en la inocente vida. Expresa también la respuesta ante la muerte: el dolor, el recogimiento. Aparición del tema más interesante de todas las *Lecturas...*: la muerte como pórtico, como tránsito obligado para una vida mejor; asunción de la muerte natural, sin temor ni espanto —curiosamente esta actitud mantiene escasa correspondencia con la expresada en los testamentos, donde el temor es la mayoritaria—, seguida de un entierro triste, sencillo y sin pompa en la parroquia a la que pertenece el difunto.

(15) CESPEDES Y MONROY, A., *Lecturas útiles y entretenidas*, Prólogo, Tomo I, Madrid, 1800, p. 4.

(16) CESPEDES Y MONROY, A., *Op. cit.*, Prólogo, I, p. 11.

- Lectura 4.^a, Tomo II: «*La mendiga honrada ó la conversión del amor*». En ella expresa el concepto que le merece el clérigo ilustrado. También aparece la asunción de la muerte con la propia vida —que es preferible entregar antes que faltar al honor—, apelando al Dios ilustrado, santo, bueno, paternal y misericordioso.
- Lectura 5.^a, Tomo II: «*El sol de Sevilla*». Aparición de la muerte violenta, la muerte fingida de la protagonista con mayor exactitud. De nuevo se repite el no temer la muerte por haber tenido una vida arreglada, decente y ajustada a la virtud: es el lema «se muere como se vive». Aparición de la llamada «*Encomendatio Animae*», casi en los mismos términos que recoge el formulario del acta testamentaria. Se constata asimismo el abandono claro del moribundo en el seno de la comunidad cristiana a través del sacerdote, siempre al lado de aquél: en él se descarga en una última confesión todos los cargos de conciencia. Descripción patética de la muerte del reo.
- Lectura 6.^a, Tomo II: «*Los dos amigos ó los peligros de la riqueza*». Inclusión —casi es el único caso en que lo hemos constatado— del papel ejercido por el testamento en la «consecutio mortis»: el albaceazgo. Repetición del cauce normal de la muerte natural: la enfermedad.
- Lectura 7.^a, Tomo III, 1.^a parte de «*La huérfana*». De nuevo reitera las causas de la muerte natural: una calentura maligna. El dolor desmesurado e inconsolable ofrece el oportuno viraje de la muerte al interior de la familia. Vuelta al erasmismo del XVI y a los grandes maestros del Quinientos en cuanto modelos de vida y espíritu —verbigracia, fray Luis de Granada—. Se detalla también el costo de la muerte para una familia modesta, obligándola a préstamos y empeños. Por último, deja traslucir cuál sería la «recompensa» de una muerte violenta o forzada: la negación de los socorros mínimos e indispensables en el morir.
- Lectura 8.^a, Tomo III, 2.^a parte de «*La huérfana*». Ninguna nota.
- Lectura 9.^a, Tomo III: «*El amor desinteresado*». Reiteración de temas ya conocidos en cuanto a la causa de la muerte natural —la fiebre—, o la respuesta a la muerte: el dolor incontenido, lo que podríamos llamar «el derecho a las lágrimas»; es, en suma, la necesidad, casi prerromántica, que hallan los corazones tiernos y afligidos para su desahogo. Desempeño de la tutoría, otro elemento relacionable con el testamento. Destaca la aparición de un tema luego recurrente: la identificación entre muerte física/muerte psíquica, lo que podríamos denominar la sepultura ficticia en espera de la real.
- Lectura 10.^a, Tomo IV, 1.^a parte de «*La hermosa malagueña*». Ninguna nota.
- Lectura 11.^a, Tomo IV, 2.^a parte de «*La hermosa malagueña*». En este caso nos encontramos con la descripción más vívida y real de la muerte violenta, así como con la reacción ante este doloroso episodio contemplado por la amada: la muerte se desahoga en aquella misma tierra que ha contemplado la desaparición física del amor; quizá esta identificación con el «último terruño» sea un rasgo que anuncie una nueva mentalidad literaria en el sentir funerario. Nos encontramos asimismo con la más genuina identificación formal y estructural de Eros y Tánatos —recuérdese la interpretación freudiana al respecto— que hace a la protagonista exclamar: «¡Oh muerte adorada!»; máxime cuando, en este caso, la muerte vista no coincidía exactamente con la que la protagonista creía que era. Constatamos también la aparición de la muerte a través del martirio —por la que se logra la redención, otra forma «ilustrada» de redención—, o el sacrificio, en un claro intento de asimilarse con la muerte de Cristo, ya que aquélla se considera la muerte más feliz, la más dulce de todas, por

oposición precisamente a la muerte del malvado —la mala muerte— que lleva implícito ya el propio castigo.

● Lectura 12.^a, Tomo IV: «*La satisfacción generosa*». Ninguna nota.

● Lectura 13.^a, Tomo V: «*Los peligros de Madrid*». La respuesta que ofrece un alma pura ante la muerte física es la no posibilidad de albergar cualquier tipo de rencor o remordimiento. De nuevo plasma la causa habitual de muerte física para los que aman: la calentura violenta. Ejercicio de la caridad cristiana sincera para con el moribundo, aunque éste sea fingido y enemigo. Expresión del dolor por la inevitable separación de los seres queridos que impone la muerte, aunque la muerte sea amiga y consuelo cuando aparecen los sinsabores terrenales. La tristeza vital hace esperar la muerte con indiferencia; esta actitud queda mitigada con la actitud receptiva hacia la dócil voz de la religión. Deslizamiento sutil de la idea del suicidio, aunque la religión lo prohíba: con la simple contemplación de la muerte del amado se desea la propia. Por último, reiteración en la idea de un Dios Padre dulce y amoroso, pero justo en el terrible Juicio Final. Expresión del último adiós, la despedida hasta el más allá, para siempre. Aparición del recuerdo interiorizado de la muerte a través del legado o la manda para con los criados: se trata de perpetuar la memoria del donante. El espectáculo de la muerte se desarrolla ante los hijos como testigos de excepción: la muerte ha de ser conocida desde la infancia, tema que luego examinaremos también en *El Eusebio*; se trata, en el fondo, del didactismo ilustrado. La agonía se produce en el entorno cristiano más desolado que imaginar se pueda: ninguna imagen religiosa en la que refugiarse. Por fin, ¿cuál es el precio de la felicidad eterna? La muerte conjunta de los amantes: el morir juntos y a la vez.

● Lectura 14.^a, Tomo V, 1.^a parte de «*El fruto de la ambición*». Presencia del cementerio «apud ecclesiam». La respuesta ante tal visión es interesante: el testigo se aflige ante su soledad, silencio y desolación, extraña su escasa concurrencia. Demostración humana prerromántica ante la sepultura de los seres queridos: el beso, las lágrimas (que la riegan), el dolorido suspiro.

● Lectura 15.^a, Tomo V, 2.^a parte de «*El fruto de la ambición*». Constituye, a nuestro entender, la lectura más ilustrativa en relación al tema de las actitudes asumidas por Olavide ante el más allá. Vuelve, de nuevo, al tema de amor y muerte, expresión de la sensibilidad contenida en un alma generosa. Representación de la imagen de la muerte: un espectro escapado del sepulcro, cabellos erizados, palidez lívida y macilenta, semblante cárdeno y descarnado, ojos vueltos. La muerte violenta —al despeñarse, otro elemento prerromántico— se desea siempre que sea con la amada. Búsqueda de la propia muerte, que se provoca. Descripción vivida de la agonía: disminución de los sentimientos, insensibilidad, pérdida de actividad mental, ojos vagos y pálidos, el delirio, el llanto de los seres queridos. Búsqueda de la patria celestial, la mansión de los justos, unión ya definitiva del amor y la muerte. Instante crítico de la muerte: la expiración ante los ojos del objeto amado, exhalando sin esfuerzo el postrer suspiro, es la dulzura en el tránsito de la vida a la muerte, que así es casi imperceptible; diríamos que aún se vive en la muerte, casi un desmayo que apenas deja sentir los ya inertes miembros —Olavide se recrea en este tipo de descripciones—. Ejemplificación en Baptista del buen cristiano, dueño de sus sentimientos y pasiones, morigerado. El paso lúgubre y romántico de la muerte sobre la casa familiar deja tras sí un negro velo de muerte, lamentos, gemidos, silencio de horror. Preparación de la despedida familiar y del cortejo fúnebre hasta la parroquia. Asistimos también al tópico «loa de aldea y menosprecio de corte» en la expresión de los más tiernos sentimientos. Descripción de los oficios divinos de difuntos. Amor y muerte de nue-

vo en la última morada (la sepultura) que espera al ser amado. Aparece en ella el tributo funerario: las flores, las ramas de ciprés como demostración de dolor. Esta gama floral es un simple cenotafio que los corazones simples consagran a la virtud y a la amistad. ¿Cómo se perpetúa la memoria del difunto en aquéllos que recibieron su favor o agrado? Con la oración, las flores..., curiosamente no las misas (17). Nueva visita al cementerio por parte del causante de tantos males en esta lectura. Escenografía prerromántica: lo fantasmagórico, el espectro, la sombra, la aparición. El cementerio se convierte en habitual lugar de cita para Rufina, quien solicita que se la entierre en la misma sepultura de su amado: es un intento de prolongar los mismos lazos que se han mantenido en vida con los seres queridos (este punto sí coincide con peticiones similares expresadas en la cláusula de sepultura del testamento), pero en la verdadera vida donde la muerte no puede ya. Después de todo esto, no extraña el fin de la lectura: Rufina muere casi en el mismo ambiente en el que había vivido desde que murió su amado.

- Lectura 16.^a, Tomo VI: «*La presumida orgullosa*». De nuevo, la muerte violenta por defender la honra. Perdón cristiano antes de presentarse en el tribunal definitivo, paso para el cual se produce la adecuada preparación: la recepción de los santos sacramentos.
- Lectura 17.^a, Tomo VI, 1.^a parte de «*El matrimonio infeliz*». Repetición del persistente tema: la muerte violenta, esta vez causada a espada, con traición. El horror de la muerte hace pasar como en una película las malas acciones cometidas y ese «repaso vital» acompaña los últimos momentos ante un Dios Todopoderoso y ofendido, un juez incorruptible. Se nos plantea aquí la imagen de un Dios de buenos y malos, que concede la vida eterna a los primeros y eternas penas a los segundos. También recoge Olavide la clásica imagen de las Parcas cortando el tenue hilo de la vida. Por último, presencia continua de la familia, defendiendo los legítimos derechos de la protagonista, en este caso además injustamente desheredada.
- Lectura 18.^a, Tomo VI, 2.^a parte de «*El matrimonio infeliz*». La muerte se asume sin espanto, sin temor, se la invoca, porque hay un claro convencimiento de la «vanitas mundi», la eternidad no termina. Aparece la intercesión de Cristo ante Dios Padre a través del cruento sacrificio de la cruz; la salvación se logra por la divina gracia, por el poderoso fermento de la sangre de Cristo. Es quizá una de las mejores lecturas para comprender qué idea mantenía su autor respecto al llamado Cristianismo Ilustrado, tema en el que reincide. En él, esta vida es paso, tránsito, caminar continuo; la recompensa a la paciencia y la virtud se halla en la otra.
- Lectura 19.^a, Tomo VII: «*El secretario filósofo*». Expresión nuevamente de la idea de la muerte en el contexto del Cristianismo Ilustrado: aceptación de una vida futura compensatoria. Otra vez la muerte violenta, en este caso además «disfrazada» de

(17) A juicio de M.^a J. Alonso, la lectura 14.^a, Tomo V, 1.^a parte de «*El fruto de la ambición*» manifiesta una cierta adaptación a lo hispánico al colocar el cementerio «apud ecclesiam»; sin embargo, en la lectura 15.^a, Tomo V, 2.^a parte de la misma obra, Olavide quizá prefirió ceñirse al espíritu originario de su fuente francesa de inspiración, al no aludir a la petición de misas. No olvidemos que el proceso desecristianizador que Vovelle ha reconocido en la Provenza de fines del XVIII aún no halla parangón en nuestras latitudes en esas mismas fechas. Por lo demás, la citada autora sigue tratando de dilucidar qué novelas son copia, cuáles adaptación y cuáles mera traducción; algunos de sus últimos trabajos en este sentido —actualmente en prensa, como amablemente nos comunicó—, han sido presentados en el II Congreso de las Nuevas Poblaciones de Sierra Morena y Andalucía celebradas recientemente en La Carolina (febrero-marzo, 1986); y otros verán la luz en el próximo número de la revista *Alfinge*, Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba.

súbita enfermedad. Es la «ficción» de la muerte: falsa ejecución por medio del veneno a causa de un problema de celos. Plantea el dieciochesco problema de la disección o apertura del cadáver, solución a la que finalmente no se acude por miedo a descubrir el verdadero crimen. Nueva muerte violenta, esta vez por venganza «justa» del hijo. Esta circunstancia extrema hace al protagonista de la acción no temer la muerte, sino asumirla y pedirla. Por otro lado, la trama del suicidio persigue evitar la vergüenza pública y el dolor del suplicio: quien así obraba no estaba, en esos momentos de su vida, tocado por los ideales religiosos que expresamente lo prohibían. A continuación, sigue el arrepentimiento, la búsqueda del refugio en el cielo, el sufrimiento, la resignación: éstos son los principios de la religión racionalizada, las ventajas de la vida cristiana (no «católica», palabra a la que nunca se alude). El clérigo ilustrado, en este contexto, es un director espiritual prudente y desinteresado, movido sólo por altruismo y generosidad.

- Lectura 20.^a, Tomo VII, 1.^a parte de «*El Estudiante*». Ninguna nota.
- Lectura 21.^a, Tomo VII, 2.^a parte de «*El Estudiante*». Presencia reiterada de la muerte natural por enfermedad. Se consigna el mejor legado de vida y virtud que una madre puede dejar a su hija: un comportamiento cristiano, bueno y rtuoso. La dulce muerte conlleva la sonrisa en los labios. Es preferible la muerte antes que caer en el pecado; en este caso, la invocación a la muerte es completa, es más deseable antes un suplicio que sucumbir a la ignominia.
- Lecturas 22.^a y 23.^a, Tomo VIII: «*Los gemelos*». Muerte natural por enfermedad. El lazo fraternal de la vida se perpetúa también en la muerte. Papel de la Providencia (Deísmo) en el designio de la muerte. De nuevo se recurre al azar, la fortuna o la desventura —rasgos todos ellos característicos de una nueva sensibilidad— para solicitar la muerte en esta trama. Presencia prerromántica del espectro y la aparición. La fingida o falsa muerte da pie a toda una explicitación en el ánimo cristiano de conformidad con los designios divinos. El Cristianismo Ilustrado presenta el vehículo primordial de consuelo: la lectura de los santos principios del Evangelio. Esta vida, así entendida, es «preparatio mortis» para la eterna. El cristiano por convencimiento racionaliza su religión. También el sacerdote ilustrado sabe que el mejor aprendizaje de la religión cristiana es el Catecismo y su perfección se logra con los ejercicios habituales del cristiano. Nos encontramos en ambas lecturas con una detallada descripción de las creencias fundamentales de este cristiano así formado: el Misterio de la Santísima Trinidad, la fe en el gesto redentor de Jesucrito, la práctica del bautismo como primer paso para coparticipar en la herencia de Cristo, la inmortalidad. También encontramos en «*Los gemelos*» el tema de los falsos muertos o muertos-vivos, de actualidad en las fechas que nos ocupan —fines del XVIII principios del XIX—, y al que Feijóo prestó también atención en su momento.
- Lectura 24.^a, Tomo IX: «*La madre prudente*». Idea cristiana racionalizada de la religión y de la transcendencia: hay que preparar el fin de una vida corta y siempre incierta antes de afrontar la entrevista final con un juez inexorable —se observará la repetición de asuntos a lo largo del material estudiado—. La muerte natural tiene en esta ocasión una causa concreta: la pulmonía. Ante el dolor inconsolable de la esposa no queda otro remedio que la resignación cristiana. Contemplamos la presencia del difunto: la capilla ardiente, el muerto de cuerpo presente, el fêretro, la mortaja, las luces. Reiteración también en el tema del fingimiento de muerte por medio de la absorción de un brebaje, un soporífero. Por último, la locura —carácter prerromántico asimismo— del amor muerto pide la muerte, el suicidio por hambre o inanición.
- Lectura 25.^a, Tomo IX: «*La feliz desgracia*». Básicamente contemplamos a la

imagen de la muerte en un moribundo asistido por el sacerdote en su último momento. El arrepentimiento, el perdón, la penitencia..., he aquí otras tantas tareas a las que le exhorta el presbítero para «bien morir».

● Lecturas 26.^a, 27.^a y 28.^a, Tomo X: «*El inconstante corregido*». La muerte natural se produce por enfermedad: el difunto entrega su alma a Dios en medio de asumidos sentimientos de piedad —se muere como se vive— y con el justo tributo de deudos y amigos: las lágrimas. Se constata una identificación táctil y física con la muerte a través del abrazo madre-hija: familiaridad con la muerte. A una muerte decente, un entierro decente. Este despojo del cuerpo es también un rasgo propio del cristiano ilustrado. Pero, ¿qué es la muerte? Es el tributo que exige la naturaleza; desde este punto de vista, la muerte es ante todo natural. En este sentido, el Cristianismo Ilustrado facilita la instrucción necesaria en los verdaderos fundamentos de la fe. *Esa necesaria instrucción es capaz de hacer llevar una buena vida y preparar una buena muerte*, una muerte cristiana, que es la única y verdadera felicidad. Explicitación, otra vez, de los principales Misterios cristianos y, curiosamente, es la única alusión a la Iglesia como depositaria de autoridad. En Pepito —el personaje central— se produce el milagro de la verdadera transformación que el ilustrado Olavide quiere para el cristiano: la moderación, la austeridad, la práctica de la caridad; la lectura habitual del Evangelio, la confesión..., en suma, la más completa preparación para mantener a continuación —tal como la entendía el peruano, de forma eminentemente pragmática y prioritaria— una casi perfecta vida laica cristiana; el esperado fin de esta carrera es, obviamente, una buena muerte. Nos encontramos otra vez con el espíritu pedagógico de la Ilustración. Con el estudio de la religión se tendrá siempre la seguridad de adquirir el santo temor de Dios y la perfecta meditación de las verdades eternas.

● Lecturas 29, 30.^a y 31.^a, Tomo XI: «*La familia feliz*». En ellas se expone el tema de la metafísica transcendental, la actitud más clara de la Ilustración ante el más allá. Expresa la fusión de la materia inerte de nuestro cuerpo con la parte divina de nuestro ser, siempre que se haya conservado la pureza y el candor de nuestra propia mediocridad. ¿Qué son la gloria, el más allá? Un océano de luz y claridad donde el espíritu —«esa llama celestial de nuestro cuerpo»— será eternamente feliz. Allí se unirá para siempre al principio y la fuente primordial del amor y la vida. ¿En qué consiste la vida eterna? Es plenitud, inalteración, infinitud. Mientras tanto, en esta vida terrena de tránsito y paso, disponemos de los instrumentos suficientes para hacer ese camino menos duro: los placeres inocentes, el ejercicio de la virtud, las luces de la razón y de la religión (¿cabe acaso mejor definición del Cristianismo Ilustrado?), la moderación y la dulzura.

Acabada esta fase, ciertamente árida y monótona, veamos de la forma más sintética posible cuáles son las actitudes más frecuentemente analizadas en las *Lecturas útiles*...

1.3. Temas recurrentes en las actitudes ante la muerte

A) Formas de muerte: a) La violenta, súbita, imprevista, no natural (el suicidio, la venganza, el reto, el asesinato, etc.). b) La natural, ajena y propia, por enfermedad normalmente febril o pulmonar (con bastante probabilidad preludio de la «moda tísica» en la muerte literaria del XIX). c) La muerte fingida, el falso muerto, la «trama» de la muerte.

B) Respuestas a la muerte: a) Asunción con naturalidad, sin temor, con una completa asimilación, incluso con desprecio, si se ha interpretado como un desenlace normal dentro del esquema de una vida casi dichosa, porque nunca la verdadera felicidad se alcanza de forma plena en la existencia terrena. Invocación de la muerte, deseo de morir antes que sucumbir. b) La muerte como paso obligado; la vida como tránsito y el morir como puente para la auténtica vida que no acaba.

C) La muerte en familia: Unión de Eros —en sentido amplio— y Tánatos. En esta perspectiva, adquieren sentido el dolor, las lágrimas, las flores, el epitafio, el recuerdo, el legado: es el mejor «testamento» familiar del moribundo, la memoria más preciada para el cristiano ilustrado. Por ello, con frecuencia se introduce la escenografía prerromántica del cementerio, el espectro, la aparición o el fantasma; el tenebrismo y lo lacrimoso; la alabanza de la virtud y el predominio de la ternura anuncian ya sin duda una nueva sensibilidad (18).

D) Explicitación como eje vertebral de distintas lecturas, del llamado Cristianismo Ilustrado bajo la presencia de la Providencia, del Dios Supremo justo e infalible; del Juicio Final; de las Verdades fundamentales que debe creer el cristiano; de la idea, en definitiva, de inmortalidad por ser todos los cristianos herederos de la gran obra redentora de Cristo. Presencia también de la sencillez en la expresión de la muerte y de su interiorización, tendencias ambas claramente distintas del boato barroco. Por último, definición del clérigo ilustrado, opuesto por lo general al tipo que por aquellos tiempos solía abundar. Debía ser clérigo virtuoso, sencillo, probo, sincero, austero y, sobre todo, apropiado pedagogo —con su palabra y su ejemplo, he aquí de nuevo el didactismo— en la transmisión racionalizada de la fe mediante el ejercicio de la virtud, la caridad, la práctica de los deberes cristianos —el desprendimiento de la riqueza, por ejemplo— y la frecuente lectura del Evangelio y Sagradas Escrituras (19).

(18) ALONSO SEOANE, M.^a J., *Op. cit.*, p. 30; y pp. 36-7, donde resalta precisamente en dos novelas —«*La madre prudente*» y «*El inconstante corregido*»— la figura del clérigo ilustrado.

(19) Para no extender en exceso el número de notas, agruparemos en una sola la bibliografía especializada que creemos más idónea para poder observar comportamientos ante la muerte similares a los aquí detectados; y quizá algunos modelos literarios que sirvieran de inspiración o adaptación, según el caso, a las novelas de Olavide. Esta es la relación: ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982, pp. 43-8, 50, 104, 109-110, 114 y 181-2. ARIES, Ph., *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983, pp. 295-7, 298-9, 314, 325, 329-330, 341-3, 345-7. FEIJOO, Fray B.J., *Obras escogidas del Padre Fray...*, Vol. LVI, Edic. preparada por D. Vicente de la Fuente, Madrid, 1952, pp. 251-9 (señales de muerte) y pp. 437-581 sobre los entierros prematuros. FERRATER MORA, J., *Op. cit.*, pp. 162, 180-1, 187-8. GOLDMAN, P.B., «Mitos liberales, mentalidades burguesas e historia social en la lucha en pro de los cementerios municipales», en *Homenaje a Noël Salomon. Ilustración española e Independencia de América*, Barcelona, 1979, pp. 81-93. GOMEZ NAVARRO, S., *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814)*. I: *Análisis y estudio de los testamentos*, Granada, 1985, 131 pp. HILDEBRAND, D. von, *Sobre la muerte*, Madrid, 1983, pp. 27-8, 31, 117-9. PASCUA SANCHEZ, M.^a J. de la, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, 1984, 275 pp. PEREZ DEL RIO, E.G., *Op. cit.*, pp. 28-9, 119-120. RIVAS ALVAREZ, J.A., *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, 1986, 263 pp. RODRIGUEZ SANCHEZ, A., *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen (1792-1909)*, Cáceres, 1980, pp. 11, 14-5, 56-8 (sobre la muerte del reo). VOVELLE, M., *La mort et l'occident. De 1300 à nos jours*, Paris, 1983, pp. 448-9 y 471. VOVELLE, M., *Ideologías y...*, pp. 107, 109, 113-4, 117.

II. PEDRO DE MONTENGÓN Y PARET. VIDA Y OBRA

Quizá quien mejor representa el espíritu del Setecientos es este alicantino nacido en 1745 y muerto en Nápoles en 1824. Ingresó muy joven en la Compañía de Jesús; estudió en Valencia con el padre Eximeno y luego fue encargado de la cátedra de Gramática en el colegio de Onteniente. Al cogerle el decreto de expulsión en 1767, aún no había profesado, pero se solidarizó con sus hermanos de religión acompañándoles al destierro; en Italia residió en Ferrara, Venecia y Nápoles. A los dos años de exilio se secularizó y contrajo matrimonio; en 1800 regresó a España con su mujer, amparándose en que no debía ser incluido en el decreto de expulsión por no haber profesado, pero en el nuevo decreto de expulsión de 1801 no se tuvo en cuenta esa circunstancia y tuvo que salir de nuevo.

Escribió odas, que publicaba con el pseudónimo de *Filópatro*, y varios relatos novelescos: el *Antenor*, el *Rodrigo*, el *Mistilo*, o la *Eudoxia*; pero la que le ha dado verdaderamente fama es *El Eusebio*, obra de la que nos ocuparemos en estas páginas. Su trama es muy sencilla. Eusebio es un naufrago del que se ignora todo pasado, que arriba siendo muy niño a las costas de Filadelfia; allí es recogido por Hardyl, un cuáquero sabio y bueno que le va educando y preparando para la vida, sin las interferencias, los prejuicios y los tópicos del Viejo Mundo, y Eusebio —arquetipo del hombre natural— va poco a poco asimilando esos saberes.

La primera edición del *Eusebio* se publicó en Madrid en cuatro volúmenes que salieron entre 1786 y 1788, y ya entonces tuvo problemas con la censura, que sólo autorizó la edición tras proponer ciertas correcciones. Pero las dificultades no terminaron ahí; en 1790 la Inquisición recibe una delación anónima en que se dice que los tomos publicados respiran cuaquerismo, tolerantismo, etc. A la vista de ello, el Santo Oficio decide condenar el libro en 1799 por contener proposiciones anticristianas, obscenas, contrarias a las buenas costumbres, y otras que fomentan el paganismo, pelagianismo y, especialmente, la secta de los cuáqueros. Como el libro había tenido éxito y se habían agotado varias ediciones, Montengón tuvo prácticamente que rehacer la novela, introduciendo en ella numerosas rectificaciones, hasta que —tras largas dilaciones— se concedió un nuevo permiso. Así salió el *Eusebio corregido y enmendado* (Madrid, 1807).

La comparación entre la primera y segunda edición es interesante, pues constituye una muestra palpable de la influencia que la Inquisición tuvo sobre el desarrollo cultural del país hasta tergiversar el sentido de algunos de sus productos. En las primeras ediciones el carácter paganizante de la novela resulta obvio a través del énfasis que se pone en el estoicismo; la exaltación de la naturaleza se une aquí al uso de conceptos como «fortuna» o «destino», frente a los cuales se opone la «constancia» e imperturbabilidad del sabio. Por el contrario, en la 2.^a ed., el fondo estoico ha sido sustituido por un cristianismo ilustrado, en el que la idea de «fortuna» se sustituye por la de providencia y la de «destino» por aquella que defiende la inescrutabilidad de la voluntad divina. Como en tantas otras ocasiones, las doctrinas de la Ilustración se presentan al público español dentro de una clave cristiana, que permita salvar la intolerancia de los inquisidores.

En cualquier caso lo que no cambia en una u otra versión es el fondo profundamente ilustrado de la novela, que la convierte en uno de los productos típicos de ese movimiento en España, haciendo de Montengón uno de sus representantes más caracterizados. Es cierto que el autor trató de justificarse en la introducción diciendo

que si se había propuesto enseñar las normas de la moral prescindiendo de la religión revelada era porque —aunque estaba convencido de que sólo la religión católica era verdadera—, resultaba imposible convencer al impio con tales doctrinas, de las que, a priori, hacían burla. Como hemos visto, el subterfugio —suponiendo que lo fuese— no convenció a los censores.

Salvadas las dificultades con la Inquisición y con el editor Sancha —con el que se vio envuelto en un pleito largo y difícil—, *El Eusebio* se editó por segunda vez en 1807, con el mismo éxito que había tenido en la primera. La ideología rousseauiana de la que era portador tuvo un eco en España, al que quizá no fue ajeno la reiterada persecución de este autor. Rousseau había sido condenado repetidas veces en nuestro país, pero en 1764 la Inquisición condenó globalmente todas sus obras; ello no impidió, sin embargo, que su pensamiento dejara numerosas huellas en nuestro panorama cultural, una de las cuales —y no la menos importante— fue precisamente esta obra de Montengón. En ella se da la ideología ilustrada, el mismo fondo pedagógico del *Emilio*, la exaltación del estado de naturaleza, e incluso la nostalgia del Nuevo Mundo. En este aspecto, Montengón es también un precursor del Romanticismo en ciernes (20).

II.1. «El Eusebio». Influencia rousseauiana en Pedro de Montengón

Sin lugar a dudas —por lo menos, a juicio de F. García Lara—, *El Eusebio* es la obra «que mejor y de forma más completa recoge y divulga el pensamiento enciclopedista europeo, al mismo tiempo que las timideces y encogimiento de las opiniones ilustradas españolas. En este sentido, su papel en la historia de la prosa hispánica hace de ella pieza importante para entender la evolución de las ideas y de las formas literarias en la confluencia de los dos pasados siglos» (21). También, a criterio de otros autores, Pedro de Montengón estuvo marcado hondamente por el enciclopedismo francés y la cultura italiana. No basta con decir que *El Eusebio* es una trasunto del *Emilio* (1762), ni que la *Eudoxia, hija de Belisario* (1793) copia a Marmontel; es preciso, además, entender que una cultura europea bien asimilada se pone al servicio de la nación (22). Ciertamente se puede convenir en un punto de unión destacado entre *El Eusebio* y *El Emilio*: la coincidencia de sus autores respectivos por compartir la fe en la educabilidad y la alta apreciación del hombre. Rousseau se muestra en *El Emilio* profundo conocedor del alma humana. Con esta obra estimuló poderosamente los anhelos pedagógicos de los decenios siguientes. El filantropismo —que, de manera especial, en Alemania se desarrolló en el sentido de un ideal educativo— tiene sus orígenes tanto en *El Emilio* como en otros valiosos movimientos de la moderna pedagogía. Pero otro rasgo común que no podemos olvidar de ambas obras es el sentimentalismo, tendencia que ya había aparecido con anterioridad; recuérdese las novelas de Richardson —su *Pamela*, por ejemplo—, en las que no faltaron asuntos sentimentales y lacrimosos (23).

(20) ABELLAN, J.L., *Op. cit.*, pp. 728-730. Asimismo VOLTAIRE, *Cuentos: Zadig o el destino; Cándido o el optimismo*. Introducción, traducción y notas de F. Lafarga Maduell, Barcelona, 1982, p. 34 del Prólogo donde explicita el objetivo del viaje y su finalidad didáctica.

(21) MONTENGON Y PARET, P., *Eusebio*. Edición preparada por F. García Lara, Madrid, 1984. Introducción, p. 13.

(22) FERNANDEZ DE PINEDO, E., et alii, *Historia de España* dirigida por M. Tuñón de Lara. VII: *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, Barcelona, 1981, p. 368.

(23) VALJAVEC, F., *Op. cit.*, pp. 135 y 225.

¿Qué filosofía ilumina la obra de Montengón que nos ocupa? Aunque tendremos ocasión de volver sobre este punto al tratar de las actitudes ante la muerte manifestadas en *El Eusebio*, no obstante hemos de anotar ahora que dicha obra no está sólo inspirada por el rousseauismo, sino también por un conglomerado ideológico novedoso hasta cierto punto en el contexto que realmente le corresponde y del cual se alimenta: el de la tradición neoestoica. Ciertamente, «si el senequismo resistió los duros embates de la Contrarreforma, bien pudo servir a Montengón para su lucha contra la didáctica aristotélico-tomista dominante en su horizonte intelectual» (24). En resumen, podemos decir que el rousseauismo vino a complementar y modernizar esta esencial veta neoestoica del pedagogismo de *Eusebio*.

II.2 Las actitudes ante la muerte a través de «El Eusebio»

Procederemos a detallar cuáles son los puntos más destacados en este tema y, con posterioridad, realizaremos un breve comentario general. Es el sistema que hemos creído más apropiado.

1. Presencia habitual de la muerte violenta. El inicio de la novela es un amago de este tipo de desaparición, ya que el naufragio encaminaban a Eusebio y a Gil Altano —su acompañante— a un fin seguro en los «brazos de la muerte», personificación femenina de la Parca. La muerte violenta —la mala muerte— se expresa a lo largo de la novela también a través de la condena, el deshonor, la deshonra, el suplicio, la horca, el suicidio —práctica esta última, según Hardy, más propia del apego a las comodidades terrenas que de su desprecio—, en suma, la muerte-espectáculo social (*El Eusebio*, edición de F. García Lara, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 509; en lo sucesivo sólo citaremos la página correspondiente porque hemos manejado siempre la misma edición). Sin embargo, tampoco falta en este tipo de muerte la respuesta familiar dolorosa, y desesperada por lo incontrolable. Incluso en la muerte violenta puede el individuo llegar a ofrecer hasta su propia vida por salvar la de un ser querido —presencia, otra vez, de Eros y Tánatos—, porque en dicha circunstancia la muerte no resulta ni siquiera terrible, ni por supuesto se la teme. Ciertamente se anhela una buena muerte, porque se la asume como la recompensa a toda buena acción. Lo significativo, repetimos, es la presencia constante de esa violación de la muerte natural. Ello indica, de alguna manera, el dominio del hombre sobre su propia vida, por encima de cualquier imposición religiosa.

2. Presencia de otro tema clásico del Neostoicismo: el desprecio del mundo y sus vanidades. Se trata del dominio de las pasiones y la inmunidad contra los caprichos de la fortuna; tácticas ambas que garantizan el total desprendimiento de lo terreno cuando llama la muerte. En esta actitud receptiva encontrarán eco los apropiados sermones que continuamente preparan al hombre para la hora de su muerte. Dejemos hablar a Montengón en la expresión de la «vanitas mundi»:

«El alma, alimentada de estas reflexiones que son las máximas de la sabiduría, va insensiblemente fortaleciéndose con ellas, de modo que puede llevar enfrenado y regir con vigorosa mano los deseos e inclinaciones del corazón para que no se aficione sobradamente a los objetos de la tierra, que de un día a otro puede perder arrebatados de la misma fortuna que se los dió, o de la muerte que tarde o presto debe llegar». (P. 364).

(24) MONTENGON Y PARET, E., *Op. cit.*, Introducción, p. 56; en general interesan pp. 57-63.

3. Requisitos del bien morir: entre otros, los más urgentes son el perdón de aquél a quien gravemente en algún momento de la vida se ofendió, y el Testamento («...siempre es bueno prevenir los accidentes de esta vida, y el testamento es una de las cosas que jamás se ha de diferir», p. 664). En verdad, las mandas o legados en favor de amigos y familiares son también garantía de perpetuar la propia memoria entre los seres queridos (p. 699).

4. Muerte natural por enfermedad, que además adquiere carácter irreversible cuando se trata del «mal del que se ha de morir». En este caso, ni todos los médicos juntos libran al individuo de la muerte (25).

5. Desvelamiento de la muerte fingida —episodio del diácono Paris— por falsos milagros, en el marco de una casi inevitable disputa filosófica sobre la posibilidad de obrar prodigios un jansenista. Vale la pena reproducir el exto:

«Tal vez durarán esta tarde los milagros; y si así sucede, podremos ir a verlos también nosotros. Volviéndose entonces a uno de aquellos forasteros que contaban los milagros, le preguntó en dónde se obraban. En el barrio de San Marcelo, le respondió él, y en el sepulcro del diácono Pâris. Haryl calló y prosiguió a comer. Mas otro forastero, al oír esto, le dijo: ¿Cómo es posible que el diácono Pâris haga milagros, si sé muy bien que era jansenista? Aténgome a lo que yo mismo ví, le respondió el otro. Y aunque el que le hizo la pregunta sobre la imposibilidad de hacer milagros un jansenista, no acababa de creerlo, se encogió de hombros, sin saber replicar al terrible argumento de haberlos visto hacer él mismo con sus propios ojos» (P. 609).

Frente a estas «falsas muertes», Hardyl explica los medios de asegurar definitivamente la muerte física de una persona al facilitar determinadas señales de muerte real (p. 858).

6. Práctica de la virtud y uso de la razón como formas de vida; después de la «confesión final» de Hardyl, aquellas se vuelven instrumentos de perduración eterna (p. 117). Pero siempre y ante todo, el dominio de las pasiones. Control razonado del miedo a la muerte, incluso sin dar tregua a que el pequeño Eusebio se sobrepusiera del golpe sufrido por la muerte de la vieja sirvienta. Es el tema de la familiaridad de y con la muerte. Es aquel momento —la muerte de miss— el que aprovecha Montengón para ofrecernos la imagen de su muerte —lena por cierto de un indudable verismo: calva amoratada, cabeza descubierta y lengua fuera— y el orden de su funeral. La imagen de la muerte llama a la muerte porque, al contemplar Hardyl «la huesa que había visto abrir para el cadáver de miss, le acababa de enseñar la segura habitación que le esperaba» (p. 158).

7. Prácticas mortuorias curiosas: el embalsamamiento de Lord Som. (6), el luto, el uso del color negro —símbolo de dolor y gravedad—, el derecho a las lágrimas, el lamento, la identificación con el cadáver mediante el beso de los miembros yertos. Es, en definitiva, la presencia del prerromanticismo mediante las apariciones, las brujas, los espectros, los trasgos, *las hablas de los difuntos* y los duendes en un mundo dominado por la muy frecuente presencia de la muerte. Se trata también de la habitual y reverente visita al cementerio: este es el signo más claro del cambio de sensibilidad que anuncia ya el Ochocientos. De todos estos símbolos de perpetuar la muerte en la vida, quizá sea el llanto el máspreciado tributo que pueden brindar al difunto sus criados, familiares y deudos atraídos por su bondad y virtudes.

(25) VOVELLE, M., *La mort et l'occident. De...*, p. 445.

(26) ARIES, Ph., *El hombre ante...*, pp. 300-303 dedicadas a la «Abertura y Embalsamamiento» de los cadáveres.

8. Actitud de espera y asunción de la muerte por parte de aquel individuo —dichoso, en boca de Montengón, refiriéndose al fin de Hardy!— que, sin temerla, vive dispuesto para ofrecerle su pecho resignado: he aquí el neostoicismo de *El Eusebio*:

«(...) Si oyéseis, milord, las máximas de Hardy! sobre el término de su vida, tal vez mudaríais de concepto. Desprended del corazón el sobrado amor a las riquezas, los anhelos y esperanzas de la ambición, el enajenamiento de los placeres y de la desvanecida holganza del mundo, y veréis cuántos menos motivos le quedan al ánimo para temer la muerte». (Pp. 682-3).

Unidas a estas palabras, las que expresan la visión de Hardy!-Montengón sobre el Deísmo/Cristianismo Ilustrado y, más concretamente, el sentido de la virtud del Cristianismo Ilustrado. No resistimos la tentación de omitir el texto porque es tremendamente expresivo en este punto:

«Ni esto se me hace extraño porque desde niños se les presenta una imagen de la virtud tan austera, tan penitente y tan rústica, que apenas hay quien quiera abrazarla. Les pintan la santidad en traje de anacoreta, ceñida del cilicio, cubierta de ceniza, silenciosa, cabizbaja, reñida con el mundo; dura y severa para consigo y para con los demás, ignorando que las exterioridades poca o ninguna fuerza tienen para domar los interiores afectos del alma, que es lo que principalmente nos enseñó Nuestro Divino Salvador y en lo que consiste la práctica de la virtud (...). La pobreza misma, a quien tanto exalta, la limita por lo común a la interior voluntad para desapegar del alma el aprecio de las riquezas y sofocar en ella los afectos de la codicia, de la avaricia y de la ambición». (Pp. 911-2).

9. Por último, la «*meditatio mortis*», la imagen de la muerte, la familiaridad con la muerte, la asunción de la muerte. ¿Qué es morir para Hardy!-Montengón?: «*Morir es el romperse las ataduras de la admirable e incomprensible organización del cuerpo, del cual, como de cárcel disoluble, huye el alma libre (...). Morir es acabarse el plazo que dio a la vida el que la formó al impulso de los decretos de su infinita sabiduría (...). ¡Oh hombre!, morir es acabarse las penas, las zozobras, los cuñados y continuas desazones que no quedan resarcidas ni con la breve risa, ni con el placer incierto y momentáneo, ni con la voluble holganza, ni con todas las ilusiones de la desvanecida fantasía, sueños de las ansias y deseos insaciables de los infelices mortales*» (pp. 687-8).

Sí hemos de hacer notar un rasgo que nos parece significativo: la necesidad de morir coloca en plano de igualdad la muerte natural y violenta: éste quizá sea el más claro desafío de la Ilustración a la doctrina dogmática de la Iglesia respecto al segundo tipo de muerte. La confesión que de su propia muerte hace Hardy! se sitúa en la más pura definición de un ilustrado que no ha abandonado las máximas de la filosofía estoica, aunque aparentemente la ha depurado con el suave baño de la cristiana (pp. 794-800). Explicita el portento de la salvación por medio de la propiciación de Jesucristo, la liberación del pecado y la posibilidad de encontrar la eterna morada merced al ejercicio de la virtud y la caridad: la inmortalidad y la eterna bienaventuranza quedan así plenamente aseguradas. La reconciliación con la religión garantiza una buena muerte «una muerte dulce y envidiable» (p. 799). En suma, el didacticismo y la pedagogía de la muerte aconsejan la conveniencia de habituar a los hombres desde pequeños a la necesidad de morir —obsérvese la sutil diferencia de este comportamiento respecto a nuestra sociedad industrializada— y a no afrontar tal trance con temor (pp. 931-2).

En resumen, coincidencia con algunos temas de los analizados en las *Lecturas útiles...*, pero también una mayor profundización, e incluso apertura en otros, señalando también tendencias europeistas que, en fechas paralelas, reflejaba el testimonio literario en torno al tema de la muerte (27).

Para no alargar en exceso este punto, nos limitaremos a tres comparaciones que nos marcan bastante bien, según creemos, el perfil filosófico e ideológico de Montengón en *El Eusebio* dentro de la Ilustración europea. En opinión de García Lara, «en unos momentos en que la conciencia religiosa vive una gran conmoción y las ideas tradicionales sobre Dios, la muerte, la fe, etc., se están transformando continuamente, las perspectivas de supervivencia de la religiosidad cristiana han de expresarse a través de un compromiso que es el adoptado por Montengón: frente al nuevo deísmo y a la extensión de la idea burguesa de conseguir la felicidad terrenal sin esperar el más allá, predicar la resignación y el sacrificio; y frente al oscurantismo supersticioso (...) y el ridículo dogmatismo de la iglesia tradicional, el acuerdo de razón y religión, el catolicismo ilustrado» (28). Por su parte, Rousseau llega casi al mismo fin por otro camino cuando R. Favre comentó que «Julie parvient à la sérénité, à la paix de l'âme que quelques moralistes catholiques du XVIIIe siècle ont su proposer comme terme d'une authentique préparation à la mort» (29). Y, por último, apuntemos la solución pragmática, crítica y francamente escéptica de Voltaire en su *Candide*: Aunque el barco del mundo no vaya a la deriva (hay una fuerza, Dios o Providencia, que rige los destinos del Universo), sin embargo Dios no se ocupa del bienestar particular de cada hombre (30). En la solución intermedia, en ese «equilibrio inestable» que supieron mantener algunos de nuestros más conspicuos ilustrados en sus obras, podemos situar *El Eusebio* de Pedro Montengón y Paret.

III. CONSIDERACIONES FINALES

Nos queda la dificultosa tarea de acotar con cierto orden unas reflexiones que, a la altura de nuestra investigación en tesis doctoral, sólo pueden ser aún meras hipótesis de trabajo. Esquemáticamente son éstas:

1. La Ilustración española es una ilustración cristiana. Preferimos no entrar en la polémica de averiguar si el Jansenismo español alcanzó tan altos vuelos como el europeo —tema sobre todo polémico (31)—, pero es indudable que su carácter menos exaltado colaboró a que los ilustrados españoles se inclinaron con moderación por una depuración de las prácticas religiosas —en ellas, las de la muerte, claro está—, una simplificación en el boato y una modificación de ciertas costumbres mantenidas por los elementos del clero y el cuerpo de creyentes. Pero casi nunca mantuvieron interés por una ruptura abierta con el dogma ni con las verdades cristianas más acendradas en el alma española. A esta tendencia, que aúna la racionalidad y la fe dentro de la ortodoxia, se la conoce —y a ella nos hemos referido a lo largo del trabajo en varias ocasiones— como *Cristianismo Ilustrado*.

(27) PEREZ DEL RIO, E.G., *Op. cit.*, pp. 28-9, donde expone la valoración que le merece la muerte del estoico a través de un episodio personal ocurrido al filósofo —tantas veces citado por Hardy— Epicteto.

(28) MONTENGON Y PARET, P., *Eusebio. Introducción*, p. 59.

(29) FAVRE, R., *Op. cit.*, nota 5, p. 168.

(30) VOLTAIRE, *Op. cit.*, nota 20. *Prólogo*, p. 36.

(31) TOMSICH, M.^a G., *El Jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1972, 207 pp.

2. Aclarado este punto, ¿hay originalidad en la expresión de la muerte que los dos autores analizados manifiestan?; o, por el contrario, ¿asistimos a un cierto mimetismo de modelos extranjeros en la exposición de dichos comportamientos? Es difícil saberlo y, sobre todo, es arriesgado aventurar una opinión. Parece claro que hay una fuente común —francesa por más señas, e incluso italianizante— de donde se extraía el material que, adaptado a lo hispánico, se publicaba. Sin embargo, tampoco es menos cierto —y ello ya lo conocemos por otros indicativos— que España no conoce en el XVIII ni secularización ni desecristianización en los términos que P. Chaunu o M. Vovelle la han fijado para Francia durante aquella misma centuria (32). Es importante retener este dato.

3. En consecuencia, ¿hay sinceridad en la exposición de las ideas estudiadas ante la muerte y su religiosidad? ¿Existe ese didactismo tan característico de la Ilustración? Respecto a la primera pregunta, no la creemos descartable; aunque obviamente el vehículo literario parte, ante todo, de la ficción, es reflejo —quizá en último y limitado extremo— de una realidad social tangible. Por lo que afecta a la segunda cuestión, claramente se detecta ese didactismo ilustrado, pero es que no podríamos entender la Ilustración sin ese presupuesto: el ilustrado desea el cambio de la sociedad y, en este caso, aquél debe apreciarse en los comportamientos ante el fin humano, en la expresión de la muerte y en su respuesta.

4. Por último, nos permitimos una observación que especialmente nos preocupa. Hemos creído detectar una escasa correspondencia en determinados puntos del tema que hemos intentado perfilar a través de la literatura, con el panorama que ofrece el discurso testamentario —por ejemplo, en la actitud asumida de la muerte por el «no temor» filosófico que a ella se le debe tener, ya que el testamento presenta el temor como disposición anímica mayoritaria—, quizá debido a una distinta sintonía con el cuerpo social, quizá porque el eco de la literatura es más selectivo y no encaja decididamente en capas sociales más amplias. Tal vez un análisis del sermulario —que aún hemos de realizar— nos ofrezca resultados más acordes con los obtenidos en el acta testamentaria, puesto que en aquél se expresa la opinión de la jerarquía eclesiástica y, en último extremo, pretende lograr su influencia en los fieles. En cualquier caso, después de lo apuntado, no extrapoláramos sin más unas consideraciones como las desgajadas del análisis literario, a las extraídas de la serialización que ahora realizamos sobre el testamento. De momento, nos limitamos a plantear estas cuestiones, que esperamos abordar pronto con mayor detalle y más amplia información.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

- ABELLAN, J.L., *Historia crítica del pensamiento español. III: Del Barroco a la Ilustración (Siglos XVII y XVIII)*, Madrid, 1981, 918.
- ALONSO SEOANE, M.^a J., «La obra narrativa de Pablo de Olavide: nuevo planteamiento para su estudio», *Axerquí*, 11 (sept., 1984), 11-49.
- ARIES, Ph., *La muerte en Occidente*, Barcelona, 1982, 182.
- ARIES, Ph., *El hombre ante la muerte*, Madrid, 1983, 522.

(32) VOVELLE, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, Paris, 1978, p. 326. Y CHAUNU, P., «Mourir à Paris (XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles)», *Annales*, 1 (1976), p. 43.

- CHAUNU, P., *La mort à Paris. XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1978, 543.
- CHAUNU, P., «Mourir à Paris (XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles)», *Annales*, 1 (1976), 29-50.
- DOMINGUEZ ORTIZ, A., *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1981, 532.
- FAVRE, R., *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, 640.
- FEJJO, Fray B.J., *Obras escogidas del Padre Fray Benito Jerónimo Feijóo*, Vol. LVI de B.A.E., Madrid, 1952, 607.
- FERNANDEZ DE PINEDO, E., et alii, *Historia de España* dirigida por M. Tuñón de Lara, VII: *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*, Barcelona, 1981, 488.
- FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte. Bosquejo de filosofía integracionista*, Barcelona, 1979, 208.
- GOLDMAN, P.B., «Mitos liberales, mentalidades burguesas e historia social en la lucha en pro de los cementerios municipales», en *Homenaje a Noël Salomon. Ilustración española e Independencia de América*, Barcelona, 1979, 81-93.
- GOMEZ NAVARRO, S., *El sentido de la muerte y la religiosidad a través de la documentación notarial cordobesa (1790-1814)*: 1: *Análisis y estudio de los testamentos*, Granada, 1985, 131.
- HILDEBRAND, D. von, *Sobre la muerte*, Madrid, 1983, 156.
- LOPEZ-CORDON CORTEZO, M.^a V., «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz», *Hispania*, 138 (enero-abril, 1978), 71-119.
- MIRANDA GARCIA, S., *Religión y clero en la gran novela del siglo XIX*, Madrid, 1982, 281.
- PASCUA SANCHEZ, M.^a J. de la, *Actitudes ante la muerte en el Cádiz de la primera mitad del siglo XVIII*, Cádiz, 1984, 275.
- PEREZ DEL RIO, E.G., *La muerte como vocación en el hombre y en la literatura*, Barcelona, 1983, 126.
- RIVAS ALVAREZ, J.A., *Miedo y piedad: Testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, 1986, 263.
- RODRIGUEZ SANCHEZ, A., *Morir en Extremadura. La muerte en la horca a finales del Antiguo Régimen (1792-1909)*, Cáceres, 1980, 111.
- SARRAILH, J., *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1979, 784.
- TOMSICH, M.^a G., *El Jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid, 1972, 207.
- VALJAVEC, F., *Historia de la Ilustración en Occidente*, Madrid, 1964, 362.
- VOVELLE, M., *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*, Paris, 1978, 346.
- VOVELLE, M., *La mort et l'Occident. De 1300 à nos jours*, Paris, 1983, 793.
- VOVELLE, M., *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, 326.