hombre y lo condena al fracaso de su vocación más profunda. Conclusión —y también principio o punto de partida— de un genuino filosofar como el que nos propone, a través de las líneas de su *Autorretrato,* el P. Emilio Silva.

ENRIQUE ZULETA PUCEIRO.

José Orlandis: LA IGLESIA EN LA ESPAÑA VISIGOTICA Y MEDIEVAL (*)

El presente volumen reúne temas de historia de la Iglesia en España durante las épocas visigótica y medieval. Trataré de resumir aquí lo más interesante de los once amenos capítulos de que consta el libro.

Capítulo I: *El cristianismo en la España visigótica.*

Antes de la llegada de los pueblos germánicos, la Iglesia española había dado ya pruebas de gran vitalidad: en el siglo IV se reunió el Concilio de Iliberis que impuso la continencia de los clérigos, resolución que se extendió a toda la Iglesia de Occidente. El concilio de Nicea, que condenó el arrianismo, asamblea presidida por Osio, obispo de Córdoba, "pujante personalidad que llenaría medio siglo de vida de la Iglesia universal". A finales del siglo IV surge el Priscilianismo condenado por el I Concilio de Toledo.

La población hispano-romana era en su gran mayoría católica, cuando los pueblos germánicos irrumpen a comienzos del siglo V en la Península. Estos pueblos, a excepción de los suevos, eran arrianos.

El arraigo del Arrianismo en los godos, cuando ya ha dejado de ser un problema teológico, no se debe a razones doctrinales, sino al hecho de ser un rasgo diferencial más frente al pueblo invadido, y un elemento fortalecedor de su personalidad nacional. Los visigodos quieren conservar las peculiaridades que mantenían viva la separación entre los pueblos —el dominado muy superior en número— y que eran garantía de su propia preeminencia. Por ello, más que de enfrentamientos religiosos habría que referirse a tensiones entre dos pueblos de razas diferentes.

(*) Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona, 1976, 400 págs.

Fundación Speiro

En época de Alarico II se agudiza la tensión debido a la conversión de Clodoveo. Este hecho debió conmover a la población provincial romana que se sentiría atraída por sus vecinos los francos católicos.

Medio siglo más tarde se manifiesta nuevamente la tensión racial y religiosa. La lucha entre Agila y Atanagildo agrupa en torno a éste a la población católica. La intervención de los soldados de Justiniano, que sueña con reconstruir la unidad del Imperio, en favor de Atanagildo, dará lugar al enclave bizantino, nueva frontera meridional con dominios extranjeros católicos.

Leovigildo, recogiendo el anhelo de su época, luchó por la unificación del reino en los más variados terrenos. Para ello, era fundamental acabar con la diversidad religiosa, lo que provocó la lucha entre el monarca y su hijo Hermenegildo, lucha que trascendió de la esfera doméstica a la nacional.

Hermenegildo, abrazó la religión de la mayoría, fue heroico en su fe, pero había provocado la desunión en el pueblo, contradiciendo el anhelo de unidad que constituía el imperativo histórico de su tiempo. Esto explica que, por razones de prudencia política, se eluda nombrarlo el día de la abjuración de los godos en el III Concilio de Toledo.

Recaredo, apenas subido al trono, marchó resueltamente hacia la conversión. La resistencia arriana a la conversión fue escasa y tuvo sólo manifestaciones esporádicas.

Conseguida la unidad religiosa será, en adelante, el más firme pilar de la unidad nacional. Quedaba un único elemento disidente: los judíos.

La era isidoriana se caracteriza por la íntima compenetración entre la Iglesia y el Estado. Al margen de la cual, la Iglesia visigótica se nos presenta en su vida interna llena de vitalidad y pujanza. La escuela isidoriana es el testimonio de la virtud y sabiduría de una espléndida generación de Padres epañoles que no reconoce igual en las demás Iglesias occidentales del siglo VII. La "Collectio Hispana" testifica la asombrosa actividad conciliar y la fecundidad de la legislación eclesiástica sobre disciplina canónica. Se elaboró una liturgia propia, la mozárabe, y apareció un peculiar régimen monástico.

Esta herencia visigoda sobrevivirá a la ruina del Estado, corroído por el partidismo político, que deshizo aquella unidad tan laboriosamente lograda.

Fundación Speiro

Capítulo II: ***Los problemas canónicos de la conversión de los visigodos al catolicismo.***

Convertido Recaredo, congrega el III Concilio de Toledo apareciendo como el autor de la conversión de los pueblos de su propia estirpe germánica. El rito de incorporación de los visigodos arrianos a la Iglesia se redujo a administrar a los conversos la Confirmación y a una bendición o imposición de manos.

Los obispos y clérigos arrianos fueron recibidos en la Iglesia católica respetándose la dignidad y el grado que habían ostentado en su propio clero. Sin querer esto decir que se reconociera validez a las ordenaciones arrianas. Existen, por el contrario, fuertes indicios de que no fue así, puesto que se exigió que los obispos y clérigos hubiesen de recibir una bendición, que en los sacerdotes sería una nueva colocación del orden presbiterial. Y en cuanto a los obispos, la bendición tendría el valor de nueva y legítima consagración episcopal, pues no se concedió validez a la "consecratio" de iglesias hechos por uno de esos prelados antes de recibir aquella bendición, aun cuando hubiera consagrado ya el tiempo "sub nomine catholicae fidei". Pero la mayor dificultad provendría de la cuestión del celibato no exigido por la Iglesia arriana. No se declara roto el vínculo matrimonial, pero se exige poner fin a la vida en común y guardar en lo sucesivo perfecta continencia.

Otro problema fue el de la duplicidad de obispos en una misma diócesis. Esta situación se iría solventando con el paso del tiempo.

Capítulo III: ***Las relaciones intereclesiásticas en la Hispania visigótica.***

La conversión de los visigodos vinculó estrechamente la Iglesia a la Monarquía y abrió la puerta a la constitución de una auténtica "Iglesia nacional". Este fenómeno y la intensa actividad conciliar marcaron una profunda huella en las relaciones intereclesiales y en las relaciones de la Iglesia española con la Sede romana y la Iglesia universal.

No existieron diferencias de orden doctrinal entre la Iglesia hispánica y la universal. Pero la progresiva estructuración de la Iglesia española con un sentido acusadamente nacional se manifestó sobre todo en el terreno pastoral y disciplinar.

La Iglesia española del siglo VI heredaba de los tiempos del Imperio cristiano una tradición de frecuentes e intensas relaciones

Fundación Speiro

con Roma. El final del pontificado de Hormisdas abrió un período de crisis en la historia del Papado que coincidió con los avatares que colocaron a Roma dentro del ámbito político del Imperio de Oriente. Las relaciones entre la Sede Romana y las iglesias de España se hicieron muy raras. En la misma época, los reyes, pese a ser arrianos, se muestran tolerantes con la Iglesia católica y ésta se beneficia con las ventajas que le reportan el orden y la libertad.

La conversión de la Monarquía al Catolicismo y la hostilidad del Reino visigodo hacia el Imperio de Oriente —ocupante de una parte de la Península desde Atanagildo a Suintila— dentro de cuya órbita política se encuentra Roma, favorecen el proceso ya inciado de florecimiento interno de la Iglesia española, aproximación a la potestad real y escasa incomunicación con la Sede romana.

Esa escasez no arranca del momento de la conversión del pueblo godo, sino que se remonta a sesenta años antes. El pontificado de Gregorio Magno, que coincidió con el reinado de Recadero, abre un paréntesis de más frecuente comunicación.

Se configura una vigorosa Iglesia nacional, con clara conciencia de su propia personalidad y de su coherente unidad.

El órgano colegiado, mediante el cual se realiza del modo más genuino la "communio" intereclesial en la Hispania visigótica, es el concilio. Este debía reunirse anualmente, pero la regularidad deseable no se consiguió, en parte por desidia de los obispos y en parte por culpa de la autoridad real, puesto que la reunión del concilio provincial, al que se había otorgado en el período visigodo-católico cierta competecia en cuestiones de administración civil, requería tanto la convocatoria del metropolitano como el mandato del monarca.

Las decisiones adoptadas colegialmente por los obispos reunidos en concilio vinculaban a todos ellos y habían de servir de norma para la vida eclesial en sus respectivas diócesis. Dentro de los seis meses de la celebración del concilio provincial, cada obispo debía reunir al clero de la diócesis, incluidos los abades de los monasterios, y a la asamblea de la ciudad donde radicaba la Sede para darles noticia de los acuerdos del concilio; y también habría de velar por que esta noticia llegase al pueblo fiel de todo el territorio diocesano.

Competencia exlcusiva del concilio general eran, no sólo las cuestiones de fe, sino también aquellas otras de interés común para la Iglesia. Pero este interés se entendió bajo la Monarquía católica en un sentido amplio, dentro del cual tenía cabida el bien común nacional. De ahí que los conciclios generales del siglo VII tuviesen el carácter de asambleas político-eclesiásticas, y que en algunas de sus sesiones —las reservadas a tratar asuntos seculares—, a los obispos se agregaran los magnates palatinos designados por el rey, para deliberar

Fundación Speiro

juntos, sobre los grandes problemas políticos y legislar acerca de la constitución del Reino.

Así, pues, los monarcas intervenían intensamente en la vida de la Iglesia española. Una faceta de esa intervención sería la interferencia real en los nombramientos episcopales.

Capítulo IV: ***El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII.***

En el último medio siglo de existencia del reino de Toledo, la era isidoriana había quedado atrás y sería erróneo presentar al episcopado visigótico, según los esquemas de cierta historiografía germánica, como patrimonio exclusivo de la población hispano-romana, y a esa "nobleza eclesiástico-romana" como factor de desnacionalización y decadencia del Estado. La aristocracia gótica había penetrado profundamente, a fines del siglo VII, la jerarquía de la Iglesia, y puede afirmarse que serían, en todo caso, obispos godos procedentes de la oligarquía nobilaria, implicados en las luchas por el poder entre las clientelas políticas a que ellos mismos pertenecían, quienes más poderosamente contribuyeron —como tantos otros magnates de su estirpe— al debilitamiento y ruina de la monarquía y de la nación.

Capítulo V: ***Iglesia, Concilios y Episcopado en la doctrina conciliar visigoda.***

La Iglesia española del siglo VII destaca por su vigorosa personalidad, con una plétora de ilustres figuras cuya influencia trascenderá mucho más allá de las fronteras del Reino y de la época misma a que pertenecieron. Esta Iglesia, de sorprendente fecundidad creadora, dará vida a la más importante colección canónica occidental anterior al Decreto de Graciano y hará surgir una liturgia propia inspirará una peculiar tradición monástica y sentará principios de Derecho público que serán tenidos como dogmas por los tratadistas medievales de ciencia política. La Iglesia visigótica desarrollará, además, una intensa actividad conciliar de particulares características, que es exponente y clave de su misma vitalidad.

Los poderes propios del episcopado son los de magisterio y gobierno. Pero la doctrina teológica visigoda hace hincapié especialmente sobre los poderes propios de la potestad del orden. El Concilio VIII de Toledo denuncia el intolerable abuso que suponía el que ciertas personas, después de haber alcanzado la dignidad episcopal, alegaran que

Fundación Speiro

habían sido consagrados por terror o necesidad y pretendían retornar a la vida secular.

En la Iglesia visigótica se dieron dos clases de reuniones conciliares, además de los sínodos diocesanos: los concilios generales y los provinciales. Reunían éstos, bajo la presencia del metropolitano, a los obispos de una provincia eclesiástica, mientras que en los concilios generales se congregaban todo el episcopado del Reino, los obispos de España y de la Galia. El concilio general debía celebrarse siempre que hubieran de tratarse cuestiones de fe o de interés común de la Iglesia. Pero sólo puede convocarlo el monarca, aun en los casos en que su actuación haya sido promovida por las instancias de las Jerarquías de la Iglesia.

El concilio general debía reunirse anualmente; sin embargo, en la práctica no se observó el principio de periodicidad conciliar debido, por una parte, a la negligencia o el desinterés de que en ocasiones dieron prueba los obispos y que se patentiza en la escasa asistencia que registran varias veces los concilios generales y, por otra, al desinterés —cuando no una decidida oposición— de la autoridad civil, sin la cual no podían celebrarse las asambleas eclesiásticas.

El concilio provincial era convocado por el respectivo metropolitano, pero su celebración requería a la vez el mandato del rey. Este concilio desempeñaba en el ámbito regional una función de vigilancia sobre la gestión de la administración civil del territorio y que, a petición del metropolitano, el príncipe designaba un ejecutor regio, especie de brazo secular destinado a hacer eficaces aquellas decisiones del concilio que requiriesen su actuación.

Los miembros del concilio por excelencia son los obispos, sobre los que recae la obligación de asistir a él, cuando fueran convocados por la autoridad competente. En caso de legítima ausencia debían enviar como representante suyo al arcipreste o a un presbítero y además a un mandatario provisto de poderes para responder en caso de ser planteada en la asamblea alguna cuestión que atañera al prelado ausente. También asisten al concilio, pero no firman las cartas, otros eclesiásticos de rango inferior.

En el siglo VI, los abades de monasterios asistían a los sínodos diocesanos, pero hasta la mitad del siglo VII no se menciona su presencia en las actas conciliares.

En cuanto a la participación de los laicos en los concilios, es bien sabido que durante la Monarquía visigoda católica el concilio general se concibe como una institución doble —política y eclesiástica— que actúa en sesiones separadas, según se trate de asuntos religiosos o de cuestiones seculares. En estas segundas participaban los magnates del "Palatium" que habían acompañado al rey a la

Fundación Speiro

apertura del concilio. Pero no fue esta la única participación laical que se registra en los concilios. Cuando éstos eran todavía una institución exclusivamente religiosa, algunos simples fieles se hallaban presentes en las deliberaciones de la asamblea.

Así, pues, la doctrina conciliar y la realidad viva de la Iglesia visigótica conciben el concilio a la vez como *corpus episcoporum* y *corpus eclesiae.*

Capítulo VI: ***Lex in confirmatione concilii.***

Se denominan *leges in confirmatione concilii* las leyes dadas por algunos monarcas visigodos de los siglos VI y VII para confirmar los cánones promulgados por un determinado concilio general de Toledo y conferirles efectos civiles. La mecánica de las relaciones reyes-concilios operó en un doble sentido: la fortificación de leyes civiles mediante la sanción canónica conciliar y la vigorización por el príncipe de los acuerdos sinodales, en virtud de una ley civil especial o de una ley general confirmatoria de las actas del concilio.

La *lex in confirmatione concilii* está en perfecta congruencia con la tradición jurídica bizantina. Del Imperio tomó seguramente la España visigótica el principio de que el poder real sancionase los cónones conciliares y les otorgara efectos civiles. Parece, en cambio, probable que la forma específica que aquí revistió la sanción, esto es la configuración de un tipo definitivo de norma como fue la *lex in confirmatione concilii,* sea una aportación más original de la España visigótica a la historia de los Derechos de la antigüedad.

Capítulo VII: ***Pobreza y beneficiencia en la Iglesia visigótica.***

Los siglos VI y VII conocieron desastres como la despoblación de la Tarraconense a raíz de la invasión franca en el 541, la peste que en el año 573 asoló Toledo, la plaga de langosta del año 580, la devastación causada en el valle del Ebro por las incursiones vasconas, la sequía del año 634 que se prolongó hasta el 641, el hambre que despobló el país en época de Ervigio...

Los tiempos calamitosos no sólo producían un crecimiento cuantitativo de la cifra de personas necesitadas, sino que legitimaban, probablemente, resoluciones extraordinarias, que no eran admisibles en circunstancias normales. Esto tiene que ver, sobre todo, con las enajenaciones de bienes de las iglesias que eran cuidadosamente controladas por las leyes, preocupadas siempre por la salvaguardia del patrimonio eclesiástico.

Fundación Speiro

La caridad con los pobres fue una de las virtudes en las que sobresalieron los grandes santos de aquel período. Sin embargo, son raras las noticias sobre un régimen organizado de asistencia a los necesitados por parte de los entes eclesiásticos. Tal vez fuera ello debido a la "pobreza de las iglesias de España".

La iglesia de Mérida constituyó una excepción a esa tónica de pobreza. En el sigol VI poseía un inmenso patrimonio con el que creó instituciones asistenciales: construyó un gran hospital, abierto sin discriminación alguna, a toda clase de personas, lo mismo libres que siervos, cristianos que judíos: la única condición requerida era que se tratase de enfermos necesitados. Creó una verdadera institución de crédito, que concedía préstamos a las personas agobiadas por alguna necesidad urgente. Distribuyó gratuitamente vino, aceite, y miel a todos los pobres que acudían al atrio episcopal.

En Hispania, la asistencia caritativa y benéfica quedaba a la discreción del obispo y del clero, que tenían el deber moral de invertir una porción de los ingresos de las iglesias en atender a pobres y peregrinos, viudas y enfermos.

Una primera preocupación de la Iglesia hubo de ser la de evitar que los pobres, por falta de bienes de fortuna, fuesen alejados de la vida cristiana, y en especial que se les apartara de los sacramentos.

Otra preocupación fue la salvaguardia del patrimonio eclesiástico. Este podía disminuir, no sólo por el exceso de limosnas en favor de los necesitados, sino por otra forma de acción caritativa: la manumisión de siervos de la Iglesia.

La asistencia a los pobres tuvo una importancia considerable en los ambientes monacales de los siglos VI y VII. La *Regula Isidori* estableció una "parte de los pobres": la tercera parte de cuantos ingresos recibiera el monasterio en dinero. La *Regula Fructuosi* disponía que cuando se entregara a los monjes nuevo vestuario, calzado o ropa de cama, el abad había de distribuir las prendas viejas entre los indigentes. La *Regula Communis* obliga al nuevo monje a desprenderse de todos sus bienes en favor de los pobres.

Capítulo VIII: *El trabajo en el monacato visigótico.*

El tema del trabajo se halla estrechamente relacionado con la disciplina interna de las comunidades. El trabajo corporal constituyó desde los orígenes un capítulo esencial en la existencia del monje y en el régimen mismo de la vida cenobítica.

El trabajo manual no era solamente un remedio contra la ociosidad, sino que perseguía a la vez otros elevados fines como la

Fundación Speiro

práctica de la caridad. El trabajo redunda primero en beneficio de los propios monjes, que obtienen con él lo necesario para la vida, y luego en favor del prójimo, al que pueden así atender en sus necesidades.

En cuanto a la naturaleza del trabajo, las comunidades femeninas se dedican, sobre todo, a la fabricación de tejidos y confección de prendas de vestir. Los monjes cultivan las hortalizas y preparan los alimentos, pero la construcción de edificios y la labranza del campo será tarea propia de los siervos.

La existencia de siervos de propiedad monástica fue un fenómeno general en la España visigótica y no suscitó reparos de ninguna clase. Al margen de los siervos, los monjes tenían también que recurrir a veces a la contratación de mano de obra, para ciertos trabajos que requerían una determinada competencia profesional.

Capítulo IX: *La elección de sepultura en la España medieval.*

En general, la disposición de bienes en favor de una iglesia o monasterio solía ir acompañada de su elección como lugar para descanso del cuerpo después de la muerte. Pero tenía que ser el cementerio de la parroquia, el lugar ordinario de la sepultura de los feligreses que a ella petenecían.

Una sepultura honorable para el cuerpo y la seguridad de oraciones y sufragios por su alma es la contraprestación que el hombre medieval espera de los clérigos o monjes del lugar favorecido por su liberalidad.

La cuestión de los derechos y obligaciones que con tales motivos se percibían, fue motivo de controversias:

Los obispos reclamarán para las catedrales y parroquias los cuerpos de los fieles y las mandas piadosas por entierro. Los Regulares sostendrán la libre elección de sepultura y la consiguiente posibilidad de realizarla en sus iglesias y cementerios. Con mayor razón, la jerarquía ordinaria se opone a que los beneficios redunden en favor de los laicos propietarios de templos, que tuvieran en ellos cementerios.

El Papa León III, en los umbrales del siglo IX, establece que el feligrés podía escoger sepultura en iglesia distinta de la propia parroquia, pero esa parroquia debía recibir una porción canónica o parte de los bienes que en concepto de piadosa liberalidad dejase a la iglesia o monasterio preferido.

Respecto a las Ordenes militares, los obispos reconocen el derecho de sus miembros a ser sepultados en sus cementerios propios.

El peregrino y, en general, el forastero no se hallan, de ordinario,

Fundación Speiro

sujetos a las trabas que supone la vinculación del feligrés a la parroquia y puede ser sepultado en cualquier cementerio. El fenómeno de las peregrinaciones a Santiago hizo precisa una regulación de sus lugares de entierro, fundándose cementerios especiales para peregrinos.

Capítulo X: ***Reforma eclesiástica en los siglos XI y XII.***

Hasta comienzos del siglo XI, tan sólo Cataluña y las regiones del nordeste peninsular se hallaban abiertas a las corrientes espirituales y monásticas dominantes en el occidente de Europa. La amistad de Sancho el Mayor con el abad Oliva de Ripoll fue uno de los vehículos de las influencias religiosas transpirenaicas en los estados del monarca pamplonés. Pero la tierra de promisión para los cluniacenses, más que Aragón y Navarra, había de ser el reino castellano-leonés.

El influjo de Cluny no es el único nuevo factor religioso procedente de ultrapuertos que dejó sentir su huella durante este período en la vida española. Después de siglos de virtual incomunicación, los Papas gregorianos demostraron un singular interés por la Península Ibérica, a partir del pontificado de Alejandro II.

La Sede romana promovió en España la obra de reforma que caracteriza a la época gregoriana. Pero como el impulso de restauración eclesiástica, nacido en el seno de la propia Cristiandad española, había alcanzado indudable importancia desde principios del siglo XI, a la hora de la Reforma gregoriana, no existían prácticamente problemas de investiduras y los vicios de la simonía y nicolaísmo, tan extendidos en otras tierras, tuvieron aquí mucha menos gravedad y difusión.

La política gregoriana en la Península tuvo como una de sus metas fundamentales la sustitución del rito hispánico por la liturgia romana. La liturgia de la Iglesia visigótica aparecía a los ojos romanos como un rito peligroso y suspecto. Esto se debía al clima de desconfianza que había creado en la Curia la larga incomunicación con España.

El Pontificado obtuvo un completo éxito en su batalla contra la vieja liturgia hispánica. No ocurrió lo mismo respecto a las pretensiones temporales de la Sede Apostólica sobre España.

La colonización de las tierras yermas y deshabitadas, gravadas al Islam por el avance de la Reconquista, determinó la creación de una tupida red de pequeños establecimientos eclesiásticos desiguales con los términos "basílica", "ecclesia" y "monasterium". En los siglos IX y X la iniciativa episcopal promovió la creación de mo-

Fundación Speiro

nasterios, iglesias y oratorios rurales. Pero la inmensa mayoría de estas fundaciones surgieron al margen de la acción oficial de la Jerarquía eclesiástica. Su aparición se produjo en estrecha relación con la actividad colonizadora y estuvo alentada por los mismos agentes —reyes, condes, magnates y hombres libres— que llevaron adelante la empresa de la repoblación. Más aún, la erección de pequeñas iglesias y cenobios fue un modo de realizar la propia tarea colonizadora y constituye una de las facetas más típicas del fenómeno repoblador.

Era, pues, habitual en la Península Ibérica, al iniciarse el siglo XI, el régimen de propiedad privada de iglesias y monasterios. La existencia de éstos al margen de la autoridad episcopal o de la disciplina monástica regular, y los consiguientes derechos que determinadas personas laicas pretendían poseer y ejercitar sobre aquellas entidades eclesiásticas plantearon graves problemas.

Por ello, uno de los objetivos fundamentales de los movimientos de reforma eclesiástica del siglo XI fue la incorporación de las iglesias y monasterios de propiedad privada a casas religiosas de carácter secular. Pero esta incorporación había empezado ya en el siglo X, si bien es verdad que se trataba de un movimiento todavía incipiente, que tan sólo en determinados casos y al amparo de particulares circunstancias alcanzó mayor entidad.

Las primeras manifestaciones de un premeditado designio político de sustraer las iglesias y monasterios de la propiedad de los laicos, se produjeron en las primeras décadas del siglo XI. Son, por tanto, anteriores a la recepción de las influencias gregorianas y provienen más claramente de la autoridad real que de los propios órganos de la Jerarquía eclesiástica. La inspiración de esta política, cuyo primer representante fue el monarca navarro Sancho el Mayor, parece, en cambio, proceder de fuentes monásticas, y especialmente del abad Oliva de Ripoll y de Odilón de Cluny.

La acción reformadora en pro de la libertad eclesiástica fue un éxito; sin embargo, no se llegó a este resultado sin resistencias. Hubo una difusa resistencia a la renuncia de derechos dominicales sobre las iglesias, que procedían de las mismas familias de los antiguos propietarios. La resistencia de los estamentos señoriales de la sociedad hispánica habituados de antiguo a la costumbre de beneficiarse con los diezmos y obligaciones de las iglesias, fue otro factor que actuó en sentido opuesto a la línea de la reforma. Muchos propietarios cedieron el dominio sobre sus iglesias, pero no renunciaron a la obtención de cualquier tipo de beneficios temporales provenientes de esas iglesias. Pudo incluso suceder que una iglesia libre de todo poder laical en el siglo XI, no lo estuviera ya en época más

Fundación Speiro

tardía. Este estado de cosas llegó a prolongarse hasta la época de los Reyes Católicos, quienes terminaron con los interesados privilegios de los antiguos propietarios de iglesias.

El capítulo XI, lo dedica Orlandis al estudio minucioso de *la estructura eclesiástica de un dominio monástico, el de Leire.* En él analiza detalladamente el sistema de donaciones eclesiásticas en relación con el sistema patrimonial característico del régimen de comunidad familiar, y en el que abundaron las donaciones *post obitum* o con reserva de usufructo.

MAITE VALLET REGÍ.

Marcel De Corte: DE LA PRUDENCE. LA PLUS HUMAINE DES VERTUS (*).

En su bello estudio sobre la virtud de prudencia observa Josef Pieper que existe una manera de enseñar la moral que guarda estrecha relación con el voluntarismo, aunque con frecuencia es tenida como típicamente "cristiana". Dicha manera falsea la conducta ética del hombre, viendo en ella una suma incoherente de "prácticas de virtud" y de obligaciones "positivas" y "negativas" aisladas, con lo cual se despoja a la ación moral de sus raíces en el suelo nutricio del conocimiento de la realidad y de la existencia concreta del hombre. Semejante moralismo no sabe o no quiere saber y, sobre todo, impide saber, que sólo es bueno lo que se adecúa a la esencia del hombre y a la realidad (1). Considerado equivocadamente como núcleo esencial de la ética cristiana, este punto de vista nace de un profundo error metafísico, que consiste en la escisión disgregadora entre ser y deber ser, a partir de la cual el deber es imperado categóricamente, con independencia de su relación con la realidad. Mandato incondicionado, su esencia radica en el acatamiento de la conciencia a toda imposición de la voluntad ordenadora.

Frente a esta posición, tendenciosamente criticada por Nietzsche a través de su antedicha asimilación al mensaje cristiano, y posteriormente puntualizada por Scheler, la dialéctica ideológica de la modernidad ha oscilado hacia el extremo opuesto: frente al moralismo inauténtico y esclavizador, debe afirmarse a la "situación" como momento fundamental de la moral. Ante la indeterminabilidad absoluta de la existencia, sólo cabe afirmar la unicidad e irreiterabilidad de cada decisión. La existencia es, ante todo, riesgo, y en su libre

(*) París, Dominique Martin Morin Editeurs, 1974; 81 págs.

(1) Pieper, J.: *Prudencia y templanza.* Madrid, 1969, págs. 15 y 77. Cfr. asimismo su *El descubrimiento de la realidad.* Madrid, 1974, espec. cap. II.

Fundación Speiro