

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVIII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1982

SUMARIO

ARTÍCULOS	Págs.
C. MIELGO, <i>Jer 30-31. Contactos literarios</i>	175
F. J. CAMPOS, <i>Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II</i>	211
G. GARCÍA ABRIL, <i>La Moral de cosmogénesis de Theilhard de Chardin</i> .	259
TEXTOS Y GLOSAS	
G. GÓMEZ GAMBRES, <i>Husserl, Heidegger, Zubiri</i>	277
B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Vocación y vocaciones</i>	295
LIBROS	311

ESTUDIO AGUSTINIANO

Vol. XVII



Fasc. 2

MAYO-AGOSTO
1982

SUMARIO

ARTÍCULOS	<u>Págs.</u>
C. MIELGO, <i>Jer 30-31. Contactos literarios</i>	175
F. J. CAMPOS, <i>Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II</i>	211
G. GARCÍA ABRIL, <i>La Moral de cosmogénesis de Theilhard de Chardin</i> .	259
TEXTOS Y GLOSAS	
G. GÓMEZ CAMBRES, <i>Husserl, Heidegger, Zubiri</i>	277
B. DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, <i>Vocación y vocaciones</i>	295
LIBROS	311

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

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

REDACCIÓN-ADMINISTRACIÓN

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

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

CON LICENCIA ECLESIASTICA

Depósito Legal: VA. 423 - 1966

ISSN 0425 - 340 X

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

Jr 30-31. Contactos literarios

Muy probablemente el libro de Jeremías es el escrito profético más estudiado ¹. Recientemente, la trigésimo-primer reunión del *Colloquium Biblicum Lovaniense* fue dedicada al estudio del libro de Jeremías ². Las diversas ponencias y comunicaciones ponían de relieve desde aspectos de crítica textual (muy agudos en el libro de Jeremías por las diferencias entre la recensión de los LXX y el TM) hasta el examen de diversos aspectos redaccionales de los oráculos, el medio ambiente, situación histórica, etc.

La Historia de la Redacción del libro de Jeremías ha sido últimamente un aspecto diversamente analizado, pero muy presente en los estudios sobre este libro profético. Rietzschell, Nicholson, Thiel, Wanke, Weippert, Pohlmann son los autores más representativos en este particular acceso a los oráculos de Jeremías ³.

Aquí nos limitaremos al análisis de dos capítulos del libro de Jeremías, los capítulos 30-31, frecuentemente llamado el «Libro de la Consolación de Israel», por su paralelismo con el II Isaías y porque se piensa ordinariamente que en su mayor parte está escrito dirigido a los deportados del Reino del Norte.

1. Una buena bibliografía reciente y crítica sobre Jeremías puede verse en F. RAURELL, «El libro de Jeremías»: *Estudios Franciscanos* 82(1981) 1-86.

2. Las ponencias han sido ya publicadas por P.-M. BOGARET, *Le Livre de Jérémie. Le Prophete et son milieu. Les oracles et leur transmission*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium, 54. (Leuven 1981).

3. C. RIETZSCHEL, *Das Problem der Urrolle. Ein Beitrag zur Redaktionsgeschichte des Jeremiabuches* (Gütersloh 1966); E. W. NICHOLSON, *Preaching to the Exiles. A study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford 1970); W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25*. Wissens. Monog. z.A.u.N.Test. 41 (Neukirchen 193); W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 26-45*.- Wissens. Monog. z.A.u.N.Test. 52(Neukirchen 1981); G. WANKE, *Untersuchungen zur sogenannten Baruchsschrift*.- Beih. z. Zeits. Alt. Wissens. 122 (Berlin 1971); H. WEIPPERT, *Die Prosareden des Jeremiabuches*.- Beih. z. Zeits. Alt. Wissens. 132 (Berlin 1973); K.-F. POHLMANN, *Studien zum Jeremiabuch. Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung des Jeremiabuches*.- Fors.z.Relig. u.Lit. A.u.N.Test. 118 (Göttingen 1978).

A estos capítulos dedicó Böhmer recientemente una monografía ⁴, en la que el aspecto redaccional no es especialmente estudiado. Es un análisis pormenorizado de los capítulos; sirviéndose de criterios de lenguaje y de estilo intenta descubrir las partes jeremianas que serían según él: 30,12-15.23-24; 31,2-6.15-20. El resto lo considera de esta manera: 30,1-4; 31,27-30.31-34 se deben a la mano del Deuteronomista. Las partes poéticas que restan, que no tienen contactos literarios ni manifiestan el estilo de Jeremías, deben ser consideradas como posteriores a este profeta y de redacción exílica. Lo que dicen, supone el destierro. Las partes prosaicas que restan y que no manifiestan influjo de la prosa deuteronomista, deben ser consideradas vagamente como no deuteronomistas y desde luego posteriores ⁵.

Por su parte, G. Lohfink en la ponencia tenida en 1980 en el *Colloquium Biblicum Lovaniense* ⁶, rescita un tanto la teoría de Volz ⁷ y sorprende una unidad perfecta y paralela en los oráculos que él considera auténticos y que son los siguientes: 30,5-7.12-15.18-21; 31,2-6.15-17.18-20.21-22. En total siete estrofas dispuestas con cierto paralelismo entre las figuras a que son dirigidos: Jacob, una mujer, Jacob, Virgen Israel, Raquel, Efraím, Virgen Israel ⁸. Estos oráculos habrían sido compuestos por Jeremías joven, antes de ser propiamente profeta. Lohfink es partidario de la Cronología baja, es decir, Jeremías habría sido llamado a ser profeta no en tiempos de Josías, sino después de la muerte de este rey (año 609), en tiempos de Joyaquim. Pero antes de ser profeta, Jeremías habría sido una especie de propagandista de la Corte real en tiempos de Josías, cuando este rey comenzó una especie de reconquista del reino del Norte, tras el declive del imperio asirio.

Dejando a un lado esta última opinión de Lohfink, ciertamente un tanto pintoresca, el resumen de las dos obras más recientes sobre estos capítulos manifiesta una diferencia bastante profunda sobre la autenticidad de estos dos capítulos, el contenido de los oráculos, así como a quiénes fueron dirigidos: a los desterrados del Norte o a los de Judá.

4. S. BOEHMER, *Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30-31* (Göttingen 1976).

5. *Ibid.* 81-82.

6. G. LOHFINK, *Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zun Grundstock von Jer 30-31: Ob. cit.*, en la nota 2, pp. 351-368.

7. VOLZ en su tiempo se enfrentó a la opinión común, defendiendo que los oráculos reunidos en Jr 30-31 gozan de una íntima unidad entre ellos, comparable a un tríptico medieval. P. VOLZ *Der Prophet Jeremia* (Leipzig 1982 ²).

8. En la cuarta estrofa de Lohfink la cosa no es tan sencilla, pues los vv. 2-3 claramente están dirigidos a un masculino «Israel». A una figura femenina sólo a partir del v.4.

1. Redacción deuteronomista

Que, en general, los profetas preexílicos han sufrido una redacción deuteronomista es una opinión que se va imponiendo entre los estudiosos. Amós, Oseas, Miqueas, Isaías han sido profetas cuyos escritos pasaron por las manos de los deuteronomistas y sufrieron relecturas importantes ⁹.

En cuanto al libro de Jeremías parece no haber duda alguna. Es más, fue en este profeta, donde se descubrió la mano de los deuteronomistas. Ya Mowinkel en 1914 escribió sobre lo que él llamó la Fuente C: sermones en prosa del libro de Jeremías, muy emparentados con la prosa deuteronomista. En el libro de Jeremías, los deuteronomistas no se limitaron a hacer pequeñas inserciones, sino que redactaron grandes secciones, en las que vertieron su teología exílica, es decir, su versión sobre las causas por las cuales se llegó a la situación desgraciada del destierro.

En los capítulos 30-31, la redacción deuteronomista también ha ejercido su actividad. Veamos, en primer lugar, la inscripción del librito de la consolación.

30,1-3 constituye la inscripción de los dos capítulos. Este pasaje está tan lleno de expresiones deuteronomistas o si se prefiere de la prosa deuteronomista del libro de Jr, que su atribución a la edición que estos autores hicieron del libro de Jr, no debiera presentar dificultad alguna.

V.1: «Palabra que fue dirigida a Jeremías de parte de Yahve». Es la introducción acostumbrada de los párrafos deuteronomistas de Jr. Cfr. 7,1; 11,1; 18,1; 21,1; 25,1; 27-1; 32,1; 34,8; 35,1; 40,1.

V.2: «Así dice Yahve, el Dios de Israel» es frase estereotipada de la prosa deuteronomista del libro de Jr. Ocurre 15 veces en este libro: 11,3; 13,12; 21,4; 23,2; 24,5; 25,15; 32,36; 33,4; 34,2.13; 35,13; 37,7; 42,9; 45,2. Fuera del libro de Jeremías la expresión es casi exclusiva de la obra histórica del deuteronomista ¹⁰.

V.3. «porque he aquí que vienen días, oráculo de Yahve», es también expresión característica de la prosa de Jeremías: 7,32; 9,24; 16,14; 19,6; 31,27.31.38; 33,14; 48,12; 49,2; 51,47.52 ¹¹.

9. Sobre Amós cfr. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos*-Bibl. Komm. 14/2 (Neukirchen 1969); J. VERMEYLEN, *Du Prophete Isaïe a l'Apocaliptique. Isaïe I-XXXV, Miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israel* (Paris, 1978), T. II, 519-569; Sobre Oseas cfr. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 1. Hosea* (Neukirchen 1965 ²); Sobre Miqueas e Isaías cfr. J. VERMEYLEN, *ob.cit.* T. II, pp. 570-601 y pp. 693-709 respectivamente.

10. Cfr. Jos 7,13; 24,2; Jc 6,8; I S 10,18; II S 12,7 (II S 23,3); I R 11,31; 14,7; 17,14; II R 9,6; 19,20; 21,12; 22,15.18; Is 37,21; II Cro 34,23.26.

11. Fuera de Jeremías ocurre en I S 2,31; II R 20,17 = Is 39,6 y tres veces en Amós 4,2; 8,11; 91,13.

V.3: «a la tierra que di...» es una expresión típica del Deuteronomio ¹² y frecuente en la prosa de Jr, en la que ocurre siete veces ¹³. Asimismo «vuestros padres / sus padres» en la expresión «la tierra que di a vuestros padres» es frecuente en las partes deuteronomistas del libro de Jr, como también el concepto de «posesión», siguiendo a la frase anterior ¹⁴.

De este breve análisis se concluye que estos versículos introductorios son obra y producto de la edición deuteronomista del libro de Jr. Cuando se realizó esta redacción, el destierro de Judá era ya desde hacía tiempo una realidad. Por lo cual es ingenuo considerar «y Judá» del v. 3 como una adición. Estos versículos introductorios jamás han existido sin esta así llamada adición. El Redactor deuteronomista, que compuso esta introducción y colocó al comienzo de estos oráculos, piensa que esta colección contiene oráculos dirigidos también a Judá.

Veamos ahora hacia el final de la colección a ver si se advierte la intervención de los editores deuteronomistas. Y efectivamente tres oráculos, al menos del cap. 31 hay que atribuir al deuteronomista. Estos son 31,27-28.29-30.31-34. Los tres tienen la misma introducción literalmente: «he aquí que vienen días, oráculo de Yahve», giro que ya antes señalábamos como característica de la prosa de Jr.

En cuanto a los vv.27-28 la mano del deuteronomista es manifestada además por la expresión «hombres y ganados» que aparece en Jr 7,20 y en paralelismo también en Jr 32,43; 33.10.12; 50,3; 51,62, y sobre todo por los términos tópicos de la prosa de Jr: «extirpar, arruinar, perder y dañar» cuya fórmula completa y en parte aparece en Jr 1,10; 12,14-17; 18,7-9; 24,6; 42,10; 45,4.

El siguiente oráculo es también de origen deuteronomista (31,29-30). Estos dos versículos tratan brevemente un problema que Ezequiel en el cap. 18 analiza con gran amplitud. El dicho «los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren la dentera» (cfr. Ez 18,2) pone en duda la justicia de Dios. La respuesta que se da aquí es la misma de Ezequiel y que ya apuntaba Dt 24,16: en el futuro cada uno morirá por su propio pecado. La responsabilidad personal vale para el futuro. Pero en el presente tampoco tienen razón los que ponen en duda la justicia de Dios. Pues la generación presente no es inocente, sino que ha seguido el camino de sus padres, es más, se han portado peor que sus padres (Jr 7,26; 16,12). Sorprendemos aquí un punto de vista

12. Cfr. S.R. DRIVER, *An introduction to the Literature of the O.T.* (Edinburgh 1894) 92.

13. Jr 7,7.14; 16,15; 23,39; 24,10; 30,3; 35,15 y 25,5 (en los LXX).

14. Cfr. S.R. DRIVER, *ob.cit.*, 94; J. BRIGHT, «The date of Prosa Sermons of Jeremiah»: *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951) 31.

característico de los deuteronomistas. Como en este oráculo el problema se trata tan brevemente, es una alusión a algo que ya estaba bien explicado. Este lugar supone, pues, Ez 18 y presenta la misma doctrina que Dt 24,16.

El oráculo sobre la Nueva Alianza (Jr 31,31-34) es talmente deuteronomista que parece increíble se haya tratado a toda costa de defender su origen jeremiano. Las expresiones, los giros, el estilo, el contenido, las ideas hablan de una composición plenamente deuteronomista¹⁵. El examen minucioso no permite siquiera admitir un núcleo jeremiano, que fuera posteriormente reelaborado por manos deuteronomistas. Ya en otro lugar hemos hecho el examen de este oráculo¹⁶.

Se observa, pues, tanto al principio como al final, un marco exterior que se debe a la mano de los deuteronomistas (30,1-3; 31,27-34). Si esto es así, entonces es muy probable que la edición deuteronomista no es responsable de las adiciones judaicas, o como se las quiere llamar. Ya anteriormente a ellos y en el interior de la colección hay oráculos dirigidos ciertamente a Judá, como es el caso de 31,23-26.

La intención teológica de los deuteronomistas aparece clara en estas adiciones. La restauración, «el cambio de suerte de Israel y Judá» (v.3) está por venir. Se vive todavía en la esperanza: «He aquí que vienen días...» (v.2). Por eso estos oráculos deben ponerse y conservarse por escrito (v.2). La restauración lleva consigo la reconstrucción de Israel y Judá (31,28) con aumento de hombres y prosperidad (31,27). Pero la restauración material no basta. Y aquí el deuteronomista esboza un programa más íntimo que atiende y determina las nuevas relaciones con Dios. Ya no se padecerá por las culpas de los antepasados. Nadie se sentirá empujado hacia el mal por la cadena de infidelidades de los antepasados. Cada uno tiene abierto el camino a Dios (31,39-20). Además en la restauración tendrá lugar una nueva relación con Dios que será una Nueva Alianza. Esta Nueva Alianza no es como la Antigua que fue quebrantada, puesto que la ley será interiorizada o el corazón cambiado. La nueva alianza es posibilitada por el conocimiento que todos tendrán de Yahve (31,31-34). A los ojos de los deuteronomistas no es suficiente la restauración material ni la vuelta de los desterrados. El futuro sólo estará asegurado por la nueva relación con Dios, que es un don que Él hace a Israel y Judá: entonces «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo».

Bajo el punto de vista de la redacción deuteronomista, no cabe duda alguna que el oráculo sobre la Nueva Alianza constituye la cima del librito. La

15. Cfr. últimamente W. THIEL, *Die deuteronomische Redaktion von Jeremia 26-45* (Neukirchen 1981) 24-28.

16. C. MIELGO, «Jr 31,31-34. Vocabulario y estilo»: *Estudio Agustiniano* 4(1969) 3-14.

acción de Dios haciendo volver a Israel y Judá a la tierra que dio a los padres culmina en esta visión de la nueva relación entre el pueblo y Dios.

Como la fórmula de la alianza: «yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» es tan querida de los deuteronomistas que la colocan en el oráculo importante sobre la Nueva Alianza (31,31-34), es muy probable que también deba atribuirse esta fórmula existente en 31,1 a manos deuteronomistas que ligeramente la han cambiado con el fin de hacerla expresamente valedera para todas las familias de Israel, es decir, el reino del Norte y Judá¹⁷. Se confirma esta sospecha por el hecho de que siempre que ocurre esta fórmula en el libro de Jeremías se debe a la redacción deuteronomista¹⁸.

Como posteriores a la redacción deuteronomista deben considerarse dos dichos que están fuera del marco de esta redacción. Nos referimos a los oráculos, 31,35-38 y 31,39-40. Este último señala los límites, al parecer bastante amplios de la Jerusalén reconstruida. Aunque bastantes de los lugares citados no son identificables, es evidente que el oráculo responde a inquietudes propias del período posexílico, más o menos del tiempo de Nehemías: Jerusalén será santa y consagrada a Yahve, y por lo mismo nunca será destruida. Su permanencia queda asegurada por ser el lugar consagrado para Yahve.

Esta misma permanencia de Israel es lo que asegura el juramento doble de los vv. 35-37. Yahve creador, que asegura la estabilidad del universo por su obra creadora, es el que afirma la permanencia de Israel. Tal manera de argumentar (recurrir a Dios creador) se encuentra en el II Isaías que profusamente arguye de esta manera. Incluso literariamente el texto nuestro tiene mucha semejanza con Is 51,15 (véase también Is 54,10).

Parece, pues, muy probable, que ambos oráculos sobre la permanencia de Israel como de Jerusalén son posteriores a la redacción deuteronomista, fuera de cuyo marco están.

2.1. *La Redacción exílica*

Una vez que hemos individuado el marco exterior de la redacción deuteronomista, la pregunta que se presenta es la siguiente: ¿la colección de oráculos formaba ya una unidad plenamente consolidada antes de que los deuteronomistas la reelaboraran? Y si formaba una unidad, ¿se puede descubrir algún tipo de estructura?

17. A esto se opone G. LOHFINK (art. cit.) y cree original la forma de los LXX que lo traduce en singular «familia». Sin embargo, hay que notar que los LXX tienen la tendencia a traducir en singular esta expresión cuando en el TM está en plural. Cfr. Jr 2,4; 25,9.

18. Jr 7,23,11,4; 13,11; 24,7,31,1.34; 32,38.

Al comienzo del capítulo 30, después de la introducción deuteronomista (v.1-3) se halla al parecer una nueva inscripción: v.4: «Éstas son las palabras que dirigió Yahve a Israel y Judá». Mowinckel opinaba que esta era la introducción que el librito tenía antes de la redacción deuteronomista. Igualmente encontraba en 31,26 la conclusión: «en esto me desperté y vi y me pareció un sueño feliz», que parece una especie de comentario satisfactorio de todo lo anteriormente dicho ¹⁹.

Rudolf y Böhmer, por su parte, creen que 30,4 se debe también a la redacción deuteronomista y está formado a partir del v.2, porque después del fundamento que se aduce en el v.3, tal inscripción es necesaria ²⁰. Sea lo que fuera de esta cuestión, lo importante es señalar que los deuteronomistas no son responsables de la interpretación judaica de este librito, porque ya dentro del marco que ellos compusieron, hay un oráculo claramente dirigido a Judá como es el caso de Jer 31,23-26. Y en estos versículos no se sorprende ni se manifiesta ninguna de las características típicas del deuteronomista.

2.2. Estructura de la Redacción exílica

Hemos señalado al comienzo cómo Lohfink distribuye y estructura estos dos capítulos en siete estrofas. Naturalmente la estructura la hace basándose en los oráculos que él considera auténticos y que atribuye a Jeremías, quien lo dirigió al Reino del Norte.

Lo que nosotros nos preguntamos es la estructura que ofrece esta colección de oráculos que hemos visto que es anterior a la edición deuteronomista, contando naturalmente con la posibilidad de que haya oráculos que podrían haber sido añadidos después de hecha la edición a manos de los deuteronomistas.

Ciertas correspondencias entre oráculos se notan. Comencemos por lo más fácil. En el cap. 31,7-9 se halla un oráculo que literaria y estructuralmente tiene mucha semejanza con el oráculo siguiente, vv.10-14 ²¹. En ambos oráculos se describe y se canta la venida de los exiliados. En el v.8 Dios les trae, en el v.12 los israelitas vienen. El primero es una mezcla de himno en imperativo y de instrucción de un heraldo. El segundo es una instrucción de un heraldo. El primero está dirigido a los israelitas que debe proclamar ante las naciones la salvación efectuada por Yahve. El segundo está dirigido a las naciones que a

19. S. MOWINCKEL, *Zur Kompositionen des Buches Jeremia*. (Kristiania 1914) 46ss.

20. W. RUDOLPH, *Jeremia*.- HAT, 12 (Tübingen 1968) 189; S. BOEHMER, *Ob.cit.*, 49.

21. C. MIELGO, «Jeremías 31-7-14. Análisis y contactos literarios»: *Estudio Agustiniano* 8(1972) 3-35.

su vez son invitadas a proclamar la misma acción de Dios. Comparando el v.7 y el v.10 salta a la vista la correspondencia de ideas muy semejante, así como el parecido entre la serie de imperativos. La proclamación de la obra de Yahve se expresa también de una manera muy semejante: *reunir* y *guardar* del v.10 se corresponden con el verbo *salvar* del v.7. El tema del resto de Israel del v.7 está implícito en el v.10 bajo la expresión de «Israel, rebaño de Yahve». En el v.8 se proclama que Dios trae a los israelitas y los reúne. En el v.11 se dice que Dios les rescata y les libera. La tercera parte de los oráculos muestra también cierta correspondencia, si bien cada uno insiste en un aspecto especial. En ambos se mencionan la vuelta del destierro y los bienes que disfrutarán una vez reinstalados los exiliados en su antiguo territorio. Pero mientras el primero se detiene más en describir la vuelta de los desterrados, el segundo se ocupa más en describir los bienes de que gozarán en la tierra adquirida. El sujeto de ambos oráculos es el mismo: «Israel», «pueblo de Yahve», «el resto de Israel» (v.8), así como del segundo oráculo es «Israel» «Jacob», «el rebaño de Yahve». Ambos, además forman un ciclo cerrado: el verbo *rnn* del v.12 hace inclusión con el mismo verbo en el v.7, así como *ne'um Yahveh* del final del segundo oráculo se corresponde con «*koh 'amar Yahveh*».

Este paralelismo observado en los dos oráculos examinados, se observa también en los dos siguientes. Los vv.15-17 y 18-20 son dos unidades literarias que tienen la misma estructura y pertenecen al mismo género literario, que Gunkel denominó «Liturgia profética»²². Ambos son introducidos de un modo semejante: un lamento se oye. A continuación sigue la lamentación. En el primero tal elemento está reducido a su mínima expresión: se limita a indicar el motivo de la queja: Raquel llora porque sus hijos ya no existen. En el segundo, en cambio, la lamentación se halla talmente desarrollada que podemos distinguir en ella varios elementos de la lamentación colectiva. Así, no falta la acusación dirigida contra Dios: «Tú me has corregido» como tampoco la queja personal: «fui corregido cual becerro no domado... estoy confuso y avergonzado». Incluso aquí podemos observar cómo la lamentación de la vergüenza sufrida supera y prevalece sobre la queja de los propios padecimientos, rasgo este característico de muchas lamentaciones²³. No aparece el tercer elemento de la lamentación, es decir, la acusación del enemigo. Su lugar se halla ocupado por la confesión y arrepentimiento del pecado. La tercera parte de ambos oráculos consiste en la respuesta de Yahve a la lamentación. En el primero Raquel es confortada con el anuncio de que sus hijos volverán del

22. H. GUNKEL, J. BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933) 136-138.

23. C. WESTERMANN, «Struktur und Geschichte der Klage im A.T.»: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien.*- Theologische Bücherei, 24 (München 1964) 278.

destierro. En el segundo es Efraim quien oye palabras de amor, de misericordia y de perdón. A pesar de la diferencia de contenido es clara la correspondencia de ambos oráculos en la estructura. Ambos son imitaciones del estilo cultual.

En los vv.21-22 se encuentra un nuevo oráculo que podríamos llamar «invitación a la vuelta». Está dirigido no a Efraim sino a la «Virgen Israel». Y no parece hablar Yahve (de Él se habla en tercera persona en el v.22), sino el profeta. Por estas razones, esta invitación no forma parte del oráculo precedente, sino que más bien parece estar en relación con 31,4-6, oráculo dirigido también a la Virgen Israel, y entre los cuales se encuentran los dos pares de oráculos examinados hasta aquí. El primero (vv.4-6) es un anuncio de la restauración de la Virgen Israel en el nuevo territorio, mientras que los vv.21-22 son una exhortación apremiante para que vuelva a las ciudades que había sido obligada a abandonar.

A estos oráculos sirven de introducción los vv.2-3, que parecen tener un aspecto programático: anuncian el hecho fundamental del amor misericordioso y eterno de Yahve a su pueblo, prenda y garantía de la restauración futura²⁴. Este programa se desarrolla progresivamente en los oráculos siguientes que proceden de dos en dos: Dos oráculos dirigidos a la Virgen de Israel (vv.46 y 21-22), que encuadran dos himnos escatológicos (vv.7-9 y 10-14) y dos liturgias proféticas (vv.15-17 y 18-20). Hay cierta coherencia en las ideas de estos oráculos. El amor de Yahve es eterno y no abandona jamás a su pueblo (vv.2-3). Puesta esta base, se anuncia la restauración en el antiguo territorio (vv.4-6), más aún, la vuelta del destierro es presentada como un hecho ya cumplido (vv.7-9 y 10-14), tema recogido en las dos liturgias proféticas (vv.15-17 y 18-20), para terminar con una exhortación viva a la Virgen Israel, para que vuelva a las ciudades que tuvo que abandonar (v.21-22) formando así una inclusión con los vv.4-6.

Fuera de este ciclo, pero dentro del marco de la redacción deuteronomista se halla un oráculo dirigido a Judá (vv.23-26). Parece que ha sido compuesto como contrapartida a los oráculos precedentes, anunciando la restauración de Judá, como antes se había anunciado la restauración de la Virgen de Israel o Efraim. De hecho es bien visible que se compone de citas y el v.25 recoge parte del oráculo 10-14.

Es muy probable que este oráculo sea anterior a la edición deuteronomista, de lo contrario no se entiende por qué no se añadió al final de los pasajes

24. A nuestro juicio, no hay ninguna razón para unir estos versículos 2-3 a los vv.4-6. Los primeros están en masculino y dirigidos al «pueblo», «Israel». Los vv.4-6, a un femenino «virgen Israel».

deuteronomistas, como de hecho se añadieron otros oráculos (vv.35-37. 38-40).

El cap. 30, de extensión más reducida, se presenta casi completamente en poesía, si se prescindie de pequeñas adiciones en prosa. Pero también él está compuesto de diferentes unidades literarias que vamos a examinar.

Una de ellas es fácil de individuar en los vv.12-17. El v.17 hace claramente inclusión con los vv.12-14: el v.17a se contrapone a los vv.12-13 y el v.17b se refiere al v.14. El oráculo se compone de dos partes: descripción de la situación del pueblo (presentada como figura femenina) y anuncio de la intervención de Yahve. La primera parte es una descripción de la calamidad que padece el pueblo, y como sucede de ordinario²⁵, esta parte recoge las ideas y términos de las lamentaciones colectivas. Es patente en esta primera parte la queja del pueblo que se lamenta de ser semejante a un ser cubierto de llagas y olvidado de todos los que él consideraba como amigos. No falta asimismo la queja contra Dios, a quien se le acusa de haberse portado con su pueblo como un enemigo. Como se ve, son los mismos elementos que encontrábamos en la «liturgia profética» de 31,18-20. En el oráculo que examinamos, sin embargo, esta parte no es formalmente una lamentación, ya que no es el pueblo quien habla y se queja personalmente, sino Dios quien describe la situación lamentable, con lo que esta primera parte reviste un carácter de reproche, de acusación, como por otra parte claramente se indica, cuando se dice que el pueblo mismo es culpable de encontrarse en tales circunstancias (v.15).

La segunda parte es un anuncio de la intervención de Yahve que sólo parcialmente se corresponde con la primera parte. En efecto, dos ideas principales dominan esta segunda parte: el anuncio de que Dios curará al pueblo, que se corresponde perfectamente con cuanto se había dicho en los vv.12-13. La segunda idea, en cambio, es decir, el castigo de los enemigos no corresponde en modo alguno con cuanto se había dicho en la parte anterior; pues no sólo no aparecen los enemigos, sino que además parece excluido que éstos sean los culpables, desde el momento en que se ha presentado a Yahve como el principal causante de la desgracia, que ha hecho esto debido a los pecados del pueblo. Quizá pues, el v.16 sea una adición, o quizá simplemente se trate de una deficiente composición del oráculo. Volveremos sobre este punto.

En este oráculo examinado encontramos el esquema «desgracia-salvación», que es también el mismo esquema que tiene el primer oráculo de este capítulo, los vv.5-7.

25. C. WESTERMANN, «Sprache und Struktur der Prophetie Deuteronomias»: *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien.*- Theologische Bücherie, 24 (München 1964).

Aluden estos versículos a una gran tribulación, que ocurrirá un día de gran pánico, pero de cuya tragedia será salvado Jacob.

Este anuncio de salvación brevísimo (v.5-7) es seguido por un oráculo de salud (v.10-11) ²⁶, que es fácil de individuar, dados los ejemplos clásicos que se encuentran en el II Isaías y que Begrich ha denominado «priesterliches Heilsorakel» ²⁷.

Así como el primer pasaje «desgracia-salvación» (vv.5-7) es seguido por un oráculo de salvación (v.10-11), así también el segundo pasaje «desgracia-salvación» (vv.12-17) es seguido por un anuncio de salud (v.18-21). Este último oráculo es más amplio que la palabra de salud de los vv.10-11. No es mero anuncio de la vuelta de la cautividad y de la tranquilidad en el nuevo territorio (v.10), sino también el anuncio de la reedificación de las ciudades, de la alegría que dominará, del aumento del pueblo con su nuevo soberano salido de su misma raza. Abarcando de una mirada los oráculos de este capítulo, podemos observar el esquema siguiente, en el que se observará una cierta correspondencia:

- A. Pasaje desgracia-salvación (v.5-7)
- B. Oráculo de salud (v.10-11)
- A'. Pasaje desgracia-salvación (vv.12-17)
- B'. Anuncio de salud (vv.18-22) ²⁸.

26. Los vv.8-9 parecen ser una inserción posterior. El v.7 se continúa en el v.10: Nótese cómo *mwsyk* recoge el mismo término del v.7, que era probablemente la palabra-reclamo que unía los dos oráculos. Además los vv.10-11 están dirigidos a Jacob exactamente igual que los vv.5-7. Por otra parte los vv.8-9 están en prosa, cuando tanto el precedente como el siguiente oráculo están en poesía. Estos versículos 8-9 presentan una dificultad cuando se trata de entender los sufijos. Así *'llw* debiera referirse a la potencia extranjera, que, sin embargo, no es nombrada precedentemente; el v.8 está en segunda persona, mientras que el v.9 en tercera. Por último, parecen haber sido compuestos a partir de otros textos proféticos, como Is 10,27 (*'llw m'l s'wrk; bywm hhw'*, Na 1,13 y Os 3,5).

27. J. BEGRICH, «Das priesterliche Heilsorakel»: *Gesammelte Studien zum A. T.*- Theologische Bücherei, 21 (München 1964) 217-231.

28. Al final del cap. 30, hay todavía algunos versículos que nos parecen adiciones tardías. El v.22 contiene la fórmula estereotipada de la alianza. La frase está totalmente aislada en el contexto y falta en la versión de los LXX. Los vv.23-24 se encuentran también en Jr 23,19-20: el librito contra los falsos profetas. En este último Jr exhorta al pueblo que no escuche los oráculos de estos profetas, porque no exponen la palabra de Yahve, sino sus propios deseos. En definitiva les reprocha no entender y seguir el verdadero plan de Dios (v.16-17). En este punto hay la siguiente reflexión: «porque, ¿quién ha asistido al consejo de Yahve, quién le ha visto y oído su palabra?, ¿quién ha hecho atención a su palabra para anunciarla?» (v.18). A este versículo sigue el oráculo sobre la cólera de Yahve (v.19-20) que es el mismo que en Jr 30,23-24. Estos dos versículos no encajan bien ni en el cap. 23 donde interrumpen el oráculo sobre los falsos profetas, ni tampoco, aquí, ya que entre oráculos de salud no se ve por qué se encuentra tal oráculo sobre la cólera de Dios contra los impíos, que, por cierto, no parecen ser los enemigos del pueblo. El paralelismo entre Jr 23,28ss y Jr 30,21c.23-24 no puede negarse. En ambos lugares a un texto que expresa un

2.3. *Relación de los oráculos entre sí*

A nuestro juicio no hay unidad íntima e interna entre los oráculos. No se puede distinguir un *iter* que del anuncio de salvación conduzca hacia el anuncio de la restauración, de tal manera que los oráculos estén ordenados entre sí conforme a un esquema lógico. El orden podría ser alterado y no se sorprendería ninguna anomalía ²⁹. Así, por ejemplo, 30,18-21 dice lo mismo más o menos que 31,2-6. Incluso el primero está más centrado en la restauración que el segundo. La Liturgia profética de 31,18-20 implora el perdón y se obtiene, condición indispensable para la vuelta.

Ya antes en la del oráculo anterior se ha dicho claramente que los hijos de Raquel volverán al destierro. Y no digamos nada de los oráculos 31,7-9.10-14 donde se canta la vuelta de los desterrados como un hecho. Da la sensación de que la Liturgia profética 31,18-21 viene colocada muy tarde. La unidad de los capítulos se halla más fundamentada por el tema de que tratan que por la secuencia de los oráculos entre sí.

Varios temas y esquemas son comunes de los pasajes «desgracia-salvación» del cap. 30 y de las liturgias proféticas del cap. 31: Primero habrá calamidad, después restauración. El tema del período del sufrimiento a que se ve sometido el pueblo es dibujado en el primer oráculo como una gran tribulación (30,5-7). En el segundo parece ser un período de cautividad (v.10-11). En el oráculo siguiente es descrito este sufrimiento bajo la imagen de la enfermedad y abandono de todos los amigos (30,15-17). En la liturgia profética de 31,15-17 se indica que el sufrimiento se debe a la pérdida de los hijos.

Dios ha sido el causante de esta desgracia es un tema que aparece en 30-14-15, donde se dice que es una corrección cruel; e igualmente en 31,18 esta tribulación es presentada como una corrección y castigo de Yahve.

Si antes de Yahve ha sido el autor de la desgracia, ahora, en cambio será Él quien salve al pueblo (30,7.10 y 31,7). Y esto lo hace por amor (31,2-37) porque tiene piedad de Jacob (10,18) y de Efraim (31,20). La salvación consistirá en una restauración (*stub sebut*) como en tiempos antiguos (30,18; 31,23) habiendo hecho volver al pueblo de tierras lejanas (30,10), del país enemigo 31,16) de tierras del Norte o de las extremidades de la tierra (31,8). La restauración, la implantación de las tribus producirá una gran alegría en el

privilegio, sigue una frase que habla de la indignidad del hombre frente a Dios y luego el mismo oráculo sobre la cólera de Dios que exterminará a los impíos. Aunque el oráculo es enigmático, proponemos la siguiente explicación. Los impíos son miembros infieles de la comunidad que dudaban del cumplimiento de las profecías. El v.24b claramente pide un plazo dentro del cual se cumplirán las promesas. Algo semejante se observa en Is 48,20 y 57,21 donde después de promesas de felicidad, un autor posterior ha introducido la glosa «no hay paz para los impíos».

29. Opinión totalmente diferente sostiene Lohfink en el *art. cit.* en la nota 6.

pueblo, que con danzas celebrará la acción de Dios (30,19; 31,4.13); asimismo seguirá la reconstrucción de las ciudades (30,18) junto con un numeroso aumento del pueblo (30,19; 31,27).

No obstante estos contactos de temas entre ambos capítulos, hay, sin embargo, diferencias notables. En general puede decirse que el cap. 30 es más sobrio que el siguiente. Así la descripción viva de la vuelta del destierro y su presentación como una gran asamblea compuesta incluso de las personas menos favorecidas, a quien Dios al frente de ellas las guía como un pastor a su rebaño (31,8-10); la abundancia de bienes de que gozarán una vez instalados en su territorio, tan frecuentemente mencionada en el cap. 31 (vv.5,12-14); la designación de la vuelta del destierro como una reunión (*qbs*) de los desterrados (31,8) o como una redención o compra hecha por Yahve (*pdh* y *g'l*) (31,11) son ideas que sólo aparecen en el cap. 31. Por otra parte es exclusivo del primer capítulo la mención de un jefe de su misma raza (30,21).

Hay otra diferencia notable que debe atraer la atención. Es la diversidad de apelativos que indican a quienes están dirigidos los oráculos. En el grupo de unidades literarias 31,2-22 Efraim es nombrado expresamente tres veces (vv.9.18.20); a los que debe añadirse la mención de las «montañas de Samaría» (v.6), que son llamadas también «montes de Samaría» (v.5) que junto con el apelativo «Virgen Israel» (vv.4.22) manifiestan un interés especial hacia el grupo de las diez tribus del Norte. Por el contrario, tales apelativos no aparecen en el cap. 30. Judá, asimismo, no aparece en el cap. 30, ni en el ciclo de oráculos de 31,2-22. Sí aparecen en este capítulo a partir del v.23, pero ya dijimos que son adiciones. En el cap. 30 el apelativo Jacob predomina (v.7.10.18). Una vez está en paralelismo con Israel (v.10); este paralelismo se halla también en el así llamado ciclo de Efraim (31,2-22) en el que ocurre dos veces (v.7.11).

De estas observaciones una conclusión parece deducirse. Solamente en el ciclo 31,2-22 hay oráculos que indudablemente se refieren al Reino del Norte, así como en este mismo cap. a partir del v.23 hay oráculos que inequívocamente se refieren a Judá. Los apelativos «Jacob» y «Jacob-Israel» son en sí equívocos y la determinación del grupo a que se refieren no puede establecerse *a priori*, ni por la relación que tengan los oráculos con los dirigidos a Efraim, pues ya hemos visto que la concatenación de unos oráculos con otros no es evidente, sino más bien flexible y desde luego muy relativa. Es el tema el lazo de unión entre ellos. Por tanto, todo el cap. 30 prácticamente es de significación incierta: no se sabe a qué parte del pueblo fue dirigida esta serie de oráculos. Además, hay que contar con la posibilidad que toda la colección no haya sido escrita de una tirada, sino que los oráculos han podido ser yuxtapuestos en diferentes tiempos debido al tema común que los une. De ahí que sea preciso hacer un análisis de cada unidad literaria.

3.1. *Oráculos escritos bajo la influencia del II Isaías*

Hay dos oráculos que a nuestro juicio están escritos bajo la influencia del II Isaías y por tanto no pueden pertenecer a Jeremías, sino que son del tiempo del destierro.

Nos referimos a Jr 31,7-9.10-14. La influencia del II Isaías, incluso contactos literarios, ha sido notada desde hace tiempo³⁰. Como ya en otra parte hemos tratado ampliamente de estos dos oráculos³¹, no hacemos aquí un análisis pormenorizado. Baste señalar que el género literario es muy parecido al usado por el II Isaías (cfr. Is 48,20); la mención de las naciones, la salvación expresada en perfecto, la reunión de los exiliados (*qbs pi.*); la mención de los cojos y ciegos; expresar que entre la comitiva están las encintas y las que han dado a luz, la alegría de la vuelta, la mención de las aguas y del camino llano que van a seguir los desterrados; todos estos conceptos son expresiones, muchas de ellas favoritas del II Isaías, otras las comparte con numerosos textos exílicos que tienen el mismo tema. Y en cuanto al segundo oráculo (31,10-14), tan parecido al anterior, debe notarse la mención de las *Islas*, término tan característico del II Isaías; la mención de que Dios les rescata y les redime (*pdh y g'l*); el paralelismo entre Jacob e Israel; la alegría de los desterrados, que quitan la sed y se convierten en huerto empapado (cfr. Is58.11). Todas estas ideas se expresan con los mismos términos que el II Isaías. No es razonable decir que el II Isaías dependa de estos oráculos, pues las expresiones y los temas que hemos señalado recurren muy frecuentemente en el II Isaías, lo que manifiesta que son formas típicas de su proclamación. Además se constata que los contactos existen también con aquellos textos que, según la opinión común, dependen del II Isaías, como Is 35 y el Deuteromiqueas.

Hay otro oráculo breve, que también debe considerarse escrito bajo la influencia del II Isaías. Nos referimos a Jr 30-10-11. Este oráculo se encuentra repetido también en Jr 46,27-28. Los LXX lo reproducen en este último lugar, eliminándolo en el cap. 30. Esto no debe constituir un motivo serio para negar que el verdadero lugar sea el cap. 30, pues es sabido que los LXX, siguiendo un orden diferente del TM actual, colocan los oráculos contra las naciones, antes de estos capítulos de salvación y tienen tendencia a suprimir los oráculos repetidos en el segundo lugar donde los encuentran. Teniendo en cuenta el te-

30. Estos dos oráculos tenía Movers en su mente, cuando llegó a afirmar que al II Isaías se debía la composición o al menos la elaboración de este librito. Cfr. C.H. CORNILL, *Das Buch Jeremias* (Leipzig 1905) 322-23.

31. C. MIELGO, «Jeremías 31,7-14. Análisis y contactos literarios»: *Estudio agustiniano* 7(1972) 3-35.

nor del oráculo, es evidente que conviene mejor aquí en el cap. que intercalado en la colección de oráculos contra las naciones.

Ya hemos dicho antes que se trata de un oráculo de salud sacerdotal, o «priesterliches Heilsorakel», es decir, es imitación del oráculo sacerdotal que al fin de la lamentación individual tenía lugar y cuyo fin era asegurar al que oraba y se lamentaba que había sido escuchado por Dios. Este género literario ha sido ampliamente usado por el II Isaías. Pero en el contacto entre nuestro texto y el gran profeta del destierro no se limita al uso del mismo género literario, sino será conveniente comparar expresiones cuyo parecido no se explica por el uso del mismo género literario. Así la expresión «Jacob siervo mío» o «Israel siervo mío» es un apelativo corriente usado por el II Isaías («Israel siervo mío»: Is 41,8.9; 44,21; «siervo mío Jacob»: 44,1.2; 45,4; 48,20; cfr. también Is 42,19 y 43,10). La expresión aparece también en Sal 136,22. Fuera de este salmo ³², que Israel o Jacob como nombre de pueblo sea llamado siervo de Yahve ³³, es exclusivo de los lugares citados del II Isaías y del texto nuestro de Jr ³⁴. Debe notarse, además, que esta expresión aparece en el II Isaías no sólo en los oráculos de salud, sino también en otros géneros literarios, lo que prueba que esta expresión pertenece al lenguaje del II Isaías y nos es impuesto por el estilo del oráculo de salvación ³⁵. Ya antes hemos señalado el paralelismo entre *Jacob e Israel*, que ocurre también aquí. Es el II Isaías quien emplea este paralelismo mayor número de veces, incluso en otros géneros literarios ³⁶, de tal modo que ya Rost ³⁷ lo consideraba como una característica del II Isaías. Por el contrario, Jeremías no emplea este paralelismo ³⁸.

Es conveniente fijarse en Is 43,5-6: «No temas, que yo estoy contigo; desde Oriente haré volver tu raza y desde Poniente te reuniré... Traeré a mis hijos de lejos, y a mis hijas de los confines de la tierra...». Hay que notar el uso del término *de lejos (mrhwq)* que, si bien, es frecuente en el A. T., en un contexto

32. El Sal 136 es posexilico. Cfr. H.J. KRAUS, *Psalmen.*- Bibl.Komn. 15/2 (Neukirchen 1960).

33. La expresión «mi siervo Jacob» aparece también en Ez 28,25; 37,35, pero designa al patriarca Jacob, y no al pueblo de Israel.

34. En Jr 2,14 aparece la expresión «Israel, siervo» pero tiene el sentido de esclavo.

35. Is 44,21; 45,5; 48,20 no son oráculos de salud.

36. La estadística del empleo de este paralelismo es la siguiente: Gn = 1; Nm = 7; Dt = 2; S = 1; Is = 2; II Is = 12; Na = 1; Sal = 8; Mi = 1; Cro = 1. A estos lugares deben añadirse los siguientes en los que Jacob o Israel van acompañados de un epíteto: Is 10,20.21; Is 46,3; 48,1; 41,6; 14; 44,5.

37. L. ROST, *Israel bei den Propheten.*- Beit. z. Wissens. v. A.u.N.Test. 19 (Stuttgart 1937) 112.

38. En Jr 10,16 = 51,19 ocurre el paralelismo *hlq y'qb- ysr' l sbt* que es un pasaje antiidolátrico y muy parecido al II Isaías. Es inauténtico. Igualmente Jr 2,4 es una nota editorial.

de vuelta del destierro sólo aparece en nuestro texto de Jer y en Is 49,12; 60,4.9. Solamente en estos textos se dice que Yahve va a traer al pueblo *de lejos*. En ambos textos aparece también el término *raza* (*zr'*), como nombre de Israel. Este término aparece también y en contexto semejante en Jer 23,8 que es un texto exílico, perteneciente a la redacción deuteronomista. Por otra parte la expresión rara «tierra de la cautividad», sólo existente en Neh 3,36 y en II Cro 6,37, es un indicio más de la fecha reciente de este oráculo.

Después de la vuelta Jacob «se sosegará y estará tranquilo» (*sqt* y *s'nn*). Estos términos recuerdan a Is 32,17-18, texto exílico que emplea ambos términos también para describir la paz después de la vuelta: «el producto de la justicia será la paz, el fruto de la justicia, tranquilidad y seguridad completa y habitará mi pueblo en albergue de paz, en moradas seguras y posadas tranquilas»³⁹. É igualmente la frase estereotipada «no habrá quien les inquiete» (*'yn mhryd*) ocurre también en contextos semejantes: en Mi 4,4; Ez 34,38; 39,26; So 3,13; Lv 26,6. Todos ellos son oráculos de la vuelta del destierro y expresan la paz que reinará en la tierra poseída.

En la tercera parte del oráculo en que se exponen las consecuencias de la intervención de Yahve también encontramos contactos significativos. Se anuncia en primer lugar la destrucción de todos los pueblos en que Jacob está disperso. Éste, en cambio, no será destruido. La expresión «destruir» (*'sh klh*) es conocida de Jeremías, pero él anunció con ella la ruina total del país (4,27) y con ello se situaba en la línea de So 1,18 e Is 10,23. Pero ya se advierte en el mismo libro de Jr una mitigación de esta amenaza debida a manos posteriores. Así en el lugar citado (Jr 4,27) se introdujo la partícula *lo'* (no) antes del verbo. La misma intención se advierte en Jr 5,10 (se introdujo *'al* = no). Esta corrección aparece claramente en Jr 5,18, texto deuteronomista, donde afirma precisamente lo contrario de lo que predicaba Jeremías: Dios no destruirá al pueblo. Este texto es exílico y debe considerarse paralelo a nuestro lugar. Es evidente que tocamos aquí un punto donde los discípulos de Jr han querido corregir a su maestro, adaptando la profecía a la realidad, ya que el destierro no había significado el fin del pueblo. Fue, por otra parte, durante el destierro, cuando las amenazas dirigidas anteriormente contra Israel, se aplicaron sistemáticamente contra las naciones, como sucede aquí.

El inciso siguiente «todas las naciones donde te dispersé (*pws*)» es también significativa. En el lugar paralelo (Jr 46,27-28) se usa otro verbo *ndh* para indicar la dispersión. Los dos verbos *pws* y *ndh* son términos técnicos para expresar la diáspora. En Jr es mucho más frecuente el hiph'il de *ndh* a propó-

39. La expresión *sqt* y *s'nn* sale también en Jr 48,11 aplicada a Moab, pero es inauténtica. Cfr. H. BARDTKE, «Der Fremdvölkerprophet»: *Zeits. f. d. Alt. Wissens.* 54(1936) 241.

sito de la diáspora: 8,3; 16,15; 23,2.3.8; 24,9; 27,10.15; 29,14.18; 32,37; 46,28; 50,17. Ninguno de estos textos es auténtico de Jr. De aquí que surja la sospecha de que también aquí tenemos la mano de un continuador de Jr, sospecha que se ve confirmada por el escaso número de veces que ocurre esta frase en semejante contexto fuera del libro de Jr ⁴⁰. El Hiph'il de *pws* a propósito de la diáspora es más frecuente en el A.T., pero más escaso en Jr que el verbo anterior (Jr 9,15; 13,24; 18,17; 22,1.2). De todos estos lugares el más parecido con nuestro texto es Jr 9,15, que es deuteronomista y también tiene contactos literarios con Dt 30,3 que es un texto exílico.

Aunque Dios no destruya a Jacob, sin embargo Dios la castigará *Lammispath*, expresión que significa algo así como castigo mesurado, mitigado. Esta expresión es muy parecida a Jr 10,24: una oración en la que Jr suplica a Dios que castigue al pueblo, pero con tino, con prudencia. Semejante petición se encuentra en Sal 6,2 y 38,2. Debe notarse la diferencia que existe entre la mentalidad que aquí se manifiesta (destierro como castigo prudente) y la que muestra el autor del oráculo siguiente (Jr 30,14) donde el castigo que ha recibido el pueblo recibe el apelativo de corrección cruel. Es muy probable que esta expresión «castigo prudente» proviene del culto, como lo atestigua Jr 10,24 que es un mosaico de expresiones sálmicas y la semejanza con los lugares sálmicos citados (Sal 6,2; 38,2). E igualmente debe decirse de la expresión siguiente «impune no te dejaré» (*wnqh l' 'nqk*) que es parte de la fórmula de invocación a Yahve de Ex 34,6-7, fórmula que se refleja en Nm 14,18; Na 1,3; Ex 20,7 = Dt 5,11. Parece provenir del culto y haber sido usada en la liturgia de los últimos años de la Monarquía ⁴¹.

Resumiendo diríamos, que Jr 30,10-11 es un oráculo cuya estructura no está bien lograda. Hay que notar el cambio de segunda persona a la tercera en el mismo v.10 para volver a la segunda en el v.11, así como la diversidad de metro (el v.10 está en poesía, mientras que el v.11, está en prosa. Por otra parte, algunas expresiones como «corregir según medida» (*ysr lammispath*), «destruir» (*'sh klh*), «no te dejaré impune» (*wnqh l' 'nqk*) parecen haber sido acuñadas antes y reemplazadas aquí, para formar este oráculo. Es el carácter antológico típico de muchos oráculos exílicos. Por otra parte la dependencia del II Isaías parece evidente y no sólo por el género literario, sino por las expresiones, así como la mención de la diáspora o la mención de la tierra de la cautividad, ponen de manifiesto que el oráculo es exílico y no puede remontar

40. Dt 30,1; Ez 4,13; Dn 9,7.

41. W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*. (Tübingen 1961) 158-159; R.C. DENTAN, «The Literary Affinities of Exodus xxxiv, 6s»: *Vetus Testamentum* 13(1963) 34-51.

a Jeremías. Y si está compuesto en período exílico, debe suponerse que se dirige a la diáspora de Judá. No hay ningún indicio que favorezca que el oráculo ha sido dirigido a Israel del Norte.

3. 2. *Oráculos del destierro*

Aparte de los oráculos que hemos visto y cuyos contactos literarios hemos examinado, hay también otros dos, cuyo origen, a nuestro juicio es exílico. Nos referimos a Jr 30,12-17 y 30,18-21. Como quiera que estos oráculos por la mayoría son admitidos como auténticos de Jeremías, necesitarán un examen más detenido ⁴².

Comencemos primeramente con el oráculo de Salud de Jr 30,12-17. Se compone de dos partes: en la primera Yahve describe la situación desesperada en que se encuentra una innominada figura femenina ⁴³. La imagen que se emplea para describir la situación es la de la enfermedad. La figura femenina está llena de heridas que no tienen cura. Estas heridas han sido causadas por Yahve. Los amigos mientras tanto la han abandonado. La segunda parte anuncia la intervención de Yahve: Los enemigos y opresores serán oprimidos, mientras que Dios curará las heridas.

El v.12 describe la situación del pueblo bajo la imagen de la enfermedad: «Irremediable es tu quebranto, incurable tu herida». Este modo de hablar es preferido de Jeremías ⁴⁴. Pero ya Is 1,6, Miq 1,9 y Os 5,13 emplean este modo de expresión. Pero es en Jeremías donde encontramos buenos paralelos literarios de nuestro texto. Por ejemplo Jr 15,18: «¿por qué mi sufrimiento es continuo, mi herida incurable, rebelde a los cuidados?». Pero son sobre todo Jr 10,19 y 14,17 los textos más parecidos donde ocurren los términos *sbr*, *mkkh* = herida y *nllh* = incurable, que son los mismos que en nuestro versículo. Pero en Na 3,19 hay también un texto interesante: es un versículo casi idéntico al nuestro: «no hay remedio para tu herida, incurable es tu llaga». Las expresiones y el sentido son idénticos en ambos textos, con la única excepción del comienzo: 'yn *khh* por 'n*wsh*. ¿Será acaso esta identidad de expresiones entre ambos textos lo que ha ocasionado la presencia del *lamed* (*lshbrk*) en Jr 30,12 difícil de explicar, pero que tiene su razón de ser en el tex-

42. Incluso S. BOEHMER, que atribuye muy poco a Jeremías en estos dos capítulos considera como auténticos 30,12-15, cfr. *ob.cit.*, 62-63.

43. Está casi todo dirigido a un femenino, con la excepción del v.15 donde el verbo está en masculino.

44. Jr 6,7; 8,21; 10,19; 14,17; 15,18; 19,8 = 50,13.

to de Nahum?. Los Ugaritistas hablarán aquí de un *lamed* enfático ⁴⁵, pero la existencia de tal *lamed* en hebreo es dudosa.

El v.13, por su parte, presenta dificultades y parece estar recargado de expresiones que hacen pesado el estilo. De aquí que se haya intentado aligerarlo sea suprimiendo algunas expresiones, sea corrigiendo el texto. En primer lugar, *dn dynk* («quien juzgue tu causa») es una expresión difícil de explicar en este contexto, ya que con ella parece interrumpirse la imagen de la enfermedad, imagen que se continúa en la segunda parte del versículo. Por esta razón algunos autores suprimen este inciso ⁴⁶. Sin embargo la versión de los LXX han leído el texto como lo tenemos hoy. Otra dificultad surge en la segunda parte del versículo: *rf'wth* y *th'lh* parecen ser sinónimos y hacen pesado el texto. Podría pensarse, como lo hace Rudolph, que el primero es una glosa añadida para explicar el segundo término más difícil y raro. Ninguna de estas soluciones se impone, porque los LXX han leído el texto como está hoy. Más importante es constatar que las expresiones aquí contenidas salen en otros lugares de Jr. *Dn dynk* es una expresión que ocurre exactamente en Jr 5,28 y 22,16. En ambos textos significa defender la causa (de los pobres). La segunda parte del versículo se encuentra idéntica en Jr 46,11 en el oráculo contra Egipto. Es posible que este versículo bien construido haya influido en Jr 30,13, resultando así sobrecargado. En resumen, sin poder resolver el enigma que presenta este versículo, conviene notar que observamos aquí lo que decíamos del versículo precedente: no sólo términos, sino también expresiones y giros estilísticos empleados en otros lugares, se encuentran aquí acumulados.

En el v.14 aparece una nueva idea: el abandono de todos los amantes en el momento en que más los necesitaba. ¿Quiénes son estos «amantes»? El término es usado por Oseas 2,7.9.12.15 e indica con él los Baales de los cultos idolátricos. También aparece en Ez 16.33.36.37; 23,5.9.22 con el significado que le había dado Oseas y con la significación de aliados de Judá ⁴⁷. En Jr 22,20.22, por el contrario son designados con este término los reyes y jefes de Judá. Por su parte en Lm 1,2.19 los amantes son los aliados de Judá que en el momento de la toma de Jerusalén la abandonaron. Es una constatación del fracaso de las alianzas. Sin embargo, en el texto nuestro no está claro quiénes son los amantes. Más adelante volveremos sobre este punto.

El texto prosigue afirmando que es Yahve mismo quien ha golpeado al pueblo, portándose como un enemigo. Es realmente una acusación dura y

45. F. NOESTSCHER, «Zum emphatischem Lamed»: *Vetus Testamentum* 3(1953) 372-380; M. DAHOOD, «Ugaritic Lexicography IV»: *Biblica* 47(1966) 407.

46. W. RUDOLPH, *ob.cit.*, i.1.; G. LOHFINK, *art. cit.*, 354.

47. Sobre este doble significado en Ez, cfr. W. ZIMMERLI, *Ezechiel.- Bibl. Komth.*, 13 (Neukirchen 1956) 353ss.

acerba y sólo Lm 2,4-5 es un digno paralelo: «ha tensado su arco, igual que un enemigo, ha afirmado su diestra como un adversario, ha matado todos los encantos de los ojos, en la tienda de la hija de Sión ha vertido su furor como fuego». Ambos textos contienen la misma acusación: Yahve se ha portado como un enemigo contra su pueblo. Tratándose de un pensamiento tan singular ⁴⁸, es muy probable que haya que admitir relaciones literarias entre ambos textos. Yahve, además, castigó al pueblo con una corrección cruel. En el oráculo anterior (Jr 30,11) la misma raíz había sido empleada, pero allí se indicaba que la corrección era «*lammispat*», benigna, equitativa. La mentalidad, en cambio de este oráculo es diferente. Este texto recuerda a Jb 30,21, quien dirigiéndose a Yahve, dice: «Te has vuelto cruel conmigo». Estos tres textos de Jr, Lm y Jb constituyen la acusación más grave y dura registrada contra Dios en el A.T.

En los vv.16-17 se anuncian las medidas que Dios va a tomar para poner remedio a la situación en que se halla el pueblo. El tránsito a esta segunda parte se hace por medio de la partícula *lkn*: «por tanto». Esta partícula introduce una sentencia que es consecuencia de lo anteriormente dicho, cosa que no sucede en el presente lugar. Se ha intentado buscar solución a esta dificultad sea suprimiendo *lkn* que se había originado por dittografía ⁴⁹, sea considerando estos versículos como adiciones ⁵⁰ sea dando un significado adversativo («pero, mas») a la partícula *lkn* ⁵¹. Lo cierto es que los LXX han leído el texto como está hoy. Visto el carácter antológico de este oráculo, no deben extrañar estas irregularidades.

Como medida Dios anuncia la ley del talión en cuatro sentencias, tres de las cuales tienen una correspondencia perfecta: «los que te han devorado, serán devorados, los despojadores serán a su vez despojados, y los saqueadores, saqueados». En la segunda sentencia los términos no se corresponden: «tus opresores irán en cautividad». Esta falta de correspondencia, así como la diferente lectura de los LXX hacen inseguro el texto ⁵².

Más interesante es notar que se asiste aquí a una retorsión de oráculos precedentes. Todas las amenazas que había recibido el pueblo son ahora dirigidas contra los *goyim*. Los profetas repetidas veces habían anunciado que el pueblo sería devorado (Is 9,11; Jr 2,3; 5,27; 8,16). Ahora se dirige esta amenaza

48. El mismo pensamiento expresa Is 63,10 en una visión retrospectiva de la historia del pueblo en Egipto.

49. W. RUDOLPH, *ob.cit.*, i.l.

50. P. VOLZ, *ob.cit.*, i.l.

51. Hay autores que admiten el significado adversativo. Así F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum V.T.* (Romae 1954) s.v.

52. Los LXX traducen: «todos tus enemigos comerán todas sus carnes».

za contra los enemigos. La cautividad había sido también uno de los males anunciados por los profetas (Am 9,4; Jr 15,3; 22,22; Ez 12,11). También esta amenaza es ahora dirigida contra las naciones, de la misma manera que Is 46,2 anuncia la cautividad a los dioses de Babilonia y su pueblo y Ez 30,17.18 lo dice de Egipto, Na 3,10 de Tebas y Jr 48,46 de Moab. Los profetas habían predicho el despojo y el saqueo que sufriría el pueblo a manos de los enemigos, como, por ejemplo, Ez 7,21 del templo y Jr 15,13 = 17,3 de Judá. Esta amenaza recibe ahora una nueva aplicación: los despojadores serán despojados.

Debe notarse que en esta enunciación de la ley del talión late la constatación de que el pueblo ha sido realmente devorado, cautivo, despojado y saqueado, es decir, la destrucción del pueblo es ya un hecho. Y es conveniente citar varios textos donde aparece la misma perspectiva. Así por ejemplo, Jr 10,25 = Sal 79,6-7: «Derrama tu furor sobre las naciones que no te conocen y sobre las razas que no invocan tu nombre porque ellas han devorado y consumido a Jacob y devastado su morada». Es un texto exílico y debe considerarse paralelo con nuestro lugar. Esta misma constatación del despojo, cautiverio y opresión del pueblo aparece en muchos textos exílicos como Dt 28,41; Lm 1,5; Jc 2,14; II R 21,14. Es, sobre todo, importante citar a Is 42,22-24 que tiene con nuestro texto numerosos contactos literarios: «es un pueblo saqueado y despojado... se les despojaba y no había quien salvase, se les depredaba y nadie decía 'devuelve'... ¿quién entregó al pillaje a Jacob y a Israel a los saqueadores?. ¿No ha sido Yahve contra quien pecamos?». Los contactos observados con textos exílicos que describen la amarga realidad presente, así como la retorsión sistemática de las amenazas dirigidas antes contra el pueblo y aplicadas ahora contra las naciones, hablan a favor de una composición exílica también de este oráculo.

En el v.17 se vuelve a la imagen empleada de la enfermedad. Y corresponde perfectamente con cuanto se ha dicho en la primera parte del oráculo: el v.17a hace manifiestamente inclusión con el v.12, así como el v.17b se refiere al v.14. A primera vista parece ilógica la secuencia de ideas: lo más natural sería poner primero la mención de la befa de los enemigos (c. 17b) y luego el anuncio de la curación. Por esta razón algunos⁵³ invierten los dos esticos de este versículo. Pero no es necesaria tal inversión; los LXX han leído el versículo como está hoy. La primera partícula *ki* puede tener valor de afirmación y podría traducirse por «sí», «ciertamente»,⁵⁴ mientras que la segunda

53. W. RUDOPHL, *ob.cit.*, i.1.

54. La partícula *ki* tiene valor de corroboración, cfr. Jr 22,22; 31,19; Os 6,9; 8,6; 9,12; 10,3 etc.

partícula *ki* del versículo 17b tiene valor concesivo ⁵⁵; de tal modo que el versículo podría traducirse así: «Sí, haré que tengas alivio y de tus llagas te curaré —oráculo de Yahve—, aunque te llamaron la rechazada, (Sión), no-hay-quien-la-busque».

Es interesante observar que la imagen de la curación es empleada para indicar la restauración después del destierro en otros textos. Así, Is 30,26: «Será la luz de la luna como la luz del meridiano y la luz del sol meridiano será siete veces mayor... el día que vende Yahve la herida de su pueblo y cure la contusión de su golpe». Muy semejante es también Lm 2,13: «Grande como el mar es tu quebranto ¿quién te curará?». Igualmente en la lamentación del Sal 60,4 se pide la curación de la ruina. El texto tardío de Jr 33,6 parece calcado sobre nuestro texto.

El apaletivo *nddhh* = «rechazada» que recibe el pueblo en el versículo 17b pone en contacto nuestro texto con numerosos lugares exílicos, en donde semejante participio ocurre. Sale 14 veces este participio en el A.T. y es una expresión casi técnica para indicar al pueblo descarriado, disperso de la diáspora ⁵⁶. Bajo este término está latente la imagen del rebaño disperso, con la cual frecuentemente se presenta la dispersión del pueblo. Nuestro lugar muestra mayores contactos con Mi 4,6; So 3,19 y sobre todo con Ez 34,4.16. Solamente en estos textos ocurre el participio en femenino, como en el lugar que nos ocupa. Mi 4,6 y So 3,19 parecen inspirarse en Ez que es un texto exílico ⁵⁷. Considerando de cerca el texto de Ez 34,4s, se puede preguntar si no es también la fuente de nuestro texto. Ez habla de los malos pastores, a quienes acusa de haberse comportado muy mal con las ovejas. Especificando más las culpas de los pastores les reprocha no haber robustecido la oveja débil (*hnnhlwt* debe leerse *hnnhlh*), donde no es difícil ver un contacto con la herida *nhlh* que ha recibido el pueblo (Jr 30,12); seguidamente les acusa de no haber curado (*rf'*) la oveja enferma, al igual que Jr dice que no hay curación (*rf'wt*) para la herida. Los malos pastores no vendaron la oveja herida (*nsbrt*), término que recuerda la herida o llaga de que habla Jr 30,12.15 (*sbr*). Tampoco es difícil ver otro contacto entre la oveja descarriada (*nddhh*) que los pastores no hicieron volver al redil y el apelativo que en Jr 30,17b recibe el pueblo (*nddh*). Asimismo no se preocuparon los malos pastores (*bqs* Ez 34,4 y *drs* Ez 34,6) de

55. Sobre el valor concesivo de la partícula *ki*, cfr. Th. C. VRIEZEN, «Einige Notizen zur Uebersetzung des Bindewortes *ki*»; *Von Ugarit nach Qumram.*- Beih.z.Zeits. f.d.Alt.Test. 77 (Berlin 1958) 21.

56. Dt 30,4; Is 11,12; 2,13; 56,8; Ez 34,4.16; Mi 4,6; So 3,19; Sal 147,2; Ne 1,2; Is 16,3.4. (de Moab) y Jr 49,36 (de Elam).

57. Cfr. B. RENAUD, *Struture et attaches littéraires de Michée IV-V* (Paris 1964) 92.

la oveja perdida, términos que nos recuerdan el abandono en que han dejado los amantes al pueblo (*ydrsw*, Jr 30,14) del cual nadie se preocupa (*drs 'yn lh* Jr 30,17b). Debido a la mala conducta de los pastores el rebaño fue disperso y fue presa (*l'kl*) de las bestias del campo. El mismo término ocurre en Jr 30,16 (*'klyk*). Se da, pues, una correspondencia y paralelismo entre el estado del pueblo tal como lo presenta Ez y la situación descrita por Jr 30,12ss. Si los contactos señalados entre Jr 30,12-17 y Ez 34,4ss son ciertos, entonces se resuelve una ambigüedad: no sabríamos quiénes eran los «amantes» de que hablaba Jr 30,14. Ahora es claro que son los jefes de Judá. Es, por otra parte, el significado que tiene «amantes» en Jr 22,20.22. Como los contactos entre Ez 34,4ss y Jr 30,12ss parecen evidentes, es lógico concluir que el texto de Ez sea más primitivo y en el cual se ha inspirado Jr 30,12ss. Ez desarrolla ordenadamente la imagen. No así Jr que parece proceder por alusiones. Bajo el término *nddhh* es preciso ver la imagen del rebaño disperso como se prueba no sólo por Ez 34,4ss sino también por Mi 4,6 y So 3,19. En la primera parte del oráculo esta imagen no estaba sugerida. Si se lee el texto teniendo en la mente a Ez 34,4ss, entonces el desarrollo de ideas es más armónico. Todo el oráculo gira en torno a la imagen del rebaño que herido y olvidado de sus jefes, Yahve va a curar, sanando sus heridas y haciendo que en adelante no sea el Rechazado, a quien nadie busca.

Hay otra serie de textos, con los que nuestro lugar pudiera estar en relación. Se trata de los poemas de Is 60 y 62, donde Jersualén y Sión reciben diversos apelativos como «Buscada» «Ciudad no abandonada» (Is 62,12; cfr. Is 62,4; 60,14.15). Es muy probable que estos textos influyeron en un escriba que corrigió el texto e introdujo «Sión» en el v.17b en vez de «*sydnw*» lectura que es supuesta por la versión de los LXX y que probablemente sea la lectura verdadera por ser la más difícil. La labor del escriba se vio facilitada desde el momento que lo mismo Jr 30,12-17 que los textos de Is citados están dirigidos a un femenino. Para un judío este femenino no podía ser otro que Sión.

A nuestro juicio el análisis que hemos hecho prueba suficientemente, en primer lugar, el carácter antológico del oráculo. Este carácter antológico del oráculo explica las incoherencias que hemos observado, como la interrupción de la imagen de la enfermedad con la expresión «*dyn dynk*» (v.13), así como las sobrecargas que parece haber recibido el v.13, la partícula *lkn* del v.16, así como la ley del talión enunciada contra los enemigos del pueblo y que no se corresponde con lo anteriormente dicho, el *lamed* puesto ante *sbrk* del v.12, ect. En segundo lugar los contactos más significativos se hallan en escritos que pertenecen al periodo del destierro. El pueblo ha sido devorado, despojado, oprimido, saqueado. Ante los numerosos contactos que hemos notado con otros textos exílicos, debemos concluir que se trata de la constatación de una

realidad presente. La acusación dirigida contra Dios en el v. 14 de haberse portado con el pueblo como un enemigo y de haberle castigado cruelmente, es un pensamiento que sólo se encuentra en Lm 2,4-5 y Jb 30,21. Por otra parte es durante el destierro cuando sistemáticamente los oráculos dirigidos contra Israel anteriormente, fueron aplicados contra los *goyim*. Además el término *nddhh* pone manifiestamente nuestro oráculo en relación con otros muchos textos donde el mismo término ocurre, y todos ellos son exílicos, pues la expresión supone claramente la diáspora.

Por último, ¿el oráculo está dirigido al Reino del Norte? En el texto no hay ninguna indicación acerca del grupo de personas a quienes está dirigido. Si el oráculo es exílico, como hemos creído probar, lo más natural es pensar que el autor quisiera dirigirlo a los desterrados de Judá. De lo contrario, lo habría indicado expresamente, como se hace en el cap. 31, donde Efraim es varias veces nombrado (31.9.18.20). Por otra parte, según los partidarios de la hipótesis del Norte, estos oráculos habrían sido compuestos en el momento en que Josías hizo varias campañas en Samaría. Pero, ¿cómo poder afirmar esto del oráculo presente, cuando no hay ninguna alusión a la política y ni siquiera se menciona la subida y vuelta a Sión, como se hace en Jr 31,6?. Los contactos que hemos señalado con otros escritos exílicos, manifiestan que las ideas aquí expresadas, eran corrientes durante el destierro, aplicadas a Judá. La hipótesis del Reino del Norte es completamente gratuita y ha sido provocada por la mención de Efraim en el cap. siguiente. Pero esto sólo tendrá valor si la estructura del librito de la consolación fuera cerrada y ligada internamente; lo cual, a nuestro juicio, como indicábamos antes, dista mucho de ser cierto.

Hay otro anuncio de salvación que también es de origen exílico. Nos referimos a Jr 30,18-21. El oráculo comienza con la expresión «*sub sebut*» que ya encontramos en la inscripción deuteronomista del librito (v.3) y que aparece otra vez en Jr 31,23. Esta expresión ocurre 25 veces en el A. T., y aunque ha sido muy estudiada, no se ha llegado a conclusiones unánimes⁵⁸. Frecuentemente esta expresión está aclarada por otros verbos con los que está en paralelismo, formando así parte de anuncios que describen el futuro de Israel. En nuestro lugar la expresión es aclarada por el verbo *rhm* que califica la obra de la restauración como un acto de la misericordia de Yahve. Este verbo en pi'el con Dios como sujeto y el pueblo como objeto, sin ser exclusivo del tiempo del destierro⁵⁹, es usado frecuentemente en esta época para designar el acto de gracia que Dios realiza conduciendo a los exilados a su tierra. Así Dt 30,3 muestra varios contactos con nuestro texto, que poco a poco examinaremos,

58. Un breve estado de la cuestión puede verse en W.L. HOLLADAY, *The Rooth sâbh in the Old Testament* (Leiden 1958) 110-114.

59. Ocurre ya en Ez 33,19; Os 1,6; 2,6.25; Is 30,18.

pero nótese ya el paralelismo entre *sub sebut* y *rhm*: «Yahve tu Dios *cambiará tu suerte, tendrá piedad de ti...* Otros dos textos «sub sebut», Jr 33,26 y Ez 39,25 emplean el mismo paralelismo en contexto de restauración. El II Isaías no emplea jamás la expresión «Sub sebut», pero con el verbo *rhm* expone la vuelta del destierro como un acto de la misericordia de Yahve, Is 54.7.8.10: «por un cierto tiempo te había abandonado, pero con *inmensa piedad te recogeré... con amor eterno tengo piedad de ti...* dice Yahve que *tiene piedad de ti*». El mismo término *rhm* en idénticos contextos aparece también en Is 49.10.13; 55,7; Is 60,10; Jr 31,20. Asimismo es frecuente en las adiciones exílicas como Os 1,7; Mi 7,19; Is 14,1; Jr 12,15;13,14 y en textos del mismo tiempo o posteriores como Sal 102,14; 116,5; Lm 3,32; Ha 3,2; II R 13,23; Za 1,12; 10,6.

El objeto de la misericordia y de cambio de suerte es las *tiendas y mansiones* de Jacob. Idéntico paralelismo ocurre en Is 54,2, precisamente el texto que acabamos de citar. Is invita a Sión a ensanchar sus tiendas, porque el pueblo va a experimentar un aumento. Jr 30,18 anuncia la restauración de las tiendas, y el aumento del pueblo se menciona en el v. siguiente. Is 54,2-10 es, pues, un hermoso paralelo de nuestro texto. En ambos se menciona la misericordia de Dios (*rhm*) que tiene por objeto restaurar las tiendas y mansiones de Jacob, que deberán ser ensanchadas porque el pueblo va a aumentar. Es muy probable que Is 54,2 y Jr 30,18 aludan al oráculo de Balaán en Nm 24,5 donde ocurre el mismo paralelismo entre *tiendas y mansiones*. La nueva posesión de la tierra prometida debe igualar aquella primera instalación de las tribus en Palestina.

El oráculo prosigue citando otro aspecto de la restauración: la reedificación de la ciudad o ciudades. Este es evidentemente un tema frecuente en los autores que escriben en el destierro. Es preciso citar Am 9,14 (exílico) que es un pasaje «sub sebut» como el nuestro: «reconstruirán las ciudades devastadas...» En estos textos no se indica quién será el reedificador de las ciudades, así como tampoco en Is 44,26 (de las ciudades de Judá) e Is 46,28 (de Jerusalén). La misma indeterminación se observa en Ez 36.10.33 (las ruinas serán reconstruidas) en contraste con Ez 36,36 que afirma que Yahve será el autor de la reconstrucción, mientras que Is 45,13 indica a Ciro como el reedificador de la ciudad. Para Is 58,12; 61,4 el pueblo será el autor de la reconstrucción, en tanto que Is 60,10 señala que los extranjeros trabajarán como esclavos en la reconstrucción ⁶⁰. La reconstrucción de las ciudades es una preocupación propia de la vuelta del destierro y como tal forma parte de los anuncios de la restauración.

60. Los Sal 69,36; 102,17; 147,2 atribuyen la reedificación a Yahve.

El término *ciudad* que en nuestro texto se usa, ¿tiene un sentido colectivo o el autor tiene en la mente la ciudad de Jerusalén? La falta de artículo ante el término *ciudad* favorece el sentido colectivo ⁶¹. Y en esto se apoyan los defensores de la hipótesis que refieren el oráculo a Israel del Norte para darle un sentido colectivo y evitar así una alusión a Jerusalén que no convendría con su opinión ⁶². Pero si se acepta esta hipótesis nortea, el oráculo presenta una dificultad. Como quiera que estos autores fijan la composición en la primera actividad en Jeremías, después del año 620 o incluso más tarde, las ciudades del Norte hacía ya más de cien años que habían sido tomadas por los asirios. Un cierto número de sus habitantes fue deportado (II R 17,6). En su lugar los asirios habían instalado nuevos colonos que vivían junto con los israelitas allí residentes (II R 17,24). Si esto es así, ¿tienen sentido las palabras de este oráculo? ¿Es posible concebir que 100 años después de la toma de Samaría y del fin del reino independiente, las ciudades siguieran en ruinas, cuando nuevos colonos se habían allí instalado? Mejor, no cabe duda, se comprende el oráculo si lo referimos al Reino del Sur después de la destrucción de Jerusalén. Varias ciudades fueron destruidas, Jerusalén incluida y el país parece haber sufrido bastante ⁶³. Para apoyar esta última hipótesis pueden aducirse los lugares citados anteriormente que muestran que la reconstrucción era una preocupación general de esta época.

La alegría es también un motivo frecuente en los oráculos de la vuelta del destierro, como aparece aquí en el v.19. El significado más frecuente del término *twdh* es sacrificio de acción de gracias. Y en este sentido es usado en Jr 17,26 y 33,11. En el texto que nos ocupa, no parece, sin embargo, tener alguna relación con el culto. Hermisson ⁶⁴ tiene razón cuando considera este texto muy próximo a Is 51,1-3. Este lugar del II Isaías es un oráculo de salud, que anuncia la consolación del pueblo, la conversión del desierto en un Edén y la estepa en un jardín. Como efecto de este favor de Yahve, el autor anuncia: «regocijo y alegría se encontrarán en ella, alabanza y son de canciones». No sólo se emplean semejantes términos o incluso iguales, sino que también se observa en ambos textos que *twdh* es una respuesta de la comunidad a la acción de Yahve y en los dos lugares ninguna relación con el culto. Que se trata más bien de un regocijo popular parece confirmado por la expresión siguiente *wqwl*

61. De hecho en Jr 31,38 que claramente se refiere a Jerusalén se emplea el artículo.

62. Así lo entienden P. VOLZ, *ob.cit.*, i.l.; W. RUDOPHL, *ob. cit.*, i.l., G. LOHFINK, *art. cit.* 355.

63. Cfr. E. JANNSEN, *Juda in der Exilzeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums.* - Fors. z. Rel.u.Lit. v. A.u.NTest. 69(Göttingen 1956) 41.

64. H.J. HERMISSON, *Sprache und Ritus in altisraelitischen Kult. Zur «Spiritualisierung der Kultbegriffe im A.T.-Wissens.* Monog. z. A.u.N.Test. 19 (Neukirchen 1965) 41.

mshqym que recuerda la alegría de las mujeres que danzando salen al encuentro de David, que vuelve habiendo vencido a Goliath (1 S 18,7). Es asimismo el término usado cuando se presenta a David danzando en la traslación del arca (2 S 6,5.21). Y en un contexto más próximo es el mismo término usado en Jr 31,4 que también evoca una escena de regocijo popular. La alegría es también una idea que ocurre en los pasajes *sub sebut*. Así el Sal 126,2 emplea el mismo término: «Cuando Yahve reunió a los cautivos de Sión... nuestra boca se llenó de risa y nuestros labios de canciones».

Otro rasgo tradicional de los oráculos de la vuelta del destierro es el aumento del pueblo. Era un nuevo comienzo y como en la antigüedad los patriarcas recibieron la promesa de numerosa descendencia, así ahora este anuncio gozó de un privilegio especial en la restauración. Por otra parte el reducido número de los miembros del pueblo fue sentido enormemente ⁶⁵. De ahí la insistencia en este tema, como lo prueban lugares como Dt 30,5 (pasaje *sub sebut*), Ez 36,10.11.37,26; Za 10,8 y las adiciones de Jr 3,16 y 23,3 ⁶⁶. Esta promesa supone que el pueblo se encuentra en un estado muy reducido a causa de las deportaciones.

La última parte del v.19: «los honraré y no serán menguados» falta en la versión de los LXX. El verbo *kbd* en Hiph'il tiene ordinariamente el sentido de «hacer pesado» «endurecer». Con el significado de «honrar» «glorificar» ocurre dos veces, además del presente lugar: en Is 8,23 que ciertamente es tardío y en II Cro 25,19. Es digno de notar que este último lugar es paralelo de II R 14,10 y mientras en éste se usa el pi'el, en Cro se usa el Hiph'il. ¿No será esto indicio de que el Hiph'il de este verbo en el sentido de hacer glorioso es un uso posterior? La forma ordinaria empleada para expresar el sentido de glorificar es el pi'el. Por su parte el término *s'r* = menguar es raro. Ocurre sólo en Jb 14,21 y precisamente en oposición al verbo *kbd* como aquí. Luego no aparece más que en Za 13,7.

Que la restauración esperada se compare con la situación anterior como indica el v.20 («como antes») es una petición o promesa frecuente en los escritos exílicos. Así aparece en Lm 5,21; Dt 30,5 (pasaje «sub sebut»); Jr 33,7.11; Jr 46,26. Por su parte, el término *'dh* = comunidad es casi exclusivo de la fuente sacerdotal ⁶⁷, y debe notarse su ausencia en la literatura profética ⁶⁸. El carácter tardío del término parece asegurado.

65. Dt 28,62; Jf 4,22; Lv 26,22; Lm I, passim. Cfr. E. JANSEN, *ob. cit.*, 16.

66. Con otros términos la misma idea en Is 44,4; 49,19-21; 54,2.

67. De 149 veces que ocurre en el A.T. ca. 130 pertenecen a la corriente sacerdotal. 9 veces aparece en los salmos.

68. Os 7,12 es una glosa. Jr 6,18 es un texto corrompido.

El oráculo prosigue anunciando que Dios *visitará a los opresores de Israel*. También otro pasaje «sub sebut» añade al anuncio de la restauración, la destrucción de los enemigos (Dt 30,7). En el libro de Jeremías, el castigo de los enemigos es un pensamiento que aparece en las adiciones (Jr 25,12; 50,18.31; 51,44.47.52). En los lugares auténticos, Jeremías predica el castigo contra el pueblo de Dios (Jr 5.9.29; 6,15; 11,22; 36,31) y también contra los otros pueblos si no se someten al rey de Babilonia (Jr 9,14; 27,8; 49,8).

El v.21 prosigue anunciando que en el futuro «su soberano será uno de ellos y su jefe de entre ellos saldrá». El contacto de este versículo con Mi 5,1 es evidente. Sólo en estos dos textos se anuncia un futuro soberano (*mshl*) con este título. El texto de Mi 5,1 es exílico o poseílico⁶⁹. En ambos textos se evita el título de «rey». Y esta eliminación del título de rey parece que sólo tiene una explicación; posición crítica respecto de la monarquía. Es, desde luego, difícil entender este texto en boca de Jeremías en tiempos en que aun existía la figura del rey en Judá, sobre todo si se hace a Jeremías propagandista del rey Josías, como hace Lohfink. Nótese además, que nada se indica del origen davídico de este soberano. Mejor se entiende el texto en el período exílico o poseílico, cuando cunde una persistente posición crítica ante la Monarquía anterior al destierro, como aparece en el texto citado de Miqueas y en el título de *nasi'* que la escuela de Ezequiel usa. Esto adquiere mayor relevancia si atendemos a la función que aquí le atribuye al soberano: «le haré acercarse y él llegará hasta mí» (v.21). El Hiph'il de *grb* con acusativo personal se usa casi exclusivamente de los sacerdotes y levitas en el relato o alusiones a la investidura sacerdotal (Ex 29.4.8; 40,12.14; Lv 7,35; 8,6; 12,34; Nm 8,9.10).

Dado que en nuestro texto ocurre el término *'dh*, que es típico de la corriente sacerdotal, es interesante compararlo con Nm 16,5-10: se trata de la rebelión de Coré contra los aaronitas. El poder acercarse a Yahve era signo de elección (v.5). En el v.9 Moisés dice a los sublevados: «Acaso os parece poco que Dios os haya separado de la *comunidad*, para poder *acercaros* a Él». Encontramos en este texto la *comunidad*, de la cual Dios ha separado a Coré para poder acercarse a Él y cumplir el servicio litúrgico. Situación paralela se presenta en el texto de Jr. También aquí se habla de la *comunidad* y luego de un soberano, miembro de la comunidad, a quien Dios le distinguirá concediéndole la facultad de acercarse a Yahve. Esta significación cúltica del verbo *grb* es confirmada por el término siguiente: *nggs*, que es un término que significando «acercarse a Dios» se aplica casi exclusivamente a los sacerdotes: Ex 19,22; 24,2; 28,43; 30,20; Lv 21,21; Nm 4,19; 8,19; Ez 44,13. La función,

69. B. RENAUD, *ob. cit.*, 100.

pues, que aquí se le atribuye al futuro soberano, se asemeja a la dignidad sacerdotal.

Del análisis que hemos hecho, creemos poder concluir que el oráculo 18-21 pertenece a la época del destierro. A esta fecha conducen una serie de indicios, como la expresión «*sub sebut*», que únicamente aparece en textos exílicos. Por otra parte esta expresión pone en relación nuestro texto con otros muchos semejantes, en los que aparecen las mismas ideas: la reedificación de las ciudades, la alegría, el aumento del pueblo. Estas ideas son típicas de esta época. La promesa de un jefe que no se dice tenga carácter real ni ascendencia davídica, difícilmente se comprende si aún existía la figura del rey en Judá. Además hemos señalado cómo algunos términos que aquí ocurren tienen carácter tardío.

Creemos además que el oráculo está dirigido a Judá. La hipótesis que ritiene que este oráculo está dirigido al Reino de Samaría, es completamente gratuita. Aun más, algún detalle como la reedificación de las ciudades sólo se comprende si lo creemos dirigido a Judá, mientras que es muy problemático, si puede convenir al Reino del Norte. Igualmente puede decirse de la dignidad que se le confiere al soberano, que sólo es inteligible, cuando ya no hay reyes.

4.1. *El resto de los Oráculos*

Quedan finalmente cinco oráculos, cuyo origen jeremiano no se puede descartar, e incluso hay razones para afirmar que a él deben su origen.

Jr 30,5-7 es un oráculo enigmático. Se habla de una gran catástrofe sin mayores indicaciones concretas, a la cual está o estará sometido Jacob, pero de la que será salvado. Las diversas imágenes empleadas sugieren lo terrible de aquel gran día. Sólo en dos palabras finales se anuncia la salvación (o quizá ¿se expresa la posibilidad?)⁷⁰.

El estilo de estos versículos recuerda bastante el de varios oráculos de Jr. Sin ser exclusivo de este profeta⁷¹, Jr construye los oráculos induciendo una voz que se oye e inmediatamente describe la situación de la que la voz brota⁷².

Tal término voz (*qwl*) tiene el valor de interjección y podrá traducirse por «¡Atención!»⁷³. Nótese en particular Jr 4,31 donde se observa un paralelismo

70. W.L. Holladay ha propuesto leer las dos palabras finales como interrogación. Cfr. W.L. HOLLADAY, «Style, Irony and authenticity in Jeremiah»: *Journal of Biblical Literature* 81(1962) 53s.

71. So 1,10,14; 2,14; Is 13,4; 40,3,6; 66,6.

72. Jr 3,21; 4,31; 8,19; 9,18; 25,36; 31,15; 48,3; 50,22; 51,24.

73. J. MUILENBURG, «The Terminology of adversity in Jeremiah»: *Translating and Understanding the Old Testament. Essays in honour of G. MAY*, edit. by H. Th. FRANK.-W.L. REED (Nashville-New York 1970) 56-57.

llamativo con nuestro lugar: «Una voz como de parturienta oí, gritos como de primeriza... mirad bien y enteraos... a ver si...». En ambos lugares es una voz de lamento lo que el profeta escucha; siguen varios imperativos: «mirad bien y enteraos»... con la partícula 'm. Otro lugar muy parecido es Jr 8,19, donde aparece el mismo tipo de construcción: presentación de una voz, seguida de interrogación h, luego la partícula 'm y finalmente otra partícula interrogativa mddw'. Precisamente esta construcción interrogativa la citaba ya Driver como un grito característico de Jr cfr. 2,14.31; 8,4-5.19.22; 14,19; 22,28⁴.

El oráculo prosigue describiendo la catástrofe que ocurrirá en «aquel día grande» y «en aquel tiempo de angustia». ¿Tenemos aquí la clásica descripción del «día de Yahve»? En efecto, la expresión «día grande», «tiempo de angustia», «dolores como de parturienta», «rostros que se vuelven pálidos» pertenecen a la imaginería tradicional del día de Yahve. Cfr. Jl 2,11; 3,4; So 1,14; Is 13,6ss; Ez 7,7.12; 30,3; Ml 3,23. Esta es la razón por el que Böhmer rechaza la paternidad jeremiana de este oráculo⁷⁵. Nota en efecto que en Jeremías no aparece la expresión «día de Yahve». Pero hay que notar que tampoco aquí aparece la expresión «día de Yahve», ni tampoco se mencionan los enemigos contra los que se descargará la tragedia. Como la expresión «día de Yahve» no ocurre, no hay por qué pensar que esté hablando de ese día, máxime si se tiene en cuenta que la expresión «día de Yahve» era habitual en estos oráculos, aunque puede admitirse que la descripción del día de Yahve influyó en la presentación literaria de este oráculo. Por lo mismo, es más probable que aluda a una circunstancia histórica, en concreto a la destrucción de Jersalén. Esta sospecha se vería confirmada por textos como Lm 2,22, en donde se habla de la destrucción de Jerusalén como el día de la «cólera de Yahve» expresión esta que ocurre también en las descripciones del día de Yahve⁷⁶. Por lo mismo no es aventurado ver en este oráculo una alusión a la destrucción de Jerusalén, como en el lugar citado de Lm⁷⁷.

Por el estilo que parece ser de Jr y por el tono vigoroso y vivo, nos parece probable que sea de Jeremías. Y como la perspectiva del sufrimiento y de la tribulación es tan predominante, hay que colocarlo en un momento en que el

74. S.R. DRIVER *ob. cit.*, 257.

75. S. BOEHMER, *ob. cit.*, 57-58.

76. Is 13,9; So 1,15.18; 2,2.3; Ez 22,24.

77. A propósito nota muy bien Cerny que «cuando se realizó la destrucción de Jerusalén se llegó a pensar que el día de Yahve había pasado». (L. CERNY, *The day of Yahwe and some relevant problems*. Praha 1948, 105). Colocan también este oráculo en torno a la destrucción de Jerusalén, J.PH. HYATT.-S.R. HOPPER, *The Book of Jeremiah*.- Interp. Bi., 5(New York-Nashville 1956) i.l.; J. BRIGHT, *Jeremiah*.- The Anchor Bible, 21. (Garden City-New York 1965), i.l.

pueblo sufría grandemente. Ya durante el asedio de Jerusalén sabemos que Jr estaba tan cierto de que la destrucción de Jerusalén y el destierro no significaba el fin del pueblo, como aparece en el cap. 32 comprando el terreno a un miembro de su familia.

Hay otro oráculo muy semejante literariamente al anterior. Nos referimos a Jr 31,15-17: el lloro de Raquel porque sus hijos ya no existen. También encontramos el giro característico de Jeremías señalado anteriormente: la inducción de una *voz que se oye* para introducir una lamentación. Debe notarse particularmente Jr 3,21: «Atención (*qwl*) sobre las colinas se oye (*nsmh*) lloros suplicantes de los hijos de Israel (*bky thnwny*)». Varios términos son comunes, e incluso la construcción de la frase. Otro lugar digno de notar es Jr 9,18: «¡Atención (*qwl*), una lamentación (*nhy*) se oye (*nsmh*) desde Sión». Debe notarse además la relativa frecuencia del sustantivo *nhy* en Jeremías, respecto de los demás libros. A parte de Am 5,16; Mi 2,4 y Ez 27,32 (quizá aquí sea glosa) ocurre cinco veces en Jr. Ya hemos citado anteriormente Jr 9,18. También se encuentra en Jr 9,9 junto con *bky* como en el lugar nuestro y también en la introducción de una lamentación. Igualmente aparece en Jr 9,17 en paralelismo con *dm'h*, término que en nuestro texto se lee en seguida. De nuevo se encuentra en 9,19 introduciendo una lamentación.

El término *tmrwrym* es conocido por Jr (6,26) y anteriormente por Oseas (12,15). En Lm 3,15 sirve para designar el estado de Judá durante el destierro. El uso de *lágrimas (dm'h)* es relativamente frecuente en Jr (8,23; 9,17; 13,17; 14,17).

Es curioso notar un paralelismo y contacto con el II Isaías. En un contexto de vuelta del destierro Is 40,10 dice: «Ved que su salario (*skr*) le acompaña y su paga *p'lh* le precede». El término *skr* tiene el mismo sentido en ambos textos: salario. Pero el significado de *p'lh* es diferente. En Is 40,10 el término está en paralelismo con *skr* y debe significar paga, salario. El término parece significar el trabajo en cuanto que es remunerativo. De ahí su significado más frecuente de paga, salario (Ez 29,20; Is 40,10; 49,4; 61,8; 62,11 etc). Solamente en nuestro texto de Jr y en el II Cro 15,7 conserva el sentido de trabajo ⁷⁸.

Seguidamente el oráculo respondiendo a la lamentación promete esperanza para el futuro y la vuelta de los desterrados de la tierra del enemigo. Contacto con nuestro lugar tiene Ez 37,11; tras la visión de los huesos disecados el profeta pone en boca del pueblo: «se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza (*'bdh tqwh*)». Nuestro texto es respuesta a lamenta-

78. P. HUMBERT, «L'emploi du verbe pa'al et de ses dérivés»: *Zeits f.d.Altt.Wissens.* 65(1953) 35-44 esp. 42s. = *Opuscles d'un hebraisant* (Neuchatel 1958) 157-186 esp. 184s.

ciones del mismo tipo. A este respecto es conveniente citar a Lm 3 que manifiesta un modo de pensar muy semejante. Contrariamente a las demás lamentaciones en las que no hay oráculos de salvación, Lm 3 muestra otro estado de ánimo muy diferente⁷⁹. Constata en primer lugar, la falta de confianza en Yahve (3,18), pero la meditación del amor de Dios que no se agota (3,22.31) le permite al autor mantener la esperanza: «Quizá haya esperanza» (*'wly ys tqwh*). Aquí es bien claro el sentido objetivo del término: equivale a posibilidad de supervivencia, futuro, lo mismo que en Ez y en nuestro texto de Jr. Ha sido ya notado la frecuencia del término a partir del destierro⁸⁰. En estrecho paralelismo con nuestro lugar merece citarse Jr 29,11, texto prosaico perteneciente al Deuteronomista⁸¹: «que bien sé los pensamientos que pienso sobre vosotros —oráculo de Yahve— pensamientos de paz y no de desgracia, de daros un provenir y una esperanza (*'hryt wtqwh*)». Estos dos términos ocurren en nuestro lugar, aunque con matiz diferente, *'hryt* no es sinónimo de *tqwh* en nuestro texto, sino que significa descendencia.

En resumen, este oráculo, a nuestro juicio tiene indicios de ser original de Jeremías. Es su estilo el que se usa. Pero, ¿a quién está dirigido el oráculo? Es parecer común que se refiere al Reino del Norte porque es Raquel la que llora. Y naturalmente se coloca ordinariamente en la primera actividad de Jeremías en tiempos de Josías. A nuestro juicio, estas razones valen poco. La mención de Rama no es indicio suficiente para atribuirlo al Reino del Norte. Sabemos por Jr 40,1 que en Rama precisamente se formaron las caravanas de exiliados para Babilonia y fue el lugar de la liberación de Jeremías ¿No tendría más sentido situarlo en este momento de la actividad de Jeremías? No olvidemos que en Mispa residirá Jeremías al principio y esta ciudad se convertirá en el lugar de gobierno en la primera parte del destierro. Mispa no está lejos de Rama, y como son del territorio de Benjamín, explicaría suficientemente el interés que hay por el Reino del Norte en algunos oráculos de estos dos capítulos.

Quizá de estos dos capítulos el oráculo dirigido a Efraim en Jr 31,18-21 sea el menos discutido. Siempre se ha atribuido a Jeremías y se ha percibido la semejanza que tiene con Jr 3,1-13. De hecho el estilo y las expresiones parecen ser jeremianas. Un giro característico de Jr es la repetición inmediata del mismo verbo en voz activa y pasiva. Ya Driver⁸² había notado este giro que

79. H.J. KRAUS, *Klagedieder (Threni)*.- Bib.Komm., 20(Neukirchen 1968) 17.

80. C. WESTERMANN, «Das Hoffen im Alten Testament»: *Forschung am Alten Testament*.- Theol. Bücherei, 24 (München 1964) 226-7.

81. Cfr. W. THIEL, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremias 26-45* (Neukirchen 1981) 14-16.

82. S.R. DRIVER, *ob. cit.*, 92; lo notan también W. HOLLADAY, *art. cit.*, 46 y M. TSEVAT, *A Study of the language of biblical Psalms*. Journ. of Bibl. Lit. Monog. Series, IX (Philadelphia 1955) 113, nota 265.

ocurre en Jr 11,8; 15,19; 17,14bis; 20,7; 31,4.18bis. Dos veces ocurre en nuestro texto: «me corregiste y fui corregido», «hazme volver y volveré». La imagen de Efraim como novilla es conocida de Oseas 10,11, pero es también empleada por Jr: «Reconoce lo que has hecho camellita ligera...» (2,23). Por su parte la expresión «porque tú eres mi Dios» ocurre en Jr 3,22 también en una pequeña liturgia o diálogo entre Dios y la comunidad arrepentida. Otro texto que muestra muchas semejanzas es Jr 3,24: «La vergüenza se comió la lacería de nuestros padres desde nuestra mocedad... Acostémonos en nuestra vergüenza y que nos cubra nuestra propia confusión...» Debe notarse el paralelismo entre *bs* y *klm*, paralelismo que usa Jr también en 6,15; 22,22. Nótese también la expresión «desde la juventud». «Soportar el oprobio» ocurre en Jr 15,15. Por su parte la construcción interrogativa del v.20a es muy semejante a Jr 2,14. Igualmente la expresión *mddy* seguida del verbo *dbr* sólo aparece en Jr 20,8; 48,27.

Los mejores paralelos de nuestro texto se encuentran en Jr, particularmente en los primeros capítulos.

Esta es la causa por la que nunca se ha dudado de la autenticidad de estos versículos, y como el parecido es grande con los oráculos primeros que se suponen del tiempo de Josías, de aquí que también se hayan atribuido estos vv. a la primera actividad del joven Jeremías. Pero sobre este punto último volveremos más adelante.

Veamos ahora dos oráculos dirigidos a la virgen de Israel. El primero Jr 31,4-6 es una promesa de salvación, de un género especial. Ha sido W.A.M. Beuken⁸³ quien ha llamado la atención sobre ciertos oráculos de promesa que tienen una forma estereotipada: comienzan siempre por *'wd* = *todavía*. Tal tipo de promesa se encuentra en Jr 31,23; 32,15; 33,10; 33,12.13 (todos ellos en prosa); Is 14,1; 49,20; 56,8; Za 1,16.1; 8,20. Todos ellos son exílicos y posexílicos. Son oráculos que añoran la situación anterior y prometen la restauración y la vuelta a un modo de vida que se tenía antes.

También aquí encontramos el giro característico de Jeremías: repetición inmediata del mismo verbo en voz activa y pasiva: «te edificaré y serás edificada». Por su parte el verbo *bnh*: edificar, refiriéndose a personas es frecuente en Jeremías⁸⁴.

El oráculo está dirigido a la virgen Israel, expresión ya usada por Am 5,2. Después sólo dos veces aparece en Jr aparte de nuestro texto (Jr 18,13; 31,21).

83. W.A.M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte der frühachexilischen Prophetie.*- Studia Semitica Neerlandica, 10. (Assen 1967) 176-177.

84. R. BACH, «Bauen und Pflanzen. Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen: *Fest. f. G. v. Rad* (Neukirchen 1961) 7-32.

Es curioso observar que la expresión en Jr 18,13 se refiere a Judá. La mención de la virgen Israel parece que trae a la memoria del poeta los coros de doncellas danzando al son de instrumentos músicos. La belleza de la virgen de Israel o Sión es celebrada en dos contextos diferentes. A veces se le reprocha su hermosura porque, adornada como una prostituta, buscaba amantes (Jr 4,30; Ez 16,10-17; Os 2,15). En textos exílicos y posexílicos es frecuente celebrar la belleza de Sión con tonos encendidos. Así en Is 49,18; 61,10; Lm 2,15; Is 33,17.20.21. El adorno aquí consiste en el tamboril y danzas. El tamboril es frecuentemente el instrumento músico de las mujeres (Ex 15,20; Jc 11,34; I S 18,6). La danza va casi siempre unida al uso del tamboril. La alegría y la danza, como hemos visto al hablar de Jr 30,18-21, es un tema frecuente en los oráculos de vuelta del destierro. Por su parte el tema de volver a plantar viñas también es frecuente en oráculos de promesa (Ez 28,26; 36,9; Am 9,14; Is 65,21; Sal 107,37). Y también, lo que es más curioso, es frecuente en poemas del tiempo de la vuelta del destierro, es decir, que los exiliados ocuparán el territorio norteño. Así Jr 50,19 promete a los exiliados de Babilonia la vuelta al Carmelo, Basan, Monte de Efraim y Gilead; todas estas regiones son del Norte. Igualmente hacen Is 11,10-15; Ab 19, Sal 60,8-10 = 108,7-14. El oráculo prosigue presentando a una jubilosa multitud ⁸⁵ que invita a una peregrinación a Sión. Esta invitación a subir a Sión es un fragmento de cántico de peregrinos (cfr. Sal 122,1; Is 2,2 = Is 2,2 = Mi 4,1,2; Is 30,29). La vuelta a Sión es también un tema frecuente de los poemas dedicados a cantar la vuelta del destierro: Is 51,11 = 35,10; Jr 50,4-5; 3,14.

También este oráculo es ambiguo. La mención de la virgen de Israel no necesariamente supone que esté dirigido al Reino del Norte. Aun en el mismo libro de Jr, Virgen Israel puede ser sinónimo de Judá. La ocupación de los Montes de Samaría es tema relativamente frecuente en los oráculos del destierro y referido a los desterrados de Babilonia. La venida a Sión supone desde luego la reforma de Josías. ¿No sería indicado colocar este oráculo en la primera época del destierro? A tenor de Jr 41,5 en esta época había peregrinaciones a Sión de la gente del Norte. El interés que en este capítulo hay por el Reino del Norte se explicaría por el lugar donde se originó esta colección: Mispa.

Hay otro oráculo dirigido a la Virgen Israel: Jr 31,21-22. Es una invitación apremiante a que vuelva a las ciudades. El oráculo comienza de una manera muy original: términos raros e incluso *hapax* (*Syynym, tmrwym, hmq*). Característico es también el juego con la raíz (*swby ...swbbh*). Este juego ocurría también en Jr 3,22 (auténtico), que es una invitación a la conversión,

85. Traducimos según Ch. RABIN, «Noserim»: *Textus* 5(1966) 44-52 esp. 47.

probablemente dirigida a Judá. El mismo juego se usaba también en Jr 2,14, que no es una invitación a la conversión, sino un anuncio de la vuelta de los desterrados, y ciertamente es posexílico. En nuestro lugar no se trata de la conversión sino de la vuelta a las ciudades. Los contactos más significativos se encuentran, aquí también, con textos exílicos. Así la atención al camino de vuelta de los desterrados es un pensamiento del II Isaías. Hay que señalar Is 49,11 donde existe el mismo paralelismo entre *mllh* y *drk* que ocurre aquí (cfr. Is 40,3,62,10; 11,16; 35,8). Por su parte el verbo *br* que nunca ocurre en Jr y es frecuente en el II Isaías y en P. E. igualmente *hds* = *lo nuevo* es una idea del segundo Isaías; este término unido al verbo *br'* ocurre en Is 48,7; 65,17; Sal 51,12; 104,30. Por su parte, el término *nqbh* que es exclusivo de P. Así pues, los contactos literarios de estos versículos se encuentran también con escritos relativamente tardíos.

Nos quedan finalmente los vv.2-3 del cap. 31. Su unión con los vv.4-6 no es evidente, ya que están dirigidos a un masculino, al menos el v.2. Los contactos más significativos de estos vv. se encuentran en Oseas y el mismo Jeremías. Prescindimos aquí de las dificultades textuales, que son numerosas. Se alude al desierto, es decir, a la época primera de Israel, al primer encuentro con Yahve ante quien los israelitas encontraron benevolencia. No es difícil ver el eco de Os 9,10,13,5 que también hablan de esta época como la del encuentro entre Dios e Israel. Jeremías recuerda asimismo aquella época: «De ti recuerdo tu cariño (*hds*), el amor (*'hbh*) de tu noviazgo, aquel seguirme tú por el desierto...» (2,2). Causa dificultad el hecho de que se diga que «el pueblo escapado de la espada» encontró benevolencia en el desierto. La expresión «escapado de la espada» parece indicar los sobrevivientes de una guerra, y no los sobrevivientes del desierto. Mayor dificultad se encuentra en las palabras siguientes, que nosotros proponemos traducir así: «encontró benevolencia en el desierto el pueblo escapado de la espada; vayamos a recuperarla, Israel». *Hlwk* es un infinitivo absoluto, que está en lugar de un cohortativo⁸⁶. Por su parte *lhrgy'w* sería un infinitivo *hifil* de *rg'* que, como tal, es normal tenga un sentido transitivo. Este infinitivo *hifil* ocurre también en Jr 50,34 y significaría «volver», «recuperar», como defiende Delekat⁸⁷. En este texto nuestro, el recuerdo de la antigua benevolencia sirve para expresar una invitación a recuperar aquella antigua benevolencia perdida. A esta invitación, Dios añade una declaración del antiguo y perenne amor que tiene a Israel. El mejor paralelo es el texto citado de Jr 2,2-3 donde se ha observado el paralelismo entre *hds* y *'hbh*, textos estos que parecen depender de Oseas.

86. W. GESENIUS-E. KRAUTSCH, *Hebräische Grammatik* (Leipzig, 1902) cita como ejemplos I R 22,30; Is 22,13b; Ez 21,31; 23,30.46; Jr 31,2.

87. L. DELEKAT, «Zur hebräische Wörterbuch»: *Vetus Testamentum* 14(1964) 59-60.

4. 2. *Conclusión*

El examen de los contactos literarios, a nuestro juicio, permite relacionar estos capítulos con varios oráculos de la vuelta del destierro, al menos, la mayor parte de las composiciones literarias aquí existentes.

La hipótesis más común coloca estos oráculos en la primera actividad de Jeremías en tiempos de Josías. Esta opinión no explica los contactos literarios que estos capítulos tienen con los textos que giran en torno al destierro, ni el carácter antológico de muchas partes. Además, modernamente hay otra dificultad y es que esa actividad primera de Jeremías en tiempos de Josías se pone en entredicho⁸⁸. Los que han leído el libro de Jeremías saben muy bien que son muy pocos los oráculos que pueden ponerse en tiempos de Josías, si es que hay alguno.

La mejor explicación para estos capítulos es suponer que proceden de Mispa. En esta ciudad, después de la destrucción de Jerusalén, se reunieron los judíos sobrevivientes en torno a Godolías. Entre ellos estaba Jeremías. Sabemos que en esta época Jeremías creía en la salvación futura, que el fin de Jerusalén no significaba el final del pueblo, como aparece por el cap. 32. Algunos oráculos pueden ser de Jeremías, aquellos especialmente en que hemos encontrado giros característicos de él como Jr 30,5-7, 31,2-3, Jr 31,18-20. Jeremías fue llevado a Egipto, pero sus discípulos y simpatizantes enriquecieron la colección con nuevos oráculos llenos de temas tradicionales. Más tarde se juntaron nuevos oráculos escritos ciertamente bajo la influencia del II. Isaías como 30,10-11; 31,7,14.

El interés por el Reino del Norte se explicaría así por el lugar donde fueron compuestos: en Mispa, no lejos de Rama y con el territorio de Efraim muy cerca. Por otra parte la vuelta de Efraim era esperada durante el destierro babilónico como aparece en Jr 3,18; Is 11,10ss; Ez 37,15ss; Ab 18.

C. MIELGO

88. Sobre este tema véase últimamente C. LEVIN, «Noch einmal: die Anfänge des Propheten Jeremia»: *Vetus Testamentum* 31(1981) 428-440.

Vida y organización religiosa castellana en tiempos de Felipe II

(Continuación)

Pueblo ²⁸⁸	Fiesta ²⁸⁹	Por qué se guarda ²⁹⁰	Desde cuándo ²⁹¹	Prácticas piadosas ²⁹²
Albaladejo n.º 52	—S. Sebastián —Conv. S. Pablo —Sta. Quiteria	—por. muerte, langosta, rabia y otras cosas.	—muy antiguo —muy antiguo	—abstinencia

288. Debajo de cada pueblo indicamos el número de las Relaciones donde está tratado este aspecto que ahora estudiamos.

289. Como el lector podrá observar, las fiestas son muchas, teniendo en cuenta que son algo «extra», salvo pequeños errores, es decir, añadidas al calendario oficial de la Iglesia y de la Archidiócesis, que ya en esta época era generoso y abundante; además, casi en todas ellas «se huelga ese día», es decir, que es un día de fiesta total. Era una forma reglada oralmente con todo el peso y la fuerza de ley escrita.

La elección del santo se presta a interrogaciones y dudas, ¿por qué éste y no otro? Ante una necesidad, peligro o urgencia grave y colectiva se escribían en papeletas individuales los nombres de aquellos santos y santas que gozasen de mayor devoción y fervor entre los asistentes. Se pedía a Dios por la pronta solución del problema y se mandaba sacar a un niño pequeño —4 a 6 años— una de las papeletas. El santo cuyo nombre figurase escrito era, a partir de ese momento, el intercesor o encargado directo de llevar los trámites —oraciones, sacrificios, prácticas piadosas, peticiones, etc.— para interceder ante Dios en favor de esas gentes. Esta es una de las razones de que ante una misma plaga, enfermedad o peligro, se tenga distinto intercesor en los diferentes pueblos, y aun dentro del mismo. «La fiesta de San Agustín la juro esta villa por el infortunio que esta dicho de la langosta echando suertes entre los doctores de la Iglesia y cupo la suerte a esta Bienaventurado Santo», Relaciones de Socuéllamos, n.º 53.

También, a veces, se recurría a nombrar directamente al santo o santa que en el pueblo próximo había favorecido positivamente en un problema semejante o al que la Iglesia oficial proponía ante la veneración de los fieles como abogado e intercesor ante esa calamidad, título que casi siempre había adquirido por consenso de muchos pueblos ante una misma desgracia solucionada favorablemente.

290. Aunque la lista de motivos es amplia, casi puede reducirse al ciclo de la naturaleza en su compleja gama de fenómenos atmosféricos y faunísticos, tanto por abundancia como por escasez de ellos que ponen en peligro en cualquier caso las cosechas y, por tanto, el núcleo económico y vital de estas pobres gentes que lo esperan todo del cielo —en el sentido físico de la palabra— y del duro trabajo de sus curtidas manos, sin más intermediarios que una fe, muchas veces egoísta e interesada, pero para ellos lenitivo efectivo —¿superstición?— ante estos problemas concretos.

Fuera del ciclo de la naturaleza nos encontramos con la explicación de que se guarda esa determinada fiesta «por devoción» o «por voto», que muchas veces es la forma genérica de insistir en lo mismo. Algunos casos nos han sorprendido por los motivos puramente religiosos y maduros que les han llevado a festejar a ese santo/a:

- a Sta. Ana: por ser madre de la Virgen María.
- a Ntra. Sra. de la Paz: por la paz y la salud del pueblo cristiano.

En bastantes ocasiones el cumplimiento del voto vemos que se guardó y se mantiene su cumplimiento por los efectos

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Alcoba n.º 52	—Lunes Let. Menor.	—?	—?	—abstinencia ²⁹³
	—S. Bernardino	—por langosta	—?	
	—Cruz de Mayo	—?	—?	
	—S. Sebastián	—por peste	—?	

positivos y los favores alcanzados; estas gentes pudieron comprobarlo y así lo manifiestan. Aunque indiquemos algunos ejemplos —y por ello precisamente— queda el sabor de que en esos casos el cumplimiento estaba en relación directa a obtener el beneficio, es decir, se trataba de un intercambio de favores; únicamente quedaban excluidos de esta catalogación aquellos en que el motivo ha sido «la devoción» u otro netamente de matiz religioso:

—«... fue plaga inormisima que se comia los frutos de la tierra y despues que se voto nunca mas la habido aunque en la comarca habido mucha, y que no habido cosa que haga daño» (Ballesteros de Calatrava, n.º 52).

—«... habia necesidad grande de agua al tiempo que se voto que fue el dicho viernes e que otro día sabado se harto la tierra de agua» (Calzada de Calatrava, n.º 52).

—«... se voto por muchas esterilidades que habia, y que por ser en ello consolados la llamaron Nuestra Señora de la Consolación» (Fontanarejo, n.º 52).

—«... por la langosta mucha que habia habra treinta años poco mas o menos y fue Dios servido que luego ceso aquella plaga» (Piedrabuena, n.º 52).

—«... se voto porque en este termino no llovía y despues de hecho el revoto fue Dios servido de llover por lo cual se coxio mucho pan» (Tomelloso, n.º 41).

—«... votose porque habia mucha langosta que se comia los panes e viñas e frutos de la tierra y luego se consumio la langosta que no se supo que se hizo», (Villamanrique, n.º 52).

291. Siguiendo la datación y origen de bastantes de estas fiestas y los votos, hemos observado la relativa inmediatez y proximidad a la fecha de la redacción de las Relaciones en que están hechos: en torno a la mitad del siglo.

Siempre es la colectividad la que se hace responsable del voto: «por voto del Concejo» (Alcoba, n.º 52); «tienen hechos votos en congregacion y solemnidad» (Almodóvar del Campo, n.º 52); «por vecinos desta villa con orden del Concejo» (Arenas de San Juan, n. 52); «por voto del pueblo» y «se voto» (passim).

292. Las prácticas piadosas y de ascesis con que acompañan a estos votos son facilmente clasificables y las podemos reducir a esta estructura:

—piadosas: misa, vísperas, procesión, rezos...

—ascéticas: ayuno, abstinencia...

—asistenciales: caridad, limosna...

Se entiende —y en la mayoría de las Relaciones lo dejan muy claro— que esos ayunos y abstinencias son además de los que prescribe la Santa Madre Iglesia para el pueblo cristiano en general. De ahí que al responder a esta pregunta no insistan en esos otros días que constituían norma de obligado cumplimiento en cualquier parte del mundo católico.

La práctica del ayuno y la abstinencia se solía hacer en la vigilia de la festividad, aunque no hay una medida uniforme.

El concepto de «caridad» como práctica piadosa tuvo un origen netamente asistencial a los necesitados; no cabe duda que con el paso del tiempo se prestaba, por su propia índole, a cometer abusos; ya veremos cómo en estos mismos años de las Relaciones se vigilan, corrigen y cortan en algunos casos las desviaciones.

Nos satisface que en pleno siglo XX, aunque ya sólo en plan de reliquia o vestigio arqueológico, pero con cierto matiz y valor religioso dificilmente clasificable y mesurable, lo hayamos encontrado y conocido en alguno de estos pueblos.

Genéricamente la «caridad» era como una limosna en especie —y aquí la gama y cuantía es inmensa— que después de la fiesta religiosa —misa y/o procesión— se daba a los pobres, a los enfermos, a los niños, a los asistentes, etc. Si primitivamente fue de pan y, poco después, de pan y vino, llegó a sofisticarse tanto que en algunos casos terminó siendo una fiesta o comilona, no ya para los necesitados, sino para el pueblo entero.

Si al comerse la «caridad» era casi preceptivo rezar al santo o santa pidiendo su intercesión por el problema que les había congregado, con el tiempo se debió olvidar este requisito que hacía de la «caridad» un signo religioso para convertirlo en ocasión de otros usos y abusos un poco fuera del contexto que celebraban. Siempre que no indiquemos nada al respecto, la «caridad» era de pan o de pan y vino.

293. «... por costumbre deste Arzobispado», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Alcolea de Calatrava n.º 52	—Sta. Escolástica	—por langosta	—mucho tiempo	—1ª Visp., Misa y car. ²⁹⁴
	—S. Gabriel	—por faltar agua	—36 ó 37 años	—Proc., misa, sermón y caridad.
Alcubillas n.º 52	—La Concepción	—por langosta	—tiempo inmemorial	—procesión
	—Cruz de Mayo	—?		—procesión
	—S. Juan ante P. L.	—?		—procesión
Alhambra n.º 52	—S. Antón	—por devoción	—?	—?
	—S. Sebastián	—por voto ²⁹⁵	—de 1545	—?
	—Sta. Águeda	—por piedra	—?	—?
	—Cátedra de S. Pedro	—por langosta	—?	—ayuno y abstinencia
	—S. Benito (2 días) ²⁹⁶	—por devoción	—?	—?
	—Cruz de Mayo	—por agua	—?	—procesión y abstinencia
	—S. Vivar	—por hielo	—?	—abstin. y caridad ²⁹⁷
Almadén n.º 52	—Sta. Catalina	—por devoción	—?	—?
	—Sta. Ana	—?	—?	—?
Almedina n.º 52	—S. Nicasio	—por peste	—?	—?
	—S. Sebastián	—?	—muy antiguo	—?
	—Sta. Catalina	—por langosta	—?	—?
Almodóvar del Campo n.º 52	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—de 1545-46	—procesión
	—Sta. Ana	—por madre de M.ª	—años pasados	—procesión
	—S. Roque	—por peste del reino	—antiguo	—procesión
	—Stos. Fab. y Sebast.	—por peste general	—? ²⁹⁸	—procesión y misa
Arenas de S. Juan n.º 52	—S. Bernabé	—por peste	—?	—abstinencia
	—S. Jorge	—?	—de 1553 aproxim.	—abstinencia
	—La Concepción	—por langosta	—de 1545 aproxim.	—abstinencia, libre
	—Ntra. Sra. de Marzo	—?	—?	—procesión y misa

294. «... se da caridad a todas las personas que se halla la vispera de la dicha fiesta a visperas, y el día siguiente a misa», n.º 52.

295. «... a causa de que el año de cuarenta y cinco sucedió un hundimiento en el Heredamiento de Ruidera a causa de que reventó una laguna por la grande avenida y muchedumbre de aguas que sobrevino, la cual rompió y arrancó los molinos que a la sazón Su Majestad tenía en el dicho Heredamiento y un grandísimo cerro peñasco e hizo un espantable hundimiento que hoy día esta de presente y se vieron en grande peligro los que a la sazón residían en el dicho Heredamiento», n.º 52.

296. Corresponden esas dos fiestas a la conmemoración del santo, una, y a la traslación del cuerpo, la otra, 21 de marzo y 2 de julio, respectivamente.

297. «... se solía y acostumbraba matar un toro y darlo en caridad al pueblo», n.º 52. El hecho de que hable en pasado puede deberse a que los visitantes de la Orden de Santiago estaban cortando muchos de estos usos porque en algunos lugares se había pasado al abuso, cfr. nota 330.

298. «... de antiquísimo tiempo a esta parte», n.º 52, y poco más abajo nos da la fecha de 1545-46. Es sintomático ese desajuste interpretativo para poder evaluar y tener en cuenta el sentido de la proximidad o lejanía que guarda esta gente con relación a las fechas.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Argamasilla de Alba n.º 52	—S. Sebastián	—por muerte ²⁹⁹ 4—?		—ayuno, procesión, misa misa y carid. ³⁰⁰
	—S. Miguel de mayo	—por langosta	—?	
	—Sta. Ana	—por muerte ³⁰¹	—?	
Argamasilla de Calatrava n.º 52	—Stos. Carito y Julita	—?	—?	—?
	—S. Miguel de mayo	—?	—?	—?
	—La Visitación	—?	—?	—?
	—Cruz de mayo	—?	—?	—?
Arroba de los Montes n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—Ntra. Sra. de la Paz	—por la paz ³⁰²	—?	—?
Ballesteros de Calatrava n.º 52	—La Visitación	—por langosta	—de 1547	—abstinencia y proces. ³⁰³
	—S. Atanasio	—por gusano viñas	—antiguo	—?
	—S. Lucas	—por peste	—de 1508	—?
Bolaños de Calatrava n.º 52	—Stos. Cosme y Dam.	—por peste	—?	—?
	—S. Gregorio	—?	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—?	—?
	—S. José	—por devoción ³⁰⁴	—?	—?
Cabezarados n.º 52	—Sta. Quiteria	—por rabia ³⁰⁵	—muy antiguo	—proces. y caridad ³⁰⁶
	—Stos. Roque y Sebast.	—por una peste	—de 1545 aprox.	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—de 1545 aprox.	—?
	—Cruz de mayo	—por agua y piedra	—de 1571 aprox.	—?

299. «... porque estando poblado esta villa de Santa María de Alba en el Cerrobroñigal, donde esta la ermita de Santo Sebastian se murieron muchos y se depoblo por mortandad», n.º 52.

300. «... y son obligados a ir en la dicha procesion una persona de cada casa de las mayores (...) y se da caridad de pan, queso y vino», n.º 52.

301. «... en esta villa se solia trabajar en el dicho día y desta causa se voto de guardar», n.º 52.

302. «... por la paz del pueblo», n.º 52.

303. «... y otros oficios solemnes», n.º 52.

304. «... a instancia de Resgente Virues que fue un docto y santo freyle de la Orden de Sancto Domingo de Almagro el cual con su doctrina y sermones pudo tanto que movio a estos pueblos circunvecinos a la votar y murio este año de 1577», n.º 52.

305. «... e habiendo alguna remision en el guardar el dicho voto acontecio habra cuarenta años poco mas o menos que estando un día de fiesta en la dehesa boyal desta villa Isabel Martin vecina desta villa y un hermano suyo y otras gentes salio un lobo rabioso de repente e mordio al dicho mozo e le hizo muchas heridas e rabio e murio de ellas, a cabo de ocho o nueve días de como fue mordido e los ultimos días como estaba tan rabioso le tuvieron atado con cadenas hasta que murio e asimesmo mordio muchos bueyes e vacas en la dicha dehesa e queriendo el dicho lobo morder a una vaca que estaba parida defendiendo su becerro lo mato el dicho a el dicho lobo, lo cual visto los vecinos desta villa de alli adelante han guardado e guardan el dicho voto antiguo con mucha devoción», n.º 52.

306. «... se da de comer a todos los pobres que se hallan en esta dicha villa y comen todos los del pueblo en casa del Piortre aquel día pagando a escote», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Calzada de Calatrava, La n.º 52	—Stos. Felipe y Sant.	—por agua y salud ³⁰⁷	—29-IV-1526	—proces. y carid. ³⁰⁸
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta ³⁰⁹	—de 1547	—procesión
	—S. José	—por agua y salud	—8-IV-1576	—procesión y misa
	—Stos. Simón y Judas	—por hambre, peste, gusano y langosta ³¹⁰	—antiguo	—proces. y carid.
	—S. Sebastián	—por devoción	—?	—?
	—S. Blas	—por devoción	—?	—?
Campo de Criptana n.º 52	—S. Gregorio Nac.	—por gusano	—?	—proces. y misa
Caracuel de Calatrava n.º 52	—Asunción	—por voto	—?	—?
	—Ascensión	—por voto	—?	—?
	—S. Marcos	—por voto	—?	—?
	—Stos. Felipe y Sant.	—por voto	—?	—?
	—S. Benito	—por voto	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por voto	—?	?
	—S. Sebastián	—por voto	—?	—?
	—S. Antón	—por voto	—?	—?
Carrión de Calatrava n.º 52	—S. Antón	—por fuego y animales	—?	—?
	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—S. Gregorio	—por langosta	—de 1540 aprox.	—?
	—Sta. Quiteria	—por rabia	—antiguo	—?
	—S. Roque	—por peste y llagas	—?	—?
	—S. Agustín	—por peste y langosta	—?	—?
	—Sta. Ana	—por madre de M.ª ³¹¹	—de 1573	—?
	—Lunes Let. Men.	—?	—?	—?
—Miércoles Let. Men.	—?	—?	—?	
Castellar de Santiago n.º 52	—S. Sebastián	—por devoción	—?	—?
	—S. Benito	—por una reliquia ³¹²	—?	—?
	—S. Agustín	—por langosta	—?	—?
Corral de Calatrava n.º 52	—Ntra. Sra. de la Paz	—por voto	—?	—?
	—S. Gregorio	—por voto	—?	—?
	—S. Antón	—por voto	—?	—?
	—S. Sebastián	—por voto	—?	—?
	—Sta. Brígida	—por voto	—?	—?

307. «... en el archivo de ella (esta villa) hay una escritura por la cual parece (...) se voto por necesidad de agua y salud (...) e dice en la dicha escritura que habia necesidad grade de agua al tiempo que se voto que fue el dicho dia viernes e que otro dia sabado se harto la tierra de agua», n.º 52.

308. «... en procesión todo el pueblo», n.º 52.

309. «... y se tomó por abogado señor San Gregorio Nacianceno», n.º 52. Es una fórmula bastante usada para abreviar el procedimiento que nosotros hemos descrito en la elección de abogado o protector.

310. Esta repetición de diferentes abogados para un mismo problema y en la misma villa puede encontrar justificación y explicación en que ante un mismo problema que el protector anterior no solucionaba había que recurrir a otro nuevo que demostrase benevolencia sin olvidar o incumplir votos y promesas anteriores que bien podrían acarrear conflictos nuevos al verse y sentirse el santo anterior preterido o despreciado.

311. Ya hemos indicado que hay votos cuya cimentación o justificación sí están entroncados con causas de índole religiosa y matices que aun nos sorprenden por su sencillez y delicadeza.

312. «... es por razón que en esta villa esta una reliquia y hueso de señor San Benito», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Cózar n.º 52	—S. Vicente	—por Tit. parroq. ³¹³	—?	—?
	—Sta. Crispina	—?	—?	—?
Chillón n.º 41	—S. Ildefonso	—por devoción	—?	—ayuno, libre
	—Sta. Catalina	—por devoción	—?	—ayuno, libre
	—Sta. Brígida	—por devoción	—?	—ayuno, libre
	—Sta. Lucía	—por devoción	—?	—ayuno, libre
Daimiel n.º 52	—S. Roque	—por peste	—?	—?
	—S. Jorge	—por hielos ³¹⁴	—?	—?
	—S. Gregorió Nac.	—por langosta ³¹⁴	—?	—?
	—S. Benito	—por terremotos ³¹⁵	—?	—?
	—Ntra. Sra. de la Paz	—por aparición ³¹⁶	—?	—?
Fernancaballero n.º 52	—Sta. Ana	—por devoción	—?	—?
	—S. Agustín	—por langosta ³¹⁷	—?	—?
Fontanarejo n.º 52	—N.S. Consolación	—por esterilidades ³¹⁸	—de 50 años	—?
	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
Fuencaiente n.º 51	—S. Sebastián	—por peste	—mucho tiempo	—ayuno y abstinencia
	—Convers. S. Pablo	—por peste	—mucho tiempo	—ayuno y abstinencia
Fuenllana n.º 52	—La Concepción	—por langosta	—?	—?
	—Cruz de mayo y sus visperas (2 días)	—por faltar agua	—?	—?
Herencia n.º 52	—La Concepción	—por voto	—?	—?
	—S. Nicasio	—por peste	—?	—?
	—S. Gregorio	—por langosta	—?	—?
	—Visps. S. Sebast.	—?	—?	—?
Horcajo de los Montes n.º 50	—Sto. Toribio	—por Tit. parroquia y —advocación lugar ³¹⁹	—?	—?

313. «... por ser la parroquial vocación del dicho santo», n.º 52.

314. También un mismo destinatario —protección de los frutos— puede tener más de un abogado, ya que en la mente de estos campesinos no entraba que para asuntos diferentes —hielos o langosta— se pudiera recurrir al mismo protector; cada cosa tenía su intercesor para cada cosa. En definitiva, poco lejos estamos de cualquiera de las mitologías, al menos en cuanto a creencias de premios, castigos, supervivencias, poderes, protectores, etc. «... el día de San Jorge se voto de guardar por los yelos que hacían mucho daño en los panes y en las viñas desta villa y la fiesta de Sant Gregorio Nacianceno se voto de guardar por la langosta, que hacía gran daño en los frutos de panes y viñas», n.º 52.

315. «... se voto por grandes terremotos que en aquel día solían acaecer», n.º 52. Nos ha sorprendido este motivo, por lo que es en sí, por la forma de su redacción y porque no lo hemos visto indicado en ninguno de los pueblos limítrofes a éste.

316. «... por el milagro con que se fundo», n.º 52, la aparición de la Virgen que ampliamente queda relatado en el N.º 51. Nosotros lo trataremos más adelante al hablar de los milagros.

317. «... porque el Señor nos guardase los panes, y frutos de la langosta que la había en aquel tiempo mucha», n.º 52.

318. También se recurre a un voto genérico cuando no están de acuerdo con lo que tienen y esperan mayor seguridad: «... se voto por muchas esterilidades que había», n.º 52.

319. Ya hemos visto el problema que existe en este pueblo que figura en dos lugares diferentes con dos titulares de la parroquia distintos, cfr. nota 125 bis; aquí parece que el voto lo guardan «... por ser su advocación del lugar», n.º 50.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Luciana n.º 52	—S. Sebastián	—por devoción	—?	—?
	—S. Antón	—?	—?	—?
	—S. Sebastián	—por peste y enferm.	—?	—?
	—Sta. Brígida	—?	—?	—?
	—Cátedra S. Pedro	—?	—?	—?
	—Sta. M. ^a Egipciaca	—por patrona ³²⁰	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por pulgón viñas	—?	—?
	—Sta. Ana	—?	—?	—?
	—S. Ginés	—por langosta	—?	—?
Malagón n.º 52	—Sta. Catalina	—?	—?	—?
	—S. Pantaleón	—por langosta y pulgón	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta y pulgón	—?	—?
Manzanares n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—Bodas Ntra. Sra. ³²¹	—?	—?	—?
	—S. Bernabé	—?	—?	—?
	—S. León	—?	—?	—?
	—S. Mateo	—?	—?	—?
	—S. Antón	—?	—?	—?
Membrilla n.º 52	—S. Sebastián	—?	—?	—?
	—S. León	—por hielo	—?	—?
	—S. Agustín	—por langosta	—?	—?
	—S. José	—porque así se han guardado ³²²	—?	—?
	—Sta. Ana	—?	—?	—?
Miguelturra n.º 52	—Sta. Marina	—?	—?	—?
	—S. Antón	—?	—?	—?
	—S. Sebastián	—?	—?	—?
	—La Concepción	—?	—?	—?
	—Visp. Corpus	—por langosta	—?	—ayuno
Montiel n.º 52	—S. Sebastián	—por vocación y peste	—?	—abstinencia
	—S. Miguel mayo	—por peste	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—moderno	—?
Picón n.º 1				
Piedrabuena n.º 52	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—de 1545 aprox.	—?
	—S. Sebastián	—por peste	—de 1555 aprox.	—?
	—Sta. M. ^a Egipciaca	—?	—muy antiguo	—procesión
Pozuelos de Calatrava, Los	—S. Sebastián	—por devoción	—?	—?
	—S. Gregorio	—por langosta	—?	—?
	—La Visitación	—por devoción	—?	—?
Puebla del Príncipe n.º 34	—Conv. de S. Pablo	—por peste	—?	—?
Puebla de Don Rodrigo	—Sta. Quiteria	—por rabia	—?	—?
	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?

320. «... por ser patrona del pueblo y haberse aparecido aquí», n.º 52.

322. Esta es una razón, contundente por otra parte, que engloba toda una serie de motivos: «... las cuales se guardan por voto y la causa es por que así se ha guardado e guarda a el presente en esta villa», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Puertollano n.º 52	—S. Sebastián	—por devoción y peste	—?	—procesión
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—muy antiguo	—procesión
	—Jueves antes Pentec.	—por peste ³²³	—?	—procesión
	—S. Ciles	—por devoción	—?	—procesión
	—La Visitación	—por devoción	—?	—procesión
	—Sta. Ana	—por devoción	—?	—?
Retuerta n.º 52	—La Concepción	—por mucha lluvia	—?	—procesión
	—S. Sebastián	—por peste	—tiempo pasado	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por oruga y langosta	—?	—?
	—S. Pantaleón	—por pulgón viñas	—?	—?
Rostro, El n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—S. Bernardino	—por langosta	—?	—?
	—Sta. Quiteria	—por rabia	—?	—?
	—Cruz de mayo	—por advocación de Alcoba ³²⁴	—?	—?
Saceruela n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—de 1507	—?
	—S. Gregorio	—por langosta	—?	—?
	—Sta. Ana	—por promesa	—?	—?
	—La Concepción	—por promesa	—?	—?
	—Ángel de la Guarda	—?	—?	—?
	—S. Eugenio (trasl.)	—?	—?	—?
Sta. Cruz de Mudela n.º 52	—Cruz de mayo	—por temporales	—?	—caridad ³²⁵
	—S. Bartolomé	—por peste	—?	—caridad ³²⁵
	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—S. Nicasio	—por peste	—?	—?
	—S. Marcos	—por langosta	—?	—abstinencia
Socuéllamos n.º 52 y 53	—Ntra. Sra. de Nieves	—por peste	—antiguamente	—ayuno y abst., libre
	—S. Sebastián	—por peste	—antiguamente	—ayuno y abst., libre
	—S. Agustín	—por langosta	—?	—ayuno y abst., libre
Solana, La n.º 52	—S. Juan Evang.	—por hielos verano ³²⁶	—antiguamente	—1.ª, 2.ª Visp. y misa
	—S. Agustín	—por langosta	—?	—caridad
	—Stos. Cosme y Dam.	—por gusano y cuqui.	—?	—?
	—Último día Pasq. Res.	—?	—?	—procesión y caridad
	—Cruz de mayo	—por peste	—?	—procesión
	—Sta. Catalina	—por Tit. parroquia	—?	—?
	—S. Sebastián	—?	—?	—?
	—S. Antón	—?	—?	—?

323. Como en Manzanares, aquí también celebran las Bodas de La Virgen, aunque en otro día y aplicándolo al caso concreto de la peste, cfr. n.º 52.

324. Aquí tenemos otro dato como es que la dependencia de un pueblo mayor puede ocasionar cierta influencia y marcar sus pautas de comportamiento colectivo, cfr. n.º 52.

325. «... caridad a todo el pueblo y especialmente a los pobres», n.º 52.

326. Los redactores de este cuestionario se dejaron influir un poco pomposamente y pasan a identificar temperaturas inapropiadas con hielos, o hablan de hielos tardíos de primavera —no extraños en estas tierras— aunque lo llevan hasta fechas demasiado avanzadas. Ya hemos visto en Almodóvar del Campo, cfr. nota 298, algo parecido hablando de las fechas de los votos.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Terrinches n.º 52	—Sto. Domingo	—por Tit. parroquia	—?	—?
	—S. Eugenio (trasl.)	—por la traslación ³²⁷	—?	—?
	—S. Esteban	—por la peste	—?	—caridad
Tirteafuera n.º 52	—S. Blas	—por devoción, necesidad ante infortunios que han sucedido (peste y langosta) por falta de agua y otras necesidades ³²⁸	—?	—?
	—S. Antón			
	—Sta. Bárbara			
	—Sta. Ana			
	—La Visitación			
	—S. Gregorio			
	—Sta. Catalina			
	—S. Marcos			—procesión
Tomelloso n.º 41	—Cruz de mayo	—por falta lluvia	—?	—ayuno
Torré de Juan Abad, La n.º 52	—Cruz de mayo	—por frutos de la tierra, salud del pueblo, langosta, granizo y peste.	—?	—caridad, procesión, abstinencia, misa y visperas
	—S. Nicasio			
	—Sta. Bárbara			
Torrenueva n.º 52	—Santiago	—por peste	—?	—caridad ³²⁹
	—S. Pantaleón	—?	—?	—caridad ³³⁰
	—S. Agustín	—?	—?	—caridad ³³⁰
	—Todos los Santos	—?	—?	—caridad ³³⁰
	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—Día 1.º de mayo	—?	—?	—caridad, misa y proc. ³³¹
—Último día de Pascua	—?	—?	—procesión	

327. Aquí tenemos otro ejemplo de cómo las fiestas o devociones del arzobispado influyen en los pueblos a él sometidos: «... por ser traído el cuerpo deste Arzobispado, huelgase la Traslacion y no el día», n.º 52.

328. Aquí no saben qué protector corresponde a qué cosa protegida y engloban todos los santos y todas aquellas cosas en las que necesitan una especial atención, cfr. n.º 52.

329. «... paga cada vecino de trigo, cebada e centeno que coge de cada doce fanegas del dicho pan un celemin, so liase dar del pan que se llegaba a cada vecino una ración de carne de vaca e pan cocido (...) los vecinos que no siembran no llegando a cahíz pagan un real e medio real los menores y viudas aunque siembren no llegando a doce fanegas la cosecha», n.º 52. Esto es lo que se hacía, pero como ya ha llegado la supresión por orden de los Visitadores, dicen: «... y el día de Santiago una caridad de pan e carne a los niños de todo el pueblo», n.º 52.

330. «... se solían dar garbanzos e vino y la vispera y día de cada fiesta de las susodichas y en la visita que hicieron en el año de quinientos e sesenta y cuatro los Visitadores de la Orden de Santiago quitaron las caridades y mandaron que no se de mas que una caridad a los niños el día de Santiago», n.º 52.

331. También aquí curándose en salud deja bien claro lo de la caridad: «... se da caridad de pan que son a los niños», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Valenzuela de Calatrava	—S. Agustín	—por langosta	—?	—1.ª, 2.ª Visp. procesión, misa y salve ³³²
n.º 51 y 52	—Sta. Marina	—por peste	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—?	—?
	—S. José	—por temporales	—?	—?
	—Lunes Letanías	—?		—abstinencia
Villahermosa	—Conv. de S. Pablo	—por peste	—?	—ayuno y abstinencia
n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—?	—?
	—S. Agustín	—por langosta	—?	—abstinencia
	—Antevisp. Ascensión ³³³	—?	—?	—?
Villamanrique	—Stos. Pedro y Pablo	—por langosta	—de 1479	—?
n.º 52	—Sta. M.ª Magdalena	—por peste	—?	caridad ³³⁴
Villamayor de Calatrava	—Visitación ³³⁵	—por peste	—tiempo antiguo	—?
n.º 52	—S. Benito de julio	—?	» »	—?
	—S. Miguel de mayo	—?	» »	—?
	—Sta. Ana	—?	» »	—?
Villanueva de los Infantes	—Stos. Simón y Judas	—?	—?	—caridad ³³⁶
n.º 52	—S. Agustín ³³⁷	—?	—?	—caridad y proc. ³³⁶
Villarta de San Juan	—S. Gregorio Nac.	—por langosta	—?	—proc. y bend. campo
n.º 52	—La Concepción	—por la salud del pueblo cristiano	—?	—?

332. Entre las prácticas piadosas, también está la celebración de la Eucaristía por los difuntos del pueblo en general, por los miembros de la Cofradía o Hermandad, etc.: «... misa de requiem por los difuntos, por los cuales oficios arden cantidad de cirios de cera que muchas personas llevan por devoción», n.º 51.

333. Corresponde al martes de las Letanías.

334. «... se matan dos vacas y se dan en caridad a los vecinos (...) y lo pagan los vecinos», n.º 52.

335. «... se guardan y celebran con solemnidad las fiestas según el calendario de la santa Iglesia romana y arzobispado de Toledo y por voto que el pueblo tiene hecho desde antiguo tiempo a esta parte», n.º 52. Nuevamente vemos cómo las fiestas particulares del arzobispado marcan a los pueblos de su pertenencia y también cómo un hecho acaecido hace muchos años es suficiente para justificar un voto y una fiesta: «... el día de la Visitación de Ntra. Sra. del mes de julio el cual dicen los antiguos haberlo votado por gran pestilencia que en este pueblo hubo», n.º 52.

336. Aquí también se nota que han pasado los Visitadores de la Orden de Santiago reprimiendo abusos: «... se solía dar caridad de pan y queso y ahora se da en limosna a los pobres», n.º 52.

337. Como rara excepción tenemos un voto que no se cumple en el día del santo correspondiente: «... se cumple el primer jueves de mayo», n.º 52.

Pueblo	Fiesta	Por qué se guarda	Desde cuándo	Prácticas piadosas
Villarrubia de los Ojos n.º 52	—Ntra. Sra. de la Paz	—?	—?	—?
	—S. Esteban	—?	—?	—?
	—S. Juan Evang.	—?	—?	—?
	—Stos. Inocentes	—?	—?	—?
	—S. Antón	—?	—?	—?
	—Stos. Fabián y Sebast.	—?	—?	—?
	—S. Ildefonso	—?	—?	—?
	—La Purificación	—?	—?	—?
	—S. Matías	—?	—?	—?
	—La Anunciación	—?	—?	—?
	—S. Marcos	—?	—?	—?
	—Stos. Felipe y Sant.	—?	—?	—?
	—Cruz de mayo	—?	—?	—?
	—S. Gregorio Nac.	—?	—?	—?
	—S. Bernabé	—?	—?	—abstinencia
—S. Juan Bautista	—?	—?	—abstinencia	
—Las cuatro Témporas	—?	—?	—ayuno	
Viso del Marqués n.º 52	—S. Sebastián	—por peste	—tiempo pasado	—ayuno la víspera
	—Ntra. Sra. Visitación	—por incendio iglesia ³³⁸	—antiguamente	—ayuno la víspera y procesión

338. Nuevamente nos encontramos que una calamidad concreta sirve para marcar el temor del pueblo y tratar de asegurar cierta tranquilidad por medio del voto: «... el día de la Visitación de Ntra. Sra. antiguamente se quemo la iglesia de la dicha villa y así se toma por voto del y holgar este día (...) y el dicho día de señor santo Sebastián ansimismo se toma por voto de holgar su día de causa que en esta villa en tiempos pasados hubo pestilencia», n.º 52.

Fiestas religiosas particulares (resumen):

-Sobre 63 pueblos estudiados:

- se celebran 250 días de fiesta y corresponden a 3,9 fiestas / pueblo.
- por titulares, tenemos:

—fiestas del Señor	2		
—fiestas de la Virgen	27	• misterios marianos	19 fiestas
		• advocaciones marianas ..	8 "
—fiestas de los Santos	155	• apóstoles	22 "
		• evangelistas	6 "
		• mártires	53 "
		• conf. pontífices	12 "
		• doctores	29 "
		• conf. no pontífices	21 "
		• monjes	8 "
		• desconocidos	2 "
		• cotitulares	2 "
—fiestas de las Santas	37	• vírgenes-mártires	18 "
		• vírgenes	4 "
		• viudas	11 "
		• penitentes	3 "
		• cotitulares	1 "
—fiestas de los Ángeles	6		
—fiestas de la Cruz de mayo	13		
—fiestas Letanías-témporas	6		
—Otras	4		
Total	250		

Por qué se guardan las fiestas particulares (resumen):

—Sobre 63 pueblos estudiados:

- son motivos unidos a los días de fiestas, por tanto seguimos con los 250 como cifra de referencia:

— responden	169		
— no responden	64		
— resp. colectivas	17		
Total	250		
• Motivos:		Suma anterior	141 fiestas
—por peste	39 fiestas	—por madre de María	2 "
— " langosta	35 "	— " celebrarse en el pueblo	
— " devoción	19 "	que dependen	2 "
— " voto o promesa	17 "	— " la paz	1 "
— " temporales	9 "	— " haber una reliq.	1 "
— " sequía	5 "	— " terremotos	1 "

Motivos:	Suma anterior	148	fiestas		
— " titular o patrón	4	"	— " una aparición	1	"
— " rabia	4	"	— " esterilidades	1	"
— " gusano o pulgón	4	"	— " incendio	1	"
— " salud	3	"	— " varios motivos	18	"
— " muerte	2	"			
Suma y sigue	141		Total	169	fiestas

Prácticas piadosas particulares (resumen):

—Sobre 63 pueblos estudiados:

• son prácticas unidas a los días de fiestas locales, por tanto, seguimos con los 250 días de fiestas arriba evaluados:

—responden

91:

- 47 corresponden a prácticas particulares por fiesta
- 44 corresponden a prácticas colectivas por fiesta

—no responden

159

Total 250 días de prácticas piadosas establecidas.

• las respuestas representan el 36,4 %.

• las prácticas piadosas se estructuran así:

—procesión	18	fiestas
—caridad	11	"
—abstinencia	11	"
—ayuno	9	"
—ayuno y abstinencia	7	"
—procesión y caridad	5	"
—procesión y misa	4	"
—procesión y abstinencia	2	"
—varias cosas	9	"
Total	76	"

• la diferencia entre las respuestas y las prácticas —91 y 76, respectivamente = a 15— corresponde a aquellos pueblos que unifican en su respuesta una o varias prácticas piadosas con varios días de fiesta.

Pueblo	Monast. y Orden Relig. ³³⁹	N.º relig.	Renta
Almodóvar del Campo	1 Carmelitas descalzos	12 ó 13	Sin renta ³⁴⁰
Carión de Calatrava	1 Franciscanos	6	? ³⁴¹
Chillón	1 Franciscanos	15	? ³⁴²
	1 Dominicas	40 + 2	? ³⁴³
	1 Beaterio	?	? ³⁴⁴
Daimiel	1 Beatas Franciscas	27	Sin renta ³⁴⁵
Malagón	1 Carmelitas descalzas	18	Con renta ³⁴⁶

339. La vida religiosa institucional no es abundante ni por el número de centros, ni por el número de personas consagradas. Los edificios no son llamativos ni por la arquitectura, ni por las obras de arte atesoradas, ni por cuantiosas o sustantivas rentas. También se observa el fenómeno de la reciente creación en la mayoría de los casos y, en no pocos, no pasan de ser unas modestas casas construidas o donadas por un señor-a y donadas a una determinada orden religiosa.

Más del cincuenta por ciento de los conventos están bajo la Regla franciscana, quedando el resto repartido entre la descalcez carmelitana —de implantación casi simultánea a la redacción de las Relaciones— y la Orden de Sto. Domingo.

340. «... hay de presente doce o trece religiosos y es monasterio nuevamente fundado de un año a esta parte y los frailes son de santa vida y costumbres y que se sustentan de limosnas y residen en una casa pobre y estrecha que el pueblo les dió a cuyo ruego e instancia vinieron a esta villa», n.º 53.

341. «... se dice la Concepcion de Nuestra Señora, tiene al presente seis frailes que vinieron a tomar posesion a veinte dias del mes de julio de mil y quinientos y sesenta y cinco años, es fundador Pedro Naranjo, vecino de esta villa que vive y edifica hoy todavia en el dicho monesterio», n.º 53. Y refiriéndose al fundador: «... hombre bueno, christiano viejo», n.º 38.

342. «... en el cual continuamente hay una quincena de frailes poco mas o menos entre los cuales hay predicadores, confesores y de Misa», n.º 40. «... de la provincia de los Angeles (...) el cual monesterio dexo y fundo el excmo. Señor D. Diego Fernandez de Cordoba, Marques de Comares, Alcaide de los Donceles de buena memoria habra cien años poco mas o menos tiempo», n.º 42.

343. «... que dicen de Madre de Dios donde esta un monasterio de monjas de la Orden de Santo Domingo predicador y en el continuamente estan dos frailes del Orden de señor Santo Domingo el uno es Vicario predicador y el otro es un confesor, la cual iglesia y convento dicen haber fundado un hombre que se decia Garcia de Obregon (...) hay cuarenta monjas profesas poco mas o menos», n.º 40. «La cual fundacion habra cinquenta años poco mas o menos», n.º 42.

344. «... algunas beatas de santa y religiosa vida que por su devocion las mas de ellas andan vestidas por su casa de blanco», n.º 42.

345. «... hay al presente veinte y seis beatas con una abadesa, las cuales viven muy recogidas y religiosamente, las cuales son pobres, porque hasta aqui salian a pedir limosna de trigo por los lugares de alrededor (...) y despues questan encerradas padecen mayor necesidad, especialmente de trigo. Han començado a hacer una iglesia de limosnas porque la que tienen es tan pequeña que cabe muy poca gente en ella. El fundador del dicho monesterio fue un caballero de la Orden de Calatrava que fue Comendador desta villa que se llamaba frey Alonso Calvillo, segun fuimos informados que lo fundo y metio una sobrina suya en el monesterio, pero no le dexo renta mas de la casa que hizo comprando para ello ciertas casas de ciertos vecinos e la poca renta que agora tiene en ciertos censos es de los dotes que algunas religiosas han metido», n.º 53.

346. «... le ha fecho mi señora doña Luisa (de la Cerda), se seis años a esta parte, dotole en cuatrocientos ducados y cien fanegas de trigo perpetuos cada un año y los dotes de las monjas que entran los emplean en renta, habra diez y ocho monjas», n.º 53.

Pueblo	Monast. y Orden Relig.	N.º Relig.	Renta
Villanueva de los Infantes	1 Franciscanos	40	? ³⁴⁷
	1 Franciscanas	35	Con renta ³⁴⁸
Viso del Marqués	1 Franciscanos	1	Sin renta ³⁴⁹
	1 Beatas Franciscas	23	Con renta ^{349bis}

Vida consagrada (resumen):

—N.º de monasterios: 11 (de uno no tenemos datos). Distribuidos en 7 pueblos.

—N.º de religiosos: 219 ó 220.

—Según el número de habitantes de los pueblos estudiados de la Provincia —164.055— los religiosos suponen el 0,13 % de la población y según el n.º de habitantes de los pueblos donde están situados los monasterios —6.477— los religiosos suponen el 3,4 % de la población.

—De varones hay 5 monasterios con un total de 76 ó 77 religiosos.

—De hembras hay 6 monasterios con un total de 143 religiosas.

—A la Orden de San Francisco pertenecen 7 monasterios con 147 religiosos.

—A la Orden del Carmen pertenecen 2 monasterios con 30 ó 31 religiosos.

—A la Orden de Sto. Domingo pertenece 1 monasterio con 42 religiosos.

—Medios económicos: • con renta hay 3 monasterios.

• sin renta hay 3 monasterios.

• no contestan 5 monasterios.

—La renta global de los tres monasterios asciende a 800 ducados y 100 fanegas de tierra.

347. «... fundo un vecino desta villa que se decia Juan Moreno, fue casado y no tuvo hijos, gasto su hacienda en fundar y hacer el dicho monesterio, fue con licencia del Maestre don Alonso de Cardenas, la cual licencia dio el año de mil quatrocientos y ochenta y tres años, hay en esta carenta frailes», n.º 53.

348. «... es su advocacion la Concepcion de Nuestra Señora, eran beatas que solian salir fuera a misa a San Francisco y a otras cosas a otras partes cuando eran necesarias, hanse encerrado y tienen clausura por el motupropio de Su Santidad y la guardan bien y han recibido velos y votado clausura el dia de Santo Agustín deste año de setenta y cinco, tienen ducientos ducados de renta poco mas o menos en censos, hay en el dicho monasterio treinta y cinco religiosas. El principio que tuvo fue que habra ochenta años que de su voluntad se recogieron algunas mugeres honradas en una casa para hacer vida monastica y despues dieron la obediencia a la Orden de San Francisco y han vivido siempre en religión y despues una de las dichas mugeres dio una casa y sitio que era suyo a las dichas beatas donde al presente estan no tiene otro titulo mas de posesion y una provision de los Reyes Catholicos por la cual les manda amparar en ella», n.º 53.

349. «... fundador de el dicho señor Marques y en el de presente no ay mas que un frayle que esta entendiendo en la edificacion del dicho monasterio y no tiene renta ninguna», n.º 53.

249bis. «Es de beatas de la tercera regla de Señor San Francisco y ay de presente en el beynte y tres beatas y este dizen aberlo fundado un Juan Martín Herrero y catalina Lopez su mujer vecinos que fueron en esta dicha villa y dizen tener de renta y aprovechamiento el dicho monasterio 50.000 mrs. poco mas o menos», n.º 53.

Pueblo	Hospitales y sus rentas ³⁵⁰
Albaladejo	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁵¹
Alcoba	— 1 Sin renta ³⁵²
Alcolea de Calatrava	— 1 Con renta; unido a una cofradía ³⁵³
Alcubillas	— 1 Sin renta
Alhambra	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁵⁴
Almadén	— 1 Sin renta; fundación pública ³⁵⁵

350. El sistema asistencial ha estado en manos de la Iglesia-institución o unido a ella como uno de los fines fundamentales durante siglos. No olvidemos que ella lo asumió conscientemente como tarea fundamental emanada del mismo evangelio y comportamiento de Cristo en su vida terrena. Incluido como obra de misericordia, se ha preocupado de favorecer la amplia gama que se presenta en este tema —hospitales, asilos, orfanatos, conferencias asistenciales: visitas domiciliarias, roperos, cofradías, etc.— y mostrar a la consideración e imitación de los fieles, los bienaventurados que han destacado en estas virtudes.

Que la Iglesia tomase como misión suya el cuidado y asistencia de los pobres, los desvalidos, los enfermos, los menesterosos, etc., era un inmenso beneficio que prestaba a la administración del Estado y a la sociedad en general. Aunque el hecho es de enorme y positiva trascendencia, no excluye que en la práctica estos centros no fuesen todo lo buenos que deberían haber sido; generalmente pequeños y en deficientes condiciones higiénicas, claro, que tampoco la vivienda de los campesinos era buena, acogedora o confortable. Ante la vastedad del problema, la Iglesia exhortó y animó a sus fieles a que le ayudasen en esta caritativa tarea. Sabemos que la respuesta fue generosamente atendida a través de la historia. Ciñéndonos a nuestras coordinadas espacio-temporales, observamos que en la casi totalidad, las erecciones de estos centros se debe a iniciativa privada; en algunos casos están vinculados a una cofradía y en muy pocos ha sido el Concejo el encargado de crearlos.

En dos terceras partes, los fundadores no han podido hacer más que la creación del centro —o donación— siempre humilde y sencillo, y, en un tercio, han vinculado una pequeña renta —limosna, dinero, bienes inmuebles— para hacer frente a los gastos más urgentes e imprescindibles. Casi siempre será la caridad de los fieles, transformada en limosnas, lo que saque un poco adelante estos centros.

De las mismas Relaciones entresacamos los fines, destinatarios y requisitos de estos centros, que luego en sus respectivos lugares veremos de un modo taxativo:

- «... para los peregrinos pasajeros», (Alcoba, n.º 54).
- «... pobre y mal reparada», (Almodóvar del Campo, n.º 54).
- «... solo se acogen peregrinos», (Bolaños de Calatrava, n.º 54).
- «... se reciben mugeres pobres naturales», (Manzanares, n.º 54).
- «... una mala casilla para hespital», (Puebla del Príncipe, n.º 35).
- «... para pobres que acuden a la dicha villa», (La Solana, n.º 54).
- «... para personas pobres naturales», (Villanueva de los Infantes, n.º 54).

351. «... hay solamente una casa de hospital y muy pobre, y que no tiene renta ninguna, y que esta casa la dejo para hospital un Sancho Sanchez, difunto, vecino que fue de esta villa», n.º 54.

352. «... para los pelegrinos pasajeros», n.º 54.

353. «... tiene tres aposentos y lo sustenta la cofradía de San Bartolome», n.º 54. «... con la renta della (la ermita) reparan (...) un hospital que hay en la dicha villa de camas pobres y lo demas necesario», n.º 51.

354. «... tiene renta ninguna ni otros bienes mas de las limosnas que se hacen (...) la dicha casa se compro de los bienes de Juan de Vergara difunto (...) habra que se compro y fundo el dicho hospital poco mas de treinta años», n.º 54.

355. «... es de la villa», n.º 54.

Pueblo	Hospitales y sus rentas
Almedina	— 1 Sin renta
Almodóvar del Campo	— 1 Sin renta; fundación particular. «Sta. María» ³⁵⁶
	— 1 Con renta; fundación particular, unido a una cofradía. «S. Miguel» ³⁵⁷
Arenas de San Juan	— 1 Sin renta ³⁵⁸
Argamasilla de Alba	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁵⁹
Argamasilla de Calatrava	— 1 Sin renta
Arroba de los Montes	— 1 Con renta ³⁶⁰
Ballesteros de Calatrava	— 1 Con renta; fundación del Consejo ³⁶¹
Bolaños de Calatrava	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁶²
Cabezarados	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁶³
Calzada de Calatrava, La	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁶⁴
Campo de Criptana	— 1 Con renta. «S. Bartolomé» ³⁶⁵
	— 2 ?; fundación particular
Cañada de Calatrava	— 1 Sin renta ³⁶⁶

356. «... esta a los pies de la iglesia mayor y parroquial y es una casa vieja y pobre y de poco o ningún edificio (...) haber sido fundadores desta casa un fulano Buitrago y su muger, vecinos desta villa», n.º 54.

357. «... esta en una calle transversal de la que va de la plaza Mayor a la del Altozano y es una casa pobre y mal reparada aunque a ella se acogen la mayor parte de los pobres y peregrinos que pasan y ocurren a esta villa que como es pasajera son muchos continuamente y allí los resciben y curan a los pobres enfermos y en esto se gasta la renta de la Cofradía de señor San Miguel que por ser muy poca y no suficiente se socorre y favorece para la dicha obra pia y limosna de pobres de la Cofradía y Hermandad de la limpia Concepcion de Nuestra Señora», n.º 54.

358. «... se recogen de noche los pobres que por esta villa pasan y que el hospitalero que en el esta para recoger los pobres vive de las limosnas que le dan por el pueblo, porque el hospital es tan pobre que no tiene que dar salario a el hospitalario y los pobres que vienen enfermos los pasa ellos a otra parte, hay necesidad del Concejo para que pague la cabalgadura e se pida de limosna», n.º 54.

359. «... la dejo la muger de Hernando de Valera, vecina que fue desta villa (...) de limosna se ha ido reedificando y haciendo en ella y que no tiene otra renta mas que las limosnas que se hacen en esta dicha villa», n.º 54.

360. «... tiene la renta de treinta colmenas que rentaran treinta reales», n.º 54.

361. «... el Concejo fue el fundador, tiene de renta un ducado cada año que le dio un particular», n.º 54.

362. «... dio la casa Teresa Arias de Sandobal, solo se acogen peregrinos», n.º 54.

363. «... un hospital pobre mando la casa para el un Juan Hidalgo, vecino desta villa no tiene renta mas de lo que se coge de Limosna», n.º 54.

364. «... donde los pobres forasteros se recogen (...) de las limosnas de esta villa se provee de camas y lo demas, el cual dicho hospital dexo Alonso Martin Ballestero, vecino que fue de esta villa, en el cual dicho hospital hay una capilla dotada» de 300 duc. aprox. para sufragios del Sacristán Mayor de Calatrava, Fray Sebastián de Mera, n.º 54.

365. «... tiene siete a ocho mil maravedis de renta», n.º 54.

366. «... lo dejo que se decia Andres Sanchez y fue vecino de la villa de Cozar», n.º 54.

Pueblo**Hospitales y sus rentas**

Carrión de Calatrava	— 1 Sin renta
Castellar de Santiago	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁶⁷
Cózar	— 1 Sin renta; fundación del Concejo ³⁶⁸
Chillón	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁶⁹
	— 1 Con renta; fundación particular ³⁷⁰
Daimiel	— 1 Con renta; unido a una cofradía. «Ntra. Sra.» ³⁷¹
	— 1 ?; unido a una cofradía. «Corpus Christi» ³⁷²
	— 1 Sin renta; fundación particular, unido a una cofradía. «De la Caridad» ³⁷³
	— 1 ?; unido a una cofradía. «Santiago» ³⁷⁴
Fernancaballero	— 1 Sin renta
Fontanarejo	— 1 Sin renta
Fuellana	— 1 Sin renta ³⁷⁵
Herencia	— 1 Sin renta. «La Concepción de Ntra. Sra.» ³⁷⁶
Horcajo de los Montes	— 1 Sin renta
Luciána	— 1 Sin renta; fundación del Concejo

367. «... es pobre sin renta ninguna, que se proveen las cosas necesarias de limosnas entre los vecinos», n.º 54.

368. «... se recogen los pobres forasteros y tiene algunos palacios con su ropa y cama para los dichos pobres y este dicho hospital dicen que lo dexo y formo un Vicario que hubo en esta villa que se decia Juan Bernal y que este hospital terna docientos seis mil maravedis que se gastan en curar los pobres y limpieza y reparo de la casa», n.º 39.

369. «... dicen que deyo una señora que se decia doña Sabel dentro del qual hay nueve moradas en que moran nueve mugeres pobres y muerta una se recoge otra y que este hospital tie e tres mil maravedis de renta cada un año con que se repara y lo que sobra se da a los pobres del», n.º 39.

370. «... se reciben los pobres y se curan los enfermos. Tiene cinco o seis mil maravedis de renta y lo que mas se gasta es de limosnas de los cofrades que tiene este hospital», n.º 54.

371. «... pequeño, que tiene otra cofradia de treinta y tres cofrades que no quieren rescibir mas», n.º 54.

372. «... tiene una ermita pequeña en el que se dice misa. Dexole un vecino deste pueblo que se llamo Antonio de Madrid, que habra cuarenta años, y dio otra casa questa incorporada con este hospital para cuatro mujeres pobres, que cada una tiene su aposento, con que sean buenas mujeres. Hay cofradia deste hospital que entierran los difuntos e no tiene otra ninguna renta mas de lo que los cofrades le quieren dar», n.º 54.

373. «... esta en la plaza desta villa; hay cofrades y el hospital esta muy pobre. Tiene este pueblo una provision de Su Majestad para reducir todos estos hospitales a uno y no se ha hecho de lo cual hay gran necesidad y los pobres padecen y el pueblo tambien por no se haber hecho», n.º 54.

374. «... mas de los bienhechores», n.º 54.

375. «... no tiene renta, salvo la limosna que se da», n.º 54.

376. «... acuden los pobres viandantes, el cual no tiene renta ni propio ninguno mas de la limosna que los domingos se pide en la iglesia mientras y al tiempo que se dice la misa mayor entre la buena gente», n.º 54.

Pueblo	Hospitales y sus rentas
Malagón	— 1 Sin renta ³⁷⁷
Manzanares	— 1 Con renta; fundación particular. «Ntra. Sra.» ³⁷⁸
	— 1 Sin renta; fundación particular. «S. Juan» ³⁷⁹
	— 1 Sin renta ³⁸⁰
Membrilla	— 1 Con renta ³⁸¹
	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁸²
	— 1 Con renta; fundación particular ³⁸³
Miguelturra	— 1 Con renta. «S. Antón» ³⁸⁴
Montiel	— 1 Sin renta.
Molinillo, El	— 1 Sin renta.
Piedrabuena	— 1 Con renta; fundación particular. «Purificación» ³⁸⁵
Puebla del Príncipe	— 1 Sin renta.
Puebla de Don Rodrigo	— 1 Sin renta ³⁸⁶
Puertollano	— 1 Con renta; fundación particular. «Ntra. Sra.» ³⁸⁷
	— 1 Con renta; fundación particular. «S. Juan Bpta.» ³⁸⁷
Saceruela	— 1 Sin renta ³⁸⁸

377. «...tiene tres o cuatro camas para los pobres y su mayordomo», n.º 54.

378. «... lo fundo el Comendador Alonso de Avila, habra ochenta años, poco mas o menos y le dexo cierta renta que al presente valdra mil reales, poco mas o menos», n.º 54.

379. «... lo fundaron los cofrades que hay de esta cofradia y no tiene mas renta de las que le dan», n.º 54.

380. «... se reciben mugeres pobres naturales y no tiene mas renta de lo que le dan del limosnas», n.º 54.

381. «... cuatro o cinco mil maravedis», n.º 54.

382. «... deyo Gonzalo de Rios, vecino desta villa para en fin de los dias de su muger quedase para hospital», n.º 54.

383. «... deyo Hernando Martin Crespo y su muger y hijo para que en el viviesen cuatro personas pobres naturales y se les diese de limosna a cada una seis fanegas de trigo cada un año», n.º 54.

384. «... docientos maravedis poco mas o menos», n.º 54.

385. «... a el esta anexada una cofradia de la Purificacion de Nuestra Señora y esta cofradia tiene ciertas tierras de pan llevar (...) y de las rentas destas tierras se repara el dicho hospital y se compran camas y las cosas necesarias para albergar los pobres», n.º 54.

386. «... de demandas que se hacen y de la demanda de dias de fiesta que se pide es para los pobres que vienen y aun no hay ropa para reparar los pobres», n.º 54.

387. «... cada uno dellos tiene hasta diez o doce fanegas de tierras y cada dos mil maravedis de renta en cada un año que les dijo Gonzalo Vazquez difunto, vecino que fue desta villa», n.º 54.

388. «... se recogen todos los pobres viandantes e no tiene ninguna renta sino las limosnas del pueblo e dos camas que se han hecho de poco aca por los sacerdotes y otros religiosos», n.º 54.

Pueblo**Hospitales y sus rentas**

Santa Cruz de Mudela	— 1 Sin renta; fundación particular, unido a una cofradía. «Sta. María» ³⁸⁹
Socuéllamos	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁹⁰
Solana, La	— 1 Con renta; fundación particular ³⁹¹
	— 1 Con renta; fundación particular ³⁹²
Terrinches	— 1 Sin renta.
Tirteafuera	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁹³
Tomelloso	— 1 ?; fundación particular ³⁹⁴
Torre de Juan Abad, La	— 1 Con renta; fundación particular ³⁹⁵
Torrenueva	— 1 Sin renta; fundación del Concejo.
Valenzuela de Calatrava	— 1 Sin renta; fundación particular ³⁹⁶
Villahermosa	— 1 Con renta ³⁹⁷
Villamanrique	— 1 Con renta. «S. Pedro» ³⁹⁸
Villamayor de Calatrava	— 1 Con renta; fundación desconocida ³⁹⁹

389. «... esta a cargo de proveer por los cofrades de la cofradía de Nuestra Señora Santa Maria la Mayor y por los dichos cofrades fue ordenado el dicho hospital donde se recogen todo genero de pobres forasteros y el dicho hospital no tiene otra renta mas que las limosnas de las buenas gentes y lo que demas falta para proveer el dicho hospital y sus necesidades se provee del trabajo de los cofrades porque para ello siembran trigo de compañía todos los dichos cofrades de la dicha cofradía», n.º 54.

390. «... fundole una muger antigua que se llamaba Isabel Rodriguez (...) parece haber dejado solamente las casas con tres camas (...) y otras casas arrimadas a ella para su reparo» (del hospital y una ermita), n.º 54.

391. «... se reciben los pobres que acuden a la dicha villa cuya casa se dice que fue de un hombre principal de la dicha villa que la dejo para el dicho hospital que se decia Sancho Lopez, tiene ciertas rentas que se arriendan comunmente por diez mil maravedis poco mas a menos cada año», n.º 54.

392. «... hay cuatro o cinco aposentos en los cuales se recibe para vivir en ellos mugeres pobres y honestas y es posada de frailes esta junto y apegada a la ermita de Nuestra Señora de la Asunción, que lo dexaron y fundaron los dichos Bachiller Savina y sus hermanos juntamente con la fundacion de la dicha ermita», n.º 54.

393. «... mas de lo que le dan algunos vecinos por amor de Dios por su devocion y que tiene un mayordomo que tiene cuenta con ello y que la casa del dicho hospital se dice en el dicho lugar que lo dejo un fulano de Cuerva el año de mil quinientos trece», n.º 54.

394. «... fundo Juan Galindo para recoger los pobres», n.º 39.

395. «... para recogimiento de los pobres pasajeros el cual dejaron Mari Lopez, la Vieja y Bernal Sanchez difuntos, el cual es muy poca renta», n.º 54.

396. «... de pobres viandantes y no tiene renta, mandolo la platera vieja», n.º 54.

397. «... dos mil maravedis cada un año», n.º 54.

398. «... tiene de renta un celemin de cada caiz de trigo que coge cada labrador, que valdra un año con otro sesenta hanegas y gastase en llevar pobres y en otros gastos necesarios a el dicho hospital como es ropa y en una caridad que se da a los pobres», n.º 54.

399. «... no ay memoria de quien lo fundo por ser de tiempo inmemorial y tiene de renta una carta de censo ques de veynte ducados el principal y asi mismo tiene otros cuarenta ducados en dineros pocos mas o menos los cuales mandaron Gonzalo Fernandez de Cordoba comendador que fue desta villa y otras personas para reparos del dicho hospital y asi se an gastado en los dichos reparos», n.º 54.

Pueblo**Hospitales y sus rentas**

Villanueva de los Infantes	— 1 Sin renta; fundación del Concejo ⁴⁰⁰
	— 1 Sin renta; fundación particular. «San- tiago» ⁴⁰¹
	— 1 Con renta; fundación particular ⁴⁰²
Villarta de San Juan	— 1 Sin renta.
Villarrubia de los Ojos	— 1 Con renta ⁴⁰³
Viso del Marqués	— 1 Sin renta; fundación particular. «Ntra. Sra. de la Consolación» ⁴⁰⁴
	— 1 Sin renta; fundación particular. «Ntra. Sra. la Mayor» ^{404bis}

Hospitales (resumen)

—Sobre 56 pueblos estudiados:

- N.º de hospitales: 72.
- Origen de los hospitales:

— fundación particular	33 hospitales
— fundación del Concejo	5 hospitales
— fundación pública	1 hospitales
— fundación desconocida	1 hospitales
— no responden	32 hospitales
Total	72 hospitales

400. «... se curan algunos enfermos de limosnas particulares, que no tiene renta, instituyole el concejo por ser necesario», n.º 54.

401. «... lo dejo Juan Perez Cañuto», n.º 54.

402. «... lo dejo doña Luisa (Lucía) de Castellanos, madre de don Fray Thomas de Villanueva, Arzobispo que fue de Valencia, tiene para los reparos la renta de una huerta que renta cuatro ducados», n.º 54.

403. «... se recogen los pobres que terna hasta catorce reales de renta porque es muy pobre y que no se tiene noticia de quien mando la dicha casa y renta», n.º 54.

404. «El uno de ellos se llama de la cofradía de Ntra. Sra. de la Consolación del cual dizen aber sido fundadores los dichos Juan Martin Herrero e la dicha Catalina Lopez en el tiempo que fundaron el dicho monesterio, no sabemos que tenga renta el dicho espital», n.º 54.

404bis. «Se llama de Stma. Sra. la Mayor el que dizen aber fundado un Miguel Ruiz vecino que fue de esta villa dejando para ello la casa en que el bibía», n.º 54.

• Renta de los hospitales:

- de limosnas públicas no especificadas: 3.
- en dinero (unificando la renta a maravedises, siguiendo la equivalencia de 1 duc. = 375 mrs. y 1 rs. = 34 mrs. 98.071 a 95.071 mrs.
- en especie: • 76 fan. de fruto (cereales).
- en especie: • 20 ó 24 fan. de tierra.
- en especie: • 1 huerta.
- No especifican la renta: 2.
- Unidos a una cofradía: 7.

Obras pías, patronatos, fundaciones, etc. ⁴⁰⁵

Pueblo	Cuantía	Dedicación
Almodóv. del Campo	— ? (limosnas)	— Socorro a pobres, viudas, huérfanos ⁴⁰⁶

405. La respuesta que hemos encontrado a esta pregunta en la inmensa mayoría de las Relaciones es el silencio —«no tenemos nada que responder a la dicha pregunta»— posiblemente por ignorancia y no falta de existir respuesta. Nos inclinamos a pensar esto por la razón de que pueblos próximos en la geografía, con idéntico nivel de vida, formación y práctica religiosa, sistema de creencias, nivel económico, etc., es extraño que en unos pocos se den este tipo de obras y en el resto, no. Nuestra constante fidelidad a los manuscritos nos hace recoger y operar con las respuestas constatadas en esas Relaciones concretas.

Por estas pocas contestaciones observamos que se reparten en obras de caridad —casamiento, limosna, ayuda en ciertas necesidades— y en oraciones —sufragios— con la salvedad de ayudar al cura que explique el catecismo a los niños, al que predique en la cuaresma y una beca de estudios. Predomina la cuantía en dinero, aunque tampoco falta el legado en especie. Una vez más constatamos que son fundaciones recientes y predomina en una buena parte de ellas el espíritu de clan, ya que las ayudas y beneficios se han de otorgar a los miembros necesitados de las familias de los respectivos fundadores.

406. «... favorece para la dicha obra pia y limosna de pobres de la Cofradia y Hermandad de la limpia Concepcion de Nuestra Señora que en esta villa y en toda su comarca es la mas insigne la mas religiosa y de mayor misericordia y caridad que se sabe, ni halla y es antigua de mas de cinquenta años y tiene su fundacion en titulo de concesion y privilegio de la Santa Sede Apostolica y de provisiones reales de Su Majestad y para ella se eligen en cada un año cuatro deputados del pueblo un sacerdote y tres seglares, los cuales asi en la iglesia como por la villa piden y recogen hostiatin limosnas de pan y dineros y otras cosas e puesto que su principal intento e institucion de Santa obra y cofradia fue y es para socorrer y sustentar a pobres naturales vergonzantes enfermos e invalidos viudas y miserables personas y a esto se atiende con mayor cuidado tambien se favorece y ayuda a los dichos pobres e enfermos forasteros y se acude a visitar y proveer los dichos hospitales», n.º 54.

Obras pías, patronatos, fundaciones, etc.		
Pueblo	Cuantía	Dedicación
Argamas. de Alba	— ? especie	— Sufragios ⁴⁰⁷
	— ? especie	
	12.000 mrs.	— Casamiento de huérfanas y herradas ⁴⁰⁸
Manzanares	— 5.000 duc.	— Oraciones y misas ⁴⁰⁹
	— 50.000 mrs.	— Casamiento de huérfanas ⁴¹⁰
	— 30.000 mrs.	— Casamiento de huérfanas ⁴¹¹
	— 500 duc.	— Sufragios, una beca, casamiento ⁴¹²
	— 40.000 mrs.	— Casamiento de huérfanas ⁴¹³
	— ?	— ? ⁴¹⁴

407. «... Juan de Zuñiga y su muger dexaron un patronazgo en Cabezas de Alejo de Zuñiga y Maria de Huerta, sus sobrinos en unas casas principales en esta villa con una huerta de arboledas junto a la dicha casa que pasa el dicho rio Guadiana por medio y seiscientas fanegas de tierras con cierto cargo de misas y oficios y hacer ciertas fiestas de Nuestra Señora y del nombre de Jesus perpetuas», n.º 25.

408. «... dejó el dicho alcaide otra memoria y hacienda de que es patron los alcaldes ordinarios desta villa y el cura y los mayordomos de las cofradías de la Vera Cruz y Santo Sacramento, que es la renta que vale la venta de las Motillas y trescientas fanegas de pan en cada año y doce mil maravedis y esto se gasta en casar dos huerfanas cada año y de cinco en cinco años de han de casar dos mujeres yerradas de la dicha renta», n.º 54.

409. «... Diego de Oropesa y su mujer tienen fundado un patronazgo en cabeza de Juan de Oropesa su hijo con cargo de decir cada semana una misa y hacer la fiesta de Nuestra Señora de la Concepcion y tomar tres bulas de difuntos cada año en el cual puso unas casas principales que tiene en esta villa en la plaza della con lo que va edificando alrededor y una quinteria y tierras con trescientas fanegas de tierras y siete pedazos de Quiñones para cebada junto a esta villa de ciento y veinte fanegas y en otros pedazos a cumplimiento de seiscientas fanegas y un majuelo de siete mil vides que esto valdra cinco mil ducados», n.º 25.

410. «... instituyo Gonzalo de la Torre y Beatriz Garcia, su muger, vecinos desta villa veinte y ocho años ha poco mas o menos y dejaron cincuenta mil maravedis de renta en cada un año para casar huerfanas pobres de su linage a quien se dan quince mil maravedis a cada una», n.º 54.

411. «... instituyo Pedro Gimenes, vecino desta villa, quince años ha, y dejo treinta mil maravedis de renta en cada un año para casar huerfanas de su linage pobres y se les da quince mil maravedis», n.º 54.

412. «... instituyo Cristobal Ruiz de Manzanares, clerigo vecino de esta villa habra seis años y le dejo de renta quinientos ducados en cada un año, los cuales se distribuyen y gastan en ciertas misas que se dicen en una capilla que dejo en la iglesia mayor de esta villa y en dar veinte y cinco ducados cada año a un estudiante de su linage para que estudie y si se graduare sin tener prebenda le den cincuenta ducados y lo demas en casar huerfanas y dar limosnas a personas de su linage», n.º 54.

413. «... fundo Juan Ruiz de Bartholome Ruiz vecino de esta villa habra dos años y dexo cuarenta mil maravedis de renta para casar huerfanas de su linage», n.º 54.

414. «... patronazgos pequeños, que han dejado vecinos de esta villa», n.º 54.

Obras pías, patronatos, fundaciones, etc.		
Pueblo	Cuantía	Dedicación
Membrilla	— 20.000 mrs.	— Casamiento de doncellas ⁴¹⁵
	— 200 duc.	— Limosnas y cura que enseñe catecismo ⁴¹⁶
	— ? especie	— Ayuda a campesinos necesitados ⁴¹⁷
	— 40 rs.	— Sufragios ⁴¹⁷
	— 12 ó 13.000 duc.	— Pósito, casamiento y sufragios ⁴¹⁸
	— 13.000 mrs.	— Casamiento y limosnas ⁴¹⁹
	— 10.000 mrs.	— Limosnas ⁴²⁰
	— 4.000 mrs.	— Limosnas y sufragios ⁴²¹

415. «... dejo Gonzalo de Rios, vecino desta villa (...) veinte mil maravedis de renta de censos al quitar en cada un año para casar dos doncellas huerfanas de su linaje, es patrono el concejo», n.º 54.

416. «... dejo Hernando Martin Crespo y su muger (...) vale doscientos ducados de renta en censos al quitar y tierras y desto se da al dicho trigo a los cuatro pobres y cinco mil maravedis al capellan porque enseñe la doctrina a los niños por cada año (...) actualmente el Licenciado Pedro Lopez Trompo con cargo de cinco misas cada semana», n.º 54.

417. «... hay un posito de trigo que dejo Mino Gutierrez, vecino desta villa que hoy tiene mil y ochocientos y veinte y seis fanegas de trigo las cuales dejo para que el concejo como patrono las reparta en los vecinos desta villa prestadas para sembrar y proveer sus necesidades o dallo en pan cocido en tiempos de necesidad; asimismo dejo cuarenta reales en cada un año para que se diga una misa cada semana», n.º 54.

418. «... un patronazgo que dejo Hernando Ruiz Cacho que vale doce o trece mil ducados para hacer un posito de tres mil fanegas de trigo y para dar en casamiento a sus deudas y decir ciertas misas, lo cual dejo a la voluntad del patrono que es de presente Pedro Camito, el cual dicho patronazgo esta en censos al quitar y en tierras que se arriendan, valen los censos en cada un año setecientos ducados y trescientas fanegas de trigo de renta de las tierras unos años mas y otros menos y unas casas en que se recoge el pan del dicho posito y los aposentos de abajo se alquilan y el dicho pan se ha de dar a sus deudos dos reales menos en cada fanega de lo que valiere en tiempo de necesidad», n.º 54.

419. «... un patronazgo que dejo Gonzalo Garcia de los Mozos para que se diese de limsona a sus deudos para ayudar a sus casamientos trece mil maravedis en cada un año el cual rento esta en censos al quitar», n.º 54.

420. «... dejo Juan Lopez Rabel y su muger y Pero Lopez su hijo, diez mil maravedis de renta en cada un año para que el concejo los de de limosna a personas de necesidad vecinos desta villa la Semana Santa, esta en censos al quitar», n.º 54.

421. «... hay mas cuatro mil maravedis de renta en censos al quitar que dejo Alonso Garcia Redondo, los dos mil y seiscientos para que le digan una misa cada semana y lo demas a povres, dalo el concejo y es patron y pone capellan», n.º 54.

Pueblo	Obras pías, patronatos, fundaciones, etc.	
	Cuantía	Dedicación
Puertollano	— ? dinero	— Ropa para pobres ⁴²²
	— 20.000 mrs.	— Ropa, pan y comida a pobres ⁴²³
	— 6.000 mrs.	— Casamiento ⁴²⁴
	— 8.571 mrs.	— Casamiento ⁴²⁵
	— 60 duc.	— Casamiento ⁴²⁶
	— 20 + 10 duc.	— Casamiento ⁴²⁶
	— ? (limosnas)	— Limosnas a los pobres ⁴²⁷
	— 6.000 mrs.	— Predicador de la Cuaresma ⁴²⁸
Torre de J. Abad, La	— 23 duc.	— Ropa para pobres ⁴²⁹
	— 13 duc.	— Limosnas ⁴³⁰
Viso del Marqués	— 12.000 mrs.	— Casamiento y estudios ^{430bis}

422. «... don Sancho Cabrero, Comendador que fue desta villa dejo de renta en cada un año para que se echen en ropa para pobres y se les de cada año y asi se les da ... maravedis», n.º 54.

423. «... Gonzalo Vazquez vecino que fue desta villa dejo veinte mil maravedis de renta en cada un año los diez mil que se den a pobres en vestidos de paño y lienzo en la Pascua del Santísimo Nacimiento de nuestro Señor Jesu Christo y los otros diez mil maravedis que se den en pan y comida a los pobres el día de Pascua de Resurreccion de cada un año y asi se dan», n.º 54.

424. «... Anton Sanchez Largo, dejo seis mil maravedis de renta en cada un año que se den de limosna a una parroquia suya para su casamiento», n.º 54.

425. «... Francisco de Mora, vecino desta villa dejo ocho mil y quinientos y sesenta y un maravedis de renta en cada año para dar en casamiento a doncellas pobres asi de su linage como del linage de sus mugeres», n.º 54.

426. «... hay mas una cofradia o hermandad que se dice de las Doncellas, la cual dicha cofradia da cada un año sesenta ducados a dos doncellas treinta ducados a cada una para ayuda a su casamiento siendo naturales desta villa y pobres y de buena fama y mas en esta dicha cofradia dejo el dicho Gonzalo Vazquez veinte ducados de renta para ayudar a casar otra doncella y la dicha cofradia de otros diez ducados para dar treinta a otra doncella y asi llevan todas tres a treinta ducados cada una», n.º 54.

427. «... hay una cofradia de la Concepcion de Nuestra Señora que se nombran cuatro diputados que pidan limosna por el pueblo y a todo lo que llegan de limosna lo reparten en los pobres del pueblo», n.º 54.

428. «... el dicho Gonzalo Vazquez dejo seis mil maravedis de renta para ayuda el salario o limosna que se da a el Predicador de la Cuaresma», n.º 54.

429. «... veinte y tres ducados en paño para vestir a los pobres que dejo los diez doña Maria Bernal y la de Pedro de Sanchez del Pino», n.º 54.

430. «... otros diez y tres ducados Pedro de Guatas y se reparten», n.º 54.

430 bis. «Juan Sanchez de Valdepeñas vecino que fue desta villa dejo ciertos censos al tiempo que murio y se vendieron y los maravedis dellos se pudieron a renta y mando que los maravedis que en cada un año rentasen que son doze mil maravedis poco mas o menos se diesen para casar huerfanos y pobres de su linaje y para que estudiasen así mismo pobres del dicho linaje y en esto se an gastado y gastan y dello somos así informados», n.º 54.

Obras pías, patronazgos y fundaciones (resumen):

—N.º de obras pías y/o fundaciones: 28, repartidas entre 7 pueblos.

—Rentas: • dinero 22 obras
 • limosnas 2 obras
 • especie 2 obras
 • mixtas 1 obras
 • no responden 1 obras
 Total 28 obras

— Renta en dinero: 6.917.681 a 7.292.681 mrs. aproximadamente, porque una de las obras no responde la cuantía de la renta y otras dos se sustentan por medio de colectas públicas y es imposible en absoluto calcular el valor de la cuantía.

— Renta en especie:

• casas varias
 • huertas 1
 • fanegas de tierra 600
 • fanegas de frutos 2.126

— La media aproximativa por obra pía y/o fundación es de 247.060,03 a 260.452,89 mrs. más 21,4 fan. de sembradura y 75,9 fan. de fruto, sin contar las casas y la huerta.

—Cargas de las obras pías y/o fundaciones:

• se dedicarán a casamiento 13
 • se dedicarán a limosnas 7
 • se dedicarán a sufragios 6
 • se dedicarán a ropa y comida a pobres 4
 • se dedicarán a estudio-enseñanza 3
 • se dedicarán a predicador 1
 • se dedicarán a fin desconocido 1

Pueblo	Reliquias ⁴³¹					Objetos
	Cabeza	Extremidad.	Huesos	L. Crucis	Otras	
Almodóvar del Campo	x	x		x	x	432
Calzada de Calatrava	x	x				433
Campo de Criptana				x	x	434
Castellar de Santiago			x			435
Fuencaliente	x					436
Puertollano	x		x	x	x	x ⁴³⁷
Tirteafuera				x		438
Valenzuela de Calatrava			x			x ⁴³⁹

431. El tema de las reliquias, origen, devoción, uso, adquisición, etc. se puede prestar a polémica; no olvidamos que durante siglos fue un arma de gran poder espiritual, religioso y atractivo con resabios mágico-supersticioso. Difícilmente podemos decir en qué sentido y con qué valor las toman en estos pueblos. Por el texto parece que le tienen respeto; también hemos visto que por tener una reliquia son capaces de hacer fiesta y voto (Castellas de Santiago, cfr., nota 312).

No nos extraña que sean tan pocos los pueblos que responde, porque es un tema que necesita la coincidencia de varios aspectos —un hijo del pueblo con cargo civil, militar o eclesiástico de cierta envergadura, con posibilidad de largos viajes por lugares remotos y de cierta piedad y cariño al pueblo para dedicarse a recoger estas reliquias— que lo hagan posible.

La autenticidad de estas reliquias —y de todas— no queda garantizada porque exista una bula, certificado o documento sellado y firmado que lo muestre. Sabemos que con estos requisitos han salido más de dos espuestas con muelas de Sta. Polonia, muchas más cabezas de once mil de las vírgenes, casi un calvario de cruces, piedras, tierra, palos, etc. de lugares sagrados para construir pueblos enteros...

Es un aspecto más de la vivencia religiosa popular en Castilla la Nueva y nosotros recogemos, catalogamos y estudiamos las respuestas.

432. «En esta dicha iglesia hay una caja de reliquias santas de diversos santos que trajo y dono a ella un Padre sacerdote natural desta villa que se llamaba Juan Fernandez, Capellan que fue de Su Majestad en su real corte y despues fue muerto y segun dicen martirizado en un lugar del Alpujarra en el revelion pasado que tuvieron los moros en Granada, esta la dicha caja de reliquias en una ventana o alacena junto al altar mayor a la parte de la Epistola: hay entre ellas un pedacito del Lignum Crucis de Nuestro Redentor engastada en una cruz de oro, hay cabeza de una de las once mil vírgenes; hay huesos de algunos de los Apostoles y otros santos que tienen sus rotulos y sus creaciones y de todo hay verdadero testimonio y se tienen en mucha veneración y se sacan los dias de Corpus Christi a la procesion y otros dias principales tienen la caja sus tres llaves», n.º 51.

433. «... en la iglesia mayor de esta villa esta un pedazo de hueso de un dedo de señora Santa Quiteria, segun se dice y esto se responde», n.º 51.

434. «Hay una reliquia notable en una cruz de oro y un pedazo de Linum Crucis, tienese en grande veneracion y devocion en esta villa porque se tiene por muy cierto de que viene tempestad de piedra que jamas sacando la Cruz apedrea en este termino», n.º 51.

435. «... esta una reliquia y hueso de señor San Benito», n.º 52.

436. «En la iglesia parroquial de la dicha villa hay una reliquia, conviene a saber: una cabeza de una de las once mil vírgenes, en la cual se tiene mucha veneracion, la cual algunas fiestas principales del año se muestra al pueblo y todos tocan en ella las cabezas, ojos, y bocas y cuencas y otras cosas por devocion», n.º 51.

437. «... a la dicha ermita (de Ntra. Sra. de Gracia) trujo un Juan Fernandez, clerigo presbitero, capellan que fue del Emperador nuestro Señor, y Canonigo que fue de Ujijar del Alpujarra, el cual murio martirizado por los moros del reino de Granada cuando se alzaron y rebelaron

Desglosadas, tenemos:

— Apóstoles	5 reliquias	— N.º de pueblos con reliquias: 8	
— Evangelistas	1 reliquias	— N.º de reliquias:	
— Mártires	8 reliquias	• huesos	47
— Vírgenes-Mártires ...	7 reliquias	• objetos	13
— Vírgenes	1 reliquias	Total	60
— Confes -Pontif.	4 reliquias	— Corresponden a 7,5 reliquias/pueblo.	
— Doctores	1 reliquias		
— Monjes	2 reliquias		
— Religiosas	2 reliquias		
— Desconocidas	1 reliquias (y otras)		
Sin catalogar	15 reliquias (y otras)		

con los demas que alli murieron, era natural desta villa y de la villa de Almodovar ciertas reliquias de Santos de partes ultramarinas que son las que se siguen (véase nota 432): en una caja de tres tablas la cual enmedio tiene un Anus Die con sus reliquias; demas desto hay un hueso da Santiago, otro de Santa Maria Magdalena; otro de santa Caterina; otro de Santo Matia; otro de San Guandelino; otro de San Leopoldo; otro de santa Barbara; otro de Santa Guandelina; otro de San Jorge; otro de San Ulrico, Obispo; otro de San Christobal; otro de San Nicasio xoto magense, Obispo; otros once huesos de Santos en las tablas colaterales sin titulos que son por todas las reliquias de esta casa treinta, hay otro segundo relicario redondo como espejo que tiene las reliquias siguientes: un hueso de San Laurencio, otros de San Andres, otro de Santa Ines en medio San Jeronimo cercado con otras muchas reliquias; en otro tercero relicario de cuatro esquinas hay una cabeza de las once mil virgenes, un hueso de Santa Margarita, otro de San Bonifacio un poco de tierra del Campo Damasceno adonde fue criado Adan; una canilla de San Eustaquio; una partecita de la Santisima Cruz; otra reliquia de la piedra donde fue coronado Nuestro Señor Jesuchristo, otra parte de la piedra adonde Jesuchristo oro en el Huerto, dos cuentas pequeñas de la madera del Monte Olivete, un hueso de San Mateo; otro de San Pablo; otro de San Anton Abad; otro de Santa Revena; otro de Santo Sebastian, un poco de tierra adonde estuvo reclinado el mismo Jesus la noche de su Santisimo Nacimiento, un hueso de Santa Felicula, otro de San Christobal, otro de Santa Ursula, otro pedazo de las piedras adonde encajaron la Santa Cruz del Monte Calvario, unos cabellos de una Santa, un casco de Santa Befá, otras muchas reliquias se contienen en el cofre, las cuales no se sabe de que santos o santas sean así que por algunas traen titulos en lengua estrangera, como porque otras no traen titulo ninguno, recibieronse en la dicha villa a cuatro dias del mes de junio de mil quinientos y cincuenta y siete años, todas las dichas reliquias se trujeron y presentaron en la dicha ermita con dos titulos escritos en pergamino con sus sellos pendientes, el uno dado por el Cardenal de Santo Angel llamado Reinuacio y el otro por el Obispo Ferrense Delegado de Su Santidad, por los cuales dichos titulos parece y se manda tener y reverenciar las dos reliquias por santas y ciertas y verdaderas, conforme a la declaracion y nombre dellas», n.º 51.

438. «... hay una reliquia que se dice del Lignum Crucis», n.º 51.

439. «... en la iglesia desta villa en el Sagrario hay una caxuela pequeña que dentro della tienen unas reliquias que dicen ser un hueso de San Martin y un pedazo del habito de Fray Diego y otras que no saben los nombres», n.º 51.

— Objetos:

- Lignum Crucis 4 reliquias
- piedras 3 reliquias
- tierra 2 reliquias
- otros 4 reliquias

Pueblo**Milagros** ⁴⁴⁰

- | | |
|--------------------------|--|
| Almodóvar del Campo | — Plaga disuelta ⁴⁴¹ |
| Ballesteros de Calatrava | — Tullido que anda ⁴⁴² |
| | — Quebrado que anda ⁴⁴³ |
| Cabezarados | — Tepestad que no hace daño ⁴⁴⁴ |

440. Enjuiciar un milagro excede a nuestra capacidad y pretensiones, aunque reseñamos aquellos hechos que como «milagros» son tomados y descritos en las Relaciones. No entramos en la valoración objetiva y afinidad que estas narraciones y sus contenidos puedan tener con «aquello que ha sido hecho por Dios fuera del orden de toda naturaleza creada», (Summa Theol., I, q. 110, a, 4).

No conocemos ningún relato que nos lo refieran sus propios protagonistas. Creemos personalmente que lo descrito en las Relaciones se trata de hechos desacostumbrados, poco frecuentes, etc., pero difícilmente entran en el orden extranatural. Por otra parte, hechos con causas totalmente explicables puede ser, para una mente ignorante, un portento; si por medio anda la religión y, además, hace tiempo, se convierte en milagro.

No se nos escapa la posibilidad pedagógico-catequética que estas narraciones y comentarios podían tener para no enfriar la piedad o reactivar el fervor religioso. En cualquier caso, nosotros, aquí también, recogemos, catalogamos y estudiamos las respuestas.

441. «... en los años de cuarenta y cinco y cuarenta y seis sobre mil y quinientos permitio Nuestro Señor que sobreviniese a toda esta tierra y talase y destruyese los panes (la langosta), envío esta villa un propio al reino de Navarra a un lugar del a do dicen estar en cuerpo del Bienaventurado Santo (S. Gregorio Nacianceno) y de alla trajo agua que se aspergio en los campos y fue Dios servido que se alzase la plaga de la langosta», n.º 52.

442. «... un Bartholome de Luna vecino de esta villa estaba tullido y fue a su casa bendita (ermita de Ntra. Sra. de la Paz) con dos muletas y se las dexo alla y vino sano», n.º 51.

443. «Este año pasado de mil y quinientos y sesenta y cuatro años un hijo de un Alonso Sanchez vecino de esta villa estaba quebrado de ambas bedijas y los llevaron aquella bendita casa (ermita de Ntra. Sra. de la Paz) y lo truxeron sano aquel mismo dia y esta sano al presente», n.º 51.

444. «... habra cuatro años un dia despues de la dicha fiesta (Cruz de Mayo) se apedrearon los panes e viñas deste pueblo y el pueblo e gente del se vio en mucha necesidad e aprieto porque fue tanta el agua y piedra que cayo que fuera de destruir los panes pensaron todos ser anegados en sus casas y muchos vecinos se fueron corriendo a la iglesia a se recoger y favorecer y sucedio que los trigos que quedaron por el suelo dentro de cuarenta dias poco mas o menos volvieron a nascer de manera que se cogio algun trigo e se tuvo a milagro el tornar a nascer e granar en tan breve tiempo», n.º 52.

Pueblo**Milagros**

Campo de Criptana	— Tullido que anda ⁴⁴⁵
	— Un niño abre una enorme puerta ⁴⁴⁶
Chillón	— Rogativa escuchada ⁴⁴⁷
Daimiel	— Aparición de la Virgen ⁴⁴⁸

445. «... en la ermita de la Señora de Criptana un cuarto de legua desta villa tienen los vecinos y comarcanos gran devoción en ella que ha hecho milagros conocidos porque una hija de un doctor Sigura medico desta villa habia estado mas de un año en la cama que no se meneaba ni hablaba, llevaronla a tener novenas a la ermita de la Señora de Criptana y metieronla en un colchon a la ermita entre tres o cuatro y dejaronla cerca del altar y volvieron a meter en el gato del carro y des que entraron en la ermita estaba incada de rodillas en el altar de Nuestra Señora, dando gracias a Dios y a su Santa Madre», n.º 51.

446. «... yendo dos clérigos que son vivos, vecinos desta villa a decir misa un sábado y con ellos gente a la ermita de la Señora de Criptana y estaba cerrada con una llave de loba e iba allí el mayordomo y no sabían de la llave y probaron de abrir la dicha ermita repujando la puerta des que vieron que no podían abrir, había una red de palo al cabo de la ermita para que desde allí rezaren a la imagen de Nuestra Señora de que estuviese cerrada enviaron a una huerta por una mesa y lumbre porque estaba cerca para decir misa debajo de un portal que había allí porque llevaron aparejo para decir misa y en el entretanto un niño que iba allí llegó a las puertas y en tocando en ellas se abrieron entrambas y entraron y dixeron misas», n.º 51.

447. «... hay una ermita en una alta sierra que se dice Nuestra Señora del Castillo donde esta una imagen de bulto de Nuestra Señora muy devota (...) y acuden a pedir remedio de sus necesidades y así se dice de muchos enfermos de enfermedades y lesiones a esta Santa Señora y sanan y en necesidades de agua hemos visto y vimos que el mes de abril de mil y quinientos y sesenta y seis había gran necesidad de agua en este pueblo y se había en el hecho muchas procesiones a las ermitas de alrededor del dicho pueblo (...) y viendo la sequedad del pueblo y que todo se perdía por ser como era ya en el mes de abril acordaron de ir en procesión casi toda la gente deste pueblo una mañana en que iba mucho número de hombres e mujeres e niños y algunos hermanos de la Santa Vera Cruz y se iban disciplinando y toda esta gente junta con la clerecía partieron con gran serenidad desta villa y estando alla celebraron misa e predicaron y partieron de alla para venir a esta villa y plugo a Nuestro Señor por intercesión desta Santa Señora Madre suya de enviar tanta pluvia de agua que toda la gente se mojó y venía muy a la lijera porque los caminos venían hechos ríos y así todo este pueblo tuvo por cosa muy cierta que esta misericordia y otras muchas se han hecho en remedio de las necesidades deste pueblo son por intercesión desta Santa Señora», n.º 40.

448. «... la fundación della (ermita de Ntra. Sra. de la Paz) fue esta manera: que una niña que fue mujer después de un vecino desta villa que se llamo Pero Sanchez Mohino, que se llamo ella Ana Hernandez, dixo que se había aparecido Nuestra Señora un día de Sant Bernabe que en esta villa se corrian toros y ella estaba guardando una parva de su padre e que le dixo que dixese en el pueblo que hiciesen allí una ermita y que la llamasen Nuestra Señora de la Paz y que cesaría la muerte de la gentes; y que la niña respondió que no la creerían y que Nuestra Señora le dixo que hiciesen en aquel sitio un pozo y que hallarían un ladrillo colorado dentro e que por aquellas señas la creerían; y que la niña lo dixo en el pueblo y que se hizo el pozo que agora esta cerca de la dicha ermita a la Puerta del Sol, e que habían hallado el ladrillo e que así se edificó la dicha ermita y esto ha sido cosa muy publica», n.º 51. Más abajo viene el relato de la aparición y construcción de la ermita en verso romanceado y un villancico, «fecho en metro por un devoto de su sancta casa en el año del señor de mil y quinientos y sesenta», cfr. n.º 51.

Pueblo**Fuencaliente****Milagros**

- Robo castigado ⁴⁴⁹
- Lisiados, cojos y mancos que sanan ⁴⁵⁰
- Aparición de la imagen de la Virgen ⁴⁵¹
- Muerte por falta de fe ⁴⁵²
- Ungüento que cura ⁴⁵³

449. «... un día un hombre forastero que pasaba por esta villa hurto de la iglesia de ella un acetre y yendo el dicho hombre camino de Almodovar y habiendose echado de menos el dicho acetre y con sospecha que el dicho hombre lo llevase la Justicia envio tras el para ver si lo llevaba y habiendo sentido e visto el dicho hombre antes que a el llegasen la justicia, se aparto del camino y en una mata escondio el acetre y se torno al dicho camino y llegada la gente de la justicia le dijeron que si llevaba el dicho acetre, el cual con juramento dijo que no lo llevaba al dicho acetre, que si que era verdad, que se lo traia dijo: por la gracia de Dios que si tal traigo que de malos lobos sea comido y que con esto lo dejaron y la gente se volvio y que viniendose a poco rato oyeron voces a la parte donde el dicho hombre habian delado y volvieron a ver que era y hallaron la cabeza y los huesos del dicho hombre metidos dentro en el dicho acetre que estaba escondido en la dicha mata del monte, el cual dicho acetre y huesos y cabeza truxeron a la dicha villa de La Fuencaliente», n.º 37.

450. «... la imagen de Nuestra Señora que esta en la iglesia de la dicha villa, es de muy grande devocion y principalmente en otros tiempos se mostraban muchos milagros y concurrían en romeria a la dicha imagen (...) el día de Nuestra Señora de septiembre (...) y tiense por cierto que aquel día concurrían en romeria tanta gente que la limosna que la gente daba aquel día valia trescientos ducados y cien mil maravedis, porque veian muchos milagros que Nuestra Señora mostraba en los lisiados y cojos y mancos y asi de presente hay devocion, aunque parece que se ha resfriado algun tanto», n.º 46.

451. «... en la iglesia mayor de la dicha villa, en donde esta la imagen de Nuestra Señora (...) esta una fuente de agua muy caliente de su natural de agua, de la cual, va por una acequia encañada y por medio de la dicha iglesia y va a dar a los baños que estan por debajo de la dicha iglesia junto a la cual dicha fuente es comun opinion que se aparecio la dicha imagen de nuestra señora antes que el pueblo se fundase (...) por los muchos milagros que hacia, dio causa que el dicho lugar se poblase de gente», n.º 51.

452. «... una mujer vino en romeria a la dicha iglesia y con ella traia una mocita hija suya y que desnuda la mocita hija suya para la meter a labar y bañar en la dicha fuente, las personas que se hallaron alli le decian: buena mujer mira que es la fuente de Nuestra Señora y donde ella se aparecio, no querais vos meter en ella vuestra hija, y la dicha mujer porfiando que la habia de meter en la dicha fuente dijo anda que tambien mi hija es virgen y donzella y diciendo esto la metio dentro de la dicha fuente y la mocita se fundio y la madre queriendola valerse quedo con los cabellos de su hija en las manos, los cuales cabellos han estado hasta agora en nuestros tiempos en la dicha iglesia en lugar principal y ansi lo estuvieron hasta que por tiempo se vinieron a gastar y consumir y muchas personas de las que de presente viven y conocieron los dichos cabellos», n.º 51.

453. «... en el agua caliente de la dicha fuente se hace y cria unguento que le llaman las gentes y por devocion unguento, y es de color amarillo el guerpo y las gentes que vienen en romeria ansi el día de Nuestra Señora de Setiembre como otros tiempos del año cogen en botes el dicho unguento, con el cual untan las partes en donde sienten dolores, y confiados de la misericordia de Dios Nuestro Señor y de su gloriosa y bendita Madre la Virgen Maria y con devocion que se tiene en el dicho unguento, por ser y salir de la dicha fuente de Nuestra Señora y de un lugar tan virtuoso, muchos han rescibido sanidad y mejoría en sus enfermedades y dolores y lisiones de sus cuerpos y el ansi se ha visto y se ve por la misericordia de Jesu-Christo ser y pasar e pasa, ansi que en el dicho lugar-agora en nuestro tiempo una mujer de vecino pario en dos veces dos criaturas, las

Pueblo**Milagros**

Fuencaliente	— Resurrección de un joven ⁴⁵⁴
	— Hundimiento de la iglesia sin afectar a la Virgen ⁴⁵⁵
	— Cojo que anda ⁴⁵⁶
Luciana	— Aparición de una imagen y resurrección de una joven ⁴⁵⁷
Manzanares	— Incendio de la iglesia que no daña al sacramento ⁴⁵⁸

cuales salieron quebradas de ambas vidizas, y esta mujer encomendose a Nuestra Señora que se los sanase y untandoles aquellas partes con el dicho unguento han sanado, y estan y viven sanos en desde el punto y hora que los untaron con el dicho unguento, y esto es cierto, porque se ha visto estos dos milagros por los que agora viven», n.º 51.

454. «... parece por cierto e notorio y por tal se certifica que en el dicho lugar se murio un hijo a una mujer natural del dicho lugar, y llevandole a enterrar a la dicha iglesia su madre a voces y con grandes gritos y llorando a la Señora de la Fuencaliente: «Madre de Dios, torname mi hijo vivo, que bien creo que lo podeis vos hacer», y teniendole junto a la sepultura para lo enterrar, su madre se aparto y se puso de rodillas delante de la imagen de Nuestra Señora, y a voces le rogo y suplico con mucho fervor le tornase vivo a su hijo, y en esto el hijo se levanto y se asento en las andas en donde lo llevaban a enterrar. Lo primero que dixo el difunto: Loado sea Dios y el temocion que doy, todo el tiempo que vivio con un poco de temblor como parlatico, y vivio despues mucho tiempo casado, y tuvo hijos, y se tuvo por buen cristiano, y porque vivio bien y cuerdamente, y esto es publico e notorio, porque viven muchas personas que le conocieron al dicho mozo despues del dicho milagro, que habra que acaescio ochenta año», n.º 51.

455. «... vino a caerse la capilla del altar mayor, en donde estaba la imagen de Nuestra Señora, la cual dicha capilla se cayo y el haestial della, y todo cayo sobre la dicha imagen, que fue mucha tierra y madera y piedra, por manera que anduvo mucha gente dos dias quitando la tierra y madera, y hallaron la dicha imagen entera y puesta derecha en el altar sin ninguna quiebra ni falta en la imagen ni en el Niño Jesus (...) y se hallaron los manteles y frontales y peanas del dicho altar todo hecho pedazos, que no fueron de provecho mas, porque estaban molidos y hechos pedacitos de la tierra y piedras e madera y tejas que se cayo sobre ello, y esto es publico y notorio a todo el pueblo, porque habra que acontescio lo susodicho treinta años o antes menos que mas», n.º 51.

456. «... habra veinte años que vino un hombre tullido, coxo con unas muletas a la dicha iglesia, en donde entro dando voces y llamando a Nuestra Señora de la Fuencaliente que tuviese por bien de sanarle de aquella lision, pues ella lo podia muy bien hacer, e luego el dicho hombre solto las muletas, y se tuvo en pie, y començo andar, y quedo saño y libre, y dio gracias a Nuestro Señor y a su Madre bendita por ello, y prometio de le traer para ella y el Niño Jesus dos coronas de plata, y ansi tardo dos años en se las traer, porque las pidio por limosna, y se las truxo, que son las que de presente tiene», n.º 51.

457. «... hay una imagen muy devota que se llama Santa Maria Egipciaca, la cual imagen dicen los antiguos que se aparecio con una campanilla que ansimismo esta en esta iglesia en unas barrangras do se junta Guadiana y Bullaque y lo que oimos decir a los pasados y se tiene por cosa muy cierta que antes que esta villa se poblase la llevaron a esta imagen a Piedrabuena en procesion dos veces para tenella en su iglesia y que la tornaban a hallar a do se habia aparecido y que esta imagen ha hecho muchos milagros en esta villa y su comarca entre los cuales en la villa de Avenoja fallecio una moza y sus padres la ofrecieron a esta santa y la trajeron amortajada a esta iglesia y en asomando a esta villa resucito y esto se tiene por cosa muy cierta, porque se dice haber visto vecinos deste pueblo la mortaja», n.º 51.

458. «... y el milagro que fue Dios nuestro Señor servido de hacer en la quema que sucedio

Pueblo**Milagros**

Membrilla

— Cojos que andan ⁴⁵⁹— Arrojan un niño a un pozo y se salva ⁴⁶⁰

Montiel

— Aparición de la imagen de un Cristo ⁴⁶¹

en la iglesia mayor de la dicha villa el año pasado de setenta y uno y fue que otro día de Corpus Christi, viernes a quince de junio del dicho año setenta y uno a las tres de la mañana, se halló arder con la mayor furia que se puede decir el altar mayor de la dicha iglesia juntamente con los altares colaterales con muchos paños de oro y seda, piezas de plata y ornamentos que estaban colgados por ornato de la fiesta precedente alrededor del altar mayor y lo demás. Era tan grande el fuego que en más de dos horas como se vio, no se pudo aunque con toda diligencia posible sacando agua de un pozo que tiene la dicha iglesia y de las casas más cercanas apagar ni llegar sino de muy lejos al cavo de tres horas que consumió y quemó todo lo que pudo hasta los órganos y escaños sin dexar señal de retablo ni otra cosa que con la mucha agua se pudieran matar las brasas y entrar hasta la parte del altar mayor con hartas lágrimas y solozos del pueblo se comenzó a desvolver los carbones y habiendo desuelto gran pedazo, se hallaron algunas pastas derretidas de plata de custodia y calices y patenas que habían quedado en el altar mayor debaxo. De todo fue Nuestro Señor servido, que se halló el relicario de plata donde había quedado el Santísimo Sacramento, que era redondo, donde cabía la hostia de llano y de tres dedos de altura tan sano, limpio y entero como si hubiera pasado el incendio dicho y dentro del se halló el Santísimo Sacramento que había quedado en sola una hostia y siete formas, algo tostadas, empero enteras y sanas las cuales consumido luego un fraile agustino que se halló en esta villa, adorándola la mayor parte del pueblo (...) consumieron en esta quema más de seis mil ducados», n.º 37.

459. «... hay una ermita de Nuestra Señora que esta en el castillo de Tocon de mucha devoción en esta villa y su comarca (...) y ha habido muchos milagros como ha sido venir cojos con muletas de palo y dejarlas allí yendo sanos y muchos bragueros de quebrados de como van sanos los niños», n.º 51.

460. «... habra dos años que habiendo parido ascondidamente una muger desta villa entre ella y el padre del nacido queriendo encubrir el parto y el nacimiento de un niño que parió, lo echaron en un pozo que esta en el dicho castillo donde esta la ermita de Nuestra Señora que tiene de hondo el dicho pozo diez y seis estados para que pereciese y se averiguo haber estado dos noches y día y medio el dicho niño en el pozo sin mamar, ni antes haber mamado dende que nascio y ello fue milagro que Nuestra Señora hizo porque de ninguna manera se puede meter sino fue soltándolo dende arriba por la hondura y anchura que tiene lo cual se vino a entender por un hombre vecino de la Solana que se dice Alonso Diaz del Prado, que habiendo oido misa de alba se fue a visitar la ermita de Nuestra Señora y que le pareció que Nuestra Señora estaba más resplandeciente que otras veces y salido de la dicha ermita subió a lo más alto del castillo donde esta el dicho pozo y oyo ruido a manera de criatura y no vido a nadie y ceso el ruido de la criatura y yendose a salir del dicho castillo torno a oír ruido y no vido cosa alguna y vino y dio noticia a Francisco Lopez Rael, su yerno, que al presente era alguacil en esta villa y le conto lo que había visto y oído y los dos fueron y llegaron a la boca del pozo y sono la criatura dentro del pozo y dieron noticia a Juan de Daimiel, alcalde que de presente era el cual fue y llevo otras personas con el y metieron un hombre atado con sogas porque de otra manera no se puede entrar y el pozo estaba cerrado de telarañas a manera de no haber entrado en la cosa alguna y sacaron la dicha criatura y se salió riendo y esto y lo demás se tiene por milagro, vivió un año», n.º 51.

461. «... hay una ermita de señor Santiago (...) y en una capilla de la dicha ermita esta un Crucifijo de un hombre de gran altura, el cual dicho Crucifijo, estan informados por cosa cierta que en el año de mil quinientos e veinte se apareció en la dicha capilla donde agora esta en Cruz en un altar con mucha veneración día del Nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo del dicho año de veinte, el cual hizo muchos milagros cuando se apareció e ha hecho despues aca», n.º 51.

Pueblo	Milagros
Puertollano	— Un enebro que mana aceite ⁴⁶²
	— Castigo por romper un voto ⁴⁶³
Saceruela	— Elección de lugar para edificar una ermita ⁴⁶⁴
Santa Cruz de Mudela	— Aparición de la imagen de la Virgen ⁴⁶⁵
Terrinches	— Escuchan música y rezos en una ermita ⁴⁶⁶
Torre de Juan Abad, La	— Roturas, sordos y mudos que sanan ⁴⁶⁷
Valenzuela de Calatrava	— Cera que arde sin consumirse en una ermita ⁴⁶⁸
Viso del Marqués	— Sanan muchos quebrados ^{468bis}

462. «... otra ermita de Señora Santa Ana, a la cual dicen Santa Ana del Henebro, según la publicidad antigua, porque junto a la dicha ermita dicen que antiguamente estaba un enebro el cual destilaba de sí tanta cantidad de aceite cuando la lámpara de la dicha ermita podía gastar ardiendo siempre de noche y de día y hasta hoy hay en la dicha villa dos mozas muy viejas, que dicen que se acuerdan (...) el dicho enebro que destilaba el dicho aceite se perdió y consumió porque estando un ermitaño en la dicha ermita vendió el aceite que se destilaba del y no encendía la lámpara de la dicha ermita e así cesó de destilar el dicho aceite, y las gentes lo arrancaron y se llevaron a pedazos de allí el dicho enebro», n.º 51.

463. «... otra ermita que se dice Nuestra Señora de Gracia (...) en la cual dicha ermita está colgada una hoz de hierro de segar pan, la cual dicen que se puso allí por memoria de que yendo un hombre a segar con ella día de la Visitación de Nuestra Señora, que es la advocación de la misma ermita y voto desta villa, a la primera hozada que dio en el pan se le tornó la hoz hacia la mano y se la asió a ella de tal manera que no pudo segar ninguna cosa, lo cual afirman haber pasado así personas ancianas, que dicen habello oído a sus padres y a otras muchas personas», n.º 51.

464. «... abajo del dicho pueblo casi a un cuarto de legua está un sitio nombrado para ermita de señor San Gregorio Nacianceno el cual siempre que se ha echado suertes ha cabido a el este sitio», n.º 51.

465. «... una imagen de Nuestra Señora pequeña, morena de rostro que de presente está en ella (ermita de Nuestra Señora de las Virtudes), fue hallada y sacada de debajo de tierra, dentro de unos edificios antiguos, en el sitio donde ahora está la dicha ermita y por esta razón se edificó allí y hay tanta devoción a la dicha ermita de las gentes y que vemos y se ve claro sanar muchas personas de muchas y graves enfermedades que se encomiendan en Nuestra Señora de las Virtudes y van a visitar a su Santa casa», n.º 51.

466. «... en esta ermita (de Ntra. Sra. de Luciana) han acontecido milagros de mucha devoción que se dice que el ochavario de san Francisco cuando murió la reina francesa se oían todo el ochavario música como de que ofrecían visperas y tocan órgano de que hubo grande admiración y se tomó por testimonio», n.º 51.

467. «... hay una ermita que se llama Nuestra Señora de la Vega (...) e que se plática haberse fecho muchos milagros y que han sanado muchos de dolencias y quebraduras de brazos y piernas y tetas y sordos y mudos y hay muestra de cera y piernas y brazos y otras cosas semejantes que se dejan los que sanan», n.º 51.

468. (En la ermita de S. Agustín se dice a otro día de su fiesta). «... misa de Requiem por los difuntos, por los cuales oficios arden cantidad de cirios de cera que muchas personas llevan por devoción y en todo el tiempo que arden mientras se dicen los oficios no se gasta cera ninguna y de esto se ha tomado muchas veces testimonio por ante escribano, dicen que se vivo a entender este milagro que faltando una vez el pioste y mayordomos la cera acostumbrada que solían llevar buscaron prestadas ciertos cirios para cumplir su fiesta y cuando los volvieron a sus dueños queriendo ver lo que faltaba para se la pagar, no faltó ninguna cera y desde entonces lo han experimentado muchas veces y es cierto», n.º 51.

468 bis. «... en la dicha ermita de señor Santo Andrés ha sido Dios Ntro. Señor servido que se ayan hecho numerosos milagros y an sanado muchos quebrados», n.º 51.

Resumen:

— Responden 18 pueblos con 30 portentos o hechos milagrosos:

• Fenómenos naturales	2
• Plagas disueltas	1
• Apariciones	5
• Curaciones diversas	9
• Castigos	3
• Resurrecciones	2
• Otros	8
Total	30

Pueblo	Valor del diezmo ⁴⁶⁹	Quién lo cobra ⁴⁷⁰
Albadalejo	— Pan	150 fan. — La Mesa Maestral
	— Trigo	900 fan. — El Comend. de Segura
	— Cebada	500 fan. — El Comend. de Segura
	— Centeno	50 fan. — El Comend. de Segura

469. No vamos a tratar del origen, significado y evolución de los diezmos. Era una carga onerosa más que tenía que soportar el agobiado labrador de unas tierras ingratas, con un sistema de producción inadecuado, con un utillaje arcaico y con una climatología hostil.

El diezmo es el 10% sobre las cosechas de cualquier tipo de productos; la lista sobre la que se aplicaba puede dejar perplejo al más curioso. Tomamos nota de los bienes sometidos a diezmo en las Relaciones de Villarrubia de los Ojos, cfr., n.º 26 (trigo, candeal, centeno, cebada, ganado de lana, lana, ganado cabrío, cáñamo, lechones, pollos, huertas, armaque, montaracia, vino, seda, aceitunas, azafrán, lino, mozos, becerros, pan de sereños y ganaderos, enjambres, teja, cal, ladrillos, guertos, guertas, navares, ajos, melones).

Muchas veces solo se citan y especifican los diezmos mayores y universales en esta tierra —cereal, vino, aceite; ganado— mientras que el resto se engloba en los llamados diezmos «menudos» o minucias. Casi siempre el valor es taxativa y matemáticamente el 10% —cfr. Relaciones de Daimiel, n.º 26, nota 481—, pero puede haber excepciones.

Hallar el valor exacto es bastante difícil porque en las respuestas no se ajustan a una misma medida, ni una misma unidad monetaria y, además, nos encontramos bastantes veces con el «mas o menos», «un año con otro», etc.; si se pueden dar totales aproximativos, basándonos en las tarifas —precioso detalle— y precios de la época que hemos encontrado en unas cuantas Relaciones: Albadalejo, Almadén, Santa Cruz de Mudela, Villarrubia de los Ojos, o en el rendimiento: Puertollano y Terrinches.

El valor real del diezmo es algo totalmente fluctuante, como la realidad de la que depende. Los campesinos bien claro quieren dejar la cuestión cuando se lamentan de la tierra, del clima, de malas cosechas, etc. Veamos algunas muestras:

—«... las tierras que tienen no son de mucho pan llevar, porque algunas dellas son delgadas, tierras de calores y cansadas por tener esta villa muy poco termino», Albadalejo, n.º 26.

—«... las tierras del termino desta villa son pobres por la mayor parte», n.º 26.

—«... esta tierra es de labranza la mitad del termino porque la otra mitad es cerros y valles y que los mas de los cerros no se pueden labrar», Almedina, n.º 26.

—«... a causa de ser poco el termino desta villa hay poca tierra de labor», Cañada de Calatrava, n.º 26.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Alcolea de Calatr.	— Trigo y cebada	200 fan. — La Encomienda
	— Trigo	1.000 fan. — 2/3 la Mesa Maestral
	— Cebada	400 fan. — 1/3 el Arzobispo
	— Ganado, queso, lana y vino	50.000 mrs.
Alcubillas	— Pan y ganado, + de 1.000 duc.	— ?
Alhambra	— Pan, vino y ganado	1.500 duc. — 2/3 M.M., 1/3 el Arz. ⁴⁷¹

—«... y con ser mucha la gente traen muy cansadas las labores y no hay donde ensancharllas porque ya no hay donde romper de nuevo tierras ningunas», Daimiel, n.º 26.

—«... la tierra es muy fragosa y montosa y de mucho coste de labrar la tierra y desmontarla hasta la poner en disposicion de sembrarla», Fuencaliente, n.º 26.

—«... no es tierra de mucha labor que todo es rozas que cada año parecen que no hay tierras labradas», Navalpino, n.º 26.

—«... es tierra de labor para pan aunque es poca respecto de la vecindad que hay porque es poca la labor y muchos los labradores», Piedrabuena, n.º 26.

—«... aunque se siembra se coge poco por los daños de los ganados monteses», Puebla de Don Rodrigo, n.º 26.

—«... es tierra flaca y miserable», Saceruela, n.º 26.

—«... las tierras della no son de mucho llevar porque son las mas de ellas delgadas y cansadas y tiene muy poco termino esta villa», Terrinches, n.º 26.

Por último, aquí también nos extraña la búsqueda del hispanista Salomón: mientras él afirma tener información de 55 pueblos —o.c., pág. 229— nosotros aportamos datos de 61.

470. Siendo el diezmo un tributo netamente civil, por donaciones reales y señoriales —que en muchas ocasiones no pasaban de pretender comprar la limpieza de la vida presente y garantizar un lugar seguro para la futura— se fue transformando con ciertas interpretaciones forzadas a que la Iglesia también recibiera parte. El IV Concilio de Letrán lo impone como cosa obligatoria —cánones 53 y 54— con la protesta del poder civil. En más de una ocasión se acalló la protesta subiendo el tributo y así los Señores seguían percibiendo la misma cuantía; en otras, implicando a la corona que casi siempre estaba necesitando nuevas fuentes de ingresos para las merinadas arcas reales. En momentos de serios apuros y cuando el destino era combatir a los enemigos de la religión —el turco, el protestante, el judío...— la Iglesia generosamente cedía el cobro de ciertos diezmos íntegramente al rey para contribuir a una campaña en la que ella posiblemente sería la más favorecida.

Ciertamente era un ingreso bastante sustancioso, como se puede ver; además, la división territorial de muchísimas archidiócesis se ha hecho —se hacía— en función de comarcas, zonas y pueblos «buenos» en sentido de ingresos y diezmos, y secundariamente por razones pastorales.

El Rey, el Arzobispo y los Señores, por este orden, son los destinatarios directos de estos ingresos. Muchas veces aparece el concepto de mesa Maestral —encomienda del maestre o de una ciudad o algo que le pertenece—. Una vez más hay que tener presente el hecho de que el administrador general de las Órdenes Militares es el rey, pero también es cierto que aún quedaban muchos privilegios y exenciones —y loas de tipo económico no escaseaban— que ostentaban personas y entidades particulares.

También podemos observar que la división 2/3 y 1/3 no es taxativa; a veces hay diezmos de productos que no entran en el reparto porque los lleva íntegramente el rey o señor, como puede verse en las Relaciones de Manzanares, n.º 26, cfr. nota 484.

471. «... e la decima dello al convento de Ucles de lo perteneciente a la Mesa Maestral», n.º 26.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Almadén	— Trigo 600 fan.	— ?
	— Cebada 270 fan.	
	— Ganado y minucias 180.000 mrs.	
Almedina	— Pan, por mitad 1.000 fan.	— El Comendador
	— Pan, por mitad 1.000 fan.	— El Rey
Almodóvar del C.	— Trigo 1.662 fan.	— 2/3 el Rey; 1/3 el Arz. ⁴⁷²
	— Cebada 1.906 fan.	
	— Centeno 45 fan.	
	— Vino 291.000 mrs.	
	— Queso, lana, ganado 1.050.000 mrs.	
	— Montaracia 400.000 mrs.	— El Rey y la Mesa M.
Arenas de S. Juan	— Pan 6.000 fan.	— ? ⁴⁷³
Argamas. de Alba	— Pan 13 a 15.000 fan.	— El Prior de S. Juan
	— Ganado 320.000 mrs.	
	— Vino 20 a 30.000 mrs.	
Argamas. de C.	— Trigo 2.000 fan.	— 2/3 el Rey; 1/3 el Arz.
	— Cebada 1.000 fan.	
	— Lana, ganado, mozos 300.000 mrs.	
Arroba de los Montes ⁴⁷⁴	— Pan 120-130 a 1.500 fan. ⁴⁷⁵	— ?
	— Ganado 12 a 15.000 mrs.	

472. «... y la primicia de todo este pan es y pertenece a la iglesia parroquial y a su obra y fábrica por la cual se cobra media hanega como la cosecha de cada vecino llegue a quince fanegas», n.º 26.

473. «... del pan que se coge vale y cairan al dicho diezmo y tercio», n.º 26.

474. Incluidos sus anejos.

475. Una de las mayores dificultades a la hora de interpretar las cifras del capítulo de los diezmos y su valor, es que en algunas Relaciones indican el valor real del diezmo entregado y en otras, el valor total de lo cosechado. Ésta es una de las inexactitudes —que origina confusión— apreciadas en el profesor N. Salomón, que él aplica la reducción del diezmo sobre las cifras globales que indica el manuscrito y no avisa al lector de la operación efectuada. En este caso de Arroba está claro porque existen dos Relaciones de este pueblo que, bien analizadas, nos indican el valor aproximativo de las cifras que daba aquella gente y que, para ellos, eran exactas. También podemos apreciar el margen de diferencia de una a otra Relación, lo que nos indica que estamos ante unas apreciaciones verosímiles, pero nunca exactas. Las primeras cifras 120-130 fan. se refiere al diezmo; la segunda, 1.500 fan. se refiere a lo cosechado, cuyo diezmo sería de 150 fan. Cfr. Relaciones, n.º 26 e introd., respectivamente.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Ballest. de Calat.	— Pan 1.000 fan.	— ?
Bolaños de Calat.	— Pan 400 fan. ⁴⁷⁶	— ?
Cabezarados	— Trigo, aprox. 300 fan.	— ?
	— Cebada 200 fan.	
	— Centeno 10 fan. ⁴⁷⁷	
Calzada de Calat.	— Trigo 1.500 fan.	— ?
	— Cebada 1.500 fan.	
	— Ganado y lana .. 600 a 700 duc.	
Campo de Cript.	— Pan 16 a 18.000 fan.	— El Rey y la Mesa M.
	— Vino + de 300.000 mrs.	
	— Ganad.: corder. + de 600.000 mrs.	
Cañada de Calat.	— Pan, aprox. 600 fan.	— ?
	— Ganado 100 duc.	
Caracuel de Calat.	— Pan 400 fan.	— ?
Carrión de Calat.	— Trigo 15.000 fan.	— 2/3 Mesa M; 1/3 Arz.
	— Cebada 2.300 fan.	
	— Vino 100.000 mrs.	
Castellar de Sant.	— Trigo 2.000 fan.	— ?
	— Cebada 1.000 fan.	
	— Vino 2.000 arr. ⁴⁷⁸	
Castilseras	— Trigo y cebada 50 a 60 fan.	— La Encomienda
Corral de Calat.	— Pan 1.800 fan.	— ?
Cózar	— Trigo y cebada . 2.500-3.000 fan.	— El Rey ⁴⁷⁹
Daimiel	— Pan 4.000 fan.	— 2/3 Mesa M.; 1/3 Arz.
	— Cebada y cent. .. 5.000 fan. ⁴⁸⁰	
	— Vino 18.000 arr.	
	— Trigo 50 fan.	— La Encom. de la Villa
	— Cebada 250 fan. ⁴⁸¹	— Villa

476. «... solia tener los años pasados dos mil fanegas de pan», n.º 26.

477. «... y esto un año con otro veinte y dos mil maravedis», n.º 26.

478. «... se coge en cada año comunmente en esta villa veinte mil fanegas de trigo y diez mil de cebada y veinte mil arrobas de vino», n.º 26. Es de suponer que habla de totalidad de la cosecha y no del valor de los diezmos que serían, respectivamente, 2.000, 1.000 y 2.000, como nosotros anotamos.

479 «... los demás pueblos deste Campo de Montiel pagan terzuelo a el Arzobispo de Toledo y esta villa no lo paga, solamente lleva el Arzobispo veinte maravedis de visita de pila», n.º 2. Aplicamos aquí también la reducción del diezmo, porque el manuscrito habla de «... se suelen coger en años moderados veinticinco mil fanegas de trigo e cebada o treinta mil fanegas», n.º 26.

480. Seguimos aplicando la reducción del diezmo; según el manuscrito lo que realmente recogieron fue: 40.000 fan. de trigo y candeal y 50.000 fan. de cebada y centeno, cfr. n.º 26.

481. Es curioso que cuando poco más abajo hablan de lo que se diezmo para la Encomien-

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Fernancaballero	— Trigo y ceb. . . 2.000 a 2.500 fan.	— ?
Fontanarejo	— Pan, aprox. 200 fan.	— ?
	— Vino 40.000 mrs.	
Fuencaliente	— Pan 700 fan.	— ?
	— Ganado 100 cab.	
Herencia	— Pan 7.000 fan. aprox.	— 2/3 Prior S. Juan; 1/3 el Arzobispo
	— Ganado y vino 200.000 mrs.	
Horc. de los Mont.	— Pan 500 fan. ⁴⁸²	— Arzobispo, Rey, etc.
Luciana	— Trigo, aprox. 200 fan.	— ?
	— Ceb. y cent. aprox. . 100 fan. ⁴⁸³	
	— Ganado y uva . . . 20 a 25.000 mrs.	
	— Cerdos ?	— El Señor de Piedrab.
Malagón	— Pan 6.000 fan.	
	— Pan, vino, ganado . 160.000 mrs.	
Manzanares	— Pan 16.000 fan.	— 2/3 el Comendador; 1/3 el Arzobispo ⁴⁸⁴
	— Vino 4.000 arr.	
	— Ganado 620 cab.	
	— Lana 260 arr.	
	— Queso 40 arr.	
	— Menudos 11.000 duc.	
Membrilla	— Pan, aprox. 4.500 fan.	— 2/3 Mesa M.; 1/3 el Arzobispo.
	— Cebada, aprox. 4.500 fan.	
	— Vino 4.500 arr. ⁴⁸⁵	
	— Lana y queso 350.000 mrs.	

da de la villa, hagan la reducción: «... se cogieron quinientas fanegas de trigo, de que se dezmaron cincuenta y dos mil quinientas de cebada de que se dezmaron docientas y cincuenta fanegas», n.º 26.

482. «... se suele coxer en el dicho lugar como cinco mil fanegas de todo pan un año con otro, y que de allí viene el diezmo lo que le cabe a pagar, n.º 26. Nosotros aplicamos el diezmo y anotamos 500 fanegas.

483. «... el diezmo de pan se suele arrear de cincuenta a setenta mil maravedis poco mas o menos», n.º 26.

484. «... lo que lleva el Arzobispo de Toledo no vale la tercia parte, porque el comendador desta villa tiene aprovechamiento de que el Arzobispo no lleva», n.º 26.

485. Incluimos el total de los diezmos —2/3 de la Mesa M. y 1/3 del Arzobispo— aunque el manuscrito nos habla únicamente de los 2/3 que entregan a la Mesa Maestral: «... de diezmo de pan que se diezma a la dicha Mesa Maestral tres mil fanegas de trigo y otras tantas de cebada poco más o menos (...) y de vino tres mil arrobas en cada un año poco mas o menos», n.º 26. No comprendemos por qué Salomón rehace la cifra del pan y de la cebada, pero no la del vino, cfr. Salomón, N., o.c., 476-477, y no avisa de la alteración que efectúa.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Miguelturra	— Pan 1.800 fan.	2/3 Maestre Ctrva.; 1/3 Arcediano Ctrava. ⁴⁸⁶
	— Vino 200.000 mrs.	
Montiel	— Trigo y cebada 800 fan.	— El Rey ⁴⁸⁷
Moratalaz ⁴⁸⁸	— Trigo y candeal 2.900 fan.	— El Comendador de Manzanares
	— Cebad. y cent. .. 1.600 fan. ⁴⁸⁹	
Navalpino	— Trigo y cebada 70 a 80 fan.	— ?
Navas de Estepa	— Pan 168 a 204 fan ⁴⁹⁰	— ?
	— Ganado 35 a 40.000 mrs.	
	— Colmenas y lechones de 14 a 15.000 mrs.	
Piedrabuena	— Pan 3.000 fan. ⁴⁹¹	— 2/3 el Señor de la Villa;
	— Ganado 130.000 mrs.	1/3 el Arzobispo
Pozuelos de Ctrva., Los	— Trigo, cebada, centeno, aprox. 300 fan.	— ?
	— Ganado 15 a 20.000 mrs.	
Puebla del Príncipe	— Trigo 200 fan.	— El Rey
	— Cebada y centeno 160 fan.	
	— Vino 40 arr.	
	— Trigo 50 fan.	— Encomienda de Segura
	— Cebada 40 fan.	
	— Vino 200 arr.	

486. «... al dicho Maestre pertenecen los diezmos de pan y ganados y queso y lana y cordeos las dos partes y la otra tercia parte le pertenece al Arcediano de Calatrava y el diezmo todo del vino le pertenece al Clavero de Calatrava», n.º 47. El resto del diezmo —herrenales, huertas, pollos, garbazaes— pertenecen a la Encomienda y comendador del Pozuelo, cfr. n.º 47.

487. «... hay otros diezmos de iglesias, ermitas e Comendador desta villa», n.º 26.

488. Es un anejo de Daimiel; cfr. Relaciones de Daimiel, n.º 26.

489. Hemos aplicado la reducción del diezmo; el manuscrito nos habla de 29.000 y 16.000 fanegas, respectivamente. Cfr. Relaciones de Daimiel, n.º 26.

490. El manuscrito habla de 14 a 17 cahizes. El cahiz es una medida de capacidad para áridos, variante según las regiones. En Castilla equivalía a 12 fanegas. En esta ocasión, nos extraña que Salomón haya omitido la referencia a este pueblo.

491. Las Relaciones hablan de «... dos mil hanegas a dicho Alonso de Mesa» que le corresponden por los 2/3 más 1.000 que es el tercio que corresponde al Arzobispo. También habla de un diezmo —«... de siete fanegas una»— que se paga a la Encomienda de Valdefuentes y Decillano, pero «desto no tercia el Arzobispo», cfr. n.º 26.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Puebla de Don Rodrigo	— Trigo, cebada, centeno y algún ganado 100.000 mrs.	— ?
Puertollano	— Pan 3.000 fan. ⁴⁹²	— 2/3 Mesa.; 1/3 el Arzobispo
Retuerta del Bull.	— ? 250 a 300 fan. ⁴⁹³	— ?
Saceruela	— Trigo 600 a 700 fan. — Menudos 85.000 mrs.	— El Comendador y la Mesa Maestral ⁴⁹⁴
Sta. Cruz de M.	— Pan 4.000 fan. — Ganados 600 duc.	— 2/3 el Señor de la Villa; 1/3 el Arzobispo
Socuéllamos	— Pan 20.000 fan. — Resto 3.000 duc. ⁴⁹⁵	— El Comendador
Solana, La	— Pan 7.000 fan. — Vino 5.000 arr. — Ganado 1.500 cab ⁴⁹⁶	— 2/3 la Encomienda; 1/3 el Arzobispo
Terrinches	— ? ⁴⁹⁷	— 2/3 Comendador Mayor de Castilla; 1/3 el Arzobispo ⁴⁹⁸
Tirteafuera	— Trigo 400 fan. — Cebada 200 fan.	— 2/3 el Rey y la Mesa M., 1/3 el Arzobispo
Tomelloso	— ?	— El Comendador de Socuéllamos

492. Aquí el manuscrito nos da un dato bastante valioso, como es el rendimiento del campo: «... se siembran cada un año con otro cuatro mil fanegas de pan trigo y cebada poco mas o menos de que se cogen un año con otro treinta mil fanegas de pan», n.º 26.

493. El manuscrito habla de 20 a 25 cahizes, cfr. n.º 26.

494. Otra modalidad de los diezmos la tenemos aquí: «... de todo lleva el Comendador los diezmos, excepto que el cuarto año viene a la Mesa Maestral», n.º 26.

495. «... entrando en ello los diezmos de las villas de las Mesas de la Mota, del Toboso de Pero Muñoz, y Campo de Criptana que labran en el término desta villa (...) la primicia del queso, que lleva el cura», n.º 26.

496. Se suele arrendar el pan y el vino en 400.000 maravedis y en otro tanto el ganado y la lana, cfr., n.º 26.

497. Se excusan y escudan en que «se coge poco» y no dan cifras, aunque también dan los resultados de las cosechas, como hemos visto más arriba, cfr. nota 469.

498. «... y el convento de Ucles (se lleva) la decima», n.º 26.

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Torre J. Abad, La	— Pan 3.000 fan.	— ?
	— Ganados y menudos 140.000 mrs. ⁴⁹⁹	
Torrenueva	— Trigo 2.000 fan.	— La Encomienda Mayor de Castilla
	— Cebada 700 fan.	
	— Centeno 25 fan.	
	— Ganado: corderos 700 cab.	
	— Ganado: chotos 200 cab. ⁵⁰⁰	
Valenz. de Ctrva.	— Pan 500 fan.	— 2/3 el Señor de la Villa; 1/3 el Arzobispo
	— Ganado y queso 20.000 mrs.	
	— Vino 200 arr.	— El Señor de la Villa
Villahermosa	— Pan 3.500 fan.	— El Comendador y el Arzobispo ⁵⁰¹
	— Ganado 1.500 cab.	
	— Vino 2.000 arr.	
	— Lana 300 arr.	
	— Menudos 30.000 mrs.	
— Villamanrique	— Pan 1.200 fan.	— ?
	— Cebada 600 fan.	
	— Centeno 50 fan.	
	— Vino 100.000 mrs ⁵⁰²	
Villamayor de C.	— Pan 1.200 fan	— 2/3 Mesa Maestral; 1/3 el Arzobispo. Las primicias, la Iglesia parroquial
	— Uva 12.000 mrs ⁵⁰³	
	— Otros, (queso, lana, corderos, enjambres, mozos y minuc. 100.000 mrs.	

499. En esos menudos están incluidos los 1.000 mrs, que es el diezmo de huertas, árboles, hortalizas y cáñamos, cfr., n.º 21.

500. Hemos aplicado la reducción del diezmo porque el manuscrito habla de cifras totales: 20.000, 17.000 y 250 fanegas, respectivamente y 7.000 y 2.000 cabezas de corderos y chotos, respectivamente, cfr., n.º 26.

501. «... todos los diezmos del Comendador que se le diezmas valdran hasta tres mil ducados y demas desto diezmas los vecinos desta villa a el Arzobispo de Toledo hasta mil ducados», n.º 26.

502. Esos 100.000 maravedís es el precio del diezmo de 500 arrobas de vino, cfr., n.º 26.

503. Comprobamos una vez más que Salomón habla erróneamente de 120.000 mrs. de vino

Pueblo	Valor del diezmo	Quién lo cobra
Villarta de S. J.	— Pan 200 fan. — Cebada 400 fan.	— 2/3 el Prior de San Juan; 1/3 el Arzobispo.
Villan. de los I.	— Trigo y cebada..... 8.000 fan. — Vino 10 a 12.000 arr. — Gan.: cord. y cabr. . 2.500 cab. — Gan.: yarios + de ... 232 cab. — Lana 500 arr ⁵⁰⁴	— ?
Villarrubia de los Ojos	— Trigo 644 fan y 11 cel. — Cebada 1.495 fan. — Candeal 176 fan. y 11 cel. — Centeno 128 fan. — Vino 149.000 mrs. — Lana 80 arr. — Menúd. . 346.374 mr. + 12 duc.	— 2/3 el Señor de la Villa; 1/3 el Arzobispo
Viso del Marqués	— Trigo 450 fan. — Cebada 187,5 fan. — Centeno 6 fan. — Vino 67.500 mrs. — Ganado 450 duc ⁵⁰⁵	— 2/3 el Señor de la Villa; 1/3 el Arzobispo

—cfr. o.c., págs. 378-379— suma demasiado elevada para un pueblo tan pequeño en territorio y habitantes y que, además, no se considera recolector de uva porque cuando habla del vino, dice: «... tiene falta de vino, proveese de la mancha», n.º 26. Referente a las primicias que cobra la Iglesia consiste en media fanega de cereal por cada doce que recoja el labrador, cfr. n.º 26.

504. «... págase desto (ganado) el diezmo a dinero», n.º 26, pero no indica la cantidad.

505. Nos admiramos nuevamente que el profesor Salomón —cfr. o.c., págs. 378-379— escoja los diezmos cobrados el año 1574 y no los de 1575, que indican los dos, o, teniendo en cuenta la gran diferencia de las cifras, no cite en nota las del otro año. Nosotros hemos optado por indicar las de 1575 —año de la redacción de las Relaciones— e indicar las del año anterior y, además, señalar como dato precioso que una anomalía climática, meteorológica, o cualquier tipo de inestabilidad, puede desequilibrar totalmente uná ya quebrada y deficitaria agricultura, con el desencadenamiento de efectos negativos que ya sabemos se originan. En el manuscrito sólo indican las cifras correspondientes a los 2/3 del Señor de la villa, pero para una correcta valoración y unificación, como en otros casos hemos aumentado 1/3 del Arzobispo.

Diezmos correspondientes a 1575:

- Trigo 1.029 fan.
 - Cebada 675 fan.
 - Centeno 12 fan.
- cfr. n.º 26.

Valor de los diezmos (resumen):

—Sobre 61 pueblos estudiados:

- Tratando de conseguir una cierta unificación, manteniendo la fidelidad al texto, hemos reducido las cifras de dinero, cuando venían indicadas en ducados —pocas veces— a maravedises, utilizando el cambio indicado en el manuscrito de 1 ducado igual a 375 maravedises.

- El «pan» que se indica a continuación es un concepto de cereal compuesto por trigo y cebada, casi siempre, y en partes iguales. «Pan por mitad», como indica numerosas veces el manuscrito.

- Las cifras no pueden ser exactas, porque tampoco lo son en su fuente; en muchas ocasiones el manuscrito nos habla de : tal o tal cantidad, aproximadamente, más o menos, etc.

- En el concepto de «otros» incluimos ciertos aspectos ya reseñados y otros nuevos pero cuyas cifras se nos dan de forma global.

- Nuevamente tenemos que hacer constar la no coincidencia de las cifras totales y parciales de nuestro estudio con las de N. Salomón —cfr. o.c., págs. 376 y 379— por el hecho de haber estudiado más pueblos que él y haber obtenido otros resultados, como indicamos en muchos casos.

— Pan	139.863 a 144.944 fanegas.
— Trigo	19.133 fan., 10 cel. a 19.233 fan., 10 cel.
— Cebada	17.598,5 fan.
— Centeno	314 fan.
— Cereales mezclados (globalmente) ..	7.410 a 7.460 fan.

Vino:

— en dinero	1.317.500 a 1.327.500 mrs.
— en especie	45.940 a 47.940 arrobas.

Ganado:

— en dinero	1.548.250 a 1.556.250 mrs.
— en especie	7.352 cabezas.

Ganado, lana y queso (globalmente):

— en dinero	1.645.000 a 1.682.500 mrs.
— en especie	1.180 arrobas.
— Menudos o minucias	4.770.874 mrs.
— Otros (globalmente)	3.546.500 a 3.552.500 mrs.

Quién cobra los diezmos (resumen):

— Sobre 61 pueblos estudiados:

- La complejidad del reparto y la falta de información en muchos casos hace casi imposible la evaluación exacta; no obstante indicamos un reparto aproximativo y orientador.

Beneficiarios de los diezmos	N.º de pueblos en los que cobra	% aproximativo de de lo que cobra
— El Arzobispo de Toledo	21	21 1/3
— Encomienda o Comend. respectivo .	15	15 1/3, 2/3 y/o todo
— La Mesa Maestral	12	12 2/3 y/o todo
— El Rey	10	10 2/3 y/o todo
— Señor de la Villa respec.	4	4 2/3
— Otros (Prior, Maestre, Arcedia.) ...	5	5 1/3, 2/3 y/o todo
— No responden	23	23 ?

Valor de los diezmos reducidos a dinero:

— Pan (media trig. y ceb: 7,41 rs./fan.)	1.036.384,8 a	35.237.083 a
	1.074.035	36.517.190
— Trigo (media: 8,7 rs./fan)	166.457,97 a	5.659.570 a
	167.327,97	5.689.150,9
— Cebada (media: 6,12 rs./fan.)	107.790,8	3.664.887,5
— Centeno (media: 4,75 rs./fan.)	1.491,5	50.711
— Cereales mezclados (media de T., C., C.: 6, 52 rs./fan.)	48.350,25 a	1.643.908,5
	48.676,5	1.655.001
— Ganado (media: 293,73 mrs./cab.) .	—	2.159.650
— Ganado: indicado ya en dinero	—	1.548.250 a
		1.556.250

— Del resto de conceptos podemos señalar el valor aproximativo por carecer de precios de referencia en el manuscrito o venir expresados globalmente y tratarse de conceptos, cantidades y precios muy diversos.

Pueblos**Precio de los productos**

Albadalejo	— Trigo	7 - 8 rs./fan.
n.º 26	— Cebada	4 - 5 rs./fan.
	— Centeno	4 - 5 rs./fan.
Almadén	— Trigo	9 rs./fan.
n.º 26	— Cebada	5 rs./fan.
Santa Cruz de Mudela	— Trigo	10 - 11 rs./fan.
n.º 26	— Cebada	10 - 11 rs./fan.
Villarrubia de los Ojos	— Trigo	8,5 rs./fan.
n.º 26	— Candeal	8 rs./fan.
	— Cebada	4,5 rs./fan.
	— Centeno	5 rs./fan.
	— Ganado lanar	212,5 mrs./cab.
	— Ganado cabrío	375 mrs./cab.
	— Lana	600 mrs./arr.

Medias aproximativas: Trigo: 8,7 rs.; Cebada: 6,125 rs.; Centeno: 4,75 rs./fan. respectivamente.

Pueblo	Rendimiento del campo
Puertollano n.º 26	— Se recogen 7,6 fan./por 1 de sembradura
Terrinches n.º 26	— Se recogen 4 ó 5 fan./ por 1 de sembradura
Media aproximativa: 6 fan./ por 1 de sembradura.	

Pueblo	Equivalencia del dinero
Villarrubia de los Ojos n.º 26	— 1 ducado = 375 maravedises. — 1 real = 34 maravedises.
Nota: El número debajo de cada pueblo remite al manuscrito —Relaciones del pueblo correspondiente— de donde hemos tomado las respectivas equivalencias.	

Conclusión

Nuestra tarea ha sido la de rescatar, ordenar y clasificar todo este valioso cúmulo de información, casi virgen, para que sirva a posteriores trabajos y estudiosos del fecundo siglo XVI español.

Nos hemos acercado algo más a la realidad concreta del pueblo un poco olvidado en monografías o en estudios generales y en el campo específico de cómo manifiesta sus creencias religiosas colectiva y públicamente.

Llama la atención poderosamente el hecho de que en los capítulos estudiados nos hayamos encontrado el dato de que en la mayoría de los pueblos las instituciones —cofradías, ermitas, votos, hospitales, monasterios, etc.— son de reciente creación, lo que se puede interpretar como una puesta a punto para empezar a funcionar, hecho sorprendente si lo encuadramos con la fecha relativamente tardía de la redacción de estos documentos.

También hemos comprobado en el apartado de la jurisdicción que muchos de los pueblos están siendo desmembrados de las antiguas Órdenes Militares, en ese momento ya incorporadas a la Corona con sus posesiones, por medio de compraventa por señores particulares, miembros de la nobleza. Posiblemente haya que buscar la razón de este trasvase Corona-nobleza en la necesidad imperiosa de salir de los apuros económicos de la administración de los primeros Austrias, en los vencimientos inexorables de los préstamos de banqueros extranjeros y la necesidad de conseguir dinero y en la continua sangría que las campañas europeas de Carlos I y Felipe II exigieron duros sacrificios a los pueblos de Castilla. Otro dato significativo a este respecto, es el que en los pueblos donde el Rey ejerce dominio directo son los más pobres en rendimiento y menos importantes en población.

Las órdenes Militares habían dejado su dominio directo sobre los pueblos. Adriano VI, el 4-mayo-1523, de acuerdo con el Sacro Colegio Cardenalicio agregó e incorporó perpetuamente a la Corona de Castilla y Aragón los Maestrazgos de las Órdenes Militares, aun cuando la Corona recayese en hembra, si bien había que nombrar a personas religiosas para la jurisdicción espiritual, que la ejercerían «ad nutum». Posteriormente Clemente VII, el 15-marzo-1529, confirmaría la incorporación de Adriano VI. Sin embargo, las Órdenes Militares conservan una fuerza e influencia real y efectiva sobre estos pueblos que se manifiesta en la autoridad de los Visitadores, en la recaudación de un % de los diezmos y en otras posesiones —puentes, dehesas, etc.—.

El significado de la figura del arzobispo de Toledo es casi de protagonista y el valor efectivo, moral y económico, muy considerable. Teniendo en cuenta que su autoridad eclesiástica es total y respaldada por unos ingresos sustanciosos, que aunque en cada pueblo no sean muy cuantiosos, sin embargo comprende a casi todos los pueblos, amén del poder político que conlleva su puesto. Ciertamente el valor de la mitra va unido a la autoridad, poder y funciones del cargo —omnímodo sobre las conciencias de los fieles— sin atender demasiado a la persona que en cada momento ostente la dignidad. No olvidemos que en ninguno de los pueblos hemos encontrado la más mínima alusión crítica que signifique pérdida de prestigio de la dignidad arzobispal y en estos momentos es Fray Bartolomé de Carranza el que ostenta la mitra toledana, cuando sufriendo tribulación en la fortaleza de Sant'Angelo de Roma ya próxima la sentencia tras el inicuo proceso, se acerca su fin.

La piedad del pueblo queda sobradamente manifiesta en infinidad de fundaciones, obras pías, hospitales, capellanías, etc. donde por remediar las muchas angustias de pobres y necesitados, les llevan a este tipo de obras de misericordia; el problema ya apuntado es poder conocer si en la raíz de lo hechos no hay otros motivos que no sean totalmente religiosos, pero escapa a nuestras posibilidades evaluar la conciencia y las intenciones humanas. Sí hay sugerencias que nos hacen pensar o sospechar una mala, incorrecta, interesada o deformada formación y conciencia religiosa.

El temor al castigo divino o celestial —tempestades, plagas, fenómenos meteorológicos, etc.— o el deseo de propiciación, también divina, hacen que muchas conductas y hechos colectivos se rijan por el deseo de obtener los mejores rendimientos de cosechas, ganados y salud física.

El capítulo de reliquias y milagros es donde más se puede notar la inocencia, falta de formación, sólida creencia, o misteriosos residuos atávicos de falsas creencias, pero perdurables en la gente sencilla, posiblemente sin plena conciencia de por qué creían así y en eso.

Sin profundizar demasiado, porque no era nuestro objetivo sino sólo tan-

gencialmente para mejor comprender el hecho y vivencia religiosas, observamos que la propiedad señorial se mezcla con la comunitaria —en recesión— y la particular, todavía no muy significativa; lo que nos indica una pervivencia de cierto sistema de tipo feudal, donde la mayor parte de la propiedad y centros económicos está en manos de la nobleza, Órdenes Militares y clero y con un sistema de producción no evolucionado.

Se respira un aire de creación de nuevas formas y modos o maneras sobre patrones antiguos; un intento de modificar la apariencia externa manteniendo inalterable el contenido. No olvidemos que la sociedad española y las instituciones se encauzaron y apostaron en estos momentos por la continuidad, rechazando y abjurando, como frívolo y pecaminoso, el cambio, que era la modernidad y el futuro. Las relaciones de Felipe II son una verificación de este hecho.

F.J. CAMPOS

La moral de cosmogénesis de Teilhard de Chardin

Todavía resuenan —serenados ya los ánimos de los años sesenta, en que era elevado a las más altas cumbres del pensamiento o lanzado a los más profundos abismos, condenado a la herejía o preunciado como futuro Padre de la Iglesia— los ecos del homenaje rendido a Teilhard de Chardin por la Unesco en París el 18 de septiembre, en el centenario de su nacimiento, para agradecerle «el enriquecimiento que de sus trabajos han recibido la reflexión religiosa, filosófica y científica» y «para difundir su magna obra, rica en esperanza»¹.

Este doble fin persiguen estas páginas: agradecer a Teilhard lo que de positivo hay en su visión dinámica de la moralidad con la exposición de esa misma moral.

Teilhard de Chardin había recibido una formación filosófica y teológica escolástica. Pero se liberó de las categorías formales, del lenguaje y de los esquemas de pensamiento de la Escuela, por su propio temperamento poético-creador, que no soportaba moldes, y por su dedicación a la ciencia. Consecuencia de esa liberación es, en ocasiones, la falta de rigor terminológico y de justificación racional de sus afirmaciones —intuiciones y visiones sintéticas más que deducciones o análisis, sin que los excluya del todo—, aunque, en contrapartida, sus escritos tienen casi siempre la vivacidad, el encanto y la sugestión del poeta. Eso no quiere decir, ni que no hayan huellas de sus estudios filosófico-teológicos, ni que falte el rigor de su investigación científica, para la que estaba especialmente dotado por su agudo sentido de la observación y por un notable espíritu de síntesis.

Estas consideraciones son pertinentes en el tema de la moral. Por una parte se mantienen en la idea de la fundamentación metafísica de la moral. Pe-

1. Cfr. la reseña de este homenaje en *Études*, 355/5, 437-44.

ro no habla con precisión y univocidad de esa metafísica, de la que pasa en ocasiones tan solemnes en su pensamiento como cuando escribe su *Phénomène humain*, mientras la incluye cuando hace balance de su posición intelectual, y en este caso como ciencia deductiva del ser, cuando en otros la propone como mera concepción del universo. Efectivamente, en su breve escrito, fechado en Pekín en 25 de abril de 1945, «La morale peut-elle se passer de soubassements metaphysiques avoués ou inavoués?» habla de la implicación necesaria de estos fundamentos metafísicos en toda moral. Era la doctrina tradicional de la Escuela ². «De por sí la moral y metafísica se presentan inevitablemente (por estructura) como las dos caras (intelectual y práctica) de un mismo sistema. Una metafísica se duplica necesariamente con una moral, y recíprocamente. Cada metafísica genera su moral; y cada moral implica su metafísica. Moral y metafísica van esencialmente a la par. Tantas definiciones de bien y de mal, y tantas formas de obligación como soluciones dadas al mundo».

Sin embargo, a la hora de definir, en ese mismo escrito, esa metafísica la describe como una concepción del mundo más que como una ciencia racional del ser.

«Por metafísica es preciso entender aquí toda solución o visión del mundo (de la vida) 'as a Whohe' (toda Weltanschauung) sea que esta solución se imponga a la inteligencia, sea que uno se adhiera a ella categóricamente como a una opción o a un postulado» ³.

Tres años más tarde, en 1948, cuando intenta una visión global de su pensamiento, la resume en tres partes: física o fenomenología, metafísica y mística. Y, aun reconociendo él mismo todo lo que de precario y provisional hay en ella, no renuncia a que su metafísica sea rigurosa reconstrucción deductiva de su fenomenología a partir del concepto de ser ⁴.

2. Como ejemplo, he ahí las palabras de J. MARITAIN: «Hay necesidad absoluta de recurrir a la metafísica si queremos justificar la validez real, objetiva de las normas y de los valores morales». En base a ese presupuesto formula los conceptos fundamentales de la ética, e.d. los más cercanos a la metafísica: bien, valor, fin etc. *Las nociones preliminares de la Filosofía moral*. Club de Lectores. Buenos Aires 1966, p. 26.

En el mismo sentido se expresa R. SIMÓN, *Moral*. Herder, Barcelona 1968 p. 9-10 y R. JOLIVET, *Moral*. Ed. C. Lohle. Buenos Aires 1959, p. 37. Fr. GREGOIRE, *Les grandes doctrines morales* PUF 1964 - 4ª aun cuando postula una metafísica como fundamento de toda moral, éste puede ser anterior (con lo que la moral sería una consecuencia y prolongación de la metafísica) o posterior (como respuesta al estímulo de una conciencia de sí misma a través de la reflexión metafísica) pp. 6-7. Sobre el problema de las relaciones de la ética y la metafísica puede consultarse ARANGUREN, J.L.L., *Ética*, Madrid 1958. 1ª parte cap. IX-XIV. Para conocer el pensamiento de Sto. Tomás en este punto, cfr. J. LECLERQ, *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*. Vrin. Paris 1955, pp. 227 ss.

3. «La Morale... *Les directions de l'avenir* (DA) Sœuil. Paris 1973.

4. «Comment je vois». D.A. p. 207.

No me propongo discutir —ni justificar, en su caso— el carácter estricto de filósofo de Teilhard ⁵. Sólo pretendo exponer a grandes rasgos y en sus puntos esenciales su fenomenología y lo que él denomina su metafísica, como justificación necesaria de su moral, tomada ésta en sentido estricto, es decir, «como un sistema coherente de acción universal (que regule toda la actividad humana) y categórica (en cuanto genera alguna forma de obligación)» ⁶.

Como he indicado antes, Teilhard de Chardin hace profesión expresa y reiterada de mantenerse al margen de la metafísica en su obra fundamental, *Le Phénomène humain* —no intenta descubrir entre los elementos del universo «un sistema de relaciones ontológicas y causales» ni establecer en la naturaleza una «conexión de causalidad ontológica», por lo que no debe buscarse en ella una «explicación última de las cosas» ⁷ que debe ser leída como una memoria científica, una física o fenomenología, que pretende una «visión coherente y armónica del Universo extendida al hombre». Porque, «la verdadera Física, será aquella que llegue algún día a integrar al hombre total dentro de una representación coherente del mundo». «Establecer, específica, alrededor del hombre, un orden coherente entre consecuentes y antecedentes»; «descubrir entre los elementos del Universo, no ya un sistema de relaciones ontológicas y causales, sino una ley experimental de recurrencia que precise su aparición sucesiva en el curso del tiempo» ⁸.

El método con que Teilhard de Chardin emprende esta tarea, que será la conclusión misma de su fenomenología, es la observación. Ver. «Se podría decir que toda la Vida consiste en esto —si no como finalidad, por lo menos sí esencialmente—. Ser más es unirse más: estos serán el resumen y la conclusión misma de esta obra. Sin embargo, lo comprobaremos más aún: la unidad no se engrandece más que por un acrecentamiento de conciencia; es decir, de visión» ⁹.

5. No me parece pertinente entrar a discutir aquí el carácter estrictamente filosófico de la obra teilhardiana, porque nos llevaría lejos, sin, quizás, llevarnos a ninguna parte. Baste reseñar que mientras J. Danielou —y lo recoge y lo hace suyo N. M. Wildiers en la Introducción a *La energía humana*— habla de un Teilhard «redescubridor de la metafísica», al modo presocrático, y de una fidelidad fundamental a la escolástica, P.B. Grenet, desde la misma perspectiva, le considera «filósofo a su pesar», deficiente en su conceptualización metafísica (*Pierre Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*), Seghers, Paris 1961, pp. 5, 13... Tresmontand encuadra su pensamiento en la Filosofía de la Naturaleza (*Introducción al pensamiento en Teilhard de Chardin*. Taurus, Madrid 1958, p. 8). B. de Solages lo equipara a la física aristotélica y a la cosmología escolástica (*Bulletin Litteraire Ecclesiastique*, 1947, etc., etc.).

6. DA p. 143.

7. *Le Phénomène Humain*. Seuil, Paris 1955 (PH), p. 21,29.

8. *Le Phénomène Humain* (PH) p. 21,54.

9. PH p. 25.

El objeto de esta visión es el fenómeno. «Sólo el fenómeno, pero también todo el Fenómeno». Que Teilhard no intenta establecer una conexión de causalidad ontológica, lo hemos dicho ya. Pero hay que subrayar también que su fenomenología se basa en la observación de todos los aspectos del fenómeno. En concreto su aspecto externo y el interno. El *dedans* además del *dehors*. La complejidad y la conciencia.

Por complejidad no entiende Teilhard de Chardin «la simple agregación, el conjunto desordenado de elementos», sino la «combinación, forma superior de organización que se caracteriza por religar sobre sí un cierto número de elementos»: Pluralidad y organización son los caracteres esenciales. «Heterogeneidad organizada» la define en otro lugar ¹⁰.

Teilhard utiliza el término conciencia en un sentido amplio, para expresar toda forma de psiquismo desde la más diluida en la materia, que nunca es por eso totalmente inerte ¹¹— hasta la más concentrada del hombre que denomina «conciencia reflexiva» «conciencia de segundo grado, conciencia al cuadrado o, simplemente, reflexión» ¹².

Este término, «conciencia», ha sido generalizado consciente y voluntariamente por Teilhard, y extrapolado hasta los últimos elementos materiales, en su pretensión de darnos una visión coherente y armónica, unitaria, del Universo, *desde el hombre*. El principio de unidad de esa visión es la ley de complejidad-conciencia. Así se expresa el propio Teilhard: «La vida no es aparentemente ninguna otra cosa que la exageración privilegiada de una deriva cósmica fundamental (...) que se puede llamar «Ley de complejidad conciencia», y que puede explicarse como sigue: Dejada durante un tiempo bastante largo a sí misma, bajo el juego prolongado y universal de las probabilidades, la materia manifiesta la propiedad de ordenarse en grupos cada vez más complejos, y al mismo tiempo cada vez más subtendidos de conciencia;

10. Cfr. *Le groupe zoologique humain* (GZH), Seuil, Paris 1956, p. 17. *L'avenir de l'homme* (AH) Seuil, Paris 1959, p. 137. *La Vission du Passé* (VP) Seuil, Paris 1975, p. 313.

11. «Porque todo elemento, en un grado más o menos infinitesimal, contiene algún germen de interioridad y de espontaneidad, es decir, de conciencia. Aunque en los corpúsculos más simples esta propiedad permanece imperceptible, como si no existiera». VP. p. 316. En otros lugares habla de «existencia rudimentaria de la psiché en todo corpúsculo» (PH. p. 335) o del «psiquismo oscuro de las primeras células» (PH. 182) o «difuso» en los vegetales (PH. 167 n. 1).

12. Teilhard de Chardin, que aplica el término conciencia a los corpúsculos elementales, aplica al hombre el de interioridad (PH. p. 51). Pero subraya el poder reflexivo del hombre «conciencia al cuadrado» o «de segundo grado», fundamento de todas las propiedades esenciales del hombre: «temible facultad de medir o de criticar la vida», capacidad de prever y planear, libertad, etc. que supone un avance radical y establece una barrera infranqueable entre el animal y el hombre. (Cfr. entre otros: PH 182, VP 106,210,371, AH p. 67,168,205, *L'Apparition de l'homme*, Seuil, Paris 1956, p. 314-317 etc). Subrayo este «umbral» con el que Teilhard de Chardin, a pesar de la continuidad fenomenológica, manifiesta la discontinuidad ontológica.

este doble movimiento conjugado de enrollamiento psíquico y de interiorización (o centración psíquica se prosigue, se acelera y se impulsa tan lejos como es posible, una vez comenzado»¹³.

Teilhard habla de una «deriva cósmica», es decir, un proceso evolutivo fundamental dirigido por unas energías «axiales». En una concepción dinámica, la realidad es energía, y esas energías son los ejes conductores del proceso, como el ser es el fundamento de la realidad en una concepción estática. Este «eje de complejidad-conciencia» es parámetro de la evolución en cuanto criterio que permite medir el grado de progreso conseguido en un momento determinado.

Hay, pues, un proceso de crecimiento de la complejidad y de la conciencia, desde lo que Teilhard llama la «nada creable», lo «múltiple puro», «que no es nada y que sin embargo, por virtualidad pasiva de ordenamiento (es decir, de unión, es una posibilidad, una imploración de ser»¹⁴.

El mundo no es un sistema ya terminado y fijo, en que los elementos aparecen ordenados como un inmenso mosaico, sino «un ensemble qui deroule», un mundo con vida, un inmenso organismo en génesis continua, que a cada instante se renueva y crece. «En nuestro Universo experimental, todo nace, todo se establece y crece por sucesivas fases, todo, incluido el todo»¹⁵. Es un mundo en cosmogénesis.

Eso quiere decir que entre los elementos de ese todo hay una solidaridad no sólo jurídica sino orgánica, viva. Que en una mirada retrospectiva «cada cosa, por lo más característico suyo, prolonga su estructura, lanza sus raíces en un pasado siempre más lejano. Todo, por alguna extensión muy atenuada de sí mismo, ha comenzado desde los orígenes»¹⁶. Y, en proyección hacia el futuro, significa que este mundo no es algo terminado sino un mundo obediente a una evolución irreversible, en crecimiento constante; que su realidad se va haciendo cada vez más compleja y más consciente, más centrada, más unida, más espiritualizada. Que el sentido de esta evolución generalizada es el espíritu, o, utilizando un término que exprese mejor el dinamismo, la espiritualización¹⁷.

El que haya continuidad no quiere decir homogeneidad absoluta. Teil-

13. AH p. 195.

14. DA p. 209.

15. PH p. 29.

16. PH p. 78. Este enraizamiento en las profundidades del pasado lo ha llamado Paul Grenet «principio de preexistencia larvada» o de «anticipación universal», (o.c., p. 61) y Olivier Rabut «principio filético»: «nada aparece que no haya sido preparado desde siempre». *Dialogue avec Teilhard de Chardin*. Éd. du Cerf, Paris 1958, p. 37.

17. «... que le Monde exprime, par son Passé, una marche à l'esprit» AH. p. 70. «La Gran-

hard advierte, y lo subraya, la presencia de «umbrales críticos», puntos de discontinuidad en la evolución, en que aparecen propiedades nuevas, que pueden suponer una transformación ontológica (sobre la que Teilhard no se pronuncia, pero a la que deja abierto el camino, por ejemplo, en la aparición del hombre). Pero sí expresa una dependencia en el orden aparente, no causal, del espíritu respecto a la materia, o más exactamente, una correspondencia. Espíritu y materia, dedans y dehors, son como las dos caras de una misma realidad. «No hay concretamente materia y espíritu. Sino que existe solamente materia convirtiéndose en espíritu»¹⁸. No quiere decir que la creciente complejidad material produzca una espiritualización progresiva. Sino que a través de una constante y progresiva organización-complejidad, centración, unión —la materia llega a convertirse— fenoménicamente, vuelvo a repetirlo, y sin olvidar los puntos críticos de la evolución en espíritu. No puede concluirse, por tanto, que el espíritu se reduzca a la materia. Sólo que la aparición del espíritu exige una determinada estructuración de la materia. Y que ésta, por consiguiente, sería como una cara de la realidad, de la que la otra sería el espíritu.

¿Cómo ha conseguido Teilhard de Chardin esta visión en cosmogénesis? Está indicado más arriba, al enunciar su objetivo: una visión coherente del Universo desde el hombre. Es la «posición singular, sobre un mundo, que domina la fracción entera del cosmos actualmente abierta a nuestra experiencia», del hombre, «centro de perspectiva» lo que aprovecha Teilhard. Proyecta su mirada, su observación sobre el pasado —«La visión del pasado» es el título de una de sus obras— y descubre, hasta donde es posible la visión, una degradación progresiva en la complejidad, que se corresponde con una disminución de la conciencia que hace del hombre meta y «clave del Universo». En virtud de esta visión, Teilhard extrapola, más allá de lo observable y sin «que pretenda descubrirlas como fueron realmente»¹⁹, hasta los primeros orígenes de ese Universo. Hasta adivinar ese «múltiple puro», que implora el ser, es decir la unión, la centración, la complejidad y la conciencia rudimentaria o infinitesimal (que son como las dos caras de esa realidad que, en su proceso de crecimiento, culminará en el hombre). Fruto de un esfuerzo específico y total de la tierra, el hombre aparece en esa perspectiva como el término de una inmensa operación de desarrollo que parece ligada con la historia más profunda de la tierra. La materia matriz del espíritu. Y el hombre «meta» o «clave» de la evolución²⁰. Pero meta transitoria, porque la evolución conti-

de Option». Que la vida corre hacia el «ser mejor» y sobre todo, hacia el ser más, más fuertes y más conscientes. *La Vision du Passé* (VP) Seuil, Paris 1957, p. 103.

18. *L'énergie humaine* (EH) Seuil, Paris 1962, p. 74.

19. PH p. 29.

20. ... en el espíritu humano, como en un fruto único e irremplazable, se encuentra reuni-

núa, sustentada ahora por el hombre quien, consciente y libremente, debe asumirla para llevarla hasta el fin. Por eso el hombre es al mismo tiempo que meta y clave, «flecha» o «yema» de la evolución, «centro de construcción del Universo»²¹. El sentido de la evolución es, pues, el mismo, puesto que se trata de un único movimiento: con diversas fases (biosfera, noosfera) hacia el espíritu. Pero, alcanzado ya, al parecer, el término a nivel de individuo con el «Paso de la reflexión»²², la espiritualización futura se traduce en la formación de una superconciencia en el plano del psiquismo y una organización cada vez más compleja. En esta tarea que se le confía al hombre, éste dispone de la misma «energía» que agrupaba los primeros corpúsculos, de su misma fuerza o poder de unión: el amor. Un amor que, en definitiva, y sin entrar en detalles, salva al individuo humano de la despersonalización que le amenaza en la asociación con los demás hombres, como dice Teilhard en la «planetización», a la que debe tender²³. Porque la unión —por amor, por donación de sí— diferencia²⁴, da plenitud a los seres al unirlos.

La extrapolación de Teilhard en su descenso hacia el pasado llega, en ese proceso de descentración, de desunión, de descomplejificación y desconciencia hasta el «múltiple puro» —lo absolutamente desunido— y se proyecta en el futuro hasta esa superconciencia universal, especie de conciencia colectiva que alcanzará la humanidad en su estadio ultra-humano (el de la humanización de la humanidad). Más allá, en el principio y en el fin, está «ese misterioso centro de nuestros centros que yo he llamado Omega»²⁵.

da toda la vida sublimada, es decir, todo el valor cósmico de la tierra». «L'esprit de la Terre». EH, p. 35.

21. PH, p. 27, 249 «L'esprit de la Terre», p. 15 VP 320.

22. Este punto lo desarrolla Teilhard de Chardin en «El grupo sociológico humano» p. 100. Véase un texto citado por C. Cuénot: «Hasta el hombre, se puede decir que la naturaleza trabajaba en fabricar «la unidad o grano de pensamiento», ahora parece que estamos decididamente lanzados hacia «edificios de granos de pensamiento», siguiendo las leyes de alguna hiperquímica gigantesca, cada vez más hacia arriba en el abismo de lo infinitamente complejo». *Teilhard de Chardin*, Ed. Labor, Barcelona 1966, p. 83.

23. AH, p. 167: Teilhard habla del amor —como de la conciencia— en sentido amplio, «como afinidad del ser por el ser», PH. 293-294.

24. PH. 291, *L'énergie humaine*.

25. PH 300. «En el sistema cuya lógica hemos adoptado, la humanidad no es el término del cosmos, porque todavía es múltiple. Esto quiere decir que por el sólo hecho de que la evolución atraviesa, sin detenerse en ella, a la persona humana, nos vemos forzados a trasladar infinitamente hacia adelante el término de movimiento que nos arrastra... Henos aquí... arrojados al océano de un porvenir inmenso, en el que no hay descanso posible antes de la aparición de un centro único de la noosfera» (EH p. 82-83). Un centro personal (y supremamente) personalizante, en la que la ciencia —centración— alcanza valores supremos en la consumación del universo entero. «Así, pues, la extrapolación de la trayectoria que sigue el mundo sólo puede conducirnos, a partir del corpúsculo humano, al estadio final de una personalidad del universo» (EH. p. 84).

Esta es, a grandes rasgos, la «Weltanschauung», la metafísica en sentido amplio ²⁶, que Teilhard «ve», a la que «se adhiere» (Cfr DA p. 143) y que genera una moral, no como algo distinto de ella, sino como el aspecto práctico de un mismo sistema del que la metafísica —en sentido amplio— es la cara teórica. Por eso Teilhard no la incluye entre sus convicciones intelectuales, entre «lo que ve» —fiel a su método—, como algo distinto de su fenomenología. Sólo ésta, la metafísica y la mística resumen sus puntos de vista sobre el mundo y Dios ²⁷.

Y por eso mismo Teilhard no presenta esa moral como un sistema, sino como las consecuencias prácticas que sirven de test de validación de la fenomenología ²⁸.

Las pocas páginas que Teilhard dedicó al tema —espaciadas además en el tiempo, desde 1926 en que escribió las primeras hasta 1945, fecha de su último trabajo— las coloca al final de la exposición teórica de su fenomenología. Pero tienen la importancia de ser la prueba de fuego de la aplicación de esas visiones a la actuación del hombre, que es para él —ya lo hemos dicho— el centro de perspectiva desde el que contempla el universo. Este carácter de «validación» de la moral respecto de la metafísica se lo impusieron a Teilhard las acusaciones de ateísmo e inmoralidad que se formularon al evolucionismo en general y al transformismo en particular. La enemiga de fondo de la evolución eran, pues, sus consecuencias religiosas y morales. El evolucionismo comprometía la actividad humana y defendía una doctrina presidida por el egoísmo y la brutalidad. «Es, pues, una escuela de inmoralidad que en nombre de la selección natural, legítima y enseña la lucha egoísta y la prioridad de la fuerza sobre el derecho» ²⁹. Así se expresaba en 1926. Y en 1930 recoge los ataques de materialista, de «anticristiano», corruptor y responsable de todos los males existentes.

26. Reflexionando sobre esta fenomenología, Teilhard encuentra que el progreso en la complejidad de la materia y en el enrollamiento psíquico —progreso en la unión— es un progreso en el ser. Por lo que llega —«genética, si no ontológicamente»— a un concepto de ser «que consiste en un movimiento de unión». «Ser es unirse a sí mismo o unir a los otros (forma activa). Ser es ser unido o unificado por otro (forma pasiva)».

A partir de esta noción de ser, Dios, si es, ha de ser también unión, el ser que, en cuanto auto-subsiste se unifica a sí mismo. Por eso, «es necesario que nos lo representemos como oponiéndose trinitariamente a sí mismo». Y sólo existe plenamente *uniendo*. «Por el hecho mismo de que se unifica sobre sí para existir, el Ser primero hace ipso facto brotar otra especie de oposición no en el corazón, sino en sus propias antipodas. La Unidad auto-subsiste, en el polo del ser; y necesariamente, como consecuencia, todo alrededor, en la periferia, lo Múltiple: lo Múltiple *puro* (entendámonos bien) o nada creable, que no es nada («absolue multiplicité est synonyme de néant», dice también en «Mon Univers») y sin embargo, por virtualidad pasiva de agregación de ser». De aquí el concepto de unión creadora o de creación unitiva.

27. DA p. 207-211.

28. «El test de una metafísica, es la moral que deriva de ella». DA... p. 145.

29. VP p. 183-184, 190-191.

Todas estas dificultades desaparecen y las acusaciones se convierten en argumentos cuando se clarifica la esencia, se precisa el verdadero contenido y se comprende el sentido auténtico de la evolución y del transformismo.

La evolución no es más que el resultado del descubrimiento del tiempo como elemento constitutivo de las cosas. «Para nosotros, dice Teilhard, la duración impregna ahora, hasta sus últimas fibras la esencia de los seres. Penetra hasta la materia misma; no es que por ello las cosas se conviertan (como se ha pretendido a veces) en inconsistentes y móviles, sino en el sentido de que aparecen hoy como interminables, indefinidas, en la preparación, la maduración y la consumación de su naturaleza, por *inmutable* que ésta se suponga»³⁰. En el fondo, «el transformismo, ¿qué otra cosa es sino la creencia en un lazo natural entre las especies animales?». «Ser transformista no es sino admitir simplemente que podemos hacer la historia de la vida»³¹, como un caso particular de la historia universal entendida como una historia natural del mundo».

Esto, y nada más que esto significa ser evolucionista o transformista. Después, pero no antes ni por el hecho de ser evolucionista, se puede ser materialista o espiritualista; como se puede explicar el transformismo al modo lamarckiano o darwinista, o teilhardiano. Teilhard observa, ve —en el mundo de los fenómenos al alcance de su mirada— que esa historia es la historia de un progreso hacia el espíritu, y que este es por tanto, el sentido del transformismo y de la evolución en general. Y no admite las explicaciones de Darwin y Lamarck, la selección natural o la adaptación al medio, ni las más simples del mecanismo haeckeliano. Serían materialistas, corruptoras de «la moral», quebrantarían el entusiasmo y serían simplemente inmorales, estas interpretaciones del transformismo. La concepción de un mundo que se mueve a espaldas o a contrapelo de la libertad y del esfuerzo humano, invita al desinterés y a la pereza; la selección natural o la adaptación al medio, conducen a la lucha egoísta y a la prioridad de la fuerza sobre el derecho³². Pero no la evolución y el transformismo en sí mismos, en su esencia, y menos la interpretación teilhardiana: ortogenética, finalista y espiritualista —que son una «auténtica escuela de moralidad y espiritualización», o, como dice en otro lugar, de esperanza, de caridad y de esfuerzo³³.

30. VP, p. 179-181.

31. VP, p. 124,214.

32. Quiero subrayar que Teilhard expresa su intención expresa de no entrar en si esas «consideraciones simplistas» expresan correctamente «las ideas del gran científico que fue Darwin», VP. 191. Sólo las toma como punto de partida para sus consideraciones morales.

33. VP. p. 186,223.

Teilhard denomina a su moral «dinámica» frente a la «estática», como derivadas de concepciones del mundo contrapuestas, en movimiento y en equilibrio. Y subraya las ventajas de esa moral dinámica.

La concepción de un mundo en equilibrio contempla un mundo terminado, en que los seres, ordenados o no jerárquicamente, están distribuidos en el espacio, físicamente yuxtapuestos, con coexistencia meramente accidental pero temporal y ópticamente insolidarios. «Cada hombre en este mundo estático representaba en el mundo una especie de término absoluto, cuya existencia se trataba de proteger contra toda invasión exterior»³⁴. Término absoluto quiere decir que en él se acaba —en cuanto límite y en cuanto perfección— el mundo; que el hombre es, por tanto, el ser perfecto y perfectamente independiente. Que no necesita nada; sino que no le quite lo que es suyo, es decir, que se defiendan sus derechos. Pero también significa que es un ser naturalmente aislado, con relaciones que no afectan a su ser, sino puramente extrínsecas, establecidas más que para unir para subrayar y defender las diferencias. Esta concepción insiste en la individualidad de la persona. Peligra la personalidad cuando se invaden los límites de la individualidad. «El hombre, por el hecho mismo de individualizarse, parece convertirse en incomunicable e incomprensible para los demás hombres que le rodean. Y entonces no puede ver otra salida para la necesidad de comunión universal, que a pesar de todo le trabaja, que la vuelta atrás y la re-inmersión consciente en la multitud»³⁵.

Y esta es, precisamente, dice Teilhard, la concepción del mundo vigente hoy. «Hasta donde es posible dominar las tendencias psicológicas de nuestro tiempo, se tiene la impresión de que atravesamos por una fase crítica de individualismo. Nunca, sin duda, en ningún momento de la historia, ha sido más general que hoy, en todos los grupos sociales, un sentido más agudo de los derechos de cada elemento. Derechos del hombre, derechos del ciudadano, derechos del trabajador, derechos de los pueblos a actuar, a pensar, a desarrollarse libremente..., todo ello se ha exaltado en las conciencias personales y en las colectivas. Nada nos ha llegado a ser más odioso que la idea de una intrusión exterior injustificada en nuestro poder de juzgar (autónomo)... representa... un progreso en la constitución de unidades pensantes en medio del universo. Pero... en la humanidad actual, el exceso de individualismo amenazara con producir el desmigajamiento, la dispersión y, en consecuencia, el retorno a la multitud y la materia. Cada uno tiende a no ocuparse del bien común. Las agrupaciones más naturales se disgregan. La certezas, lentamente concentradas mediante ensayos y reflexiones seculares, se evaporan. El ideal de la actitud moral viene a ser cierta independencia rebelde»³⁶.

34. EH p. 132.

35. EH p. 78.

36. VP. p. 194-195.

Individualismo, independencia, dispersión, multitud, relaciones puramente externas entre seres extraños, que defienden, con egoísmo, los derechos del individuo: relaciones jurídicas. No hay razones intrínsecas —no hay que olvidar que estamos hablando desde una perspectiva natural— que obliguen al hombre a interesarse por los otros seres, que en un mundo estático le son ajenos; ni por el todo, que no existe en sí sino que sólo es un ente de razón, no un ser físico; ni por el bien común, puesto que no hay una verdadera comunidad sino sólo un agregado de elementos yuxtapuestos, una multitud.

Teilhard califica la moral resultante de esta concepción del universo como individualista y egoísta, como una moral negativa y «a la defensiva», en cuanto orientada a salvaguardar los derechos del individuo ³⁷. Como una moral convencional, en cuanto resultado, no de una necesidad natural, sino de un acuerdo de no quebrantar el orden social establecido sobre el equilibrio de esos derechos. Equilibrio que se mantiene más fácilmente por la represión de la energía y la limitación de la fuerza. «La moral ha nacido ampliamente como una defensa empírica del individuo y de la sociedad. Desde que seres inteligentes han empezado a encontrarse en contacto, y en consecuencia en fricción, han sentido la necesidad de guardarse contra sus mutuas usurpaciones. Y desde que se ha encontrado, con el uso, una organización que garantizase casi a cada uno lo que le era debido, este mismo sistema ha experimentado la necesidad de garantizarse contra cambios que vendrán a remover de nuevo las soluciones admitidas y a quebrantar el orden social establecido. La moral ha sido comprendida *principalmente* hasta aquí como un sistema fijo de derechos y de deberes que intenta establecer entre individuos un equilibrio estático y que se preocupa de mantener éste por medio de una *limitación* de las energías; es decir, de la fuerza» (EH) ³⁸. Por eso Teilhard llama a este moralista «jurista» y «equilibrista».

Una moral, por fin, en la que «la obligación es frecuentemente comprendida por los espíritus que hemos llamado «jurídicos», como una obediencia debida al orden más o menos extrínseco y fantansioso de un amo» ³⁹.

37. En 1947, un año y medio antes de la proclamación de los derechos del hombre y refiriéndose a la de 1789 escribe Teilhard: «En su expresión primera de 1789, los Derechos del hombre fueron principalmente la manifestación de una voluntad de autonomía absoluta: Todo para un individuo en el seno de la sociedad» (AH p. 247). No es que Teilhard pretenda subordinar aquél a ésta, como en cualquier totalitarismo al uso —exalta incluso la «singularidad incommunicable del ser que poseemos»— sino destacar el carácter egoísta, por individualista, de la insistencia en los derechos individuales. Quizá porque, como ha señalado L.E. PALACIOS, se consideran los derechos humanos fundados en la persona, que cierra e incommunica, y no en la naturaleza, que es vocación por el bien común. («La persona humana» en *La Filosofía en el BUP*. Madrid 1977, p. 494). Teilhard entiende que la personalidad no disminuye sino que se perfecciona al comunicarse, en la donación que hace de sí misma a otro ser en el amor. Cfr. nota 54.

38. EH, p. 131-132.

39. Science et Christ. p. 81.

La moral dinámica, tal como la ve Teilhard, está entroncada en el proceso general del universo, como el aspecto práctico del transformismo. En una concepción dinámica, el hombre aparece como meta y flecha de la evolución. En cuanto término recoge en su espíritu, como «fruto único e irremplazable» toda la savia de la vida y toda la energía de la materia. «Eso quiere decir que la moral no es nada menos que el término superior de la mecánica y de la biología». Pero, meta transitoria, el hombre es «centro de construcción del universo» que *debe* cargar con «el peso terrible de la evolución», y así, «el mundo se construye finalmente por potencias morales, y la moral, recíprocamente tiene por función construir el mundo. Toda una apreciación nueva, que conduce a un programa nuevo de la moralidad»⁴⁰.

¿En qué consiste esta novedad?

En primer lugar, la moral deja de ser algo postizo y artificial, consecuencia de una experiencia de invasión mutua de derechos, resultado de un acuerdo exigido por la necesidad de mantener un orden externo a los seres mismos para convertirse en el fruto natural, como el hombre mismo, en el fruto genético de un pasado que se remonta hasta los comienzos del mundo y que, al llegar al hombre se condensa en valores morales, propuestos al mismo por la necesidad interna del crecimiento y libremente asumidos por éste. La moral se integra en el conjunto del proceso, y la acción, con el paso de la reflexión, se hace consciente, libre y moral. «El cosmos se construye *físicamente*, a partir del hombre, por magnitudes *morales*... No hay alrededor de nosotros un ámbito físico y un ámbito moral. No hay sino el *físico-moral*»⁴¹.

No es que la moral se confunda con lo físico, sino que, como la materia se convierte en, no es, Espíritu, o «como la libertad no es sino la expresión avanzada y distinta de lo que se disimula o se disocia en los determinismos psíquicos», la discontinuidad en la continuidad del proceso hace que las energías físicas lleguen a ser potencias morales. Y que la obligación sea una necesidad moral.

Teilhard se inscribe en la corriente que desde Kant insiste en la obligación como nota esencial de la moral. «Una moral en sentido estricto es un sistema coherente de acción universal (que regula toda la actividad humana) y categórica (que incluye alguna forma de obligación)»⁴².

Para que haya obligación, dice Maritain debe darse una especie de coerción interna, o de lazo, absolutamente indestructible y que se vincula con la libertad misma. «Se trata de una coerción ejercida por el intelecto sobre el libre

40. EH, p. 131. Cfr. también *ib.* p. 35.

41. EH, p. 90. Los primeros subrayados son míos, G.G.A.

42. DA p. 143.

albedrió». Es el sentimiento de estar ligado por lo bien que veo»⁴³. Es coacción sin determinismo, una fuerza que se impone respetando la libertad. ¿Cómo? En forma de valor aceptado, querido libremente. Lo característico del deber, dice Zubiri, no es tanto ser imperante como ser apropiado.

Pues bien, esta es la obligación de la moral dinámica teilhardiana. El hombre, centro de perspectiva, descubre una ley de progreso en el pasado prehumano. Que es, que debe ser más bien, la misma ley de progreso de la esfera humana del pensamiento —la noosfera—. Que lo sea depende de la libre aceptación del hombre de esa «terrible carga de la evolución». Pero el hecho de que sea un único proceso de desarrollo, aunque consciente y libre en el nivel humano, da a la moral un carácter de inmanencia, de naturalidad. La exigencia de continuidad explica la coacción, quasi-física, en cuanto radicada en las esferas de los determinismos material y biológico. Pero en definitiva, la obligación es una exigencia racional, en cuanto es el pensamiento el que ve el progreso espiritual que se le ofrece y lo quiere. «El fundamento inicial de la obligación para el elemento humano es el hecho de haber nacido y de desarrollarse en función de una corriente cósmica. Debemos actuar y de una manera determinada, porque *nuestros destinos individuales están ligados a un destino universal*. El deber no es otra cosa en su origen, que el reflejo del universo en el átomo»⁴⁴.

El destino individual de cada hombre ligado al destino universal. He ahí el lazo de que habla Maritain. Pero es un lazo que debe establecer definitivamente la libertad humana. «La finalidad de esta nota no es demostrar que hay un progreso necesario, infalible; quiero dejar sentado tan sólo que, para el conjunto de la humanidad, existe un progreso *ofrecido, esperado*, análogo al que los individuos no pueden rechazar sin pecado y sin condenación»⁴⁵.

Es, pues, una moral de la obligación, fundada ésta en una exigencia de la razón, como en Kant, pero no puramente formal, sino asentada sobre el valor de un progreso singular y humano (la humanización de la humanidad que, según Teilhard, no sólo no despersonaliza sino que superpersonaliza: la unión diferencia) libremente asumido por el hombre como tarea propia.

La obligación no es la consecuencia de una orden venida desde fuera, sino de una constricción interna, inmanente. «Ha pasado el tiempo en que Dios podría imponerse a nosotros desde fuera, simplemente, como un señor o un propietario. El mundo no se arrodillará en adelante más que ante el Centro

43. Las nociones preliminares de la filosofía moral. Club de Lectores. Buenos Aires 1966, p. 190.

44. EH. p. 36.

45. AH p. 31, nota 1.

Orgánico de su evolución»⁴⁶. Pero es que ese Centro es Omega, «Dios de síntesis cósmica en el que pudiéramos tener conciencia de progresar y reunirnos por transformación espiritual de todas las potencias de la materia»⁴⁷, término de ese crecimiento espiritual. «En la moral de movimiento... que sólo se define por relación a un estado u objeto a alcanzár: es indispensable que éste término aparezca con una claridad suficiente para ser deseado y aspirar a él»... «Una moral de equilibrio —que puede constituirse y subsistir cerrada sobre sí misma, puesto que pretende sólo ajustar unos a otros los elementos asociados, puede ser, lógicamente, agnóstica y estar absorbida por la posesión del instante presente. Una moral de movimiento está, necesariamente, inclinada sobre el futuro, en la persecución de un Dios». Un Dios que, con su fuerza de atracción, sea capaz de despertar y sostener ese proceso de desarrollo hacia el espíritu, «Dios supremanente personal, del que nos distingamos tanto más, cuanto más nos perdamos en Él»⁴⁸.

De esta forma la moral dinámica, enraizada en la materia y en la vida, pende en último término de Dios como una llamada y una aspiración. Pero no son como en Bergson dos las fuentes de la moralidad, la coacción social y la fuerza de aspiración, sino una sola, resultado de un único movimiento de desarrollo aspiración. «Cuando cada hombre, en virtud de una concepción del mundo... admite que su verdadero ser no se halla limitado a los contornos estrechos de sus miembros y de su existencia histórica, sino que, en cierto modo, forma cuerpo y alma con el proceso que arrastra consigo al universo, entonces comprenderá que, para permanecer fiel a sí mismo, debe entregarse como a una obra personal y sagrada, al trabajo que le pide la Vida. En él renacerá la confianza en el mundo cuya totalidad no podrá perecer; y además la fe en un Centro Supremo de personalización, de reunión y cohesión, sólo en el cual puede concebirse una salvación del universo» (VPc 175).

Por eso Teilhard, en un esfuerzo de síntesis de las divergencias bergsonianas, exclama: «L'erreur de Bergson! Les deux sources! Phenomenalement une seule!». Como ha estudiado M. Barthelemy-Madaule, Bergson y Teilhard, a pesar de su profunda coincidencia en la herencia darwiniana, en la concepción evolutiva y en el proyecto de dar al progreso, a la ciencia y a la técnica una significación espiritual, el método, la realización y la conclusión divergen. Frente al pensamiento analítico de Bergson que concluye en la divergencia de ciencia, filosofía y religión, Teilhard ha intentado superar esa divergencia por la síntesis y, al final, la convergencia de las mismas⁴⁹. En resumen: Moral físico-

46. EH. p. 136.

47. EH. p. 136.

48. EH. p. 135.

49. Cfr. M. Barthelemy-Madaule. *Bergson et Teilhard de Chardin*. Seuil, Paris 1963, en especial pp. 632-641. Para el juicio de Teilhard sobre «les deux sources»... Cfr. pp. 494 ss.

biológica —si cabe hablar así—, en cuya necesidad se enraiza, se proyecta y salta hasta la trascendencia de la que depende y a la que aspira. En un único proceso engloba materia, hombre y Dios; el hombre como centro de perspectiva y de construcción, como meta y flecha de la evolución. La libertad humana, que enraiza en las oscuridades de la necesidad, y que siente por eso la constrictión de una obligación moral, se abre a la claridad absoluta y a la llamada divina que transfiguran el peso de la obligación en la atracción del ideal.

Propóngasele al hombre, dice, «la visión de un universo organizado, en el que todas las partes se hallan físicamente ligadas entre sí, en su aparición y en su destino... y verá exaltarse casi hasta el infinito, la magnitud de sus responsabilidades. Él, que hasta entonces podía creerse en la naturaleza como un ser de paso, local, accidental, libre de malgastar, a su costa individual, la chispa de la vida que le cupo en suerte, descubre de pronto, en el fondo de sí mismo la carga terrible de conservar, de acrecentar, de transmitir la fortuna de un mundo. Su vida, en un sentido, ha dejado de ser cosa particular suya. En cuerpo y alma, emerge de un trabajo creador al que ha colaborado desde siempre la totalidad de las cosas; y si él se sustrae a la tarea asignada, algo de este esfuerzo se perderá para siempre y faltará ya para todo el futuro... En una parte ínfima, pero real, el éxito de la enorme empresa, del inmenso alumbramiento universal está en las manos del menor de entre nosotros... Sus ojos se han hecho más sensibles a la grandeza del universo; y, al mismo tiempo, su corazón se ha abierto sin esfuerzo al sople de la caridad»⁵⁰.

Con estas palabras pasamos a otro aspecto de esta moral dinámica: el de la superación del individualismo por la solidaridad física y la conversión del egoísmo en caridad. Todas las partes, dice Teilhard, aparecen ligadas en su aparición y en su destino. Por esa comunión de origen, las relaciones entre los seres, entre los hombres, se convierten de jurídicas y nominales en orgánicas y naturales. Por la unidad de destino —la humanización de la humanidad— el egoísmo y el desinterés del hombre, constituido en término absoluto, se transforma en caridad y entusiasmo. Y la moral deja de ser ese equilibrio de fuerzas, pulso de derechos y deberes, para convertirse en reunión de energías en orden a la construcción del gran edificio del universo y a la formación de ese «super-individuo».

Teilhard subraya el carácter solidario de la actuación humana en su enraizamiento y en su finalidad frente a una concepción que insiste en el individualismo. No porque niegue la singularidad incomunicable de la persona o la minusvalore: «En el hombre, dice, a través de un punto crítico, la primera aparición de la unidad, de la *molécula personal acabada*»⁵¹. Sino porque la insis-

50. VP, pp. 191-192. Cfr. también pp. 222-223.

51. EH. p. 77. El subrayado es mío, G.G.A.

tencia en ella conduce al egoísmo. Y «es el egoísmo el que endurece y neutraliza la materia humana. *La unión diferencia*»⁵². El individuo humano es persona cabal. Pero es sólo el primer fruto de la unión, de la convergencia de las energías de la vida. Es preciso prolongar ese proceso de centración que ha culminado en la «hominización de la vida» hasta «la humanización de la humanidad»⁵³. Y ese proceso no puede continuarse sino en la ruptura del caparazón de la individualidad que le aísla de los otros hombres. «El hombre evita comunicarse con otro hombre porque teme disminuir su personalidad al compartirse. Intenta crecer aislándose. Pues bien, si el universo es orgánicamente posible... lo contrario es lo verdadero. El don que hacemos de nuestro ser, lejos de amenazar nuestro yo, debe tener por efecto perfeccionarlo»⁵⁴. Esa ruptura se consume en el amor: del hombre a la mujer en la pareja, del hombre a los hombres en la sociedad, y del hombre al Todo en el universo. Por eso puede decir Teilhard que el evolucionista es «aquel cuyo corazón se ha abierto sin esfuerzo al soplo de la caridad» y que es «el amor el que construye físicamente el universo»⁵⁵.

Empresa grande, capaz de enhebrar los espíritus, la moral se ofrece como una tarea constructiva. Teilhard ha sabido comprender y valorar la presentación positiva, y no restrictiva y hecha de prohibicionismos, de su espiritualidad y de su moral. No se trata de una ascética de renunciación, de limitación de las energías —«he ahí el pecado» exclama Teilhard⁵⁶—, sino una moral de ideal, del esfuerzo y de la esperanza. Ideal de crecimiento del ser, es decir de la conciencia y de la libertad.

Los principios de esta moral de movimiento, que podrían resumirse en uno solo: hacia el espíritu, y que «definen el valor de los actos humanos», son:

1. Es bueno *sólo* lo que contribuye al crecimiento del Espíritu sobre la Tierra.
2. Es bueno, al menos fundamental y parcialmente, *todo* lo que proporcione un crecimiento espiritual de la tierra.
3. Por fin, es lo *mejor* lo que asegura su más alto desarrollo a las potencias espirituales de la Tierra»⁵⁷.

Después de proponer algunos ejemplos —la moral de dinero ya no debe

52. *Ib.*, p. 80.

53. AH. p. 19.

54. EH. p. 80.

55. EH. p. 90. VP, p. 222-223.

56. EH. p. 134. Recuérdese cómo Teilhard encuentra el valor positivo hasta en nuestras «pasividades de disminución» (dolores, sufrimientos, etc.), en una mayor disponibilidad para la acción divina. Cfr. «Le Milieu divin», p. 81-82.

57. EH. p. 132-136.

estar presidida por la idea de justicia como equilibrio— «a tanto, tanto», —sino por la potenciación o no del espíritu por la riqueza; la moral del amor, subordinada antes a la procreación, descuidaba el valor espirituaizador del amor mismo— en que se concreta esa moral de conquista y edificación frente a la moral estática, a la defensiva, orientada a proteger y sostener, concluye Teilhard, «Sólo la idea de un cosmos en movimiento hacia lo personal parece capaz de sostener y de canalizar hacia el futuro las energías presentes en la humanidad. Si hay un hecho patente hoy es la impotencia, para las morales de equilibrio, de gobernar la tierra. Los sabios se esfuerzan vanamente en mantener el orden social e internacional, limitando la fuerza. Por la lógica misma de la vida, la fuerza nace irresistiblemente por todas partes, bajo nuestros pies y entre nuestras manos, y exige imperiosamente crecer hasta el fin de sí misma. Nuestro mundo ha entrado en la era de la fuerza, al mismo tiempo que se despertaba a la conciencia de su evolución. Se romperá sobre sí mismo si no descubre una salida donde hacer converger su exceso de potencia hacia arriba y hacia adelante. No obedecerá más que a una moral de movimiento; y no concibo posible tal moral fuera de la fe en la existencia de una transformación que hace pasar el universo del estado material al espiritual»⁵⁸.

Así cumple a la evolución ser «escuela de moralidad y de espiritualización» y Teilhard, que se reconocía hijo de la tierra por temperamento y vocación, puede dominarse también hijo del cielo por educación y formación»⁵⁹.

Gaspar GARCÍA ABRIL

58. EH. p. 138-139.

59. Le coeur de la matière (inédito).

TEXTOS Y GLOSAS

Husserl, Heidegger, Zubiri

El objeto de la filosofía de Zubiri es la «realidad». Para él, el término «físico» nos señala: «... un modo de ser. Significa todo aquello que tenga en sí mismo un principio intrínseco a la cosa a la que se nace o se crece. El vocablo viene de *phyein*, nacer, crecer, brotar...»¹. Parte, pues, en su filosofía del concepto griego de *physis*. Y hace hincapié en que el principio que constituye a la cosa a la que se nace o se crece ha de ser interno y no externo a la cosa. A partir del dato físico irá elaborando toda su filosofía, hasta determinar que el orden trascendental es el orden de la realidad.

Su deseo es ir «a las cosas mismas» como ya nos lo expresa en *Naturaleza, Historia, Dios*: «... saber no es sólo saber la esencia, sino la cosa misma. La cosa misma esta es la cuestión»². Este deseo también es manifiesto en Husserl³ y en Heidegger⁴ pensadores contemporáneos de Zubiri.

Si tres pensadores de la talla de Husserl, Heidegger y Zubiri se preguntan por «las cosas mismas» hay que interrogarse por el motivo de este interés. Esto sólo es posible mostrando el campo filosófico de donde brotan sus preocupaciones.

SIGLAS

- C.L.F. *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid 1963.
 - I.S. *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980.
 - N.H.D. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1974, 6.ª ed.
 - N.S.I.H. «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio* vol. 18-19 (1967-68) 341-353.
 - S.E. *Sobre la esencia*, Madrid 1972, 4.ª ed.
 - S.T. *El Ser y el Tiempo*, Méjico 1974, 5.ª ed.
 - S.Z. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
1. S.E., p. 15. Zubiri traduce la célebre *arkhé* de Anaximandro como «de suyo», concibe la realidad como «de suyo». Cfr. N.H.D., p. 167; S.E., p. 515; I.S., p. 200.
 2. N.H.D., p. 48.
 3. HUSSERL E.: *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires 1969, p. 63. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in: «Logos» I (1910-11) pp. 305-306.
 4. S.T., p. 38. S.Z., p. 27.

Hay en estos tres pensadores una desazón con respecto al panorama filosófico en donde están inmersos. Ven que la filosofía es una parte integrante del complejo entramado que conforma el modo de pensar de una época. Ellos crean la idea-fuerza del pensamiento europeo de la época: llegar «a las cosas mismas» que han sido relegadas a segundo plano en el pensamiento moderno.

Las filosofías de nuestro triángulo filosófico: Husserl, Heidegger y Zubiri, serán diversas respuestas a la situación en que se encontraba sumida la filosofía. La filosofía en buena parte venía siendo por aquella época anterior a la fenomenología una especie de mezcla entre positivismo, historicismo y pragmatismo, apoyada en los datos que le ofrecía la psicología. Situación ausente de la vida intelectual que Zubiri recoge en su obra *Naturaleza, Historia, Dios* ⁵.

Es aquí donde aparece la filosofía de Husserl ⁶. Éste advierte que el problema de la filosofía como teoría del conocimiento apoyada en la psicología no tiene solución. Los datos que aporta la psicología al problema del conocimiento se han supuesto acríticamente como evidentes. El modo concreto como Husserl se hace cuestión de los datos es mediante la «reducción», según la cual la imagen natural del mundo no es inmediata. Sin embargo, para Husserl el objeto dado tiene que ofrecerse una vez reducido sin mediaciones. Y este objeto dado ha de ser la norma a la que se ajuste todo conocimiento verdadero. Además, es «dado» a la conciencia y no «creado» por ésta, como pretende el idealismo absoluto. Y si bien es dado como trascendente a la conciencia, para Husserl no se sigue de ahí, como quiere el realismo, que se identifique con una existencia extramental. Como podemos observar, el idealismo absoluto y el realismo van más allá de lo dado en el planteamiento del problema.

Zubiri también quiere tomar parte en la problemática filosófica de esta época. Pero la mejor manera de entroncar a Zubiri con esta problemática es hacerlo teniendo en cuenta las doctrinas de Husserl y Heidegger. Heidegger con su planteamiento filosófico ayudó a Zubiri a situar históricamente el pensamiento de Husserl ⁷. Por esto hemos de ver cómo en el entrecruzamiento de soluciones dadas por Husserl y Heidegger al problema de la filosofía surge el pensar de Zubiri. El propio Zubiri nos hace constar que Husserl abre un «cam-

5. Cfr. N.H.D., pp. 5-31.

6. El mismo Zubiri se expresa de este modo: «La fenomenología fue el movimiento que abrió un campo propio al filosofar en cuanto tal. Fue una filosofía de las cosas...» (Del Prólogo inédito de X. Zubiri a *Naturaleza, Historia, Dios*, a la traducción inglesa realizada por el físico Th. B. Fowier, publicado en el Diario «Ya» (16-XII-1980) p. 33).

7. Cfr. PINTOR RAMOS, A.: *Zubiri y la fenomenología*, IV, *Realitas* III-IV, Madrid 1979, p. 402.

po» en el que puede brotar un pensamiento como el de Heidegger⁸. Pero éste hace una crítica a la «reducción», que Husserl consideraba insustituible, en tanto que es primariamente una operación que brota dentro de la vida natural del hombre, la cual necesitaba de un análisis ontológico previo, que sería lo decisivo y que constituyó el olvido sobre el cual pasó Husserl⁹.

Creemos que Husserl y Heidegger abren un «libre espacio del filosofar» en el cual brota el pensamiento de Zubiri¹⁰. Por eso nuestro intento es leer a Husserl a través de Heidegger y ver cómo de esta manera realiza efectivamente el encuentro con la historia de la filosofía y la superación de su problemática al recuperar la gravedad de las cosas mismas para el pensar.

Zubiri ha asistido a cursos de Husserl y de Heidegger. A partir de Heidegger, cae en la cuenta de que lo primario y radical no puede ser jamás *Seinsverständnis* sino que antes de toda comprensión del ser tiene que estarnos dada la realidad misma. Y ésta se nos presenta no en un acto de pensar, sino primariamente y fundamentalmente en algo que es anterior a todo pensar: en el «sentir intelectual». Si no hubiera «intelección sentiente» de la realidad, tampoco podría haber *Seinsverständnis*.

La fenomenología es un punto de referencia en relación al cual Zubiri esclarece su propio pensamiento. Por eso es provechoso la confrontación Husserl-Zubiri para un mejor conocimiento de éste, no sólo en los orígenes de su filosofar sino incluso en su época de madurez.

Si queremos apreciar con justeza la superación que tuvo que realizar Zubiri sobre el pensamiento fenomenológico debemos tener en cuenta las interrogantes que él mismo debió hacerse: ¿Si se parte del objeto dado a la conciencia podrá llegarse a la realidad? ¿No será mejor partir de la realidad para ascender desde ella a los problemas de la objetividad?

Al adoptar el segundo camino Zubiri tiene que hacer un replanteamiento de toda la problemática moderna y en este replanteamiento surge una solución novedosa. Pues para Zubiri el acceso a la esfera de la ultimidad, dentro de la cual cabe buscar «la esencia», no se da primariamente en el pensar sino en lo que él llama «inteligencia sentiente», es decir, en esa unidad estructural del sentir y del inteligir cuyo correlato es siempre la realidad misma. El modo como entiende Zubiri esta unidad es algo, como expondremos, a nuestro parecer, nuevo en la historia de la filosofía.

Pero esta nueva actitud de Zubiri, como respuesta a sus interrogantes ante la problemática que surge de la situación en que ve sumido el pensamiento,

8. C.L.F., p. 218.

9. C.L.F., p. 271.

10. Cfr. el Prólogo inédito a la traducción inglesa de N.H.D.

se ha de hacer patente, como venimos diciendo, en una lectura e interpretación de Husserl a través de Heidegger, lo cual nos fuerza a hacer un análisis de la filosofía de éstos en sus momentos más significativos para un confrontamiento con Zubiri. En este diálogo se hará patente su acercamiento a la realidad y la superación de la fenomenología.

Edmund Husserl considera la filosofía fundamental como un análisis de la conciencia en su intencionalidad. Su análisis coincide con todos los modos posibles en que algo puede ser dato para ella. Para que esto sea posible, la conciencia no puede ser tomada como un dato más, sino que ha de ser fuente de ellos. También ha de tomar a los objetos como fenómenos, esto es, en la manera específica en que se dan ellos mismos; de este modo la conciencia adopta ante el mundo la actitud de un «espectador desinteresado». El concepto apofántico de razón, es decir, de razón como manifestación del ser es esencial en la fenomenología. En este sentido, la razón es un camino que permite a los objetos mostrarse o revelarse en su «verdadero ser» o en su esencia.

En este sentido se mueve Gurvitch al aceptar la fenomenología como un «movimiento intuicionista»¹¹. En páginas posteriores nos dice acerca de las esencias como elementos irreductibles que «toda intuición está necesariamente enlazada a un elemento irreductible; los fenomenólogos insisten sobre el hecho de que esta irreductibilidad comporta no solamente la relación entre el mundo real y el mundo apriórico, sino que cada elemento apriórico, cada esencia, tal como es dada en la intuición pura, es absolutamente irreductible a toda otra esencia»¹². Y afirmando la exclusión de toda trascendencia insiste que la fenomenología se presenta como un positivismo de esencias extratemporales.

¿Qué es entonces, esta nueva escuela de filosofía fenomenológica? Husserl nos dice que es una descripción pura del dominio neutro de lo vivido (experiencia como tal) y de las esencias que allí se presentan¹³.

Zubiri, sin embargo, quiere ir «a las cosas mismas» en el sentido de ir a lo que éstas tienen «de suyo», a su realidad, a lo que verdaderamente son. No va a ellas tratándolas en un sentido intencional como objeto de mi conocimiento, este aspecto de objetualidad sería secundario en él. «Para la fenomenología las cosas eran el correlato objetivo e ideal de la conciencia. Pero esto, aunque

11. GURVICH, G.: *Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*, Vrin, París 1949, p. 13.

12. GURVICH, G.: *O.c.*, pp. 17-18.

13. Cfr. GURVICH, G.: *O.c.*, p. 12.

oscuramente, siempre me pareció insuficiente. Las cosas no son meras objetividades, sino cosas dotadas de una propia estructura entitativa»¹⁴.

Tampoco quiere Zubiri elevarse a un plano trascendental en el que se dieran las cosas en sus esencias puras a un «yo» trascendental. Su ir a las cosas no es sino un estar entre las cosas y con las cosas, y en esto coincide con Heidegger. «Algo previo hay al ejercicio de la función intelectual: las cosas mismas están «pro-puestas» a la inteligencia; esto es, las cosas han de estar presentes al hombre»¹⁵.

Para Zubiri las cosas se nos presentan primero como «realidad» y no como meros contenidos. El estar entre las cosas es un estar «inteligente-sentiente» con ellas. En este estar se me presentan las cosas como «realidad». Para hacer inteligibles los elementos de esta estructura de actualidad entre las cosas y la inteligencia diremos que las cosas son realidad en cuanto son algo «de suyo».

Inteligencia es un ver por dentro las cosas en su dinamismo constituyente. «Sentiente» significa: a través de los sentidos. «Inteligencia-sentiente» sería un estar comunicativo entre las personas y las cosas. Entre sensibilidad e inteligencia existe una unidad intrínseca. No hay dos actos sino uno solo de intelección sentiente. «Toda impresión de realidad lo es precisamente por vía impresiva; la inteligencia no tiene acceso a la realidad más que impresivamente. Y el momento de versión a la realidad es intrínseca y formalmente un momento intelectual; sólo por esto es por lo que existe una impresión de realidad en los sentidos»¹⁶. Nosotros al percibir el mundo externo no solamente percibimos estímulos, sino que el mismo estímulo, ante todo, lo percibimos como realidad: «... y su modo de aprehensión no es «puro sentir», sino «sentir intelectual» o, lo que es lo mismo, «intelección sentiente». ...«Lo importante es que lo primero que el hombre intelige es «realidad estimulante»: estimulante, pero realidad»¹⁷.

Zubiri no deja de insistir en la «constitutiva inmersión de la inteligencia en las cosas»¹⁸. Quiere que tengamos un contacto con las cosas como son por dentro, y por dentro nos las presenta y describe como una estructura de elementos que se constituyen, y constituyen a las cosas en «respectividad». «Lo decisivo es, pues, implantarnos en el seno mismo de las cosas y ver el despliegue interno de sus notas y la función constitutiva de la unidad de ellas. Aquí

14. Del Prólogo inédito a la traducción inglesa de N.H.D.

15. N.H.D., p. 13. Cfr. MAYZ VALLENILLA, E.: *Ontología del conocimiento*, Universidad Central de Venezuela, Caracas 1960.

16. N.S.I.H., p. 350. Cfr. I.S., pp. 76-87.

17. S.E., p. 395. Cfr. I.S., p. 81.

18. N.H.D., p. 21.

es donde se observa el realismo genético-estructural de Zubiri»¹⁹. Y es que las cosas palpitan ante la inteligencia como algo que tiene realidad.

Si en el estudio de la filosofía de Zubiri juega un papel central el concepto de «esencia», como el mismo título de su obra principal nos lo indica, tenemos que tener necesariamente en cuenta el entronque que hay en su obra entre el concepto zubiriano de «esencia» y el de Husserl.

Para llegar a este propósito insistimos en la necesidad de hacer un análisis de la fenomenología en Husserl. Así podemos apreciar también cómo Zubiri lee a Husserl a través de Heidegger. Lee a Husserl en el sentido de querer centrarse en la esencia para llegar a las cosas. «También Zubiri, como Husserl, desea suplir la vaciedad de los signos con la plenitud de las presencias, convertir las intenciones vacías en intenciones plenas»²⁰.

Toda la fenomenología de Husserl se apoya en una evidencia primera, cuyo olvido llevó a Hume al escepticismo. Esta evidencia primera es el objeto vivenciado, en el cual se evoluciona desde siempre. Es el contacto que tengo con las esencias de un modo inmediato. Pero no hay objeto vivenciado sin sujeto que lo vivencie. Así, hablar de un sujeto sin objeto o de un objeto sin sujeto es abandonar esa evidencia primera. Por tanto, siempre hay un «yo» y objetos, que se perfilan ante el horizonte objetivo. Mundo inseparable de mí, constituido por mí, *noesis* que constituye el *noema*.

Con Husserl el problema epistemológico deja de ser puesto en términos de continente y contenido. El conocimiento en la fenomenología es constitutivo. La conciencia no es receptáculo de imágenes, o depósito de representaciones. Por definición es intencional, es decir, apertura a las cosas y visión del mundo.

La finalidad de Husserl, de su fenomenología trascendental, está puesta en una radicalización de la filosofía. Desea constituir una filosofía como ciencia rigurosa. A este respecto y con el mismo título escribe una de sus obras: *La filosofía como ciencia estricta*. Así se pronuncia en ella: «La filosofía trata de constituirse en ciencia estricta mediante una reflexión crítica»²¹.

Pero esta filosofía sólo la llevará a cabo si consigue un fundamento válido en sí mismo, sin que le subyazca hipótesis alguna. Sólo desde un fundamento así podrá construir una filosofía como ciencia rigurosa. Este fundamento es el «yo trascendental». Con palabras de Zubiri diremos: «He aquí, dicho de una

19. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Filosofía española contemporánea*, B.A.C., Madrid 1970, p. 200.

20. LÓPEZ QUINTÁS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, B.A.C., Madrid 1968, p. 359.

21. HUSSERL, E.: *La filosofía como ciencia estricta*, O.c., p. 43. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, O.c., pp. 289-290.

manera general, la actitud radical en que se va a colocar Husserl: la actitud de un *ego* que quiere fundamentar desde sí mismo, radicalmente, toda posible verdad»²².

Dejamos atrás, sin tratar, la influencia que recibió Husserl de Descartes, Kant y Brentano. Nos centramos en su método fenomenológico, en la *epojé* y en la reducción. Ésta en sus tres aspectos: existencial, eidético y egológico. Ciertamente la fenomenología trascendental arranca de Descartes y de Kant. Pero respecto de ambos Husserl va a llevar a cabo una radicalización total en la que todo ha de derivar del sujeto trascendental.

La *epojé* en el sentido etimológico e histórico utilizado por los filósofos escépticos, significa suspensión de juicio. Para Husserl, es la neutralización de todo lo que aceptamos como válido en la actitud espontánea y natural: «Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo, quita por completo, su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta —pero en un sentido totalmente distinto que la negación, la cual, ..., tiene en lo negado su efecto positivo, un no ser que es a su vez un ser—. Esta modificación no tacha, no «efectúa» nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su neutralización. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, «dejarlo indeciso» y, sin embargo, tenerlo por «indeciso», «sumirse con el pensamiento» en el efectuar o «limitarse a pensar» lo efectuado, sin cooperar»²³.

No se trata, como vemos, ni de suprimir ni de negar lo que aceptamos como válido, sino de dejarlo entre paréntesis. Así, por la puesta entre paréntesis, prescindimos de la realidad existencial del mundo, como prescindimos del mundo entero de mi conciencia psicológica y de mi yo empírico. Con palabras de Lévinas diremos: «Toda verdad que contenga implícitamente la 'tesis de la existencia de los objetos' debe ser suspendida»²⁴. De esta manera nos vemos abocados al objeto puro. Con ello, no hemos perdido nada, todo sigue ahí como elemento y materia de nuestra vida y de nuestras creencias espontáneas, pero ya no lo aceptamos como críticamente válido. Esto quiere decir que lo hemos neutralizado.

La *epojé* consiste en no entregarse a la facticidad del objeto sino en contemplarlo refleja y puramente, absteniéndose de consentir en ningún juicio sobre la realidad del objeto.

22. ZUBIRI, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Moneda y Crédito, Madrid 1963, p. 221.

23. HUSSERL, E.: Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, F.C.E., Méjico 1962, p. 258. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Husserliana*, Bd III, 1, Martinus Nijhoff, Haag 1976, p. 248.

24. LEVINAS, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, París 1974, p. 36.

Podemos apreciar cómo Husserl en este paso de su método fenomenológico parte de un descenso de una postura crítica y reflexiva en que nos movemos a una postura o nivel de neutralización, de suspensión de juicio. Zubiri, en cambio, no necesita de este descenso, sino que parte de una constitutiva inmersión en la realidad. El juicio será para él un paso posterior en el trato con las cosas.

Según Zubiri, Husserl reduce el mundo fáctico entero a la condición de objeto. Mediante esta operación Husserl obtiene un mundo reducido. No pierde nada de lo que es real, sino que solamente pierde su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que aparece. Es decir, queda reducido a pura fenomenidad. La reducción es fenomenológica.

Zubiri no necesita un esfuerzo consciente para aprehender las cosas. La aprehensión de ellas las realiza en un plano natural de inteligencia sentiente. Mientras que en Husserl se hace una *epojé* de la existencia hacia una reducción eidética, Zubiri, por el contrario, afirma que para alcanzar la realidad hay que partir de lo real existente. Contra todo «acto dador de sentido» defiende la «actualización», función propia de la inteligencia sentiente.

Husserl, en su búsqueda de la estricta fenomenidad y de los lazos de fundamentación que en ella funcionan, pone en marcha la serie de reducciones, que caracterizan el método fenomenológico. La reducción fenomenológica comporta un esfuerzo, una superación de la postura simplemente natural ante el mundo. «La reducción fenomenológica es una violencia que se hace el hombre —estar entre los otros seres— para volverse a encontrar en tanto que pensamiento puro»²⁵.

Zubiri defiende que para que haya una presencia de las cosas hace falta, antes que esas cosas tengan algo «de suyo» y una actualidad respectiva a la inteligencia. Pero todo ello se realiza en una serie de ámbitos genético-constitutivos sin violencia alguna. No obstante, siguiendo el camino fenomenológico de Husserl vemos cómo pone en efecto el primer momento de su reducción. Es poco citada por los fenomenólogos y confundida por otros con la *epojé*, es la «reducción existencial», cuya finalidad consiste en distinguir entre realidades que exhiben por sí mismas y aquellas cuya presencia requiere la mediación de otras, de las primeras. Es decir, «si la fenomenología indaga qué sea lo originario en la constitución fenoménica de las cosas, en el orden de su presencia, necesariamente ha de utilizar una reducción de las presencias derivadas (sic), constituidas, a aquellas otras que se sostienen por sí mismas, que

25. LEVINAS, E.: *O.c.*, p. 36.

se ofrecen de inmediato»²⁶. Lo esencial de esta reducción existencial es la consideración de la «presencia» de los objetos, de su estricta fenomenidad.

Si la fenomenología indaga lo que es originario en el orden de la «presencia» de las cosas, las «esencias puras» están en ventaja en comparación con la facticidad contingente. O lo que es lo mismo, en la presencia de un objeto cualquiera «las esencias puras» aparecen como condiciones radicales con respecto a su contenido no esencial. Las «presencias puras, «esencias puras», las captamos mediante «intuición eidética» o «reducción eidética».

El hecho, lo fáctico, es siempre y sólo la realización de algo en su concreción individual. Si suspendo este carácter fáctico, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el *eidós* o «esencia». Para Husserl esto supone que la reducción eidética tiene dos bases: 1) relación de fundamentación que hay entre las esencias puras y la facticidad contingente y 2) carácter intuitivo de la aprehensión de las esencias²⁷.

Como sabemos, Zubiri forja el término «factual» contra el término «fáctico» o meramente positivo, contingente. Las notas que constituyen la «esencia» en Zubiri son algo «de suyo» y también constitutivo de ella. En cuanto que estas notas reales para Zubiri son últimas o absolutas, es decir, no fundadas, tiene que atribuirle una determinación metafísica de factualidad. De ahí el carácter metafísico factual que atribuye a la esencia. Lo factual es *a radice* de la cosa real y un carácter constitutivo de ella, no contingente. Zubiri dice que no necesitamos de una reducción especial para captar la esencia de lo real, pues para ello sería suficiente la utilización de un método descriptivo. Él lo único que pretende es un análisis de la estructura de la esencia de lo real.

Husserl en su fenomenología sólo admite la intuición. Elimina todo proceso deductivo que conduzca a hechos o entidades que no pueden darse presentes de otra manera. En este sentido, «la fenomenología tiene, en principio, horror a toda construcción y de toda deducción, y particularmente de toda productividad especulativa atribuida a la razón, en el mundo de las ideas en general»²⁸. Vemos el influjo del positivismo. Pero el positivismo se equivoca, pues esa intuición no sólo es de datos empíricos, sino de esencias.

En Husserl no basta la reducción eidética, porque las esencias están dadas, pero no justificadas como objetos. Por eso, es necesario la reducción «egológica». En ella la reducción opera sobre el sujeto real y sus estados psíquicos. Con ello el sujeto psicológico pende de lo que sea el puro fenómeno

26. MONTERO MOLINER, F.: *La presencia humana*, Gregorio del Toro, Madrid 1971, p. 34.

27. Cf. MONTERO MOLINER, F.: *O.c.*, p. 40.

28. GURVICH, G.: *O.c.*, p. 17.

ego. Hecha esta reducción podemos referir todas las esencias al principio unitario desde el cual es posible justificarlas: el *ego*. ¿Cómo? El mundo reducido a fenómeno resulta irreal para Zubiri en cuanto prescinde de toda alusión a la realidad. Pero ya esta irrealidad sólo se puede dar en una conciencia del sujeto, que constituye las condiciones de las cosas. Y es esta subjetualidad pura y constitutiva lo que no puede ser afectado por una reducción casi universal como es la husserliana. «Por eso Husserl llama con frecuencia «egológica» a su fenomenología, ya que la pieza de absoluta validez en ella es el «yo puro», desde el cual o en orden al cual, se justifica y explica todo lo demás»²⁹.

Es decir, toda presencia objetiva cae dentro del marco de la autopresencia del yo consciente. Todo objeto es esencialmente *cogitatum* de un *cogito*. Es contenido intencional de esa conciencia que se capta reflexivamente como un «yo». Por tanto, es una ley de esencias la que impone la radicalidad de la conciencia como residuo fenomenológico. La conciencia aparece como fundamento de todos los objetos, pues en la estructura de ellos está implícito, como raíz de su aparición objetiva, el que sean objeto «de» o «para» una conciencia. Al respecto cabe citar las palabras de Husserl: «La naturaleza sólo existe en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia»³⁰. Y: «Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas unidades de sentido referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su esencia dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra»³¹. Pues para Husserl la conciencia es un acto que desde sí mismo abre el área del sentido objetivo.

Sin embargo, según el pensamiento de Zubiri la realidad y el mundo no son algo constituido por un sujeto sino que la realidad tiene ella misma, independientemente de toda conciencia, su estructura propia. Toda cosa es real en cuanto posee algo propio constitutivo suyo.

Ya que estamos perfilando, aunque sea a trazos rápidos pero consistentes, la fenomenología en su maestro principal, no queremos dejar de hacer alusión a los caracteres y funciones del «yo» y terminar con un interrogante a su doctrina. La crítica será hecha posteriormente desde el pensamiento de Heidegger y de Zubiri.

No se ha de confundir el sujeto puro con el yo psíquico. Este «yo-sujeto-puro» permanece absolutamente idéntico a través de todas las vivencias, estando presente y actuando en cada una de ellas. No se puede reducir a una serie de leyes lógicas operantes en la conciencia objetiva.

29. RABADE ROMEO, S.: *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid 1969, p. 208.

30. HUSSERL, E.: *Ideas, O. c.*, p. 118. *Ideen, O. c.*, p. 109.

31. HUSSERL, E.: *Ideas, O. c.*, p. 129. *Ideen, O. c.*, p. 120.

Sobre todo, el sujeto trascendental es fundante, lo único autoconstituido y sin fundamento alguno. Es por lo que resulta necesario preguntarse por el fundamento de toda objetividad, el cual disfruta de evidencia apodíctica y es indemostrable. Es llamado absoluto pero no en el plano ontológico tradicional, sino en el plano noético. Ónticamente no es absoluto por consistir en intencionalidad pura.

En cuanto a sus funciones conviene decir que: «Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo como válido para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho»³². Luego tiene una función objetiva. Noética, no ontológica. Sólo constituye el conjunto de sentidos que integran mi experiencia científica de ese mundo y de esos entes.

Con ello llegamos a la consideración de la filosofía como ciencia estricta del mundo y de mí mismo. Su problema radical es la constitución de mi «ego» y del mundo fenomenológico en que ese «ego» vive. En rigor, es el problema de la constitución trascendental del objeto.

Podemos dejar que nos salga al paso la pregunta antes indicada: ¿realismo o idealismo? A ella responderemos de una manera no unívoca.

Husserl quiere superar el dilema realismo-idealismo asumiendo a ambos en la dinámica trascendental. No llega al idealismo absoluto de Hegel. Tampoco su realismo es el tradicional. Sin embargo, no están reñidos su realismo y su idealismo trascendental. Su realismo no significa trascendencia del objeto respecto al sujeto. Pero sí respeta la realidad de las cosas en cuanto que la creación por parte del «yo trascendental» no es la del ser metafísico sino la del sentido del ser objetivo.

Así es que, primero, la realidad no es negada, sino reducida, al ser puesta entre paréntesis; y, segundo, el sujeto trascendental al operar sobre lo dado, en cuanto intencionalidad, sólo tiene adecuada comparación contando con ese algo distinto de él. Por ello Husserl al cerrar la frase de Descartes *ego cogito* con el *cogitatum*, *ego cogito cogitatum*, no tendría explicación si, incluso en el plano trascendental, no hubiera frente al *cogito* del *ego* un *cogitatum* que no puede tener total identidad con el sujeto puro³³.

Ahora podemos comprender, siguiendo a Husserl, que lo «en sí», un mundo que no fuese considerado desde el sujeto, un mundo que no estuviera dando la cara a la intencionalidad, es la definición misma del sin-sentido. La fenomenología no puede admitir otro ser que el que «para mí» es. Aquello que es para nosotros en tanto que objeto de nuestro conocimiento.

Y, volviendo a nuestro propósito, decimos que Zubiri «lee a Husserl a tra-

32. HUSSERL, E.: *Ideas, O.c.*, p. 386. *Ideen, O.c.*, Bd. V. p. 152.

33. Cfr. HUSSERL E.: *Ideas, O.c.*, p. 85. *Ideen, O.c.*, Bd. III, 1, p. 77.

vés de Heidegger» porque éste no quiere conocer esas esencias desde un yo trascendental, sino inmerso en la existencia. Pues para Heidegger la filosofía no surge por un acto de reducción de la vida natural, sino justamente al revés, por un acto de tematización de la estructura ontológica de la existencia natural³⁴.

La base del «estar-en-el-mundo» de Zubiri se encuentra en la «inteligencia sentiente». Observamos cómo Zubiri explicita el pensamiento de Heidegger en otra dirección. Zubiri se mueve en la facultad de la «inteligencia sentiente» y no en orden a una inteligencia «concipiente»³⁵.

Veamos cómo toma cuerpo y base la fenomenología en la filosofía de Heidegger al mismo tiempo que realiza una superación de ella. Esto nos servirá para poner de manifiesto las raíces del filosofar zubiriano.

El objeto de la filosofía de Heidegger es el «ser». Concibe el «ser» como «presencia», como «develamiento». Se apoya para ello en la palabra griega *physis*. La raíz de *phy* con el significado original de brotar conduce casi inmediatamente al ente entendido como fuerza que impulsa al descubrimiento. Por eso, para él, la concepción griega de la verdad sólo es posible entendiendo el «ser» como *physis*, «la *physis* es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable»³⁶. Toma, pues, de la palabra *physis* su aspecto de «descubrimiento», «presencia». Toda su filosofía es un intento de alcanzar el sentido del «ser».

En esta búsqueda del «ser» u ontología recurre a la fenomenología como método³⁷. Para acceder a su filosofía parecen suficientes las pocas páginas que dedica a la exégesis del término «fenomenología». Al mismo tiempo estas páginas muestran su separación de Husserl.

Lo que tienen de común el primer Heidegger y Husserl es el tema central de la filosofía contemporánea: «ir a las cosas mismas»³⁸. Se diferencia en la interpretación de esta máxima. Heidegger no se ata a ninguna posición o escuela. Para él, lo que la fenomenología tiene de valioso son las posibilidades de desarrollo que encierra³⁹.

Heidegger hace un análisis del término fenomenología. Fenomenología significa: «lectura de fenómenos», pero esta lectura de los fenómenos no es

34. Cfr. C.L.F., *O.c.*, p. 277.

35. Cfr. S.T., pp. 73-75. S.Z., pp. 59-62.

36. HEIDEGGER, M.: *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires 1969, p. 53. *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1976, 4.ª ed., p. 11.

37. «Ontología y fenomenología», estos «dos nombres caracterizan la filosofía misma por su objeto y por su método», S.T., p. 49. S.Z., p. 38.

38. S.T., p. 38. S.Z., p. 27.

39. Cfr. S.T., pp. 37-49. S.Z., p. 27-39.

una reconstrucción de un sentido a partir de un sujeto pensante que se haría centro de toda significación, como quiere Husserl. Pues para éste, «ser» es una «unidad de sentido» que llamamos esencia. Pero, según Heidegger, Husserl, al determinar el «ser» de los objetos como «unidad de sentido», se mueve en un plano óptico. Por ello él se pregunta, en un plano ontológico, no por el «ser» como «unidad de sentido» sino por el sentido mismo del «ser».

Pero no todo lo que existe es objeto de la fenomenología, sino sólo lo que está oculto y encubierto. Y esto no como meta final, sino como medio para llegar a lo oculto y encubierto. Esto oculto y encubierto constituye el fundamento de lo que inmediatamente está presente: los fenómenos. «Fenómeno es lo que se muestra en sí mismo, lo patente»⁴⁰. Lo que está oculto es el sentido del «ser». Lo fundamental el es «ser».

El preguntarnos por las significaciones de fenómeno y de logos conduce a Heidegger a la afirmación paradójica: la fenomenología es el camino de acceso a lo que debe ser el tema de la ontología. «La ontología sólo es posible como fenomenología»⁴¹.

Como apreciamos, esta filosofía fenomenológica no es sino ontología. Mirando al método llamaremos fenomenología a la filosofía de Heidegger y teniendo en cuenta el contenido se llamará ontología⁴².

La fenomenología es necesaria porque su objeto es dejar mostrar el ser de los entes — los fenómenos — y éstos no se dejan mostrar. «Fenómeno no es lo que «ya» está patente ni una apariencia «tras» de la cual hay que descubrir la verdadera «realidad» — si así fuera, el concepto contrapuesto a fenómeno sería realidad y no encubrimiento —; la fenomenología tiene que sacar de toda clase de encubrimiento el ser de los entes, el «fenómeno»⁴³.

Una tesis contraria se encontraba en Husserl. Éste comenzaba por reducir, inhibir, el fenómeno del ser, reduce el ser mismo a la construcción original vivida por el «yo». «En la reducción fenomenológica trascendental el fenómeno es tomado como fenómeno, como fenómeno que es dado a la conciencia», ... «en lugar del 'yo trascendental' Heidegger pone la vida en su 'facticidad'»⁴⁴. Y es que Heidegger admite que hay abierta una posibilidad del ser mismo mediante la comprensión del ser por el *Dasein*.

Heidegger parte del dato concreto fenoménico de que el hombre «entre todos los seres de este mundo, tiene el privilegio de ser un ente ontológico, o sea, un ente determinado en su propia estructura por la comprensión más o

40. S.T., p. 39. S.Z., p. 28.

41. S.T., p. 46. S.Z., p. 35.

42. Cfr. S.T., p. 49. S.Z., p. 38.

43. OLASAGASTI, M.: *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid 1967, p. 21.

44. PÖGGELER, O.: *La pensée de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, París 1967, p. 92.

menos vaga del «ser». En el análisis, por tanto, de esta peculiar constitución del hombre él se propone esclarecer el problema del «ser»⁴⁵.

Pasamos a mostrar las diferencias claves entre Husserl y Heidegger en el origen de su filosofar. Ya en ello vislumbramos la raíz del confrontamiento crítico posterior que haremos de Husserl por Zubiri. Dichas diferencias entre Husserl y Heidegger las podemos resumir así:

a) Heidegger no admite la reducción trascendental. «El 'ser-ahí' se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia»⁴⁶.

b) A la existencia humana compete esencialmente, según Heidegger, el ser en un mundo. «Si el 'ser-en-el-mundo' pertenece esencialmente al ser del *Dasein*, la comprensión del 'ser-en-el-mundo' pertenece también al contenido de su comprensión del ser»⁴⁷.

c) El mismo Heidegger objeta a Husserl que si el alma pura (o «apriori» del «yo») se obtiene por deducción ya no es el «apriori» del alma. El «yo puro», dado apriori, no ha de ser sino el «yo en el mundo»⁴⁸.

d) Husserl afirma que el yo reducido ya no es un yo fáctico, y en ello pone su «pureza». Frente a ello Heidegger anota que tal reducción no es una posibilidad para el hombre⁴⁹.

Y la fuerza de esta argumentación está en que el hombre para Heidegger no es simple presencia, algo «dado ya», sino que es comportamiento, es un hacerse, al que en su ser le va su ser⁵⁰. Tampoco las esencias para Heidegger son exentas y reducidas sino que se dan en el mundo y en un mundo fáctico.

Diremos que el mismo Heidegger confiese en 1962 que él dudó desde el principio en que la conciencia fuera realmente la «cosa» por la que se habían interrogado desde siempre los filósofos. «Sospechaba que siendo el 'ser' la 'cosa' por la que se había preguntado siempre la filosofía, debía ser también 'la cosa misma' por que se preguntaba Husserl, la primera y última del pensar»⁵¹.

Así, el pensamiento de Heidegger no es un tomar la fenomenología para abandonarla después por el «ser», sino una marcha hacia el «ser» a través de la fenomenología. «La fenomenología, es pues, una hermenéutica del sentido

45. ANTONI, C.: *L'existenzialismo de M. Heidegger*, Guida Editori, Nápoles 1972, p. 15.

46. S.T., p. 22. S.Z., p. 12.

47. COUTURIER, F.: *Monde et être chez Heidegger*, Les presses de l'université de Montreal Montreal 1975, p. 9. Cfr. S.T., p. 65. S.Z., p. 53.

48. OLASAGASTI, M., *O.c.*, p. 21.

49. Cfr. OLASAGASTI, M., *O.c.*, p. 22.

50. Cfr. S.T., p. 21. S.Z., p. 12.

51. OLASAGASTI, M., *O.c.*, p. 22-23.

de la existencia, ella se interroga por el surgimiento del ser»⁵². Y usando las palabras de Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo*, como hace Otto Pöggeler, diremos: «La fenomenología deviene hermenéutica, cuando ella parte del 'ser-ahí' que comprende el 'ser'. El 'ser-ahí' es él mismo hermenéutica porque su propio ser y el sentido del ser en general, y sobre esta base el ser de todo ente, son en él anunciados»⁵³.

Creemos que no sólo hay que ver en la reducción fenomenológica el camino de una filosofía idealista sino ver cómo el «estar-en-el-mundo» de Heidegger aparece por contraste de esta reducción. Como bien ha visto Heidegger la fenomenología tenía capacidad para ser aplicada a la existencia. Y así, frente a la fenomenología trascendental de Husserl, Heidegger postula una fenomenología hermenéutica, que no intenta reducir la realidad que se nos muestra espontáneamente a algo distinto de ella misma, sino que la ayuda a abrirse, a patentizar su profundidad ontológica gracias a un análisis fenomenológico de lo que nos es dado.

No obstante, Zubiri percibe que Heidegger ha llamado indiscernidamente «ontología» o «metafísica» a la investigación sobre las cosas⁵⁴. Así Heidegger al poner en cuestión la necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del «ser» nos dice: «La mencionada pregunta está hoy caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como progreso volver a afirmar la metafísica»⁵⁵. A dar respuesta a esta confusión existente entre «metafísica» y «ontología» dedicará Zubiri toda una etapa de su pensar que comienza en 1944. Fruto de esta etapa será su obra *Sobre la esencia*. En ella había superado de hecho la fenomenología. Para Heidegger la «ontología» era el fundamento de la «metafísica». Zubiri invierte los términos: el *ser* se funda en la *realidad*.

Es un confrontamiento con Husserl el que hará destacar la radicalidad del pensamiento filosófico de Zubiri.

La diferencia radical que existe entre la solución de la esencia fenomenológica de Husserl y la esencia física de Zubiri, parte, en definitiva, de lo que cada uno entiende por filosofía. Para ver con claridad el diálogo de Zubiri con Husserl, es necesario tener en cuenta la exposición de Husserl, por parte de Zubiri en la obra de éste: *Cinco lecciones de filosofía*⁵⁶.

En el largo coloquio que entabla Zubiri en su obra *Sobre la esencia* con otros filósofos, ha sabido escoger a sus interlocutores e incluso las palabras de éstos para llegar a su propósito, que no es otro sino saber determinar rigu-

52. RESWEBER, J.P.: *La pensée de Martin Heidegger*, Privat, Tolosa 1971, p. 61.

53. PÖGgeler, O.: *O.c.*, p. 96. S.T., p. 48. S.Z., p. 37.

54. Cfr. el Prólogo inédito a la traducción inglesa de N.H.D.

55. S.T., p. 11. S.Z., p. 2.

56. C.L.F., pp. 215-254.

rosamente la esencia de las cosas. Entre sus interlocutores se encuentran: Husserl, Aristóteles y el racionalismo, sin olvidar a Hegel.

Con respecto a Husserl nos dice Zubiri que éste ha buscado la esencia desde la conciencia intencional y no la ha encontrado en la realidad cambiante e individual de las cosas, sino en sus «esencias», hacia las que aquéllas tienden como una polaridad ideal ⁵⁷.

Si preguntamos a Husserl en qué consiste la unidad primaria necesitante de la cosa, nos dirá acerca de esta necesidad, que ella no implica estrictamente lo esencial. Para él todas las leyes naturales envuelven una necesidad de hecho, fáctica. Realidad es para Husserl: individualidad, contingencia, hecho. La aprehensión de los hechos constituye el saber empírico. Para él mismo, una ley esencial expresa una necesidad absoluta. La ley esencial no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad. A este objeto llama Husserl «esencia». La aprehensión de la «esencia» es término de un saber absoluto. La realidad no es independiente de la esencia; así, todo saber empírico está fundado en un saber absoluto. ¿Qué es para Husserl la esencia, término del saber absoluto, en sí misma?

Husserl en el acto de aprehensión de la realidad pone entre paréntesis la realidad y toma lo aprehendido sólo como aprehendido y en acto de aprehensión sólo como aprehendido y el acto de aprehensión sólo como un darse cuenta. Este objeto nuevo y esta conciencia pura no pueden darse el uno sin el otro. A este ser «conciencia-de» el objeto nuevo, lo llama Husserl «intencionalidad», pero teniendo en cuenta que este «de» pertenece a la estructura de la pura conciencia. A su vez lo aprehendido en cuanto tal es el término intencional hacia el que se dirige la conciencia, es el «sentido» de esta intención, la *intentum*. Este «sentido» de esta intención, nuevo objeto, no es, pues, un objeto real, sino un puro *eidos*.

En definitiva, para Husserl, la esencia es una «unidad eidética de sentido», y como tal reposaría sobre sí misma en un orbe de ser absoluto, distinto, independiente y separado del orbe de la realidad ⁵⁸.

Zubiri continúa en *Sobre la esencia* dialogando paso a paso con Husserl. Toda la oposición en lo que entienden uno y otro por esencia parte de dos concepciones distintas de sus filosofías. Así lo expresa Zubiri: «La diferencia radical de que Husserl parte en toda su filosofía, es la contraposición entre saber absoluto y saber empírico; no es la diferencia de dos modos de ser —lo absoluto y lo relativo— sino de dos modos de saber» ⁵⁹.

57. Cfr. S.E., pp. 27-36. Cfr. LEGIDO, M.: «La meditación sobre la esencia de Xavier Zubiri», *Salmanticensis* 10 (1963) 363.

58. Cfr. S.E., pp. 27-33.

59. S.E., p. 32.

Para Zubiri, «La filosofía de Husserl, la fenomenología, no nos dice qué es algo, sino el modo de conciencia en que es dado»⁶⁰. Tampoco admite que la conciencia sea formalmente intencionalidad. La conciencia sería a lo sumo, en el mejor de los casos, para Zubiri «actualización». Éste nos aclara que esencia y facticidad son sólo dos momentos de toda realidad. Al separar estos dos momentos y sustantivarlos en beneficio de dos modos de saber, el absoluto y el empírico, Husserl ha descoyuntado la realidad y la realidad se le ha ido de las manos.

Si Husserl desarticuló la realidad escindiéndola en lo «eidético» y lo «fáctico», y su pretensión de fundar una filosofía como ciencia rigurosa abocó a un idealismo trascendental, lo que hoy procede es acceder a lo real con un modo de ver en relieve, que busque la unidad necesaria al conocimiento evidente, no en la inmanencia de la conciencia intencional, sino en los estratos profundos de la realidad⁶¹.

La vuelta a las cosas mismas, postulada por Husserl, lejos de reducirse a prestar atención a los fenómenos que se dan a la conciencia intencional, debe consistir en dar pleno valor a lo real-sustantivo en toda la profundidad de este vocablo, entendido en el sentido fuerte anterior a la filosofía de Descartes.

Resumamos: Husserl, a decir de Zubiri, considera que cuando percibimos las cosas reales percibimos algo absoluto, eso absoluto es la esencia. Según esto la esencia está fuera de las cosas reales. La razón de esto es porque solamente puede hacerse una ciencia cierta absoluta y apodíctica, como Husserl quiere, prescindiendo o desligando las esencias absolutas de las cosas contingentes. Esas esencias serían las rectoras de las cosas contingentes. Y esas cosas contingentes nos remitirían a las esencias absolutas. Zubiri afirma que así aniquilamos la metafísica. Para él, las esencias están dentro y no fuera de las cosas reales y físicas. Las esencias de Husserl son esencias absolutas pero no han de ser rectoras de las cosas reales, ni éstas nos han de remitir a aquéllas. No obstante, Husserl no se pronuncia sobre si las esencias tienen realidad sólo en el entendimiento o fuera de él. Las esencias, según Zubiri, son las mismas cosas reales.

Este diálogo con Husserl ha de servir para que veamos que si queremos saber qué es primaria y formalmente la esencia hemos de centrar nuestra búsqueda en la realidad por sí misma y buscar en ella ese momento estructural llamado esencia. Pues para Zubiri lo que la filosofía estudia no es ni la objetividad de las cosas, ni su ser, sino la realidad misma en cuanto tal.

Gregorio GÓMEZ CAMBRES
Universidad de Málaga

60. S.E., p. 32.

61. Cfr. LÓPEZ QUINTAS, A.: *Pensadores cristianos contemporáneos*, B.A.C., Madrid 1968, p. 358.

Vocación y vocaciones

1

Nuestro último retiro, adviento de 1981, estuvo dedicado a reflexionar sobre la «vocación y el seguimiento de Cristo». Una temática, cuyo valor se desprende fácilmente del mismo título. Trascendental, para la vivencia de nuestro compromiso cara al mundo y cara a la Iglesia. Difícilmente se podrá encontrar algo tan vital para nuestra vida religiosa. Con todo, y esto son matices en verdad, pero matices muy interesantes, fue una temática orientada principalmente, aunque no exclusivamente, desde una perspectiva *intrínseca*. Es decir, desde los valores que se desprenden de su misma realidad, sin insistir demasiado en nuestro contexto histórico particular.

Ahora las cosas cambian de *signo*. Manteniendo los valores apuntados, se quiere ahora *constatar* y *resaltar* la trascendental importancia que tiene para nosotros y la vivencia de nuestra vocación el complejo mundo moderno que nos toca vivir. El principio básico de esta actitud lo formula la GS en los siguientes términos: «es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y teólogos, *auscultar, discernir e interpretar*, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada de forma más adecuada»¹. Esta nueva sensibilidad la formula así un teólogo moderno: «antes existía una especie de tendencia dirigida a superar lo que podían parecer imperfecciones de la experiencia: su temporalidad, su limitación y cambios. Daba la impresión de que el saber se hallaba necesariamente abierto hacia otro nivel de inmutabilidad y suprahistoria. Ahora pensamos que no existe otro lugar de entendimiento y de saber que la *experiencia realizada como historia*. Sólo en un proceso de experiencia, en un contacto vital con el contexto o medio en que se encuentra, el hombre escucha y crea»².

1. VATICANO II, GS, 44b.

2. PIKAZA, X., *Experiencia religiosa y cristianismo*. Sígueme, Salamanca 1981,70.

2

Vocación y vocaciones quiere hacerse eco de una inquietud, que nos afecta de una forma muy directa y muy profunda. Se trata del grave problema de la falta de vocaciones. Todos constatamos con angustia su escasez. La consecuencia inmediata es que, como comunidad, nos vamos muriendo poco a poco. Nuestra comunidad, con una media edad superior a los 56 años, es una comunidad vieja. El problema es grave en sí. Pero es necesario verlo sin dramatismos. Pero, sobre todo, es necesario plantearlo con objetividad e hidalguía. No se trata simplemente, aunque ello es importante, de *sobrevivir* a cualquier precio. Se trata, eso sí, de alcanzar una sobrevivencia que esté mantenida por unos ideales evangélicamente válidos *para nuestro mundo moderno*. Y subrayo estas últimas palabras, porque la fuerza del argumento está precisamente en ellas. Y, de entrada, hemos de reconocer que no es válido el simple hecho de *sobrevivir*. Una sobrevivencia, sin más aval que la misma sobrevivencia, sería éticamente injustificable. Si no tenemos algo válido que ofrecer a quienes pueden seguir nuestro camino, entonces hay que aceptar la muerte como último y generoso recurso. Juan Bautista Metz habla, desde esta perspectiva, del *carisma de morir* para las comunidades que han agotado la fuerza de su testimonio. Morir no es, en el fondo, ningún deshonor, cuando no haya razones para vivir. Puede ser un auténtico carisma, según la expresión de Juan Bautista Metz ³.

3

Con todo, la aceptación de la posibilidad de morir no es, de suyo y sin más, la solución aceptable. Es necesario poner todos los medios justos y legítimos, para impedirlo. La muerte adviene, de ordinario, cuando se han agotado todos los recursos.

Este retiro está enmarcado en el contexto antes reseñado. Es preciso que todos tomemos conciencia del problema, con el fin de darnos cuenta que *la tarea afecta a todos*, aunque en la comunidad haya algunos especialmente encargados de las vocaciones.

El problema afecta a todos. Se parte de aquí. Para alcanzar, en este campo concreto, soluciones viables, es necesario considerar algunos puntos. Ellos nos ayudarán, deben ayudarnos, a vivir nuestra vocación de forma más plena y evangélica.

El primer punto a tener en cuenta es la necesidad que todos tenemos de

3. Cf. METZ, J.B., *Las órdenes religiosas*. Herder, Barcelona 1978,21.

trabajar por *las vocaciones*. La necesidad de este trabajo viene expresada, a nivel de autoridad, por algunos indicadores. Comencemos por recordar uno muy significativo: el Concilio Vaticano II. «El deber de fomentar las vocaciones pertenece a toda la comunidad cristiana, que debe procurarlas, ante todo, con una vida totalmente cristiana; ayudan sobre todo a esto las familias, que, llenas del espíritu de fe, de caridad y de piedad, son como el primer seminario, y las parroquias, de cuya vida fecunda participan los mismos adolescentes. Los maestros y todos los que de algún modo se consagran a la educación de los niños y de los jóvenes, y, sobre todo, las asociaciones católicas, procuren cultivar a los adolescentes que se les han confiado, de forma que éstos puedan servir y seguir con buen ánimo la vocación divina. Muestran todos los sacerdotes un grandísimo celo apostólico por el fomento de las vocaciones y atraigan el ánimo de los jóvenes hacia el sacerdocio con su vida humilde, laboriosa, amable, y con la mutua caridad sacerdotal y la unión fraterna en el trabajo»⁴.

Lo que se dice de forma general de toda la comunidad cristiana y de la vocación al sacerdocio en concreto, nos compromete particularmente a nosotros como comunidad religiosa. Y nos compromete particularmente, porque, en la base de nuestra vida religiosa, tiene que estar el convencimiento de que ella sigue siendo un modo válido de encarnar el seguimiento de Cristo. Sin esta perspectiva, nuestra presencia aquí carecería de sentido. Es verdad que nuestro horizonte religioso no se circunscribe sólo al tema de las vocaciones sacerdotales. La vocación religiosa tiene densidad por sí misma. Pero el hecho concreto es que casi todos nosotros o somos presbíteros o aspiramos a serlo. Nuestro compromiso, si se tiene en cuenta la condición de nuestra vida religiosa, abarca la doble perspectiva: *la religiosa y la sacerdotal*. Por ello, las palabras del Concilio pueden servir muy bien de punto de referencia, de toque de llamada en el campo concreto de las vocaciones.

Si ahora, para proceder con un poco de orden, desglosamos el problema, se verá cómo el mecanismo de desarrollo es idéntico. Estamos hablando sobre el convencimiento que debemos tener acerca de nuestra vida religiosa, como modo válido de encarnar el seguimiento de Cristo. No es fácil mantener, en ocasiones, este convencimiento, pues es indiscutible que la crisis sigue afectándonos todavía en mayor o menor intensidad. Para superar el pesimismo que fácilmente se nos puede filtrar, será siempre preciso volver a recordar y meditar los valores de la vida que hemos escogido desde una vivencia de fe. No podemos quedarnos aquí. De ello se hablará más adelante. Pero es un punto de partida absolutamente necesario. Para ello, acudimos de nuevo

4. VATICANO II, OT, 2a.

al Vaticano II, cuyo valor, a nivel incluso de autoridad técnica, es indiscutible, pues intentó acercarse al máximo a los problemas de nuestro tiempo. «Los consejos evangélicos, castidad ofrecida a Dios, pobreza y obediencia, como consejos fundados en las palabras y ejemplos del Señor y recomendados por los apóstoles, por los padres, doctores y pastores de la Iglesia, son un don divino que la Iglesia recibió del Señor, y que con su gracia se conserva perpetuamente... Esas familias ofrecen a sus miembros todas las condiciones para una mayor estabilidad en su modo de vida, una doctrina experimentada para conseguir la perfección, una comunidad fraterna en la milicia de Cristo y una libertad mejorada por la obediencia, en modo de poder guardar fielmente y cumplir con seguridad su profesión religiosa, *avanzando en la vida de caridad con espíritu gozoso*»⁵.

«La santidad de la Iglesia se fomenta también de una manera especial en los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos, entre los que descuella el precioso don de la gracia divina, que el Padre da a algunos (cf. Mt 19,11; 1Co 7,7) de entregarse más fácilmente sólo a Dios en la virginidad o en el celibato, sin dividir con otro su corazón (cf. 1Co 7,32-34). Esta perfecta continencia por el reino de los cielos, siempre ha sido considerada por la Iglesia en grandísima estima, como señal y estímulo de la caridad y como manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo»⁶.

«Por consiguiente, la profesión de los consejos evangélicos aparece como un distintivo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los debres de la vocación cristiana. Porque, al no tener el pueblo de Dios una ciudadanía permanente en este mundo, sino que busca la futura, el estado religioso, que deja más libres a sus seguidores frente a los cuidados terrenos, manifiesta mejor a todos los presentes los bienes celestiales —presentes incluso en esta vida— y sobre todo da un testimonio de la vida nueva eterna conseguida por la redención de Cristo y preanuncia la resurrección futura y la gloria del reino celestial. Y ese mismo estado imita más de cerca y representa perpetuamente en la Iglesia aquella forma de vida que el Hijo de Dios escogió al venir al mundo para cumplir la voluntad del Padre, y que dejó propuesta a los discípulos que quisieran seguirle. Finalmente, pone a la vista de todos, de una manera particular, la elevación del reino de Dios sobre todo lo terreno y sus grandes exigencias...»⁷.

Me parece que los párrafos citados son de tal densidad y están cargados

5. VATICANO II, LG, 43a.

6. VATICANO II, LG, 42c.

7. VATICANO II, LG, 44c.

de tales calidades que ellos deben bastar por sí solos, para crear en nosotros el convencimiento de que la vida religiosa tiene aún vigencia en nuestro mundo. Diría más, recogiendo un pensamiento de J.B. Metz: que precisamente éste es el tiempo de las órdenes religiosas. Más adelante la verdad de estos hechos quedará reflejada de una manera especial, al igual que sus exigencias en el mundo moderno. Por ahora, creo que es suficiente, para resaltar nuestro compromiso frente a la necesidad de fomentar las vocaciones.

Si a esto añadimos que la gran parte de nuestra comunidad accede al ministerio eclesial, entonces la necesidad de trabajar por las vocaciones adquiere nuevos valores y nuevas exigencias. Valores y exigencias de las que, una vez más, se hace eco la enseñanza del Vaticano II. «Repetidas veces ha traído este sagrado Concilio a la memoria de todos *la excelencia* del orden de los presbíteros en la Iglesia. Y como se asignan a este orden en la renovación de la Iglesia influjos de suma trascendencia y más difíciles cada día, ha parecido muy útil tratar más amplia y profundamente de los presbíteros. Lo que aquí se dice se aplica a todos los presbíteros, en especial a los que se dedican a la cura de almas, haciendo las salvedades debidas con relación a los presbíteros religiosos. Pues los presbíteros, por la ordenación sagrada y por la misión que reciben..., son promovidos para servir a Cristo Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que la Iglesia se constituye constantemente en este mundo Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo»⁸.

La necesidad del ministerio no sólo la resalta el Vaticano II, como acabamos de ver en relación al presbiterado, sino que se pone de relieve en todos los ámbitos de las diversas comunidades cristianas. Lo que nos hace ver su importancia trascendental para la acción evangelizadora en el mundo. En esto hay un auténtico y consolador consenso entre todas las confesiones cristianas. Lo cual es indicio claro de que se trata de un dato de la revelación verdaderamente significativo. Es importante realizar, al respecto, un ramillete de sentencias o pensamientos, con el fin de advertir la importancia que se da al tema del ministerio en otras iglesias cristianas y, de este modo, estimular nuestro empeño en la conquista de nuevas vocaciones.

Lutero, el iniciador de la Reforma, afirma con frase lapidaria: «Todos somos sacerdotes, pero no todos son ministros o servidores»⁹. En el escrito «sobre los concilios y las iglesias» (1539), Lutero nombra, tras la Palabra, el bautismo, la Cena y las llaves, *los ministerios*, como las cinco señales o signos de la Iglesia. «Por amor al Evangelio, dice, es necesario que la Iglesia tenga

8. VATICANO II, PO, 1.

9. LUTERO, M. WA 7,28,26.

ministros, servidores»¹⁰. Vemos, pues, que en el pensamiento del gran reformador el ministerio ocupa un lugar de excepción, hasta considerarlo como signo de la Iglesia auténtica.

Calvino, el otro gran reformador, y sobre el que el teólogo Ganoczy ha realizado un sugestivo estudio sobre su faceta de teólogo de la Iglesia y del ministerio, es más contundente y expresivo sobre el ministerio que Lutero. «Cristo ha establecido en su Iglesia el ministerio, de tal manera que con su supresión vaya a pique la edificación de la Iglesia»¹¹. «Para la construcción de la Iglesia (Calvino gusta mucho de usar esta imagen paulina) son necesarios diversos servicios, que tienen la finalidad de anunciar a Cristo y su reinado»¹². Según la expresión de Calvino, la Iglesia iría a pique, naufragaría, si se suprime el ministerio. Por lo que, como se advierte fácilmente, el ministerio es necesario para la permanencia de la Iglesia.

El Grupo teológico luterano-católico en Estados Unidos se refiere a este tema en los siguientes términos: «Con objeto de que la Iglesia sea lo que Dios quiere de ella, *en el mundo y para el mundo*, Dios concede dentro de este sacerdocio (el sacerdocio de todo el pueblo de Dios) diversos dones en vistas al ministerio...

El ministerio está con el pueblo de Dios bajo la autoridad de Cristo al mismo tiempo que habla en el nombre de Cristo a su pueblo. Por una parte el ministerio en cuanto parte del ministerio de la Iglesia, está bajo la Palabra y el Espíritu, bajo el juicio y bajo la gracia. Pero tiene también *un papel especial* dentro del ministerio del pueblo de Dios, a saber, proclamar la Palabra de Dios, administrar los sacramentos, exhortar y corregir»¹³.

La Comisión evangélico/luterana-católico/romana afirma: «La Iglesia, como pueblo de Dios peregrino, no habiendo alcanzado todavía su término escatológico, se ve afectada en este entretiempos del 'ya' y del 'todavía no' por *ministerios*, estructuras e instituciones que deben contribuir a hacer presente la acción salvadora de Dios en Cristo»¹⁴.

La Comisión evangélico-luterana-católico-romana afirma: «La Iglesia, del ministerio ordenado es la de servir este sacerdocio de todos los fieles. Igual que cualquiera comunidad humana, la Iglesia necesita una concentración de dirección y unidad, que el Espíritu Santo provee en el ministerio orde-

10. LUTERO, M., *Sobre los concilios y las iglesias*. WA. 50,632,35.

11. CALVINO, J., *Inst. Chrét.* IV, 1,11.

12. CALVINO, J., *Inst. Chrét.* IV, 3,2.

13. GRUPO TEOLÓGICO LUTERANO-CATÓLICO DE ESTADOS UNIDOS, *Eucaristía y Ministerio*, nn. 11 y 13.

14. COMISIÓN INTERNACIONAL EVANGÉLICO/LUTERANO-CATÓLICO-ROMANA, *El Evangelio y la Iglesia*, n. 49.

nado»¹⁵. El Grupo de Dombes, integrado por teólogos luteranos, reformados y católicos, que recibe su nombre de la abadía de Dombes, en donde se reúne, convocado a la sombra del abate Couturier, su gran iniciador y gran amante del ecumenismo, habla del ministerio en los siguientes términos: «La evangelización, el servicio al mundo por la Iglesia, la edificación de la comunidad requiere actividades muy diversas, permanentes o momentáneas, espontáneas o institucionales.

El Espíritu Santo suscita, por consiguiente, en el pueblo de Dios hombres y mujeres para asumir ministerios diversos y complementarios, que testimonian la fidelidad de Cristo a sus promesas y la riqueza de sus dones»¹⁶.

Los Institutos ecuménicos alemanes, entre cuyos representantes se encuentran teólogos tan significativos como Hans Küng y Wolfhart Panneberg, afirman: «La predicación del evangelio exigió desde el principio diversidad de servicios: apóstoles, profetas, doctores, presidentes, obispos, diáconos, etc. Todas estas funciones fueron interpretadas en el Nuevo Testamento como llamadas y dones de Dios para el servicio de las comunidades (carismas). Por esto, el servicio de fundación y dirección de las comunidades fue, de acuerdo con las diferentes tradiciones y situaciones, diversamente ejercido, es decir, no exclusivamente en virtud de un mandato expresado por la imposición de las manos de los apóstoles o sus delegados...

Estando destinado el evangelio de Jesucristo a todos los pueblos, la Iglesia ha de suceder a los apóstoles en el servicio del mensaje de Cristo... En este servicio se distinguen los que dirigen de los otros miembros de la comunidad»¹⁷.

El documento de ACCRA, del Consejo Ecuménico de las Iglesias, tiene un relieve especial, ya que es reflejo del pensamiento de muchas iglesias cristianas, entre las cuales se encuentra la iglesia ortodoxa, tan celosa siempre de las tradiciones eclesiales. Su testimonio al respecto es, por ello, enormemente significativo y valioso. «Aunque una diversidad de dones se manifestara dentro de la Iglesia primitiva, el nuevo testamento sienta como hecho las diferencias del ministerio particular; se establecen distinciones en el servicio. Este ministerio particular *era entonces esencial y se convierte en esencial* para todo tiempo y toda circunstancia. Este ministerio es ejercido por personas que per-

15. COMISIÓN INTERNACIONAL ANGLICANO/CATÓLICO-ROMANA, *Ministerio y ordenación*, n. 7.

16. GRUPO DE DOMBES, *Para una reconciliación de los ministerios*, nn. 17 y 18.

17. INSTITUTOS ECUMÉNICOS ALEMANES, *Reforma y reconocimiento de los ministerios*, nn. 8 y 9.

tenecen a la comunidad, que son llamadas y que reciben los dones y la autoridad para transmitir el testimonio viviente de los apóstoles»¹⁸.

Todos estos testimonios que, por su abanico de procedencia e ideología, bien se pueden considerar como el sentir de la Iglesia de Cristo sobre el ministerio, refuerzan al máximo la necesidad de cultivar las vocaciones de aquéllos, y también, como dato previo, de buscarlas, que en un futuro próximo o lejano, van a tomar el revelo. Es un deber que nos afecta como comunidad eclesial y como comunidad religiosa. Mientras permanezca el deseo de Cristo: «id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura» (cf. Mt 28,19), y este deseo permanecerá hasta la consumación de los siglos, mientras haya un hombre que salvar, nosotros, como Iglesia y, por fuerza mayor, como comunidad religiosa, tenemos que estar dispuestos a trabajar por todos los medios en el tema de las vocaciones. Nuestra propia vocación, vivida con ilusión y alegría, debe ser un estímulo en esta misma tarea.

4

Mas las cosas no pueden quedar simplemente aquí. Tenemos que trabajar, en diversa forma, por cierto, pero con eficacia, por conseguir vocaciones. Esta es la conclusión, que se deriva, de todo lo anteriormente dicho. Pero este hecho nos enfrenta frontalmente, sin meandros, con un interrogante que es, al mismo tiempo, un reto a nuestra propia condición eclesial. ¿Bastaría, sin más, el simple hecho de la necesidad de servidores en la comunidad eclesial, para dar razón o explicar nuestro proselitismo? Creo que no. Por lo menos, no sería la única ni tampoco la principal de las razones. Es necesario, como elemento esencial, tener en cuenta la *calidad* o *vivencia* de nuestro compromiso. Necesitamos vivir en profundidad nuestro compromiso religioso. Sólo así podemos ofrecer a otros un modelo de vida, que pueda llenar sus aspiraciones de seguimiento especial de Cristo.

Esta constatación lleva sin violencia a tratar uno de los puntos más vital, por un lado, y más complejo, por otro, de nuestro compromiso religioso. Se trata de la relación profunda que existe entre *vida religiosa* y *mundo moderno*. A ello voy a dedicar algunas reflexiones, siquiera sean, por necesidad de espacio y tiempo, muy breves.

«La renovación de la vida religiosa, dice el teólogo Leonardo Boff, no proviene, sin más, de la simple elaboración de nuevas ideas, de una más o menos acertada interpretación de la regla de los respectivos fundadores o de la mera adaptación de la disciplina a las exigencias de un mundo diferente. La raíz de toda auténtica renovación reside en una nueva y honda experiencia de

18. DOCUMENTO DE ACRA, *El ministerio ordenando en una perspectiva ecuménica*, n. 13.

Dios, *articulada en el interior de una nueva experiencia del mundo*. Sólo en función de tal experiencia podrán y deberán vertebrarse las nuevas constelaciones de ideas, reinterpretarse los valores del pasado, así como buscarse una adecuada presencia en la sociedad y en la Iglesia»¹⁹.

Las sugestivas palabras de Leonardo Boff nos ponen en pista. Se constata, de entrada, que nuestro mundo es un mundo diferente. Radicalmente diferente. Y este hecho no puede pasar desapercibido ni puede dejar de influir en la vivencia de nuestro compromiso religioso. «El género humano se halla hoy en un nuevo período de su historia, caracterizado por cambios profundos y acelerados, que progresivamente se extienden al universo entero. Los provoca el hombre con su inteligencia y su actividad creadora; pero recaen luego sobre el hombre, sobre sus juicios y deseos individuales y colectivos, sobre sus modos de pensar y sobre su comportamiento para con las realidades y los hombres con quienes convive. Tan es eso así, que se puede hablar de una verdadera metamorfosis social y cultural, *que redundará también sobre la vida religiosa*»²⁰. Fruto inmediato de esta metamorfosis social y cultural es el nacimiento de un nuevo humanismo, del que el Concilio se hace también eco. «De esta manera somos testigos de que nace un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por su responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia»²¹.

El Vaticano II constata un hecho, la realidad de un mundo nuevo, y lo constata con alegría y optimismo, no exentos de algunas angustias. Frente al mundo moderno, la Iglesia del Vaticano II quiere superar la actitud de enfrentamiento, tantas veces presente en su quehacer histórico, y situarse en una actitud de diálogo. Se da cuenta que para poder dialogar con el mundo moderno es preciso usar un lenguaje común. La Iglesia del Vaticano II así lo reconoce. Usa un lenguaje eminentemente actual, en perfecta armonía con la realidad. Un lenguaje, por otra parte, cargado de mensaje para todos los hombres de buena voluntad. Palabras como «cambio», «nuevo», «dinamismo», «libertad», «conciencia», «historia», «transformación», «construcción del mundo», «socialización», «humanismo», «densidad propia de las realidades terrenas»... nos están diciendo a gritos que la Iglesia del Vaticano II está hablando un lenguaje nuevo. Un lenguaje que tiene como meta engarzar con la problemática actual y traducir su contenido.

Evidentemente la complejidad de nuestro mundo es grande. Su amplitud

19. BOFF, L., *Testigos de Dios en el corazón del mundo*, Instituto teológico de Vida Religiosa, 21.

20. VATICANO II, GS, 4b.

21. VATICANO II, GS, 55.

nos obliga precisamente a reducir nuestros focos de atención. Desde esta perspectiva yo me atrevo a señalar dos realidades que pueden y deben ser dos grandes servicios que los religiosos pueden ofrecer al mundo. A) *La experiencia de Dios*. B) *la preocupación constante por la justicia, reflejada en una más auténtica vivencia del voto de pobreza*.

A) *La experiencia de Dios*

La ausencia de Dios, con todos los dramáticos problemas humanos que trae consigo, es uno de los aspectos más negativos de nuestro mundo occidental. El Vaticano II se hace eco de esta realidad negativa con acentos impresionantes: «Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita. Es este ateísmo uno de los fenómenos *más graves de nuestro tiempo*.²²

La Iglesia, y dentro de la misma las comunidades religiosas como avanzada que son de la Iglesia, no pueden desentenderse de este fenómeno. Tienen que tomar conciencia primero, y, luego, tratar de dar una respuesta positiva y válida al reto del ateísmo. ¿Cómo? El mismo Concilio esboza una respuesta preciosa. «El remedio del ateísmo hay que buscarlo en la exposición adecuada de la doctrina y en la integridad de vida de toda la Iglesia y de sus miembros. A la Iglesia le toca hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, con *la continua renovación y purificación* propias bajo la acción del Espíritu Santo. Esto se logra principalmente con el testimonio de una fe viva y adulta, educada para poder percibir con lucidez las dificultades y poderlas vencer»²³.

Dos tareas primordiales se nos proponen a todos los cristianos y, de modo particular, a todos los religiosos. Una, de carácter intelectual. Es preciso hacer una exposición adecuada de la doctrina. Lo cual no se consigue, sino a base de un trabajo constante de estudio. Otra, la integridad de vida, hasta llegar a hacer presentes y como visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, bajo la guía del Espíritu Santo.

La primera tarea no es nada deleznable y cada cual debe fijarse desde su carisma qué es lo que puede y debe hacer en este sentido. Interesa, no obstante, la segunda, pues es aquí en donde cae muy bien esa experiencia de Dios, de la que se hablaba como servicio estupendo que los religiosos pueden hacer al mundo moderno. Podemos ciertamente hacer tal servicio. Y seguramente estamos obligados a hacerlo. Pero aquí comienzan los problemas, si,

22. VATICANO II, GS, 19a.

23. VATICANO II, GS, 21c.

de verdad, queremos que nuestro compromiso al respecto no sea totalmente ilusorio. Para llevar a cabo una cosa, es necesario poner los medios. Y el medio insustituible en este como en otros casos es que nosotros poseamos esa experiencia de Dios, que queremos transmitir al mundo. Nadie da lo que no tiene. Nosotros no podemos ofrecer la vivencia de Dios, si Dios no es realmente el sentido y el valor existencial de nuestra vida. Y surge la pregunta: ¿cómo se alcanza esa meta? Me parece que la pregunta no tiene más que una respuesta o, por lo menos, una respuesta cualificada, una respuesta que avalarían todos los hombres que han tenido tal experiencia: *La vuelta al interior*. Sin esta vuelta al interior, en donde habita la Verdad, y que tiene un nombre propio: *oración*, caeremos irremediablemente en la vorágine de las cosas del mundo y nada, que merezca la pena, desde nuestra condición religiosa, podremos ofrecer al mundo. Intentaremos, tal vez, ser profetas, pero terminaremos irremediablemente por ser meros funcionarios, auténticos vendedores de palabras que hablan de Dios, pero que no transmiten una experiencia de Dios. Y es que para hablar *de* Dios, es preciso tener la valentía de hablar primero *con* Dios. «Orar, dice J.B. Metz, es resistir a la trivialidad aplastante de nuestra vida, es oponerse a la idea de que la vida carece totalmente de objeto en una sociedad de puro cambio y necesidad, en la que decrece la capacidad de llorar y de reír...

La oración puede y debe ser el comienzo de una renovación de la esperanza, de una rebelión contra la creciente desesperanza y la lenta desaparición de todo compromiso que, poco a poco, nos va envolviendo a todos»²⁴.

Se podrían añadir muchas más. Pero creo que éstas son suficientes, para llevarnos a un serio examen de conciencia. Seguramente está aquí el gozne de nuestra renovación personal y comunitaria y el mejor servicio que podemos ofrecer a un mundo que, deslumbrado por sus conquistas científicas y espaciales ve con angustia cómo pierde la capacidad de ser feliz y de ver sentido al complejo abanico de su realidad vital.

B) *La preocupación constante por la justicia y su relación con nuestra forma de vivir el voto de pobreza*

El tema contiene materia suficiente para toda una jornada de reflexión. Aquí tan sólo se dan unas pinceladas, para llamar la atención sobre una materia que afecta muy directamente y vitalmente a la vida religiosa como signo válido.

Comienzo por transcribir un texto importante del Vaticano II. Está toma-

24. METZ, J.B., *Invitación a la oración*, «Sal Terrae», Santander 1979, 32.36.

do de la OT y se refiere a algunos aspectos de la formación que hay que dar a los seminaristas. Dice: «aprendan a apreciar, en general, las virtudes que *más* se estiman hoy entre los hombres y que recomiendan al ministro de Cristo, como son la sinceridad de alma, *la preocupación constante por la justicia...*»²⁵.

El tono del texto evita prácticamente todo comentario. El Concilio recomienda enseñar a los seminaristas en esos años decisivos del seminario la preocupación constante por la justicia. Y dice que es una de las virtudes o realidades sociales *más estimadas* por los hombres de nuestro tiempo. Los hechos, que observamos a diario, confirman plenamente la afirmación del Concilio. Toda comunidad, que de forma real, se compromete en la lucha por una mayor justicia en el mundo encuentra eco en nuestro mundo y está, de alguna manera, haciendo un apostolado vocacional.

Las formas concretas de expresar la constante preocupación por la justicia pueden ser grandemente variadas y dependen, en gran parte, de la situación en que se mueve la comunidad religiosa. Pero hay algo que parece universalmente válido para todas las comunidades religiosas: es el acercamiento a los pobres, sentirse solidarios, no sólo afectivamente, sino realmente con los pobres, viviendo en profundidad y comprometidamente las exigencias del voto de pobreza. Recordemos un texto magnífico del Concilio Vaticano II. «La pobreza voluntaria para el seguimiento de Cristo, del cual es distintivo *hoy sobre todo muy apreciado*, ha de ser cultivada diligentemente por los religiosos, y, si fuera necesario, *ha de manifestarse en formas nuevas*»²⁶.

El Concilio comienza por constatar que estamos ante una forma de seguimiento de Cristo hoy sobre todo muy apreciada. Con lo cual queda bien manifiesto *su valor de signo*. Y, consiguientemente, su valor testimonial y proselitista. Y con todo, se constata un hecho, que tiene todas las características de ser para los religiosos una voz profética y que además es bastante universal. La forma, en que vive la mayoría de las comunidades la pobreza, no dice nada o dice muy poco a nuestro mundo. Se nos tacha de vivir como ricos. Nosotros no podemos quedar indiferentes ante el hecho, por aquello de que la gente es ignorante o sus juicios suelen estar marcados de anticlericalismo.

Desde una perspectiva responsable, y ahora me refiero ya a nuestras comunidades, tenemos que preguntarnos con acento interpelativo: ¿Por qué sucede esto? La respuesta a este interrogante nos lleva, sin extorsiones, al núcleo de la cuestión. A examinar la forma de vivir y expresar nuestro modo de vivir el voto de pobreza. Para ello se han de tener en cuenta dos niveles: 1) *el personal*; 2) *el comunitario*.

25. VATICANO II, OT, 11a.

26. VATICANO II, PC, 13a.

1. *Nivel personal*

Por ser precisamente personal, tan sólo se pueden hacer algunas referencias vagas. Es como un toque de atención a nuestra conciencia individual. Este toque suena así en palabras de Pablo VI: «los religiosos, efectivamente, deben resplandecer delante de todos por el ejemplo de la verdadera pobreza evangélica.

Por lo cual deben amar la pobreza a la que libremente se obligaron y en el uso de los bienes no basta con depender del superior, sino que los mismos religiosos deben *contentarse con lo puramente necesario y deben huir de las comodidades y exquisiteces que enervan el vigor de la vida religiosa*»²⁷. Si se tiene ahora en cuenta la relación antes apuntada, de nuestra vivencia de la pobreza con la lucha o preocupación constante por la justicia, entonces me parecen fenomenales y oportunísimas estas palabras de Gustavo Gutiérrez, el célebre teólogo de la liberación: «no se trata de idealizar la pobreza, sino, por el contrario, de asumirla como lo que es: como un mal, para protestar contra ella y esforzarse por abolirla. Como dice Paul Ricoeur, no se está realmente con los pobres sino luchando contra la pobreza. Gracias a esta solidaridad —hecha gesto preciso, estilo de vida, ruptura con su clase social de origen— se podrá, además, contribuir a que los pobres y despojados tomen conciencia de su situación de explotación y busquen liberarse de ella. La pobreza cristiana, expresión de amor, es solidaria *con los pobres*, y es protesta *contra la pobreza*»²⁸.

2. *Nivel comunitario*

Seguramente que es éste, por su complejidad, un tema grandemente apropiado para el diálogo. Más que dar soluciones en unas líneas, imposible por la complejidad del tema, se trata de llamar a las puertas de nuestra conciencia con un tema tan vital para nosotros como es el de la pobreza comunitaria. Pablo VI dice: «además de la pobreza propia de cada uno, no puede descuidarse la pobreza con que debe brillar la misma comunidad, la misma familia religiosa, o sea, toda la corporación»²⁹. El Vaticano II nos recuerda: «Aunque los institutos, salvas las reglas y constituciones, tienen derecho a poseer todo lo necesario para la vida temporal y el apostolado, eviten, sin embargo, toda

27. PABLO VI, *El papa habla a los religiosos*, Confederación española de religiosos, Madrid 1964, 15.

28. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 192, 30.

29. PABLO VI, *El papa habla a los religiosos*, Confederación española de religiosos, Madrid 1964, 15.

aparición de lujo, de lucro inmoderado, de acumulación de bienes³⁰. El documento de Dublín confirma y reafirma la misma línea, poniendo además una nota de actualidad, al referirse a nuestro mundo moderno: «Las desigualdades, que padece nuestro mundo, incluso el mundo cristiano, son una fuerte llamada a nuestro carisma. Si entendemos nuestra vida comunitaria abierta a toda la Iglesia y al mundo, como la entendió S. Agustín, nuestra comunidad de bienes hará participantes también a los hombres de nuestro alrededor. Así evitaremos la acumulación excesiva de bienes y contribuiremos a una mentalización frente al problema social de nuestro tiempo»³¹.

Como se desprende fácilmente de los textos aducidos, el tema de la pobreza comunitaria nos cuestiona y nos interroga. Somos miembros de una comunidad, que se presenta ante el mundo y ante las autoridades de una nación como poseedora de bienes. El hecho en sí es normal. Todo ello da una imagen de lo que somos ante los demás. ¿Responde tal imagen a nuestra profesión de pobres, elegida como forma particular del seguimiento de Cristo pobre? La voz del pueblo parece decir que no. Se nos considera ricos, justa o injustamente. Y esto es muy grave para el valor testimonial de la vida religiosa.

Surgen, ante esta realidad, una serie de preguntas, a las que tiene que responder, por nuestra parte, una actitud concreta. ¿Brilla nuestra comunidad, como tal, por una auténtica pobreza? ¿Evitamos toda apariencia de lujo? ¿De lucro inmoderado? ¿De acumulación de bienes? ¿Hacemos participar a los hombres necesitados de nuestro entorno de nuestros bienes?. Son muchos interrogantes y seguramente que tanto vosotros como yo no estemos en condiciones de responder a alguno de ellos e incluso a ninguno. Pero aquí radica precisamente nuestra responsabilidad. En un tema que nos afecta tanto a nivel comunitario, pues nosotros somos la comunidad, hemos de intentar por todos los medios posibles obtener una información exacta a nivel provincial de nuestros ingresos, de nuestros gastos y del empleo del remanente, si lo hay. Y ello no debe responder a una acción policial. Confiamos en quienes tienen una misión directa en este campo. Ello responde única y exclusivamente a la necesidad y a la obligación, que todos tenemos, de colaborar en la conquista de una pobreza comunitaria, tan decisiva para nuestro compromiso evangélico y para que la vida religiosa adquiriera *el valor de signo*, del que se encuentra tan necesitada.

Quiero terminar esta exposición con unas hermosas palabras de Mons. Sebastián Aguilar, obispo de León. «Un grupo de gente pobre es sencillamente un grupo de gente que: 1) vive de su trabajo; 2) pone en común sus bienes

30. VATICANO II, PC, 13f.

31. DD. Capítulo general intermedio de la Orden agustiniana, Dublín 1974, 6.

sin apropiaciones ni discriminaciones de ninguna clase; 3) ayuda en lo que puede a quienes padecen necesidad; 4) trata de enseñar el desprendimiento como un camino para la paz y la fraternidad humana; 5) con su vida y sus obras combate el egoísmo y la avaricia en favor de los oprimidos. Todo esto 6) como expresión y ejercicio de una voluntad determinada de vivir enteramente y de manera eficaz el programa cristiano de las bienaventuranzas»³².

Benito DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ

32. SEBASTIÁN, F. Citado por NICOLÁS, A., *El horizonte de la esperanza. La vida religiosa hoy, Sígueme, Salamanca 198*, 154.

LIBROS

Sagrada Escritura

SAFARI, Sh., *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels*. Neukirchener Verlag, Neukirchen 1981, 22 x 14, 331 p.

Es seguramente la primera monografía que analiza el tema de la peregrinación en la época del Segundo Templo (538 a.C.-70 d.C.). Es en este tiempo, cuando el Templo adquiere una importancia primordial en la vida religiosa de Israel. Las fiestas de peregrinaje adquieren un carácter nacional, festivo y comunitario de gran relieve. Las fuentes para conocer todo lo que rodea a la peregrinación son varias. En primer lugar el Talmud y la Miahna, que, aunque, codificadas después del año 70 d.C. contienen un material antiguo que nadie pone en duda. Pero también sirve Flavio Josefo, Filón de Alejandría, y el mismo N.T. Los temas de la peregrinación son estudiados con todo lujo de detalles: la peregrinación como mandato divino, el viaje desde la propia Palestina y desde el extranjero, los caminos, grupos, medios de transporte, estancia de peregrinos en Jerusalén, las medidas tomadas por el clero de Jerusalén para recibir a tal masa, los sentimientos de los peregrinos, las acciones litúrgicas, etc. El libro no es sólo útil para conocer un aspecto importante de la espiritualidad judía, sino también, para entender muchos salmos, sobre todo los así llamados de peregrinación. Acertadamente la editorial ha incluido este libro, que es una traducción del hebreo, en una serie dedicada al diálogo judío-cristiano.— C. MIELGO

MAIER, J., *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, 19 x 12,5, XII-160 p.

El autor ya escribió anteriormente dos libros que tienen mucho parecido con el que ahora reseñamos: una historia de la cultura judía y una historia de la religión judía. Este librito es una historia política del judaísmo desde la época persa hasta el siglo VII d.C. Lo notable es que recoja también las noticias que tenemos sobre las comunidades judías en la diáspora. El folleto no tiene muchas pretensiones. Está incluido en una colección que se titula *Rasgos*, de tal manera que es una exposición sencilla, clara, con una bibliografía selecta. Al autor le interesa exponer y llamar la atención sobre la confrontación entre el judaísmo y su religión monoteísta con el poder político y cultural del mundo greco-romano, lo que provocó serios reveses para el mismo judaísmo.— C. MIELGO.

ERNEST, J., *Das Evangelium nach Markus*.- Regensburger Neues Testament. Friedrich Pustet, Regensburg 1981, 22 x 14, 536 p.

Es costumbre en Alemania que las series de comentarios, tanto del AT como del NT se actualicen a través de sucesivas ediciones, incluso por autores distintos, respetando siempre el carácter científico o divulgativo de la serie. Los Comentarios del NT de Regensburg son bien conocidos en España por su traducción hecha por Herder. En esta serie está publicado el comentario de Marcos que ahora presentamos, que se debe a J. Ernst y que viene a sustituir al antiguo de J. Schmidt. Leyendo este comentario y comparándolo con el precedente de Schmidt, se ve que el tiempo no ha pasado inútilmente. No es sólo el mayor volumen de este comentario lo que le distingue del anterior, sino el contenido y el uso de otra mentalidad acorde con las nuevas exigencias de la exégesis. El Comentario se articula en tres partes. Tras la traducción de la perícopa, se ofrece en primer lugar el análisis literario y tradicional de la misma. Seguidamente la explicación versículo por versículo. Y finalmente el contenido teológico y pastoral. Echamos de menos un breve juicio sobre la historicidad o no de la perícopa tratada. El comentario, por otra parte, es rico en «Excursus», tiene nada menos que 25, donde se tratan los problemas más importantes y que exigen un tratamiento especial. Aquí es donde más brilla el carácter teológico del comentario. Es claro que la lectura de la obra exige cierta preparación, aunque el autor se esfuerza por ser claro y conciso en todos los temas. La exégesis alemana se enriquece así con un nuevo comentario de altos vuelos tras los de Pesch y Gnllka. Esperamos una pronta traducción al castellano.— C. MIELGO.

PASTOR RAMOS, F., *Liberación y libertad*. Narcea, Madrid 1982, 21 x 13,5, 115 p.

El folleto tiene dos partes claramente distintas. La primera parte es más paulina. El autor que, anteriormente ha escrito y publicado un libro sobre la *Libertad en la carta a los gálatas*, resume aquí de una manera muy sencilla lo que Pablo entiende por libertad o liberación de la ley, del pecado y de la muerte. No deja de señalar el autor que la libertad cristiana se resume en el amor; y que por tanto, la vocación cristiana es también una esclavitud, una *douleia*, un servicio a los demás por amor. La segunda parte es más libre. El mismo autor la propone con cierta reserva. Opina el autor sobre ciertos aspectos de la libertad en la Iglesia y en la sociedad más en concreto. Y es aquí donde pueden surgir más fácilmente las diferencias de criterio. Conjugar la libertad cristiana con el sentido comunitario y eclesial de la fe no resulta siempre fácil.— C. MIELGO.

Teología

VARIOS, *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft*. Herder, Freiburg, Basel, Wien.

Teilband 6, 1981, 14 x 21, 160 p.

— *9*, 1981, 14 x 21, 208 p.

— *13*, 1981, 14 x 21, 168 p.

— *14*, 1981, 14 x 21, 140 p.

— *16*, 1982, 14 x 21, 168 p.

— *18*, 1982, 14 x 21, 184 p.

La obra que presentamos al público de habla española, se podría clasificar dentro del sector Enciclopedias Interdisciplinarias, tanto por su contenido como por la variedad y calidad de sus colaboradores. Teólogos, médicos, psiquiatras, sociólogos, filósofos entre otros, se dan cita en esta obra donde se afrontan temas candentes de nuestro tiempo desde una perspectiva de interdisciplinidad. Los tomos que hemos recibido están dedicados a temas monográficos. Temas en torno a los procesos de desarrollo de la personalidad en sus variantes psicológicas, filosóficas y religiosas,

junto a los componentes de la crisis de identidad y desintegración personal, concluyendo con los aspectos prácticos de relaciones interpersonales en el matrimonio y en las manifestaciones de amor en sus diversas vertientes. Temas que se adentran por los interrogantes más profundos del existir humano en el tiempo en sus preocupaciones metafísicas en torno al sentido de la vida y la contingencia, como sobre la experiencia del temor y la confianza cristiana, siguiendo con el tema de la salvación y problemas afines tanto desde una perspectiva positiva como negativa. La ley y la gracia en su perspectiva bíblica, teológica y práctica es otro de los temas estudiados, siguiendo con la proyección práctica estudiando las implicaciones filosóficas y teológicas en torno al tema de la paz y la guerra, concluyendo con la respuesta que el creyente debe dar a toda esta problemática en la situación actual. El tema de la autoridad y su comprensión lo estudia el teólogo Karl Rahner, siguiendo el tema de la violencia y la fuerza desde vertientes psicológicas y sociales, concluyendo con el estudio de la revolución y contrarrevolución con las consecuencias desde la fe. Otro de los temas de nuestra sociedad estudiado en profundidad en esta obra es el de los grupos marginados y las minorías étnicas y su integración en la sociedad, siguiendo un estudio sobre la solidaridad y el amor, insistiendo en las reflexiones en torno al egoísmo de nuestra sociedad y al desprendimiento tratándolos todos ellos desde la psicología, sociología, filosofía y teología. Y el último tomo recibido está dedicado a los análisis sociológicos de nuestra sociedad desde la burguesía y cristianismo, pasando por el fenómeno de la secularización, la autonomía y creatividad, para terminar con el tema de la emancipación y libertad cristiana. Una obra que debería estar presente en toda biblioteca que intente afrontar la problemática más acuciante de nuestro tiempo en línea cristiana, garantizado el tratamiento de los temas por la autoridad de sus autores y la seriedad de sus planteamientos y desarrollo. Esperamos poder presentar los restantes tomos de dicha Enciclopedia al gran público de lengua española y también poder verla un día traducida en nuestro idioma. Felicitamos a la editorial Herder por esta nueva contribución a la comprensión de nuestro tiempo y a buscar soluciones desde la vertiente cristiana.— C. MORÁN.

KIENZLER, KI., *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*. Herder, Freiburg, Basel, Wien 1981, 23 x 15, 414 p.

El origen del libro es la tesis doctoral del A., presentada a la Universidad Albert-Ludwigs de Freiburg en 1979. Utiliza la edición crítica de las Obras de S. Anselmo, de Schmitt, y todos los aditamentos acostumbrados en estas tesis universitarias. Sabido es que Anselmo es uno de los autores más controvertidos, y en especial algunos de sus puntos de vista, como por ejemplo, el «argumento ontológico». Resulta casi temerario entrar en el piélago de tan inmensa bibliografía. Pero el A. ha emprendido su tarea con plena conciencia. Echamos de menos, sin embargo, en principio, un capítulo sobre las «fuentes de Anselmo», en especial sobre S. Agustín y sobre Boecio, ya que quizá aquí reside todo el problema de Anselmo. Su intención de proceder *sola rationes* parece conducirnos a un racionalismo, desde el momento en que Boecio presenta la razón humana como una «potencia psicológica» más que ontológica. Pero, en sentido contrario, la tesis de K. Barth de que al fin se trata de una *fides quaerens intellectum*, queda siempre en pie. De ahí resulta un conflicto en la postura de Anselmo. El A. aprovecha el título del último escrito de Anselmo «Concordia»... Para concluir que se trata de una concordia o síntesis entre *necesidad y libertad*, tanto en Dios como en el hombre. Y al mismo tiempo se busca un arreglo entre la esfera del pensamiento y la de la realidad. En cualquier caso, la aportación del A. al conocimiento de Anselmo es profunda y extensa, fundamental para discusiones sobre el tema.— L. CILLERUELO.

AMIGO VALLEJO, C., *Dios clemente y misericordioso*. Paulinas, Madrid 1981, 12 x 19, 150 p.

Carlos Amigo Vallejo, gran conocedor de la relación entre cristianos y musulmanes quiere mostrarnos a la luz de los textos de ambas religiones, la urgente necesidad del diálogo entre éstas, y el hermanamiento, ya que los contenidos principales de sus predicaciones son idénticos, como lo

pueden ser la aserción de la unicidad de Dios o la fraternidad universal. Hay lazos que unen ambas religiones y que, a pesar de las dificultades existentes, no se deben separar. En definitiva, el autor quiere, a través de su obra, abrir un surco en nuestro interior para que nos ofrezcamos a nuestros hermanos musulmanes por medio de un diálogo cuya finalidad sea la búsqueda conjunta de este Dios, que es *clemente y misericordioso*. Cuando escribimos estas líneas, Mons. Amigo Vallejo ha sido nombrado arzobispo de Sevilla. Enhorabuena.— Francisco ROBLES.

AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas*. Edición bilingüe preparada por Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1981, 12,5 x 20, 826 p.

Junto con S. Isidoro, Aurelio Prudencio es el personaje más conocido, dentro y fuera de nuestras fronteras, de toda la patrística española. Prudencio fue cristiano y poeta y su grandeza le viene de haber sido «el primero que en sus obras presentó la solución de una armonía poética, realmente admirable, entre paganismo y cristianismo». Ahora la BAC nos presenta sus obras completas en edición bilingüe. Para el texto latino los que han preparado la edición se han servido normalmente de la edición crítica del *Corpus Christianorum*; la traducción, nueva, intenta conservar en la medida de lo posible el verso latino, cuando no obsta a la corrección del castellano. La amplia introducción es todo un estudio del poeta. Primero de su patria: el autor opta por Calahorra «con probabilidad rayana en la certeza histórica» basándose en los datos que aporta la obra del poeta, pero teniendo en cuenta no sólo el contenido sino también la disposición de los himnos del *Peristephanon* y estableciendo una comparación con Horacio. Luego pasa revista a sus obras mostrando su lógica interna y sus fuentes, punto éste donde tiene un descuido al presentar como fuente de Prudencio el *De cura pro mortuis gerenda* de san Agustín, obra que fue escrita hacia el 424-425, es decir, varios años tras la muerte del poeta; a un estudio de su poesía, examinando su posición en la historia de la poesía cristiana, la técnica empleada y el espíritu que guiaba esa misma técnica. Por último, se examina la supervivencia que se revela extraordinaria, de lo que es testimonio la abundancia de los códices, de la obra del poeta. El autor de la introducción habla desde la competencia y desde el cariño y simpatía hacia nuestro autor, sin ahorrarle elogios. Cada obra y cada himno van precedidos de una oportuna introducción explicativa del contenido y de la forma. Abundantes notas ilustran el texto, poniendo especial hincapié en las referencias a los poetas clásicos. Cuatro índices completísimos: de la Sagrada Escritura, de imitaciones de los poetas clásicos, de nombres propios y de materias, hacen muy manejable la presente edición. Agradecemos a la BAC el interés por la publicación de estos textos de la antigüedad cristiana.— P. de LUIS.

KAISER, Ph., *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*. Eichstätter Studien N.F. XIV. Friedrich Pustet, Regensburg 1981, 15 x 23, 336 p.

A nadie se le oculta que la cristología está en el centro de la reflexión teológica actual y que se trata de un campo lleno de tensiones no sólo entre teólogos, sino también entre algunos de éstos y el magisterio. Entre los temas en discusión se encuentra el de la ciencia y conciencia de Jesús, objeto de estudio en esta obra. El autor quiere dar su contribución para la solución del problema, pero sólo después de haber hecho un largo recorrido, exponiendo y juzgando, por la historia del mismo, partiendo de la época patrística y concluyendo con autores de nuestros días y con el resultado de la exégesis actual. La historia muestra que la solución concreta al problema depende siempre de la concepción cristológica general que esté a la base. En los Padres latinos encontramos dos direcciones fundamentales: a una cristología Verbo-Hombre va asociada una doble sabiduría de Cristo, una divina y otra humana; en cambio, en la cristología Verbo-Carne no queda espacio para ignorancia alguna en Jesús; los textos bíblicos que indican una cierta ignorancia se interpretan en plan didáctico. Jesús se encuentra ya en la visión de Dios; en cuanto al espíritu su humanidad está ya divinizada, por lo que el autor se pregunta con razón si esta concepción salva la fe de Calcedonia. Quizá debido al peso de Agustín, uno de sus representantes, esta línea consigue imponerse, hacerse oficial y alimentar la escolástica, que partirá también de una cristología de «perfec-

ción», como consecuencia de la unión del hombre Jesús con el Verbo. Esta unión suprema del alma con el Verbo origina la *visio Dei* que en Jesús desemboca en la *visio beata*, lo que hace que la ciencia de Cristo sea ilimitada y, como consecuencia, poco comprensible la ciencia adquirida que reconoce la escolástica que poseía Jesús y que le permitía hablar de progreso en consonancia con los datos escriturísticos. Pero también aquí se puede preguntar hasta qué punto esta concepción se ajusta a la fórmula calcedonense, y también hasta qué punto puede hablarse, como la escolástica lo hace, de un *status viatoris* contemporáneamente a un *status comprehensiois*; si este segundo no anula el primero.

Los avances de la exégesis han influido no poco en el nuevo rumbo que ha tomado al respecto la reflexión teológica. Como punto de partida podemos presentar la interpretación kenótica de la encarnación y al mismo tiempo un pensamiento más histórico salvífico y menos ontológico. La perfección se encuentra al final, después de la resurrección, nunca desde el comienzo. Esto significa que la *visio beata* desaparece de la vida de Jesús, aunque se admita una cierta visión de Dios, propia del estado de viator, sin función beatificante. La vida del espíritu de Jesús es plenamente humana y también, por tanto, su ciencia. La visión de Dios queda para el plano de lo habitual, de lo profundo. Los cauces de su conocimiento son los mismos que los de todos los hombres: experiencia y reflexión. Lo divino en Jesús queda oculto en y tras lo humano, sin que el estar oculto signifique estar ausente. Con todo, la dificultad de estas teorías reside precisamente en encontrar un espacio y una función para lo divino en Jesús. La aportación del autor se apoya en la nueva concepción de la encarnación y en la antropología actual, con su estructura dialógica en el doble plano: horizontal y vertical. Él lo presenta como un tema para debate.— P. de LUIS.

STRUNK, R., *Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provocation*. Chr. Kaiser Verlag, München 1981, 14,5 x 23, 261 p.

Especificando más el título del libro, podríamos hablar de una Historia del seguimiento de Cristo que encuentra su arquetipo ya en el AT y que adquiere diversidad de formas a lo largo de los siglos. Pero al hablar de historia, es preciso aclarar que se trata más de una historia interna, de concepciones, que externa, es decir, de acontecimientos, nombres y fechas, aunque evidentemente no pueden faltar. También es preciso matizar el término seguimiento, que no se indentifica ni con la acepción estricta de «vida monástica o religiosa» ni con otra más amplia que lo haga sinónimo de vida cristiana. El autor lo define como un actuar cristiano simbólico, lo que conlleva el que sea concreto, inmediato y crítico en una determinada situación; que es portador de un mensaje, actúa de forma provocadora y no se deja institucionalizar fácilmente. El libro contiene páginas hermosas, sobre todo cuando presenta el seguimiento en la Escritura, tanto el de Abrahán como el de los discípulos de Jesús. A medida que se avanza en su lectura van apareciendo las distintas formas que ha adquirido el seguimiento de Cristo: seguimiento como ascesis, aunque diversamente motivada y fundamentada; seguimiento como sym-patía con Cristo, es decir, como reproducción de la pasión y muerte de Jesús; como martirio; como lucha, no sólo en el plano espiritual, por Cristo; como ideal caballeresco o peregrinación a los santos lugares; como «conformidad con Cristo» o como seguimiento de Cristo pobre e indefenso; como imitación ya en la época moderna. Un detenido análisis dedica a la concepción del seguimiento de D. Bonhøffer y, finalmente, a la nueva forma que está adquiriendo el seguimiento en la América Latina, que postula una eclesiología del seguimiento. La obra concluye con algunas reflexiones en el marco de la ética y eclesiología evangélica.— P. de LUIS.

KRECK, W., *Grundfragen der Ekklesiologie*. Chr. Kaiser Verlag, München 1981, 15 x 22,5, 315 p.

En la presente Eclesiología el autor se preocupa por poner de relieve los puntos centrales que, según él, son esenciales para la Iglesia de cualquier época, por los que lucharon ya los Padres y

que tampoco hoy han perdido actualidad. Más allá de los puntos en boga en las distintas circunstancias del mundo, Kreck presenta algunas notas fundamentales de la Iglesia auténtica, que desarrolla una a una en los distintos capítulos del libro: - A la Iglesia se la cree y no simplemente se la constata.- Jesucristo es el sujeto del que propiamente se trata.- Jesucristo está presente en su comunidad en la palabra y el espíritu.- Jesucristo constituye una comunidad de hermanos y la dispone para el servicio.- La Iglesia está vinculada al testimonio apostólico.- La Iglesia es «una» y tiene un futuro. Con sus reflexiones, Kreck no pretende, sin embargo, llegar a fijar una determinada forma de doctrina o una configuración de la Iglesia; antes bien, él pregunta por la Iglesia como acción de Jesucristo que siempre trasciende la Iglesia empírica. En consecuencia, acentúa la dimensión escatológica-misionera de la Iglesia al mismo tiempo que presenta a la reflexión la responsabilidad política en el testimonio de la Iglesia.— P. de LUIS.

GEMEINSAME RÖMISCHE-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*. O. Lembck, Frankfurt am Main 1981, 14 x 20, 134 p.

Se trata de un estudio sereno y muy documentado sobre los ministerios en la Iglesia realizado por especialistas católicos y luteranos. Se comienza por el estudio de la salvación en Jesús por el Espíritu Santo, y se pasa luego a ver los ministerios en la Iglesia y sus diversas orientaciones para llegar al problema del reconocimiento mutuo y sus implicaciones. En la segunda parte se presenta documentación sobre las liturgias de las ordenaciones en las distintas Iglesias para establecer comparaciones, afinidades y diversidades. La tercera parte se dedica a la ordenación de la mujer desde diversas perspectivas desarrolladas por H. Legrand OP y J. Vikström. Se cierra la obra con un escrito del P. Congar sobre el ministro como mediador y otro Cristo. Toda la obra contribuirá sin duda al diálogo ecuménico y a ir estableciendo puentes de unidad cada vez más seguros e importantes.— D. NATAL.

ORLANDIS, J.-RAMOS-LISSON, D., *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1981, 16 x 24, 377 p.

Tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores esta magnífica historia de los concilios celebrados en la península ibérica antes de la invasión islámica. La obra forma parte de la serie *Konziliengeschichte* de la que es editor W. Brandmüller. Por lo que se refiere a la historia de los concilios, la España visigótica constituye un período en cierto modo atípico. No solamente la frecuencia, sino también otras peculiaridades como la temática en la que se mezcla lo civil con lo religioso o también los participantes donde se da la misma mezcla hacen de estos concilios objeto de interés ininterrumpido: interés común a historiadores civiles, a historiadores de la Iglesia, a teólogos, a liturgistas, a canonistas, etc. Por eso mismo el servicio del presente libro se extiende a las más diversas ramas científicas. La obra se presenta dividida en dos partes, la primera de las cuales se ocupa de los concilios anteriores a la conversión de Recaredo y la segunda de los celebrados ya en el reino visigótico católico. Uno a uno van pasando todos los concilios que son analizados detalladamente en su cronología, sus participantes, sus cánones y las circunstancias históricas, eclesiales o civiles, que los motivaron; tanto los generales como los provinciales. Sólo al final de la obra se estudia de forma global el fenómeno único que representan en la historia de la Iglesia estos concilios y los elementos que le son característicos. Los mapas y planos añadidos al final dan completitud a esta obra sería, rica en documentación y en análisis de los documentos.— P. de LUIS.

SCHELLENBAUM, P., *Stichwort: Gottesbild*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1981, 12,5 x 20,5, 190 p.

El campo de la psicología ha entrado masivamente en el análisis de la personalidad religiosa en sus múltiples manifestaciones, sin con ello querer decir que va a solucionar todos los proble-

mas desde análisis del psicoterapeuta. El autor estudia todos estos problemas insistiendo en los aspectos psicopatológicos que surgen en ciertas personas al contacto con el mundo religioso y sobre todo en el estudio concreto de la experiencia religiosa. Sin ser una tabla de salvación la psicología profunda para todos los problemas, no obstante insiste el autor que hoy la teología no puede dejar a un lado este campo de la ciencia del hombre. La imagen de Dios en el hombre desde este campo supondría un camino para una mejor comprensión de su significado relacional. Comentarios interesantes y que pueden dar luz en este mundo tan complejo de las manifestaciones religiosas humanas.— C. MORÁN.

LAEPPLÉ, A., *Kleine Geschichte der Katechese*. Kösel-Verlag, München 1981, 13,5 x 22, 232 p.

A lo largo de los siglos la transmisión del contenido del mensaje cristiano a los hombres o catequesis ha evolucionado y ha conocido variedad de formas; ha cambiado incluso el ámbito donde preferencialmente tenía lugar: desde la propia comunidad cristiana, pasando por el propio hogar hasta la escuela; ha evolucionado también el método formal: desde el arte cristiano de las catacumbas y bajo-relieves sepulcrales de carácter simbólico, pasando por la *Biblia de los pobres*, medieval, hasta los catecismos que experimentaron tanto auge a partir del concilio de Trento, como resultado de la Reforma. Todo esto, más las lógicas interdependencias entre la teología y la catequesis, podrá verlo el lector en este libro del profesor A. Läßle que lo resume y estructura en ocho apartados distintos, correspondientes a ocho épocas históricas con sus particularidades propias. Como suele suceder en este tipo de «Breves historias», se comienza con horizontes de la mayor amplitud y a medida que pasan siglos y se va ampliando el material se reduce ese horizonte y, en este caso, al hablar de la catequesis del s. XX, quitando las consideraciones generales, se reduce expresamente al mundo de lengua alemana. Una historia de la catequesis que por razones fáciles de comprender se presenta a veces también como una historia de la educación. La obra contiene además 50 ilustraciones de épocas antiguas sobre todo que son ya de por sí toda una historia de la catequesis, al menos de la catequesis visual.— P. de LUIS.

MEYENDORFF, J., *A Study of Gregory Palamas*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1964, 14 x 22, 245 p.

Para la cultura religiosa occidental este personaje resulta casi totalmente desconocido. Y sin embargo es uno de los grandes teólogos de la Iglesia oriental, comparable a los grandes de la escolástica occidental de quienes es en líneas generales contemporáneo. Ningún otro autor ha marcado de forma tan señalada el pensamiento ortodoxo. Por una parte, él fue quien impidió que se adueñase de él el espíritu del renacimiento que comenzaba a hacerse patente y quien de forma muy consciente mantuvo las distancias frente a la teología latina que se infiltraba ya en algunas mentes. Por otra, a su nombre van asociados los temas más característicos de la teología ortodoxa: él es el gran teólogo del hesicasmo y de la distinción en Dios de la esencia y la energía de tan fecundas consecuencias para las distintas ramas teológicas. Tanto la vida y obra de este gran teólogo y santo, como su pensamiento teológico son estudiadas en esta «introducción» —así considera el autor a este libro— con la maestría y claridad que es obligado reconocerle.— P. de LUIS.

SCHMEMMANN, A., *Introduction to Liturgical Theology*. The Library of Orthodox Theology, 4 St. Vladimir's Seminary Press, New York 1975², 14 x 21,5, 170 p.

—, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy*. St. Vladimir's Seminary Press, New York 1977², 14 x 21,5, 151 p.

Aunque vieron por primera vez la luz pública hace ya varios años traemos aquí gustosos estos dos libros del célebre teólogo ortodoxo A. Schmemmann. Se trata de dos obras de teología litúrgica como orientación de base, aunque el contenido sea distinto; en una y otra el autor se centra en el

análisis teológico de la praxis litúrgica de la Iglesia oriental. La primera, en cuanto introducción, se ocupa exclusivamente del *Ordo* bizantino analizando detenida y profundamente su origen, muy antiguo, con base judía según él; luego su desarrollo a partir de la conversión de Constantino, momento en que se introducen varios cambios, como el aumento del ceremonial externo, la potenciación de los ciclos litúrgicos, el incremento de la himnodia y el desarrollo del santoral; y junto a estos cambios externos, el cambio de piedad: de escatológica a mística. Aunque el autor niega que se pueda hablar de una revolución litúrgica en el s. IV, admite la profundidad del cambio, cambio que ni fue aceptado por todos y que tuvo parte en la explosión del monacato que también dejó sus huellas en la piedad litúrgica. Por último, presenta al periodo bizantino como la síntesis de lo anterior, mostrando lo que ha permanecido de cada una de las «piedades» anteriores. El libro resulta de fácil lectura y clarificador para la historia del culto cristiano.

En el segundo libro, bajo el título genérico *Por la vida del mundo* se oculta todo un tratado de los sacramentos, breve y profundo al mismo tiempo y para un lector católico, complementario de su propia visión sacramentaria, pues el autor intencionadamente se ha propuesto marcar las diferencias respecto a la teología católica, es decir, mostrar que existe y ha existido siempre una perspectiva diferente. El teólogo oriental se coloca más allá o, mejor, más acá de todo secularismo y de todo sacralismo o sobrenaturalismo, pues ambas orientaciones han reducido a Dios a un área llamada sagrada opuesta a otra denominada profana; es consciente de que nunca se pueden oponer religión y vida, pues en realidad la llegada del cristianismo ha significado el fin de toda religión entendida como la reserva de espacios, locales y temporales, para uso exclusivo de Dios que así queda alejado de todo lo demás. En Cristo el mundo vuelve a encontrar su vida y la encuentra en los sacramentos que colocan al hombre en la postura correcta frente a Dios y frente al mundo.— P. de LUIS.

MUELLER-FAHRENHOLZ, G., ... *und wehret ihnen nicht*. Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1981, 15 x 21, 115 p.

Se trata de una contribución ecuménica al tema de la comunión de los niños. Fundamentalmente se invierten los planteamientos de los últimos años desde una nueva metodología teológica, sociológica y pedagógica. El niño adquiere poco a poco las experiencias familiares y las asume según su edad pero con frecuencia se ponen impedimentos a su vivencia religiosa con argumentaciones que recurren a los niveles de consciencia, responsabilidad y madurez. Ahora bien, ¿quién esgrime estos argumentos para llevar a los centros educativos de ciencias humanas a los niños? La respuesta es que prácticamente nadie. Por tanto cuando se recurre a esas argumentaciones al hablar de la eucaristía o del bautismo hay que decir que el tema está desenfocado, y se está quebrantando la invitación de Cristo: dejad que los niños se acerquen a mí. Esto es sólo el comienzo de un replanteamiento de muchos otros temas puesto que con frecuencia parece que en los niveles técnicos de teología el cristianismo solamente se dirige a personas extraordinariamente conscientes, y en plenitud de facultades. Ahora bien, ¿no es esto un nuevo titanismo carente de sentido? La respuesta requiere meditación y humanidad.— D. NATAL.

GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*. Sal Terrae, Colec. Alcance, Bilbao 1982, 11 x 18, 151 p.

Frecuentemente los que nos llamamos cristianos estamos acostumbrados a dar cuenta a Dios de nuestras cosas particulares y olvidamos el problema social. Es hora de romper con estos esquemas individualistas para empezar a comprometernos con la sociedad. De ahí que el autor haya querido plasmar en el libro la necesidad que tenemos de comprometernos todos los que formamos la Iglesia y hacer nuestros los problemas de los demás, en concreto el problema de la pobreza.

El autor ha hecho un análisis de la situación concreta de la pobreza y la riqueza que existen en el mundo y su repercusión en el mundo social, y nos llama a no permanecer pasivos ante este problema que nos incumbe a todos como cristianos.— Francisco Javier FERNÁNDEZ.

DÍAZ, C., *Sabiduría y locura. El cristianismo como lúcida ingenuidad*. Sal Terrae, Santander 1982, 13,3 x 21,4, 184 p.

Carlos Díaz plantea en este libro una apasionante cuestión: ¿Sabrá el cristiano hacerse comprender en la situación cultural de nuestra época? para que esto sea factible el autor propone la creación de una cultura seria, capaz de llevar la Palabra de Dios por medio del vehículo de la inteligencia. La Iglesia debe expresar en el momento actual lo esencial de sí misma para purificarse de las adhesiones que han empañado su rostro, dificultando la comprensión y aceptación del mensaje.

Carlos Díaz nos advierte sobre la irreductibilidad de la cultura cristiana a un tipo de pensamiento y doctrinas que resultan tentadoras para muchos de los llamados hoy «progresistas».

Finalmente considera como un ingrediente esencial de esta cultura «la filosofía de la ingenuidad lúcida, o consideración de la persona no como ser para la muerte, sino como ser para la trascendencia», cuyo personaje paradigma sería S. Francisco de Asís.— P. MAZA.

CARDINI, F., *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Península, Barcelona 1982, 13 x 20, 284 p.

Tres partes componen el presente libro. La primera es un estudio serio y macizo de las realidades mencionadas en el título que incluye, por una parte, el *humus* sobre el que se desarrollan, a saber, una Europa heredera de la sociedad bajo imperial realmente obsesionada por la magia, con influencias posteriores orientales y en especial árabes; una Europa en la que mantuvieron pleno vigor muchas concepciones autóctonas, nunca erradicadas a pesar de la oposición total del cristianismo, puesto que la cristianización, por ser masiva, sólo fue superficial, sin previa conversión de mentes y a veces se reducía simplemente a un cambio de nombres. Luego, el análisis de las distintas alternancias que sufrió cada una de las realidades: momentos en que apenas afloran y momentos de florecimiento que normalmente van en relación con el progresar del tiempo, y el análisis también de las causas que los producen, así como la distinción entre los conceptos y la distinta óptica desde la que eran observados por unos y otros: el carácter culto, benéfico y hasta compatible, en algunos casos, con el cristianismo de la magia, y el de marginación, maléfico y ligado sobre todo al sexo femenino de la brujería. El papel que tuvo la Iglesia en uno y otro caso, que se orienta hacia una intransigencia cada vez mayor, no deja de ser resaltado.

La segunda parte contiene una amplia bibliografía sobre 16 temas diferentes, aunque siempre dentro del mismo campo y la tercera la compone una colección muy interesante de textos que recoge 32 aspectos de esta realidad estudiada. En la presente edición castellana a veces se han sustituido los textos de la edición italiana por otros similares originariamente castellanos o han sido introducidos sin más. Libro sin duda interesante para quien se interese por estos temas ocultistas; interesante sobre todo para conocer siglos posteriores y lo que en ellos pasó como la caza y posterior quema de brujas.— P. de LUIS.

PARENTE, P., *L'Io di Cristo*. I.P.A.G. Rovigo 1981, 16 x 22, 470 p.

Hace ya unos cuantos años Garrigou LAGRANGE escribió un artículo con el título: La Theologie nouvelle, où vat-elle? Creo que esta pregunta no estaría tan fuera de lugar aun hoy en día. Refiriéndonos a la teología cristológica nos recuerda el autor en la introducción a esta obra las cristologías metafísicas, existencialistas, históricas, escatológicas, políticas y demás posturas modernas que se han ido sucediendo.

No se han hecho un honor los que han renunciado a una cristología clásica fundamentada especialmente sobre la fórmula de Calcedonia: «una persona en dos naturalezas». Ante la manipulación hecha de la imagen de Jesús y de su identidad, ardua ya de por sí, el autor piensa que vale la pena volver a reeditar, enriquecida, la edición de esta obra que ya había visto la luz en 1955. Después se enfrenta con el problema desde un punto de vista quizás no tan tratado por la teología clásica.

sica: la psicología de Cristo. P. Parente no teme defender su punto de vista desde posiciones que los teólogos de moda no se atreven ya a poner como base de su reflexión teológica: la unidad ontológica de Cristo.— F. CASADO.

CIURANA FERNÁNDEZ, J.M., *La verdad del cristianismo*. Bosch. Barcelona 1980, 15,5 x 21,5, 367 p.

¿*Cuál es la Iglesia verdadera?* Bosch. Barcelona 1982, 15,5 x 21,5, 376 p.

Incansable el Dr. Ciurana Fernández en la búsqueda de la verdad y en el deseo de hacer participantes a los demás, en bellas divulgaciones de las verdades con que él se ha encontrado y de las que tiene convicciones profundas. Su inquietud intelectual, sinceramente aceptada, partiendo del análisis de las opciones que se le han ofrecido como respuestas a sus interrogantes acerca de lo más radical del hombre, de su razón de ser, de su destino, le ha llevado a unos resultados que se han traducido en obras tales como *El fin del materialismo filosófico y ateo*, *La existencia de Dios ante la razón y el sentido común*, *Las pruebas racionales de la existencia de Dios*, *Los fundamentos racionales de la existencia del alma y su inmortalidad* y, finalmente, los dos que aquí presentamos.

En el primero de estos dos últimos volúmenes busca, lógicamente, cuáles pueden ser las relaciones auténticas entre Dios y los hombres, relaciones que se traducen evidentemente en una religación del hombre con Dios en una religión. Nos encontramos en el cristianismo, ¿hemos de aceptarlo como la expresión de la verdadera religación del hombre con Dios? Todo este libro se ha propuesto como finalidad demostrar lo más racionalmente posible la verdad de la religión cristiana. Diríamos que tenemos aquí una cristología puesta al alcance de todos aquellos que tienen inquietudes religiosas. Partiendo del concepto de religión natural, y después de presentarnos un panorama de las religiones más importantes existentes en el mundo, entra de lleno en el tema: preparación en el judaísmo y realización en la obra de Jesús de Nazareth a quien podemos encontrar en el NT con una luminosidad que deja fuera de toda duda el interrogante sobre la verdadera religión. Ninguna de las otras religiones reunirá los requisitos exigidos por lo que puede constituir una auténtica relación del hombre con la divinidad.

En el segundo libro Ciurana se enfrenta ya con el tema de la Iglesia verdadera, y la respuesta es que la Iglesia católica reúne los requisitos requeridos. Tomando las cosas desde el principio se nos da un tratado completo de eclesiología y, por cierto, con una exposición al alcance de un amplio sector de lectores. Valientemente y con un claro sentido de Iglesia analiza la naturaleza y vicisitudes de la misma. No rehúye las dificultades que se oponen a su aceptación como Iglesia verdadera y procura, con honestidad, dar las explicaciones objetivas que hacen posible el rechazo de tales dificultades. Sinceramente creemos que ante la desorientación existente hoy entre los fieles acerca de cuestiones tales como origen, fundación, infalibilidad de la Iglesia, sucesión apostólica, magisterio, requisitos de autenticidad y ecumenismo se imponía una divulgación de una eclesiología capaz de iluminar a los cristianos que ansían encontrar a Cristo en su verdadera Iglesia; esto es lo que ha intentado hacer el Dr. Ciurana.

De veras le felicitamos por su empeño en ofrecer la verdad a los que la buscan con sincero corazón.— F. CASADO.

Moral-Derecho

HONECKER, M., *Perspektiven christlicher Gesellschaftsdeutung*. Gerd Mohn, Gütersloh 1981, 12 x 19, 158 p.

Las reflexiones del autor son básicamente teológicas pero desde perspectivas de sentido e interrogantes sobre la realidad del mundo. Intenta presentar el encuentro entre realidades culturales

profundas y su relación con la fe. Comienza estudiando el primer punto centrado en la relación entre teoría crítica y la religión, insistiendo en las posibilidades de la religión cristiana en una sociedad secular. Una segunda discusión se centra en la problemática sobre el significado teológico de la ética desde la perspectiva secular también. Y concluye con el tema del significado del cristianismo dentro del pluralismo en que está envuelta nuestra sociedad en búsqueda del sentido de la misma. Preguntas angustiosas y preocupantes que intentan encontrar respuesta desde la fe cristiana.— C. MORÁN.

PERO-SANZ, J.M., *Creyentes en la sociedad*. BAC popular, Madrid 1981, 11,5 x 19,195 p.

Posiblemente nunca como hoy el creyente ha necesitado orientaciones ideológico-religiosas para su vida en una sociedad pluralista donde convergen ideologías de todo tipo con sistemas religiosos o seudoreligiosos que intentan quizás confundir más que aclarar la existencia creyente. De aquí la preocupación del autor por presentar los problemas más acuciantes de nuestro tiempo desde la perspectiva católica y en conformidad con su forma de pensar. La BAC popular quiere ofrecer al público creyente formas diferentes de orientaciones religiosas cristianas dentro del vasto campo de lo opinable y esta obra quiere colaborar en esta tarea encomiable desde todo punto de vista. El lector juzgará los puntos de vista del autor y dará su juicio personal.— C. MORÁN.

GARCÍA Y GARCÍA, A., *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*. Monumenta Juris Canonici, Series A: Corpus Glossarum, vol. 2, Città del Vaticano 1981, 18 x 26, 518 p.

El medievalista Antonio García y García, profesor de Historia del Derecho en la Universidad Pontificia de Salamanca, lleva más de 20 años, con horas y vigiliias sin cuento dedicadas al tema de las *Constitutiones* del Concilio IV Lateranense de 1215, cuya glosa ordinaria realizó inmediatamente Juan Teutónico para la *Compilación cuarta*. Esta edición ha sido críticamente elaborada con la utilización y cotejo de casi un centenar de manuscritos latinos, algunos descubiertos por el P. Antonio García, que con atenta mirada y manos codiciosas ha ido revisando viejos códices medievales, como los *apparatus* de Juan Teutónico, de Vicente Hispano y otros al lado de los *Casus Parisienses*. Anteriormente había publicado algunos extractos o resúmenes, como el titulado «El gobierno de la Iglesia Universal en el Concilio IV Lateranense de 1215» en *Annarium Historiae Conciliorum*, Amsterdam, I (1969) 50-68, que tuvo la amabilidad de regalarme en 1970, despertando especial interés por sus aportes e importancia, al precisar los asuntos tratados, fecha (del 11 al 30 de noviembre) y lugar con sus consecuencias. Su competencia en la materia, con una dedicación asidua y prolongada, ha hecho posible esta edición crítica de las actas del concilio más importante en el Edad Media, cúspide de la hegemonía del Pontificado con la figura prevalente de Inocencio III, principal autor de las *Constitutiones*, tema siempre susceptible de nuevas revisiones con posibles coautorías, fuentes y derivaciones, que dependen en parte de la aparición de otros códices. Por ahora se tiene una tradición manuscrita bastante completa con su árbol genealógico. Esta publicación complementa la obra iniciada por otro franciscano, Fray Pedro Crabbe, que publicó por primera vez las *Constitutiones* del Concilio IV de Letrán en su colección de *Conciliorum omnium* (Colonia 1538). En la actual edición crítica y casi definitiva se da un gráfico de las ediciones en la introducción breve, densa y bien lograda de 38 páginas. En adelante será necesaria la utilización de esta edición por su texto depurado con sus variantes, al que siguen las *rúbricas* y *apparatus* de Juan Teutónico, de Vicente Hispano, del decretalista Dámaso Húngaro, los *Casus Parisienses* y los *Fuldenses*. Termina con índices del comienzo de los capítulos y documentos, códices manuscritos y materias. Le felicitamos al autor por esta publicación, que puede servir de estímulo y modelo a otras investigaciones sobre el Derecho Canónico en la Edad Media.— F. CAMPO.

PENNINGTON, K., *Johannis Teutonici Apparatus glossarum in Compilationem tertiam*, tomo I, Biblioteca Apost. Vaticana, Vaticano 1981, 18 x 26, 364 p.

Aunque la Glosa al Decreto de Graciano ha hecho famoso a Juan Teutónico entre los canonistas y estudiosos del Derecho Medieval, no cabe duda de que es más original y creativa la referente a la *Compilación tercera antigua*. Luego será complementada con la que hizo a la *Compilación cuarta*, que contiene las actas del Concilio Lateranense IV. La *Compilación tercera* fue también glosada por Tancredo de Bolonia, que se convirtió en *Glosa ordinaria*, relegando a un segundo plano a los demás comentaristas, incluido Juan Teutónico. Al ser promulgado el Liber Extra de Gregorio IX (1234) perdió actualidad y valor, lo que explica el por qué los manuscritos son todos ellos anteriores a dicha fecha. Se edita ahora por primera vez con un estudio crítico y prolegómenos en inglés por Kennet Pennington, que ofrece en este volumen los dos primeros libros, quedando aún tres para un segundo volumen con la introducción correspondiente. El autor es profesor en la Universidad de Syracuse (USA) donde se da gran relevancia al estudio del *Corpus Juris Canonici*. Hace uso de aportaciones del P. Antonio García y García sobre el árbol genealógico de las glosas de Juan Teutónico y sus afinidades con Juan Galende, Vicente Hispano y Lorenzo, a los que copia a veces. Metodológicamente está bien desarrollada y será muy útil para los trabajos sobre esta *Compilación* y su época.— F. CAMPO.

CORRAL SALVADOR, C. y GIMÉNEZ MARTÍNEZ CARVAJAL, J., *Concordatos vigentes*. Fundación Universitaria Española, Madrid 1981, 15 x 21, 2 vol. 1362 p.

La obra está dedicada al profesor Isidro Martín Martínez en su jubilación académica, destacado canonista, que colabora con una introducción a los *Pactos de Letrán* y *Acuerdos* complementarios entre la Santa Sede e Italia. Hacen la dedicatoria, proleusión e introducciones generales los directores de la publicación, José Giménez, que aborda el tema «Los Concordatos o Acuerdos entre la Iglesia Católica y los Estados» hasta el Concilio Vaticano II inclusive y Carlos Corral, que tiene la «Introducción histórica y panorama actual de los concordatos vigentes» con una «serie cronológica de Concordatos» desde 1098 hasta 1980. Este mismo autor, principal promotor, hace la introducción a los Acuerdos y Concordatos de Alemania con sus regiones (Lander) Austria, Checoslovaquia, Francia, Hungría, Polonia y Yugoslavia. Santiago Petschen Verdaguer, profesor de la Universidad Complutense, tiene la presentación de los Concordatos y Acuerdos de Suiza con sus cantones, El Salvador, Filipinas, Paraguay, República Dominicana, Túnez y Venezuela, esta última en el vol. II, pp. 639-641, donde se limita de un modo conciso y general a dar una visión de conjunto sin bibliografía, limitándose a citar al estudioso Rodríguez Iturbe (José) cuyo nombre omite, lo mismo que el mejor estudio actual sobre este tema por el cardenal J. Humberto Quintero, *El Convenio con la Santa Sede* (Recuerdos) editado en Caracas, Arte, 1976, para aclarar algunos puntos y el *iter* tortuoso del *Modus vivendi*, que parece desconocer en parte el comentarista. Antonio Marquina, también profesor de la Complutense, hace la presentación del *Concordato* español de 1953 con los Convenios y Acuerdos complementarios o parciales, vol. II, pp. 13-156. Está bien logrado, aunque falta una referencia al Concordato de 1753 como antecedente principal. Alberto de la Hera tiene la presentación a los Acuerdos con la Argentina; M. López Alarcón, a los Convenios con Bolivia, Ecuador y Perú; L. de Echeverría a los de Mónaco y Haití; J.A. Fernández Arruty, al Acuerdo con Portugal; J.A. Eguren y A. Arza al Concordato con Colombia. Se cierra esta obra con una serie de *apéndices* por Antonio Rivero y José María Madariaga con índices bibliográfico, sistemático de materias, Estados firmantes, papas, jefes de Estado y sus representantes. La edición fue presentada el día 24 de febrero de 1982 con intervenciones del Nuncio, Rvdmo. Antonio Innocenti y Antonio Garrigues y Díaz-Cañabate, junto con los directores de la obra, reconociendo el valor y actualidad de esta publicación, que será en adelante una fuente de consulta necesaria y muy útil para profesores, alumnos y cuantos están interesados en esta temática.— F. CAMPO.

BADÍA MAGARIT, A.M.^a, REINA, V., etc. *Los acuerdos concordatorios españoles y la revisión del concordato italiano*. Actas del simposio celebrado en Barcelona los días 29 de febrero y 1 de marzo de 1980. Departamento de Derecho Canónico, Universidad de Barcelona, 1980, 15,5 x 22, 464 p.

Los Acuerdos entre la Iglesia y España del 3 de enero de 1979 están siendo objeto de análisis, coloquios y estudios especiales para valorarlos desde distintos puntos de vista, como se hizo en este simposio organizado en Barcelona con la colaboración de juristas italianos, porque pueden servir de pauta para la revisión de los Pactos Lateranenses. De ahí el interés doctrinal, que despiertan, al abrir nuevos cauces después del Concilio Vaticano II para resolver problemas concretos y vitales, como el hecho religioso en la *Constitución*, la enseñanza religiosa, el patrimonio de la Iglesia, los entes eclesiales, sistema matrimonial y libertad religiosa, que fueron objeto de ponencias presentadas por los profesores F. Margiotta Broglio, J.A. González; A. de la Hera, G. Catalano, C. Mirabelli, P. Lombardía, F. Finocchiaro y V. Reina. En los coloquios tomaron parte otros profesores y especialistas, incluido un representante de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos. Cierra la obra un apéndice con los Acuerdos y la Ley orgánica de Libertad Religiosa del 15 de julio de 1980, que han sido objeto de reflexión para contribuir al desarrollo del Derecho Eclesiástico en España, con sus antecedentes y repercusiones en Italia. Se da un trasvase doctrinal entre juristas españoles e italianos.— F. CAMPO.

MUÑOZ GARCÍA, J.F., *El matrimonio misterio y signo, siglos XVII y XVIII*. EUNSA, Pamplona 1982, 14 x 21, 554 p.

Se continúa en esta investigación con el estudio sobre la institución matrimonial, como misterio y signo, que anteriormente se inició por los doctores Eutiquiano Saldón, desde el siglo I a san Agustín; Tomás Rincón, siglos IX-XIII y Eloy Tejero, siglos XIII-XVI. Con esta obra de Juan Francisco Muñoz se llena una laguna existente en la exposición del matrimonio sobre la doctrina de los siglos XVII y XVIII, que se solía pasar por alto con algunas generalidades sin puntualizar bien, al limitarse a unas citas de un reducido número de autores, no siempre bien interpretados.

En la primera parte de esta obra se estudia lo referente al siglo XVII y sus antecedentes, coherencia entre sacramentalidad, significación y orden conyugal (cap. I) y crisis en la valoración del signo sacramental (cap. II) con una síntesis de la doctrina de los canonistas y teólogos de este período. En la segunda parte se analiza lo mismo en el siglo XVIII haciendo ver el influjo de Scoto, Vázquez, Melchor Cano y Basilio Ponce de León (agustino) al que dedica un estudio bastante amplio por su doctrina sobre el consentimiento, constitutivo esencial del fieri matrimonial, y la separabilidad entre contrato y sacramento. Analiza también el influjo del regalismo en forma de una autonomía del matrimonio civil, entrando en crisis la doctrina teológica y escolástica de la inseparabilidad entre contrato y sacramento entre cristianos, que recoge el c. 1012 & 2 del Código de 1917: «Entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido, que por el mismo hecho no sea sacramento». Lo cual ha confirmado recientemente la Comisión teológica internacional. Hay un hecho real de existencia de matrimonios civilmente válidos entre cristianos que no son sacramento por falta de forma, de ministro, porque las mismas partes han optado por casarse sólo civilmente etc. Lo cual está sucediendo ya en España, como se venía haciendo en otros naciones de Europa, América etc. Tanto al final de la primera como de la segunda parte hace un resumen doctrinal por este orden: 1.º El matrimonio originario. 2.º El matrimonio-contrato. 3.º Sacramentalidad. 4.º La noción del matrimonio rato, bautismo y significación. 5.º Sacramentalidad y significación. 6.º Contrato-sacramento (inseparabilidad o separabilidad con sus defensores). 7.º El consentimiento mutuo como factor del signo. 8.º El vínculo, realidad sacramental. 9.º La consumación como factor del signo (elemento signifiante de la unión de Cristo con la Iglesia en la Encarnación). 10.º Significación, indisolubilidad y unidad. 11.º La competencia de la Iglesia sobre el matrimonio. Faltaría otro punto sobre la competencia del Estado sobre la institución matrimonial en estos períodos, en que se inicia la secularización matrimonial. El trabajo está bien realizado siendo al mismo tiempo análisis y síntesis, por lo que no puede ser definitivo. Constituye un gran paso de avance y de orientación, esperando sea completada la parte referente a los siglos XIX y XX.— F. CAMPO.

TOMÁS Y VALIENTE, F., *Manual de Historia del Derecho Español*. Tecnos, Madrid 1981, 17 x 24, 630 p.

Este libro es fruto de la docencia de su autor en las Universidades de Salamanca y Autónoma de Madrid. Actualmente es miembro del Tribunal Constitucional, lo que hace que se detenga más en la historia de nuestras Constituciones, limitándose a dar un resumen esquemático de la España romana, visigoda y medieval. Procura conectar las instituciones con sus condicionamientos socio-políticos, económicos y religiosos, que influyen en su constitución y en el ideario del marco normativo.

Fiel a su opinión de prescindir de prólogo, llega a una aporía al poner una nota introductoria a esta tercera edición. Sigue luego una larga introducción con dos capítulos: 1.º conceptos preliminares y 2.º la historiografía jurídica hasta la actualidad. Divide la obra en cinco apartados: I. Sociedad primitiva y derechos prerromanos; II la primera romanización jurídica y el Derecho de la España visigoda; III la dispersión normativa en la sociedad señorial-altomedieval (siglos VIII-XIII); IV la formación y persistencia de los sistemas construidos sobre el derecho común (siglos XIII-XVIII) y V el sistema normativo del Estado liberal de derecho con la problemática Iglesia-Estado y la ciencia del Derecho hasta los tiempos actuales. Tiene algunas referencias interesantes al Derecho canónico. Carece de índices de autores y materias, que facilitarían su manejo.— F. CAMPO.

Historia

GUTIÉRREZ, C., SJ. *Trento: un concilio para la unión (1550-1552)*. 3 vols. (vol. I-II: Fuentes; vol. III: Estudio), Madrid, C.S.I.C., 1981, pp. xxxvii-692, xviii-621 y xv-440 respectivamente, 18 x 24,5. (= Corpus Tridentinum Hispanicum, II-IV).

En el lejano 1951 el autor publicó su conocido estudio *Españoles en Trento*, que apareció como en vol. I del «Corpus Tridentinum Hispanicum»; sólo ahora, después de 30 años, la colección continúa con los tres volúmenes que aquí presentamos a los lectores.

Como se ve claramente por las fechas que figuran en la portada, e incluso por el título de la obra, no se trata aquí de un estudio que se ocupe de las tres fases que tuvo el concilio de Trento entre 1545 y 1563, sino sólo de la segunda, que ocupó los años 1551-1552. En ella, efectivamente, se hicieron los mayores esfuerzos por llegar a una unión de los protestantes, unión que —como es bien sabido— no se realizó.

La obra que estamos presentando está concebida en tres volúmenes, de los que los dos primeros recogen la documentación sobre la que se basa sustancialmente el tercero, que es un estudio de conjunto y de síntesis. El vol. I recoge los documentos previos a la apertura y la evolución del concilio durante el tiempo inicial (1549-51); el vol. II contiene el resto de la documentación (1551-52). Entre ambos volúmenes se publica un total de 462 documentos de primera importancia para la historia de esta segunda fase del concilio Tridentino (vol. I, nn. 1-268; vol. II, nn. 269-462). El vol. II contiene además dos apéndices, en el primero de los cuales se publican las nóminas de los teólogos y otros asistentes españoles al concilio durante este segundo período (pp. 523-573). En el segundo apéndice se enumeran los documentos del archivo de Simancas no publicados en estos dos volúmenes y que se pueden consultar en el vol. VII del *Corpus Tridentinum* de la Görres-Gesellschaft. Termina este segundo volumen con el índice de nombres de personas y materias notables contenidos en los dos volúmenes primeros (pp. 581-621).

La documentación está publicada de acuerdo a los más autorizados métodos, con indicación para cada documento del autor, del destinatario, fecha, lugar archivístico y eventual publicación anterior, así como con la transcripción del texto conveniente dividido en párrafos numerados y notas ilustrativas.

Ya hemos indicado que el vol. III es la exposición pragmática del tema, hecha por el autor sobre la base de los documentos y de otras fuentes y estudios diversos.

Siendo esta obra el producto de un largo período de recogida de documentos, hecha por un antiguo y profundo conocedor del tema, no puede tratarse sino de una contribución preciosísima a la historia de la presencia española en Trento durante su segundo período. Editada con la colaboración del Instituto «Enrique Flórez» del C.S.I.C., está pulcramente presentada.

Ojalá que el autor pueda ver publicados los numerosos volúmenes, que anuncia como de próxima aparición, destinados a la ilustración —con el mismo método— de la tercera fase o período del concilio.— Carlos ALONSO.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia en España*, II-1.º y II-2.º BAC, Madrid 1982, 15 x 23, 716 y 572 p.

Del ilustre jesuita y eminente historiador, P. Ricardo García-Villoslada nos hemos ocupado en otras ocasiones y al tiempo de hacer reseñas de otros libros suyos relacionados con su especialidad.

Recientemente han sido presentados de un modo, digamos, oficial y como noticia cultural importante los dos últimos volúmenes sobre la Historia de España, que constituyen el volumen II dividido en sendos libros y que comprenden los siglos VIII al XIV, es decir, el Medioevo de la historia de la Iglesia española.

En realidad la empresa editorial viene a ser el fruto sazonado de un equipo de historiadores que, después de varios años de investigación y estudio, han puesto al alcance de sus lectores el estado actual de la historiografía en este campo. Son ellos —los que colaboran en estos volúmenes— Javier Fernández Conde, que es quien los dirige, Isidro Bango Torviso, Javier Faci Lacasta, Antonio Linage Conde, Antonio Oliver y Juan Francisco Rivera Recio.

Javier Fernández Conde nos explica el plan y el método seguido y acaso nos lo resume citando a G. Duby, el cual decía que «es todavía necesario volver continuamente a monografías regionales o comarcales». Conde es consciente de la dificultad que ofrece esta magna tarea de la historia de la Iglesia medieval española, que bien puede comenzar por la invasión y conquista musulmana, seguir por la Iglesia mozárabe, los núcleos cristianos del norte, organización de la España cristiana, consolidación de la reconquista, reorganización eclesiástica, renovación religiosa, política y cultural en la Alta y Baja Edad Media, etc.

Y es consciente, igualmente, de que se hayan podido quedar a medio camino en esta ardua empresa, debido a que el Medioevo español se caracteriza por el extraordinario protagonismo de las realidades religiosas y eclesiásticas.

Porque es cierto: una historia de la Iglesia medieval que sólo se ocupara de los asuntos propiamente eclesiásticos, sin referencia habitual al desarrollo general de la historia social, carecería de valor positivo y significativo, pues es evidente que las diversas vicisitudes de la Iglesia medieval hispana evolucionaron estrechamente vinculadas a los grandes acontecimientos políticos de la época y a la correlación concreta de los distintos grupos sociales que existieron a lo largo de estos siglos medios, junto con los avatares económicos y la vida cultural de aquella sociedad.

Pues bien, la tarea se ha hecho y está aquí, en estos dos volúmenes que comentamos. Sus colaboradores han realizado su trabajo con rigor científico, dentro de los más estrictos moldes académicos y de una sólida fundamentación documental. Pero al mismo tiempo, lo han hecho buscando un término medio entre la pura investigación y la simple divulgación.

De ahí que se haya podido escribir acertadamente que estos volúmenes no son una mera historia de la religiosidad del pueblo español, ni un simple ensayo de sociología religiosa aplicada a la realidad socio-cultural de nuestro país. Es una obra histórica de reconocido nivel científico y técnico por la solvencia de sus autores y por el contenido en sí mismo y materia histórica de que trata.— Teófilo APARICIO LÓPEZ.

MERCADE, F., *Cataluña: intelectuales políticos y la cuestión nacional*. Península, Barcelona 1982, 13 x 20, 222 p.

Nadie duda de la necesidad de racionalizar el sentimiento nacionalista abandonado algunas veces al simple principio territorial. Este escrito tiene además la intención de ofrecer sus buenas investigaciones a otros pueblos, además del catalán. Se estudia aquí con elementos teóricos y de campo la cuestión nacional tanto general como aplicada al caso catalán. Para ello se analiza el término nación, la relación entre nación y estado, los factores de estabilidad entre el estado y la nación, la relación entre las clases sociales y la cuestión nacional, el significado del sentimiento y la conciencia nacional; los intelectuales y el nacionalismo y los intelectuales y la cuestión catalana, la visión de la historia de estos personajes y una tipología global de los ideólogos del nacionalismo catalán. Estos ideólogos abarcan todo el abanico político y son bien conocidos en general por cualquiera que haya tenido un poco de inquietud por el tema. Se trata de un estudio muy bien llevado y muy ceñido a las gentes más representativas de la cuestión catalana.— D. NATAL.

OPITZ, P.J., *China. Geschichte. Probleme. Perspektiven*. Ploetz Freiburg/Würzburg 1981, 17 x 25, 256 p.

El pueblo chino con sus mil millones de personas es hoy el pueblo más numeroso de la tierra. Su cultura milenaria ha sufrido profundas transformaciones después de la instauración de la República Popular, la revolución cultural y los nuevos líderes postmaoístas. El fenómeno China es hoy una realidad con un peso demográfico, histórico, cultural y revolucionario que no puede ser ignorada.

La Ed. Ploetz nos ofrece hoy una obra de extraordinario valor. Es fruto de la colaboración de varios sinólogos especialistas en los distintos campos: historia, cultura, política, religión, relaciones internacionales...

Se comienza haciendo un análisis agudo y profundo sobre la historia pasada, en la que se examinan los cambios realizados a lo largo de las distintas dinastías y en la reciente época de Mao. Se pasa después a examinar la inmensa problemática existente a nivel social, político, cultural y religioso. De todo ello se intenta buscar las perspectivas futuras.

El libro tiene gran valor, no sólo por la seriedad científica del texto, sino también por la abundante documentación de estadísticas, mapas, fotografías... que sirven de útil complemento al texto.

Recomendamos esta obra a todos los que deseen tener una información seria, amplia y documentada de la realidad china.— Blas SIERRA.

LAI PO KAN, *I cinesi*. Garzanti, Milano 1981, 19 x 26, 62 p.

La presente publicación se insiere dentro de la valiosa colección que la Ed. Garzanti está dedicando a los «pueblos del pasado». Entre ellos, lógicamente, no podían faltar los chinos, cuya cultura milenaria comenzó a desarrollarse desde el neolítico alrededor del río Amarillo y de ahí se extendería progresivamente hacia el sur.

Este libro quiere ilustrar los varios aspectos de la vida, la cultura y el pensamiento de la antigua China. Para ello se vale de un texto claro y estimulante y de numerosas ilustraciones, mapas y fotografías acompañadas de sus didascalías. En todo ello se tiene en cuenta los últimos conocimientos históricos y los hallazgos arqueológicos más recientes e importantes. Abarca este estudio un arco de tiempo que va desde los orígenes de la cultura hasta la caída de los Tang en el año 907 d.C.

Está especialmente dirigido a los jóvenes y a todos aquellos que deseen introducirse en el conocimiento de la historia y la cultura china.— Blas SIERRA.

SPAE, J., *La Chine et l'Eglise: Reconciliation?* Cerf, París 1981, 13,5 x 19,5, 204 p.

La historia de las relaciones China-cristianismo está llena de grandes incomprendiones, persecuciones y momentos de tensión. China, considerada a sí misma como «país del centro», no aceptaba fácilmente ni pensamiento ni religiones que le viniesen de fuera y menos de los pueblos que ella consideraba «bárbaros». Además la nueva religión se vio siempre asociada con las potencias occidentales y con el mundo del comercio y del imperialismo.

Estas relaciones fueron rotas hace treinta años de un modo brusco con el nuevo rumbo dado por Mao a la historia china. Hoy, después de su desaparición, los nuevos líderes están abriendo nuevas perspectivas a la religión en general y entre ellas al cristianismo.

El P. Spae, antiguo misionero en China y gran conocedor de su historia y su cultura, nos ofrece una obra llena de vida, de actualidad y de documentación. Trata de ofrecernos, y lo consigue, una visión completa sobre la actitud oficial ante la religión, qué piensan los católicos y los protestantes chinos, cuál es la actitud de la llamada iglesia patriótica, las relaciones con Roma, los intentos ecuménicos...

Libro indispensable para todo aquél que desee conocer cómo están realmente las cosas entre la Iglesia y China.— Blas SIERRA.

MEKKA UND MEDINA. *Die Städte des Propheten*. Herder, Friburg-Basel-Wien 1982, 22, x 28,5, 140 p.

Esta colección de 18 ciudades famosas por su movimiento espiritual se publicó en italiano con el título *L'Universo dello Spirito*; y este volumen apareció en 1981, en la editorial Mondadori, de Milán. Ahora aparece la traducción alemana en la editorial Herder, a un sólo año de distancia. La colección lleva un lema que parece tomado de S. Agustín: «Dios está en todas partes, pero hay lugares en los que está sensiblemente más cerca de los hombres». Por eso se han escogido estos 18 lugares o santuarios más célebres. El texto dedicado a la Meca y Medina es de Eva de Vitray-Meyerovitch y las fotografías se deben a Hussein Yoshio Hirashma. El volumen es un verdadero alarde de presentación y técnica. El apoyo literario es fuerte. Se tocan los temas más interesantes: Mahoma y el origen del Islam, la cuna del Islam, las peregrinaciones a la Meca, las columnas o fundamentos del Islam, Medina, la cronología. Se añaden un glosario de palabras importantes, un índice de nombres y una sucinta bibliografía técnica. Es, pues, una auténtica obra de arte bien respaldada por la información histórica, crítica y literaria.— L. CILLERUELO.

BONERT, A.—T. AKACHI, *Santiago de Compostela. Die Wege der Pilger*. Herder, Freiburg 1981, 23 x 29, 138 p.

En la colección sobre los grandes centros religiosos del mundo que une la exposición literaria con la muestra artística se dedica el primer número a los peregrinos de Santiago. Este camino de espiritualidad y fuente de cultura, muestrario de Europa, reúne las joyas más preciosas del arte y las mayores profundidades de la vivencia humana y cristiana del sentido de la vida. Todo un mundo que nos llena de admiración y de misterio. A ello se añaden y ayudan las fotografías llenas de arte y de recuerdos, realizadas con una calidad extraordinaria que nos sobrecoge con su belleza incitante tanto como por su testimonio de una historia imperecedera que aún es presente en Compostela, lugar perenne de luz y vida para cuantos conservan la mínima capacidad de respeto ante lo sublime y de esperanza serena.— D. NATAL.

OSVALDO TOSTI, Sch. P., ed. *S. Pompilio María Pirrotti, delle Scuole Pie. Cronologia storico-critica della vita e lettere datate*. A cura di... Roma, Editiones Calasantianae, 1981, IX-613 p.

San Pompilio María Pirrotti, de la Congregación de las Escuelas Pías, nacido el 20 de noviembre de 1710 en Montecalvo Irpino (Avellino) y muerto en Campi Salentina (Lecce) el 15 de julio de 1766, fue beatificado por León XIII en 1890 y canonizado por Pío XI en 1934.

La confección de los procesos que llevaron a la glorificación de este siervo de Dios supuso ya de suyo un notable acercamiento a la figura histórica del santo; pero un proceso diocesano y unos procesos rogatoriales iniciados en 1835, es decir, 69 años después de la muerte de san Pompilio, no podían menos de presentar lagunas bajo el punto de vista histórico-documental. Con el deseo de contribuir a rellenar en la medida de lo posible esta laguna, el editor, P. Osvaldo Tosti, ha entendido la tarea de someter a revisión las fuentes ya conocidas y descubrir otras, ordenando todo el material por orden cronológico y enriqueciéndolo con abundantes notas históricas.

Fuente primordial en la biografía del santo son las 204 cartas fechadas de san Pompilio, que se editan íntegramente y ocupan una parte importante de este libro (pp. 299-305) la introducción, y (pp. 307-603) las cartas. Ellas terminan y completan la obra con la bibliografía pompiliana (pp. 605-613).

A las partes que acabamos de reseñar preceden un prólogo breve en numeración romana y varias otras partes, a saber: la documentación relativa a la vida y obra de san Pompilio precedente de terceras personas (pp. 1-230); un breve apartado donde se trata de la «Fama de santidad del P. Pompilio en las cartas a él dirigidas durante los últimos meses de su vida» (pp. 231-242); algunos «Testimonios sobre la muerte de S. Pompilio María Pirrotti» (pp. 243-254); la oración fúnebre, pronunciada por el canónigo N. De Santis (pp. 255-268); y la biografía, hasta ahora no utilizada por biógrafos modernos, escrita por el sacerdote D. Marcantonio Di Annibale (pp. 269-297).

El editor de todo este material, P. Osvaldo Tosti, ha prestado a la hagiografía calasantiana, especialmente a aquella sobre S. Pompilio, un egregio servicio. Así lo han entendido los editores, es decir, el Instituto Histórico central de la Congregación Calasantiana y sus «Editiones Calasantianae», que lo han dado a la imprenta.

Por nuestra parte no tendríamos que desear sino haber encontrado en el libro un sencillo índice general del contenido del mismo, en el que se pusieran de manifiesto, con su paginación (como lo hemos indicado nosotros en esta nota), las diversas partes de que se compone el volumen. Un índice eventual de nombres de personas hubiera facilitado también su consulta, pero éste no nos parece tan integrante de la obra como el índice general antes dicho.

Por lo demás, el libro está tipográficamente presentado con esmero.— Carlos ALONSO.

SCHULTZ, H.J., *Frauen. Porträts aus zwei Jahrhunderten*. Kreuz, Stuttgart-Berlin 1981, 12 x 20, 306 p.

Como reza el subtítulo, el libro editado por Jürgen Schultz presenta una serie de retratos literarios o semblanzas (21 en total) de mujeres de los siglos XVIII y XIX, escritos también por mujeres. Schultz no escribe un prólogo, para no prejuzgar, sino una posdata (Postskript), que puede servir también de presentación. El Movimiento Feminista es un hecho real y dramático. La preponderancia del varón en la sociedad es tal, que la mujer está realmente oprimida y marginada. Ni siquiera se reconoce a sí misma, ya que sólo sabe lo que los hombres han hecho de ella, pero no sabe aún quién es ella. Por eso el movimiento de emancipación es una necesidad urgente en la sociedad actual. Se escriben libros y más libros sobre los órganos y los fines del movimiento, pero reina una confusión increíble en toda esa literatura, ya que los peligros de error son innumerables. Por eso este libro presenta retratos auténticos de mujeres, escritos por mujeres, para que el tema no se difumine en abstracciones y especulaciones, sino que se mantenga en la vida real y dramática de la sociedad industrial. La explotación de la mujer ha llevado consigo un complejo de superioridad del varón, que nos ha traído al actual callejón sin salida. El clamor universal nos anuncia que vivimos una profunda crisis. Es menester meditar en ella. El editor nos advierte que es un libro que a veces ha de leerse, no sólo en lo que dice, sino «entre líneas», ya que las autoras mantienen un diálogo vivo y comprometido con sus «heroínas».— L. CILLERUELO.

MEISTER, A., *L'autogestion en uniforme*. Privat, Paris 1981, 14 x 21, 306 p.

El autor de la presente obra, experto en temas de prospectiva social y política, intenta analizar los datos que surgen de la experiencia llevada a cabo en Perú conducida por los «militares de izquierda» entre 1968 y 1980, preguntándose si las reformas cooperativas y autogestionarias puestas en obra no constituyen o han constituido una forma insidiosa de manipulación. Un análisis realizado desde la experiencia peruana concreta, pero que dan motivo al autor para pensar en posibles nuevas experiencias o formas de gobierno y de modelos de desarrollo que es fácil pensar, según él, serán las de numerosos países en el futuro. Estudio realizado con la colaboración de varios factores concretos de experiencia tanto científica como de praxis sociológica.— C. MORÁN.

HORKINS, K., *Conquistadores y esclavos*. Península, Barcelona 1981, 13 x 20, 352 p.

El título de este interesante libro hace referencia directa sólo a su primera parte, pues de la esclavitud no habla más que en los primeros capítulos. ¿Qué causas influyeron en que la sociedad romana fuese esclavista y en las dimensiones que hoy nos asombran? ¿Cuáles fueron las consecuencias político-económicas de este estado de cosas? ¿Cuál era la vida de los esclavos, cuáles sus relaciones con los amos, por qué se les manumitía? He aquí algunas de las preguntas a las que el autor da respuesta, y no raramente estableciendo la comparación con la esclavitud americana de siglos posteriores y, en un caso concreto, con lo que sucedía en Delfos. La esclavitud es presentada como resultado del estado de guerra en que vivió el «imperio romano» que trajo consigo abundancia de botín, que era invertido en tierras que, a su vez, requerían mano de obra abundante que produciría lo que iba a consumir el lujo de las ciudades que se habían engrandecido con los campesinos, pequeños propietarios, que se habían visto obligados a emigrar de sus tierras. La manumisión, humanitaria a primera vista, es presentada, al contrario, como una forma de robustecimiento de la esclavitud como sistema, sistema cruel de extremada explotación. Todo esto lo narra el autor sacando el máximo provecho a los datos, relativamente pocos, que la antigüedad aporta; explotación también de los datos que se polariza en abundantes hipótesis que luego se anulan o confirman. El lector encontrará un estudio interesante sobre los eunucos: su surgir, sus funciones, su status en la sociedad: puente de enlace y de información entre ella y el emperador a quien el poder absoluto había llevado al aislamiento absoluto, y muelle en las relaciones entre el mismo emperador y las más altas esferas sociales que amenazaban su poder. Para acabar, en el último capítulo, una explicación del culto al emperador con los elementos que lo hicieron posible y las metas que pretendía.— P. de LUIS.

ALLEN, R., *The arabic Novel. An historical and critical introduction*. University of Manchester, Manchester 1982, 15 x 24, 182 p.

La presente obra recoge una serie de conferencias que el autor dio en el Departamento de estudios para el Cercano Oriente (Universidad de Manchester 1980). Era necesario un estudio crítico y amplio de la novelística árabe moderna, ya que los mismos autores árabes tendían siempre a la literatura poética, o bien al estudio de autores singulares, que son conocidos en Occidente. Ahora el autor presenta un estudio de conjunto. Se hace difícil la novela, porque implica diferentes categorías y así resulta casi imposible explicar el origen y desarrollo de los cuentos cortos (*qis-sa*) del mundo árabe antiguo. Pero el autor se limita a la novela moderna, que empieza a cobrar altura en el siglo XIX y bajo la influencia de Occidente, más bien que bajo la influencia de la tradición musulmana. Aun los cuentos cortos de la antigüedad aparecen en lo que hoy llamamos Siria, o frontera de Siria con el Líbano, y en ambientes y familias cristianas, que mantenían contacto con Europa (Francia) y con la religión católica. En cuanto a la novelística moderna, el autor cumple su propósito de darnos una introducción histórica y crítica de los autores de las principales novelas modernas. La presentación del libro es digna de la Universidad de Manchester.— L. CILLERUELO.

Filosofía

ZAMBRANO, M., *Obras reunidas. Primera entrega*. Aguilar, Madrid 1971, 12 x 20, 371 p.

El difícil regreso de María Zambrano, cada vez más importunada por su salud, hace gozoso el acercamiento a sus escritos como nos lo proporciona la editorial Aguilar. En este volumen se valora especialmente la creatividad humana ya sea por los sueños, o en la poesía y el ingenio con todas sus dificultades y empeños. Lo español también figura en estos escritos por diversos títulos, ya místicos, ya materialistas, ya estoicos, que todo viene a ser lo mismo, creado y recreado una y otra vez, bien por la tragedia unamuniana, por el amor ordenado del maestro Ortega o por la melancolía azoriniana. La editorial merece felicitación por esta deliciosa empresa.— D. NATAL.

KRAUS, K., *Widerschein der Fackel*. Kösel, München 1981, 14 x 22, 434 p.

Se recogen en esta obra una selección de comentarios humorísticos e ingeniosos de Karl Kraus. Con ellos se trata de golpear una mentalidad reinante y una forma de pensamiento. Dado que el humor es un arma imperecedera frente a los dogmatismos no se trata aquí solamente de un juego de pasatiempo sino de dejar que se muestre otro horizonte distinto cuando la seguridad pasada comienza a resultar pintoresca. Este género literario ha tenido en la filosofía y en la sociedad una gran tradición necesaria cuando las nuevas perspectivas son aún solamente como una pequeña antorcha en medio de un mundo lleno de tinieblas.— D. NATAL.

GORDON, R.L., (edit.), *Myth, Religion & Society*. Structuralist essays. Cambridge Univ. Press, Londres 1981, 15 x 23, 323 p.

Se recogen aquí un conjunto de escritos de grandes especialistas sobre el mundo griego especialmente. Muchas veces hemos oído que el mito no es un simple cuento sino que tiene toda una lógica que es necesario descubrir y que además implica un plan de conducta social concreta, pero pocas veces se ve esto con tanta claridad como en estos escritos de grandes especialistas en el tema. Se recuerda especialmente los estudios sobre el mito de Prometeo, el tema de la economía y el valor estudiado por L. Gernet, el mito de las abejas y su relación con la luna de miel y el comportamiento sexual humano. Los mitos sobre el paso de adolescencia que tienen tanta amplitud en todo el mundo. La relación entre la tierra y su herencia con los sacrificios a los dioses. Y otros muchos temas de verdadero interés. Tanto Detienne como Vernant, Gernet o Vidal-Naquet son todos grandes especialistas en el problema. Aquí se ve palpablemente qué significa cuando se dice que el mito es una gramática de la realidad.— D. NATAL.

SIMON, J., *Sprachphilosophie*. Alber, Freiburg 1981, 13 x 21, 300 p.

Se trata de una obra que puede servir muy bien de libro de texto de filosofía del lenguaje. En primer lugar se establece la tarea propia de una filosofía del lenguaje. Después se analiza la crisis nominalista y el problema de los universales. A continuación se comienza con el clásico tema de la relación entre los signos y el significado, y en el capítulo cuarto se trata de la relación entre el lenguaje y la imagen científica del mundo. Luego nos adentramos en la pragmática y en los problemas de lenguaje poético, las relaciones entre gramática, semántica y metafísica y la relación entre el lenguaje y la teoría del hombre tal como se comenzó en el existencialismo. Se termina con una teoría post-estructuralista del lenguaje y una consideración sobre el lenguaje como logos y mito. Un libro bien hecho que servirá de gran ayuda para un tratamiento actual del problema del lenguaje.— D. NATAL.

SAUVAGE, M., *Sócrates y la conciencia del hombre*. Aguilar, Madrid 1963, 12 x 18, 220 p.

La autora es bien conocida por sus estudios sobre el pensamiento clásico griego. En este escrito se trata de llegar al misterio de Sócrates lo más posible hasta poner al descubierto su enigma filosófico vital. Se estudia el ambiente ateniense, la personalidad inclasificable de Sócrates y la herencia socrática en la cultura occidental. Todo se hace con un gran nivel técnico-documental que incluye escritos antiguos, obras artísticas antiguas y testimonios diversos de los más grandes pensadores y tratadistas de la cultura y el pensamiento griego. Obra de valor extraordinario digna de felicitación a editorial Aguilar por esta joya que para muchos será un descubrimiento.— D. NATAL.

LACROIX, J., *Le Personalisme*. Chronique Sociale. Lyon 1981, 16 x 22, 145 p.

La herencia personalista sigue viva, y nadie duda de su actualidad e influencia contemporánea que llega hasta la nueva filosofía. Este escrito es una exposición fundamental del tema hecha por uno de sus grandes constructores, J. Lacroix que ha vivido siempre inmersos en este movimiento personalista. En primer lugar nos expone los antecedentes no cristianos del personalismo como en Marx, Rousseau y Kant, después de haber analizado el origen del tema de la persona. J. Lacroix ha escrito también un libro excelente sobre Kant. Después nos expone los clásicos como Nêdoncelle, Laberthonnière y Mounier entre otros. Luego el personalismo fuera de Francia y sus relaciones con el anarquismo. Al lector español le interesará especialmente la escuela personalista de Barcelona. Y al agustiniano el personalismo de Rosmini. La tercera propone una renovación del personalismo con la insistencia en el diálogo, el valor de la persona, la política de lo personal, el sentido de la revolución personalista y comunitaria así como el personalismo como motor de la historia.— D. NATAL.

SARTRE, J.P., *Die Transzendenz des Ego*. Philosophische essays 1931-1939. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1981, 12 x 20, 357 p.

Se reúnen aquí un conjunto de escritos de Sartre pertenecientes a los años treinta. Aparte de algunos breves escritos sobre temas de Husserl, la verdad, y algunos otros, destacan los escritos sobre la imaginación, la teoría de las emociones y la trascendencia del ego. Todos ellos desarrollan temas fundamentales de la filosofía sartriana y tienen una aplicación muy actual hoy día cuando la emoción y la experiencia se han convertido en argumentos apodícticos cuasi-dogmáticos, la conciencia se esgrime como arma arrojada de los propios intereses y la imaginación es llamada al poder desde muchas posiciones. La lúcida crítica de Sartre ayudará a evitar terribles engaños preñados de lamentaciones universales pero tardías. La edición de Rowohlt es estupefante.— D. NATAL.

DRIESCHNER, M., *Einführung in die Naturphilosophie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 14 x 22, 150 p.

Se trata de una introducción a la filosofía de la naturaleza donde se tocan los problemas fundamentales hoy día en este campo. Después de preguntarse por el significado de la realidad se analizan los temas de la relatividad, la gravitación, la teoría de los cuanta, la probabilidad y la medida. El problema del continuo y la objetividad física así como la interpretación de la mecánica cuántica y sus relaciones con el indeterminismo y la categorización clásica de la naturaleza se analizan también detenidamente. Para terminar se estudia el problema de la evolución. Un escrito interesante y que da a conocer cómo podemos comprender nuestro mundo de un modo apropiado en nuestros días.— D. NATAL.

DÍAZ, C., *Contra Prometeo*. Una contraposición entre ética autocéntrica y ética de la gratuidad. Encuentro, Madrid 1980, 15 x 23, 194 p.

Nos encontramos ante uno de los libros básicos de la joven filosofía española que también aquí podemos llamar nueva filosofía. Es cierto que también aquí se puede discutir mucho pero quién no recuerda en estas ocasiones los sucesivos rechazos del existencialismo, el estructuralismo etc., en su aparición, para luego tener que capitular y reconocer sus valores en gran parte. El escrito de Carlos Díaz es una nueva filosofía porque contiene una nueva metafísica, a saber la que rechaza la sociedad industrial como fundamento de la verificación humana. Igualmente se sustituye una ética de la competencia y la lucha encontrada por una ética de la solidaridad no mercantil. Naturalmente que tales cambios no son bien vistos ni por los marxismos ni por los capitalismo, pues ambos aceptan la salvación de la producción. El hombre ya no se realiza en la industria sin más. Por eso se vuelve a plantear el problema religioso que nunca fue bien tratado ni por el marxismo ni por el anarquismo. Tampoco el capitalismo lo aceptó nunca, consideraba la religión como irreal, no productiva. Pero la metafísica de la producción ha caído. Ahora es necesario pensar todo de nuevo porque al pasotismo no se le engaña así como así.— D. NATAL.

BAUDRILLARD, J., *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Kairós, Barcelona 1978, 12 x 18, 87 p.

Se trata de un escrito típico del lúcido pensador que es Baudrillard en el que se muestra la inutilidad operativa de la seducción una vez más. A las masas se las maneja al parecer continuamente pero lo que en realidad ocurre con frecuencia es que su inercia neutraliza en la práctica toda motivación o razón, por eso se ha llegado al escepticismo. Quizá porque la oferta cultural es ya ella misma escéptica puesto que no interesan tanto los ideales como sus resultados efectivos. Así se ha llegado a una neutralización social de la teoría y de la práctica, pasotismo, como se advierte fácilmente por la anestesia reinante.— D. NATAL.

MORIN, E., *Autocrítica*. Kairós, Barcelona 1976, 14 x 20, 280 p.

El autor, uno de los intelectuales más lúcidos de nuestro tiempo, repasa su vida de militante y su peregrinaje político. Ahora bien, con este escrito no descubrimos solamente la vida de un hombre, sino el proceso de la intelectualidad francesa, particularmente de la izquierda que le es contemporánea. Igualmente nos encontramos con un análisis crítico del marxismo desde sus primeros entusiasmos, pasando por la religiosidad stalinista y sus fervorosos orates así como con el desencanto de las primaveras de Budapest, Praga, etc. sobre todo cuando éstas se convierten en veranos de fuego infernal. Se ha polemizado muchas veces, y hasta se ha dicho que todo lo inteligente es izquierdas. Sin meternos a polemizantes o polizontes preferimos pensar un poco esta opinión de E. Morin: «Yo creo, sin llegar, sin embargo, a considerarlo como un dogma, que en los actuales tiempos tan militarizados, la necesidad autoética del intelectual le obliga a permanecer aislado, si es que desea verdaderamente, no tan sólo exponer la verdad, sino seguir concibiéndola. Las adhesiones de los intelectuales, dado su carácter místico, provocan pestilencias que acaban degradando toda clase de inteligencia».— D. NATAL.

GUICHARD, J., *La Marxisme, théorie de la pratique révolutionnaire*. Chronique Sociale de France, Lyon - Paris 1976, 17 x 22, 304 p.

Esta es la cuarta edición de un libro práctico y bien hecho. En él se expone la teoría de la revolución marxista siguiendo ordenadamente el pensamiento y la vida de Marx. En la primera parte se analizan las influencias de Marx y su pensamiento hasta los Manuscritos de 1844. En la segunda parte se explica su separación de otros pensadores como los socialistas utópicos hasta llegar

al Manifiesto Comunista. En la tercera parte se analiza la relación entre revolución teórica y revolución práctica según la ciencia de la crítica de la economía política y la organización y la lucha del proletariado. Si los libros buenos se reeditan esta es una obra cuyo valor se ha de reconocer porque además el libro de J. Guichard es valioso en verdad.— D. NATAL.

RUBERT DE VENTÓS, X., *Ensayos sobre el desorden*. Kairós, Barcelona 1976, 14 x 20, 120 p.

Rubert de Ventós cada vez ha avanzado más en su libertad de tratamiento de los problemas humanos y en su mirar la vida concreta con la espontaneidad de la sabia ingenuidad no resabida. Por ello este escrito nos trae sus sentimientos sobre los elevados costos del desorden llamado orden establecido, sobre la ideología como convencionalidad y como realidad de lo no acostumbrado ni controlado, sobre la dificultad del progreso y su alienación, y sobre la relación entre el centro ciudadano, el poder y el suburbio residual creado por la ciudad con sus implicaciones negativas y finalmente absurdas. Con todo ello se quiere llamar a una consideración sobre el valor de orden y la racionalidad, mejor dicho, sobre su poco valor y la necesidad de buscar alternativas más interesantes y menos grandilocuentes.— D. NATAL.

TORDJMAN, G., *La violencia, el sexo y el amor*. Gedisa, Barcelona 1981, 14 x 20, 306 p.

Se trata de relacionar los distintos aspectos de la vida humana enunciados en el título de esta obra. No es infrecuente encontrar mezclados el amor con la violencia y ésta con el sexo. El autor analiza paso por paso las distintas experiencias humanas tanto en las conductas normalizadas como en aquellas que conocemos como anormales. El escrito termina con una pregunta que está en el fondo de todo el problema ¿vencerá el amor al odio o sucumbirá la humanidad a las fuerzas de la destrucción y de la muerte? El autor ha llegado a las profundidades más diversas de la conducta humana y nos advierte de los peligros tanto como de las posibles orientaciones del tema y sus vías de solución.— D. NATAL.

LUQUE BAENA, E. y otros, *Papers*. Revista de Sociología. *Andalucía*. Península 1981, 15 x 23, 208 p.

Se trata del número 16 de la Revista de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona. El primer escrito se dedica a la antropología cultural andaluza como mención especial de las publicaciones importantes hasta ahora y los caracteres fundamentales que definen lo andaluz. El segundo artículo aborda los problemas de la reforma agraria y sus intentos de aplicación a Andalucía. En tercer lugar se establecen relaciones entre la población andaluza y su participación electoral. Se analiza igualmente la situación de la medicina en Andalucía y los problemas de la emigración particularmente en Cataluña. Termina la revista con una colección de materiales para el estudio de Andalucía en una selección bibliográfica. Como es fácil ver el tema es de una actualidad palpitante y los escritos tienen una auténtica profundidad, gran nivel técnico y aplicación concreta.— D. NATAL.

SÁNCHEZ DE MUNIÁIN, J. M.^a, *La vida estética*. Contribución al conocimiento del hombre. BAC, Madrid 1981, 12 x 18, 194 p.

La desaparición de la Universidad española del profesor Sánchez de Muniáin supone una pérdida importante. Con este escrito podemos encontrar su enseñanza de nuevo. Se trata de un tratado estético pero no entendido de un modo superficial sino que responde por una comprensión muy profunda de la vida humana e implica toda una antropología moderna que lleva a unas consecuencias muy importantes para la conducta del hombre y su mejor futuro.— D. NATAL.

MARTÍNEZ AZCONA, A., *Filósofa, que algo queda*. Editorial Española Desclee de Brouwer, S.A., Bilbao 1980, 13,3 x 20,3, 263 p.

Es el tercer libro de Martínez Azcona. Se mantiene en la misma línea que su primero «Existo, luego pienso». El autor desarrolla, en un lenguaje coloquial, una serie de reflexiones filosóficas y teológicas elementales. Hace frecuente recurso al humor, como medio pedagógico que intenta hacer llegar el contenido, con facilidad, a todos los lectores. El libro tiene una finalidad educativa; pretende ser un conjunto de reflexiones para ser meditadas «antes de acostarse».— P. MAZA.

BERKELEY, G., *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Gredos, Madrid 1982, 19 x 24, 157 p.

Es interesante conocer esta obra de este nacido irlandés y segundo de los filósofos del así denominado empirismo inglés. Berkeley da un paso adelante en las consecuencias deducidas de los principios y de las cosas como algo independiente de la mente por la que «son percibidas»: *esse est percipi*; es decir, el ser de las cosas, que puede ser afirmado por el hombre es el del «ser percibidas». Extraño nos parece oírle expresiones como éstas: «Pero se dirá que suena muy duro decir que comemos y bebemos idea y nos vestimos con idea» (n.º 38); «En octavo lugar algunos podrían considerar que la aceptación universal por parte de la humanidad es un argumento invencible en favor de la materia, o de la existencia de las cosas externas» (n.º 54), etc. Y, sin embargo, pensadas las cosas desde su punto de partida habría que darle la razón. Nunca el puro conocimiento empírico podrá afirmar algo más allá de la propia experiencia. Esto aparte de la preocupación religiosa de Berkeley contra el materialismo. Diríamos que Berkeley fue víctima de una revalorización del conocimiento sensorial tan devaluado por los filósofos racionalistas, aunque no se puede dejar de reprocharle haber sido un paso más en el camino hacia la negación de la metafísica. Y, de todos modos, obra interesante en el estudio de la historia del pensamiento.— F. CASADO.

CHISHOLM, R.M., *Teoría del conocimiento*. Tecnos. Madrid 1982, 13,5 x 21,5, 171 p.

Es apasionante la cuestión del conocimiento en sus múltiples aspectos: originación, funcionamiento, relación con los objetos conocidos, estructura lógica, etc. La epistemología ha tenido siempre adversarios totales en el escepticismo; ha tenido que contar también con interpretaciones más o menos parciales de la verdad según las fenomenologías o los empirismos analíticos. El autor de este libro considera la epistemología según una perspectiva que intenta una fusión de las parcialidades epistemológicas que pueden representar valores positivos en el campo del conocimiento. Evidencias, creencias, abstenciones, negaciones, etc., en una teoría del conocimiento se entremezclan y exigen análisis lingüísticos minuciosos que no han sido objeto de los tratados que se han ocupado del conocimiento. Por eso podemos decir que no es un libro más sobre la teoría del conocimiento.— F. CASADO.

BOGHOS LEVON ZEKIYAN, *L'interiorismo agostiniano*. Studio edit. di Cultura. Génova 1981, 17 x 24, 68 p.

Sabido es que el principio de interioridad es algo fundamental en el pensamiento agustiniano ya que afecta a lo óntico-gnoseológico, a lo ético-existencial y a lo psicológico: *in interiore homine habitat veritas*. El contenido óntico-gnoseológico afecta a la necesidad de volver sobre sí mismo: *in teipsum redi*, y a la superación de sí mismo, es decir, a la trascendencia.

El autor divide su librito en tres partes. La primera trata del principio de interioridad en los tres aspectos antes indicados, dejando bien a las claras la diferencia entre el proceso de interioridad e introversión agustinianas y lo que de esto pueda darse en situaciones análogas de filósofos

como Platón, Plotino o Kant. Una conclusión válida, y que nos hace comprender el influjo de Agustín en la posteridad, es que Agustín logra descubrir el sentido de la propia existencia y señalar un programa de vida aceptable para el hombre. La segunda parte se enfrenta con el problema de la «memoria sui», del «nosse se» y «cogitare se», del autoconocimiento como autoconsciencia íntima y experimental. Finalmente, en una tercera parte el autor analiza la cuestión de por qué san Agustín quiso expresar la autoconsciencia con el término de «memoria sui». Según él no ha sido una expresión arbitraria y fortuita, de mera terminología; por lo mismo no acepta que esta cuestión sea una mera cuestión de palabras.— F. CASADO.

SCHOPENHAUER, A., *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Gredos, Madrid 1981, 12 x 19, 230 p.

Nos encontramos en este libro con un análisis de la cuádruple raíz del principio de razón suficiente. Forma esto como la base del sistema de Schopenhauer y es, a la vez, como una exposición del idealismo trascendental de Kant, del que nos dice que «es un varón cuya profundidad venero admirado, y al cual debo tantas cosas». En efecto, de este análisis tenemos un ejemplo en los capítulos II y IV de esta obra, cuyo resultado es la afirmación de la invalidez de los argumentos cosmológico y ontológico en la cuestión de la existencia de Dios. Sin embargo, no va a sacar las mismas consecuencias que sacó Kant de tales afirmaciones. Así, por ejemplo, a la vez que afirma la aprioridad del principio de causalidad, refutará, no obstante, la demostración dada por Kant de tal aprioridad y el modelo por él propuesto: la causalidad no es un a posteriori como objeto formal de los sentidos, objeto que éstos no pueden proporcionar; a esto dedica cuarenta y tres apretadas páginas en el párrafo 21 del capítulo IV.

Nuestro autor debió ser poco amigo de Hegel a quien califica de «descarado emborronador de absurdos» y de «conocido charlatán» que «ha llamado sin más *idea* a su principio del mundo y de todas las cosas».

Finalmente, para que el lector tenga una idea de cuál es la cuádruple raíz del principio de razón suficiente según Schopenhauer, sintetizamos su pensamiento diciendo: la primera raíz son las representaciones intuitivas, completas, empíricas (c. IV); la segunda la constituyen las representaciones abstractas en contraposición a las intuitivas de las cuales son sacados los conceptos (c. V); la tercera son las intuiciones a priori del sentido externo y del interno: espacio y tiempo (c. VI); finalmente, la cuarta raíz está representada por el sujeto de la volición.

Invitamos al lector a completar con provecho sus conocimientos con la lectura de la obra y felicitamos a Gredos la agradable presentación del libro.— F. CASADO.

GIAMMANCNERI, E. y PERETTY, M., *La educación moral*. Herder, Barcelona 1981, 14 x 21,5, 626 p.

Bienvenido todo lo que sea orientador en un ambiente de desmoralización plagado de pluralismos culturales y de enfrentamientos ideológicos; ser una orientación es lo que pretende esta obra. ¿Cuáles son los valores supremos de la vida? Bajo la dirección de los planificadores de este volumen Giammancheri y Peretty, los colaboradores convergen en la designación de una concepción de vida de estilo cristiano. Y es en el campo de la formación moral donde se centran estas investigaciones. ¿Cuáles son los fundamentos básicos para un esclarecimiento de los valores éticos de los actos humanos? ¿Se encuentran en manos del hombre o le trascienden radicando en algo sacro y eterno? Y no se puede ignorar la crisis derivada de la tentación de vivir los valores morales, afirmados y difundidos por el cristianismo, prescindiendo de la religión cristiana y de toda experiencia eclesial como si, actuando de esta manera, no se privase de hecho a tales valores de todo fundamento auténticamente sólido. Se ha olvidado que una cosa es «laicidad» y otra «laicismo», es decir, la exclusión del código moral cristiano de toda consideración estatal. Estando así las cosas, y tras el fracaso de la tentativa del laicismo, parecen quedar dos proyectos en orden a la educación: el marxista, que no ha desterrado de hecho en sus realizaciones históricas la posibilidad de

caer en la dictadura totalitaria, y el cristiano, que ha de ser vivido de nuevo como experiencia original de la vida en que se verifique y se autentique una verdadera transformación axiológica.— F. CASADO.

WOJTYLA, K., *Max Scheler y la ética cristiana*. BAC minor. Madrid 1982, 10,5 x 17,5, 223 p.

El autor, al contraponer la ética de la pura forma de Kant y la del «valor objetivo» de Max Scheler, se plantea inmediatamente el interrogante acerca de los lazos que podrían vincular el sistema de Max Scheler con la ética cristiana.

Para esto, en una primera parte, se exponen en primer lugar las tesis fundamentales del sistema ético de Max Scheler, concluyendo que su sistema no puede considerarse una tentativa consumada de elaborar la ética cristiana. De ahí que plantee inmediatamente en un segundo capítulo la cuestión de la verdadera esencia del problema en cuanto al grado de adecuación del sistema ético del filósofo en cuestión a la interpretación de la ética cristiana definida «por referencia exclusiva a las fuentes, reuniendo en ella aquellas verdades principales que se contienen en las mismas fuentes reveladas» (pp. 41-42). El método de trabajo que sigue el autor es proceder a base de las coincidencias radicales entre los valores de la ética de Max Scheler y los contenidos de la ética cristiana. La parte II de la obra, en sus cuatro capítulos, está dedicada al análisis comparativo entre ambos. Y, resumiendo, diremos que este análisis comparativo ha llevado a Wojtyla a la conclusión de que el sistema ético de Max Scheler «resulta fundamentalmente inadecuado para la formulación científica de la ética cristiana» (p. 206). Y esto es así porque, a causa de sus premisas emocionalistas, Scheler «ha cancelado totalmente en su sistema el carácter normativo de los valores éticos» (p. 209). Sin embargo, a pesar de este aspecto negativo de la ética de los valores, Wojtyla nos dice que «puede servirnos como auxiliar para un estudio científico de la ética cristiana» al «facilitarnos el análisis de los hechos éticos en el plano fenomenológico y experimental» (p. 214). F. CASADO.

HERNÁNDEZ, V., *Sobre ruedas. Aspectos éticos del tráfico*. Narcea, Madrid 1982, 13,5 x 21,5, 176 p.

El tráfico automovilístico se ha desarrollado tanto y es causa de tantas desgracias personales que, hoy en día, constituye ya una cuestión de ética personal y social. Las cifras son altamente aleccionadoras. Así, por ejemplo, en España se ha pasado, entre 1900 y 1981, de catorce vehículos a diez millones. Del 1964 al 1978 han ocurrido 1.260.700 accidentes, con un saldo de 1.287.209 heridos y 79.728 muertos. Todo esto ha hecho pensar en una infraestructura más segura, en una concienciación más concreta del respeto a la vida ajena, en un sentido de disciplina más rigurosa, etc. Hasta el Concilio Vaticano II nos ha hablado de no descuidar las normas establecidas por el código de circulación para no poner en peligro vidas propias y ajenas. Entran de por medio cuestiones de responsabilidad, de educación, de civismo, de ética y de religión que se merecen ya un estudio aparte. El autor de *Sobre ruedas* tiene en cuenta todos estos datos así como la psicología de peatones y conductores confrontando todo esto con la doctrina evangélica de las virtudes de la prudencia y de la comprensión con la fragilidad de las personas. Sin duda la meditación de estas páginas contribuirá a hacer más humana la convivencia y la relación entre los hombres.— F. CASADO.

Espiritualidad

BECKER, G., *Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität*. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wessen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch. Friedrich Pustet, Regensburg 1982, 14 x 22, 382 p.

La obra del filósofo de la religión, sociólogo e historiador de la filosofía Ernst Troeltsch (1865-1923) vuelve de nuevo en los últimos tiempos a ponerse sobre el tapete de la discusión científica por su vehemente crítica a la teología dialéctica. Es junto con A. von Harnak quien ha planteado las más profundas preguntas a la teología del siglo XX. De ahí que el autor del presente trabajo se haya preocupado en su tesis doctoral de estudiar los puntos más centrales de la obra de Troeltsch. Estudia los orígenes de su pensamiento, las características de su tiempo y problemas a los que intenta responder, colocando la subjetividad como el centro sobre el cual debe estructurarse una auténtica filosofía cristiana en sus diversas vertientes, para concluir con la integración de su pensamiento en los tiempos actuales en una línea de encarnación del ser cristiano. Quiere ser un estudio de las fronteras de una interpretación lo más fácil posible al pensamiento de Troeltsch y una declaración de principios en la relación entre el cristianismo y los tiempos modernos.— C. MORÁN.

GRANERO, J. M.^a, *Elevaciones*. Antología Teresiana. BAC popular, Madrid 1981, 11,5 x 19, 167 p.

Una obra que como el subtítulo indica quiere ser una introducción general a la obra de Teresa de Jesús cotejando pensamientos de la santa, ordenándolos según una orientación espiritual en conformidad con el sistema seguido por su presentador el P. Granero. Obra al alcance del gran público que por circunstancias no puede acercarse a la obra completa de la santa de Ávila e incluso para aquellos que deseen orientar sus reflexiones personales conforme al pensamiento teresiano. Hay que felicitar al P. Granero por su idea de presentar esta antología teresiana al gran público de habla española y a la BAC por acercar la vida y el pensamiento de Teresa de Jesús a los cristianos de nuestro tiempo de una forma tan a la mano de todos.— C. MORÁN.

WALKER, D., *God is a Sea*. The Dynamics of Christian Living. Alba House. New York 1977, 14 x 21, 144 p.

Una serie de bellísimas imágenes literarias y espirituales integran la experiencia de Dios en hombres que han entrado en contacto con Dios y han sabido plasmarlas en el lenguaje. Son como la dinámica de la vida divina operante en el creyente al que lleva hasta las alturas de Dios. David Walker, especialista en espiritualidad, nos ha dejado en este libro sus reflexiones y meditaciones sobre esa literatura espiritual que ha irradiado la luminosidad de la vida divina nacida de la semilla de Dios y nos da los medios que podemos poner en práctica para facilitar su crecimiento en nosotros y para poder convertirse en oración que permita al alma sumergirse en la inmensidad de ese mar que es Dios.— F. CASADO.

CASTRO, S., *Ser cristiano según santa Teresa*. Editorial de Espiritualidad, Madrid 1982, 13 x 21, 401 p.

El centenario de Sta. Teresa vuelve a poner en plena luz a la santa castellana tan humana como mujer y tan santa como cristiana. Entre las publicaciones que van saliendo a la luz con ocasión del centenario tenemos la obra que aquí presentamos: *Ser cristiano según santa Teresa*. ¿Cuál es el contenido de este libro? No sabríamos decir si se trata de un reflejo de la vida de la

santa o de una especie de recorrido a través de sus obras, o de si de lo uno y de lo otro a la vez, es decir, de una exposición de su maravillosa doctrina que en santa Teresa fue la expresión de su propia vida. También podemos afirmar que, recorriendo las páginas de este libro, vamos gustando toda una teología del amor, una teología que es vida y que nos pone en contacto con una visión del hombre como lugar de encuentro con la revelación de Dios. Toda la riqueza de contenido existencial, misterioso, místico, sapiencial, personalista y hasta poético-sentimental que pudiera proporcionar la teología la encontramos en la síntesis apretada que el autor hace del pensamiento teresiano. Al final se nos dan unos esquemas que ofrecen las líneas más significativas de la teología y de la espiritualidad de santa Teresa, remitiendo cada una de las proposiciones a su lugar de origen en las obras de la santa. En una palabra, es un libro interesante para enterarse de la doctrina teresiana aun sin tener sus obras a la mano.— F. CASADO.

JUAN PABLO II, *Enseñanzas al pueblo de Dios*. BAC, Madrid 1982. (vols. a y b: septiembre-diciembre 1979, 116 p.; vols. a y b: enero-junio 1980, 969 p.), 16,5 x 23,5.

Tenemos aquí otros cuatro tomos de los vols. IV y V de las enseñanzas de Juan Pablo II al pueblo de Dios, que corresponden a los meses de septiembre-diciembre (1979) y enero-junio (1980). El contenido de estos volúmenes está dividido en varios apartados precedidos, en los tomos del vol. IV, por la «Catechesi tradendae» y, en los del V, por las Cartas apostólicas. Siguen después: alocuciones de los domingos y días festivos; catequesis en las audiencias generales de los miércoles; homolías; discursos y mensajes. En total tenemos unas dos mil páginas de texto. Al final del volumen IV se nos da un índice de materias muy completo que facilita enormemente el encuentro con los temas tan variados y diversos, como puede suponerse, tratados por el papa. La presentación de la obra que nos ofrece la BAC es estupenda, con una tipografía que hace agradable la lectura.— F. CASADO.

RATZINGER, J.-H.U. von BALTHASAR, *María, primera Iglesia*. Narcea, Madrid 1982, 13 x 21, 90 p.

En esta obra, el misterio de María aparece expresado como el misterio de la tierra; sabe acoger a la semilla en sus entrañas poniendo a su disposición todos los componentes necesarios para su crecimiento. María es imagen y medida de la respuesta sin reservas del hombre a lo que Dios habla y quiere: es madre porque acoge voluntariamente en su seno a Jesús y a todos los creyentes, convirtiéndose en la primera Iglesia. De ahí que su figura no se entienda aisladamente sino como constante alusión a Cristo y a la Iglesia. La mariología sólo es posible dentro de la cristología y de la eclesiología. María personaliza; hace de la Iglesia algo más que una empresa en busca de la mayor efectividad. Ella, la que por el más profundo dolor se convirtió en Iglesia arquetípica, se esconde en la oración y acción de la Iglesia: es así como siempre está presente.— V. MAZA.

KOVALEVSKY, P., *San Sergio y el espiritualismo ruso*. Aguilar, Madrid 1963, 11,5 x 18, 228 p.

Aunque con frecuencia los grandes hombres de espíritu se convierten en bandera de partido de los grupos en cuyo seno vivieron, ellos son por sí mismos universales. Por eso es siempre útil leer las vidas de estos hombres. El presente librito, publicado hace tiempo ya, nos presenta la vida del más célebre santo ruso: san Sergio. Su lectura deja en ciertos aspectos el sabor de lo exótico, pero en otros el de lo distinto y en este sentido aparece como un complemento si no necesario sí al menos útil no sólo para comprender la espiritualidad de una de las grandes naciones de la tierra: la «Santa Rusia» que él en parte modeló, sino también una dimensión nueva del monacato cristiano.— P. de LUIS.

TILLARD, J.M., *En el mundo, sin ser del mundo*. Sal Terrae, Santander 1982, 12 x 21, 163 p.

Este libro nos presenta una serie de reflexiones sobre la vida religiosa en este mundo tan complejo; una mirada teológica sobre la manera actual de vivir el seguimiento de Cristo en la vida religiosa. Uno no se hace religioso en primer lugar para servir, o para entrar en el reino eterno, sino porque se siente atraído por Cristo. Tillard dice que es necesario aprender a hablar de Cristo, a discutir juntos nuestra fe, a modelarnos una conciencia cristiana, pero en lo diario de nuestra existencia. El religioso se compromete a causa de Cristo, en favor de la salvación, y ya no sólo de su propia salvación, sino al servicio de todos los hombres. Sólo Dios y su Evangelio pueden en este sentido cambiar los corazones. Tampoco olvida la oración dentro del compromiso apostólico. Entre la vida religiosa y el trabajo existe siempre una afinidad. Esta situación hoy ha cambiado mucho en relación con épocas pasadas. Tillard no oculta los peligros que el religioso se convierta en un mero profesional, el valorar a la persona por si tiene buen salario... Se necesitan comunidades unidas en la búsqueda del Evangelio. Como la caridad hoy se entiende como solidaridad, cumular con los esfuerzos de los hombres para cambiar su situación. Nos presenta al religioso dentro del mundo de la santidad, se coloca en la encrucijada de los problemas de nuestro mundo, con la vida y con la muerte.— J. ANTOLÍN.

FRATER LEO, *Speculum perfectionis*. Traduc. alemana. *Der Bericht über das Leben des Franz von Assisi*. Kösel, München 1981, 11 x 19, 258 p.

Este documento, atribuido convencionalmente al hermano León, fue compuesto en colaboración por diversos hermanos del círculo de allegados al santo, entre los cuales tuvo singular importancia sin duda el hermano León. En el documento aparece clara la intención de mantener en toda su pureza y autenticidad la herencia espiritual del seráfico Francisco. El texto latino ha sido traducido al alemán con el mayor cuidado de fidelidad al documento, y aun con la preocupación de reflejar la pátina del tiempo, el espíritu de la época medieval. Romano Guardini, en un epílogo, nos explica el carácter y significado de Francisco de Asís en su tiempo y en el nuestro. Las Florecillas se han editado sin cesar y corren por todos los países. Pero es conveniente mantener la redacción lo más perfecta posible, sobre todo en un volumen tan hermoso como el que nos ofrece Kösel.— L. CILLERUELO.

ELCID, D., *Clara de Asís*. BAC popular, Madrid 1981, 12 x 19, 260 p.

El autor ofrece una biografía de la gran mujer. Una biografía difícil de escribir, por el carácter idealista y caballeresco de la fundadora de las clarisas, émula espiritual de san Francisco. Pero el autor ha cumplido su cometido con elegancia, como buen historiador y como buen escritor, respetando el candor y lozanía de las fuentes, sacando de ellas todo el provecho posible para reconstruir una vida desde dentro, en cuanto cabe a la distancia de los siglos. Es realmente una evocación, que se lee con el mayor deleite, dada la completa información acerca del tema y el carácter literario y poético de la narración. Es también un libro doctrinal, no de doctrina abstracta y especulativa, sino de ejemplos que encierran lecciones. Dentro de poco se celebrará el VIII centenario del nacimiento de la santa, y al parecer escaseaba en España la literatura sobre ella. El presente libro viene a llenar cumplidamente esa laguna. La presentación de la BAC es emeraldada y limpia.— L. CILLERUELO.

PUJOL BARCELLIS, J.-SANCHO BIELSA, J., *Curso de catequesis*. (Libro del alumno y libro del profesor). EUNSA, Pamplona 1982, 17 x 24, 295 p.

No cabe duda de que la acción catequética es una tarea prioritaria y primordial de la Iglesia, el mismo papa así lo ha reconocido en el documento recientemente aparecido en torno a la catequesis.

Para ser un buen seguidor de Cristo tenemos que conocer su doctrina. Esto es lo que han pretendido los autores de estos libros. Y en estos libros se tratan temas tan interesantes como: las verdades que debemos creer: Credo, los mandamientos que debemos cumplir; los medios de santificación: oración y sacramentos; y las festividades y tiempos del año litúrgico.— Francisco Javier FERNÁNDEZ.

BESTARD COMAS, J., *Mundo de hoy y fe cristiana*. Narcea, S.A., Barcelona 1979, 13 x 21, 195 p.

Este buen libro pudiera considerarse útil como guía ya que afronta de una manera eficaz cuestiones fundamentales de la pastoral actual. El autor nos ayuda a comprender al hombre actual, estudiando toda una serie de circunstancias que hay que tener en cuenta para que el mensaje cristiano llegue al receptor.

Analiza 8 fenómenos sociales: el fenómeno social del cambio, la sociedad tecnológica, la de consumo, el fenómeno sociológico de la movilidad, el del anonimato urbano, el proceso de socialización, el de secularización y el pluralismo. Y todos estos temas dirigidos al hombre actual, al hombre que nos encontramos en cada momento.—Francisco Javier FERNÁNDEZ.

ROMÁN. J. M.^a, *San Vicente de Paul*. Biografía I. BAC, Madrid 1981, 13 x 20, 707 p.

Aparece esta biografía con toda oportunidad al cumplirse el IV centenario del nacimiento de san Vicente de Paul. Tal como nos lo presenta el autor se da un paralelismo entre la historia de san Vicente y los rumbos de su nación; hace constante referencia a la historia de Francia, sin distraer el tema central. Vicente aparece como figura clave de un momento histórico del que, en parte, fue fruto y al que, en gran parte, contribuyó a configurar. A este encuadre histórico nos ayudan las tablas cronológicas al final del libro, que son de su vida, de la historia política y social, la historia eclesiástica y la historia cultural. El P. Román, como historiador profesional, aplica los métodos de la crítica histórica a los datos de la vida y tiempo de san Vicente; así plantea los problemas: fecha de nacimiento, irregularidad de su ordenación, cautiverio en Túnez, proceso de conversión, etc. Después de este proceso de conversión surge un Vicente de Paul humano y vivo, que, paso a paso, bajo el influjo de la gracia y un laborioso esfuerzo, se va convirtiendo en un santo, el santo que tuvo la caridad como misión e hizo de su vida un infatigable servicio a los pobres. Es un libro muy bien documentado, con abundantes citas; unas de otras biografías sobre el santo, otras son del propio biografiado. Es éste mismo quien nos cuenta los más importantes hechos de su vida o sus reacciones ante personas y acontecimientos.— J. ANTOLÍN.

TOFFOLI MOYANO, M.M., *Santa Micaela del Santísimo Sacramento*. Autobiografía. BAC, Madrid 1981, 13 x 20, 520 p.

La obra nos entrega parcialmente la vida de una fundadora madrileña del siglo XIX, y nos ayuda a comprender la hondura de un mensaje que todavía conserva hoy su fuerza y actualidad. Los sucesos narrados están llenos de contenido y vivencias, y con su vida trata de recordarnos el camino auténtico para reencontrar la identidad de la vida cristiana. No pretende escribir una historia completa sino que más bien a través de pinceladas dadas con estilo ameno y vivo, bosqueja la trama de una vida en obra. El libro cuenta con una cronología de los principales momentos de ella, va acompañado de numerosas notas a pie de página que nos ayudan a comprenderlo más y que nos interpretan pasajes oscuros o ambiguos.— J. NAVARRETE.

GIUSSANI, L., *El sentido religioso*. Encuentro, Madrid 1981, 11 x 18, 100 p.

Este libro quiere ser la respuesta al porqué de nuestra existencia, de la actitud religiosa que se da tanto en el católico como en el marxista convencido. Cualquier persona posee su «Dios» y por tanto su «pecado», ya que cualquier desviación de ese «Dios» constituye «pecado». Esa divinidad es determinante de todo y un factor ineludible. El sentido religioso es parte integrante de nuestra naturaleza. Es algo innato a nuestro ser pero que requiere continua incitación. Si entendemos por signo aquello que expresa a otra cosa, el mundo es signo de Dios. Dios no se impone a los hombres, se propone y expone. Salva la libertad presentándose bajo los signos del mundo. La iniciativa divina pretende inculcar en el hombre la capacidad de escuchar y de creer. El sentido religioso abarca tres momentos fundamentales: la búsqueda a tientas, la dependencia servil y el amor filial. Es decir, la verdad cristiana se inicia con la formación, se profundiza con la meditación y termina en la contemplación.— M. OLAORTUA.

HANS URS VON BALTHASAR-LUIGI GIUSSANI, *El compromiso del cristiano en el mundo*. Encuentro, Madrid 1981, 10 x 18, 190 p.

Este libro nos inclina a reflexionar sobre unos puntos importantes para el cristiano. Nos invita a acercarnos a la Fuerza Vital de nuestras vidas: Dios. Según san Pablo la obra de Cristo en toda su amplitud ha de convertirse en norma de nuestra vida terrena de cristianos. Vivimos en horizontes y dimensiones que están por encima de nuestro ser mortal. Para los cristianos, Cristo o la Iglesia por él fundada son fuente y origen. La meta a la que se dirige el mundo entero es la unidad (que sólo Dios puede realizar) entre la libertad divina y la humana que tiene lugar en Jesucristo, la renovación total del hombre en Dios. El hombre sólo puede ser salvado de un modo definitivo partiendo de su corporeidad, de su solidaridad con el cosmos, de la misión que le ha sido dada desde el principio.— J. NAVARRETE.

WATTS, A., *Im Einklang mit der Natur*. Kösel, München 1981, 12 x 20, 228 p.

El autor es bien conocido como uno de los promotores del movimiento orientalista en USA. Su conocimiento de las religiones orientales y su influencia en la literatura contemporánea han hecho que se le considere como una suerte de patriarca. Sus libros, traducidos a todos los idiomas, son bien conocidos también. En este volumen trata de superar la contraposición del yo a la naturaleza. En occidente y concretamente en el cristianismo se descubren fácilmente factores que explican el origen del sentido peyorativo que se ha dado a la palabra «mundo», y el rechazo de la naturaleza. El yo se ha separado de su circunstancia, de su ámbito. Watts piensa que tanto el cristianismo como el occidente separan al hombre de su mundo, al orientar las cosas hacia sus fines. El conocimiento se convierte en *Aufklärung*. Las cosas se resisten, y el hombre se empeña en vencer su resistencia, para que todo sea claro y racional. Se busca el dominio de la naturaleza y los sabios se convierten en *wikings* de la técnica, como diría Spengler. El oriente en cambio ve la naturaleza como una totalidad orgánica, en la que ha de integrarse el hombre. Hemos perdido el sentido de la «interioridad» de la naturaleza y la capacidad de intuición. Pero hemos llegado a un callejón sin salida. El libro, escrito en inglés, es presentado por Kösel en un excelente alemán, con una presentación agradable.— L. CILLERUELO.

TUGWELL, SIMON, *Orar, hacer compañía a Dios*. Ed. Narcea, Madrid 1982, 12 x 21, 208 p.

Este libro de Orar, hacer compañía a Dios, se estructura en dos partes. En la primera se profundiza en la relación con Dios; en la segunda se exponen varias aproximaciones a la oración, partiendo de la realidad de que nuestra relación con Dios no debe ser una técnica en la que hay que especializarse, sino una apertura sencilla y pacífica al Espíritu que ora en nosotros. Clemente de

Alejandría decía de la oración que era «hacer compañía a Dios»: curiosa definición, ya que a duras penas podríamos saber quién hace compañía en una relación orante. Pero la verdad es que hoy en día no encontramos otro tipo de hacer compañía que estableciendo una relación amistosa y cordial, y sometiéndose a las exigencias de esa relación que siempre nos afectará y nos cambiará.— J. NAVARRETE.

VICO PEINADO, J., *Profetas en el dolor*. La enfermedad vista desde los enfermos. Paulinas, Madrid 1981, 14 x 21, 205 p.

«Profetas en el dolor» es una obra dirigida fundamentalmente a todas aquellas personas que sufren alguna enfermedad o minusvalía física, así como a aquellas otras dedicadas a su cuidado o asistencia médica. Su autor, un sacerdote que ha vivido de cerca este medio ambiente del dolor, ha querido que los auténticos protagonistas del libro fueran los mismos enfermos que, a través de su experiencia de sufrimiento físico y moral son los más indicados para hacernos comprender su estado. Ellos nos descubrirán en la enfermedad una incomparable oportunidad para volver nuestro ser a un Dios capaz de hacer de la vida del enfermo algo útil para los que comparten esa misma situación. El enfermo se transforma en profeta de Cristo, que es quien llena de sentido su existencia, y exige a su vez un trato más humano.— V. MAZA.

JIMÉNEZ ESCALONA, J., *Carta a Conchi*. Narcea, Madrid 1982, 11 x 21, 37 p.

Con claridad de ideas, sencillez en el estilo y tajante en sus afirmaciones, José Jiménez Escalona nos muestra, a modo de carta a una persona real, la imagen auténtica de Jesús de Nazareth. De un Jesús tan mal interpretado que parece coarta nuestra libertad e incluso, en ocasiones, no deja que el hombre sea tal por sí mismo. El autor quiere llevarnos de la mano por el camino que conduce a la persona a plenitud: sólo la vivencia de ese Dios personal, tan profundo y tan íntimo... y de un Jesús que, por encima de toda ley, nos revela la razón de su ética: la ética del amor; la ley del corazón. Y es que este «Abba», Padre, nunca dicho con tanta ternura y cariño, no quiere sino liberarnos de nuestra propia esclavitud, porque ama al hombre y porque el centro de la creación es la humanidad.— F. de CASTRO.

Psicología-Pedagogía

LÓPEZ QUINTÁS, A., *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis*. Narcea, Madrid 1982, 17 x 18, 175 p.

Esta obra, aunque no está dirigida a ningún grupo o élite social concreto, puede llegar a ser especialmente útil para todo aquél que viva estrechamente relacionado con el mundo de la docencia y educación de la juventud, así como para los mismos jóvenes. Se trata de una profundización en las características de la juventud actual y de la sociedad contemporánea con el trasfondo de su especial problemática. El autor se centrará en una vía de solución: la potenciación de la creatividad del ser humano para establecer campos de juego o ámbitos de encuentro a fin de instalar al hombre en la realidad. Sólo así evitará la frecuente confusión de identificar la experiencia alienante del vértigo con la plenificante del éxtasis. Esta es la tarea de una nueva educación creativa: enseñar a jugar, a relacionarse dialógicamente con lo real creando uniones estables que respeten la entidad del mundo circundante (personas, cultura, artes, naturaleza...) y desarrollen al máximo la personalidad humana.— V. MAZA.

IMBASCIATI, A., *Eros y Logos*. Herder, Barcelona 1981, 14 x 22, 100 p.

Creemos que el gran mérito de esta obra se fundamenta precisamente en la capacidad de unir los dos aspectos que dan título al libro. Por una parte se mantiene una gran cercanía a la sexualidad concreta mientras que por otra se evita abandonar el sexo a su propia perdición cultural al envolverlo en la racionalidad y el amor. Por consiguiente este escrito supera enormemente la dualidad que de una u otra forma se introduce constantemente, a poco descuido que haya, en el tema sexual, y que además se hace sencillo, inteligible y lleno de plenitud de vida.— D. NATAL.

MERINO SANTOS, L., *Testimonio. El niño, nuestro porvenir y nuestra esperanza*. La Columna, Maracaibo 1981, 15 x 20,5, 47 p.

Se recogen en este libro una selección de artículos del P. Licesio Merino Santos, Coordinador General de la Columna, donde los ha publicado con la firma de LiMeSan y las fotos que les acompañan, algunas muy expresivas de niños abandonados, lisiados o con problemas de diversa índole. Sus visitas frecuentes al Hogar-Clinica San Rafael le han llevado a reflexionar repetidas veces sobre los derechos inalienables de los niños, como personas humanas, con su dignidad. Es necesario que la sociedad se convierta en una escuela acogedora y educativa, que permita el pleno florecimiento de las facultades del niño, esperanza del mañana. Algunos testimonios semejan cantos a ese ideal con frases cortas, paralelismos y retruécanos para llamar la atención y dar aldabonazos en la conciencia individual y social de las autoridades, de los padres y de los mismos niños. Ha logrado bastante éxito entre sus lectores y esperamos los siga teniendo en los nuevos volúmenes donde se recogerán otros artículos y editoriales. Hace la presentación la que era primera dama del Estado, Zulia, muy preocupada en mejorar el nivel de los niños en la «tierra del sol amada», en Venezuela y en el mundo entero. Al felicitarle y agradecerle el envío de un ejemplar, esperamos ver pronto publicados los nuevos volúmenes que promete.— F. CAMPO.

HAUTH, R., *Jugendsekten und Psychogruppen von A bis Z*. Gerd Mohn, Gütersloh 1981, 143 p.

Los grupos y las sectas se han multiplicado de tal forma que hoy es ya casi imposible conocer las distintas denominaciones y contenidos sin recurrir al menos a un diccionario fundamental sobre estos psicogrupos. Esto es lo que ha hecho el autor, incansable viajero e investigador del tema, que nos pone al día sobre las distintas actividades y personalidades sobre los grupos más recientes e interesantes de nuestro mundo.— D. NATAL.

BERG. R.-C. Mac CARTNEY, *Depresión and the integrated life. A christian understandig of sadness and inner suffering*. Alba Houe, New York 1981.

Se trata de un nuevo estudio sobre la depresión y los medios más apropiados para combatirla. Primero se describe la depresión como sentimiento de desamparo con las distorsiones que conlleva tanto en el terreno del pensamiento como en el campo de la acción y de la vida espiritual en general. A continuación se movilizan los medios médicos, las actitudes prácticas, los cuidados dietéticos y las estrategias psicológicas para remontar la situación. Finalmente se ponen en acción las energías espirituales que proporciona el sentimiento cristiano de la vida ya que se considera una dimensión de apoyo y sentido muy importante. Todo se desarrolla según una teoría holística en que van perfectamente unidos lo corporal y los espiritual. El escrito está bien llevado y en él se unen la experiencia vital con la ciencia médico-psicológica serenamente.— D. NATAL.

DÍAZ, C., *¿Es grande ser joven?* Encuentro, Madrid 1981, 10 x 13, 204 p.

El libro pretende ser un estudio serio e interesante, a través del cual mediante el conocimiento del universo psicológico, pedagógico y religioso del joven, el autor quiere ayudar al joven para que sepa distinguir entre la realidad y la fantasía, ofreciéndole una ruptura con un mundo que reduce todo a objetos comerciales.

El autor invita a los jóvenes a una madurez progresiva hasta la elección más seria, sin lanzarse a la aventura que en muchos casos es traumatizadora.— Francisco Javier FERNÁNDEZ.

PARKE, R.D., *El papel del padre*. Morata, Madrid 1981, 19 x 21, 189 p.

«El padre es perfectamente capaz de atender directamente a su hijos, aunque se trate de bebés de corta edad. No es un mero sustituto de la madre; ambos tienen estilos distintos de atender y cuidar a los hijos. Resulta ventajoso para el hijo disponer de esta variedad en cuanto a experiencia. Sin embargo, estas pautas no son fijas y es probable que evolucionen según cambien los papeles sociales y laborales de los hombres y las mujeres». El panorama social actual impone la participación activa de ambos padres fuera y dentro del hogar. El papel del padre es importante no sólo en lo relativo a los vínculos emocionales, sino que está también plenamente relacionado con el desarrollo social, cognitivo y lingüístico. El libro de Parke invita a una participación activa del padre en todo lo que significa criar y educar a un niño. A tener un papel más responsable y comprometido en la educación integral del hijo.— J. ANTOLÍN.

CAMON, F., *La malattia chiamata uomo*. Garzanti, Milán 1981, 14 x 21, 180 p.

Se trata de un escrito aparentemente autobiográfico pero que implica todo un psicoanálisis del hombre contemporáneo en sus relaciones de dependencia y abandono por parte de lo paternal, familiar, político o eclesiástico y de la situación de lamento lanzada por el hombre desplazado de su antiguo puesto preferente. Es una confesión total muy sugestiva que si no es como la realidad misma su parecido con la realidad no es mera coincidencia. El hombre abandonado se siente enfermo ya que no sabe el para qué ni el porqué de su vida, ni siquiera sabe si su enfermedad es algo normal, es una enfermedad de muerte o un reto que obliga al hombre contemporáneo a todo un nuevo planteamiento.— D. NATAL.

RUBIN, Z., *Amistades infantiles*. Morata, Madrid 1981, 12 x 19, 175 p.

El libro demuestra la importancia que tienen los amigos en el desarrollo infantil, ya sea cognoscitivo, social o emocional. En su mayor parte los niños aprenden las destrezas sociales para la amistad, no a partir de los adultos sino de otros niños. Los adultos han de respetar las auténticas diferencias existentes entre niños que motivan a unos a establecer relaciones amistosas con otros muchachos. Los padres y profesores a la hora de ayudar a los niños a hacer amigos han de tener en cuenta las diversas necesidades y circunstancias individuales de los niños, han de preocuparse más por la calidad de estas amistades que por su cantidad. Rubin describe los problemas experimentados por los que carecen de amigos, cómo el hecho de perder amigos es una experiencia muy dura para el niño, las relaciones con el sexo contrario, la situación de los niños en grupo; los rasgos cambiantes en el modelo de las amistades desde la infancia hasta la adolescencia. Demuestra cómo las amistades no sólo pueden marcar la diferencia entre la felicidad o infelicidad en la infancia, sino determinar también gran parte de su ajuste social en la vida adulta.— J. ANTOLÍN.

JACKSON, B., *Cada niño una excepción*. Morata, Madrid 1981, 13 x 21, 167 p.

El libro consta de dos partes. En la primera nos presenta siete niños «excepcionales» por alguna u otra razón, en relación con la conducta de sus padres respectivos; lo que llegan a ser los niños depende en gran manera de los padres, por haber motivado sus aptitudes. En la segunda parte nos da unas enseñanzas útiles para los padres y educadores de cómo motivar las aptitudes infantiles. Nos presenta la importancia del medio familiar en el desarrollo del hijo. La necesidad de la participación del padre en este proceso ya desde los primeros momentos. Da gran importancia a los primeros años de vida en el desarrollo del hijo. Jackson intenta poner fin a la figura del progenitor pasivo, presentando a los padres distintas posibilidades para cambiar sus aptitudes.— J. ANTOLÍN.

C. GENOVAR, C. GOTZENS y J. MONTANE, *Problemas emocionales en el niño*. Herder, Barcelona 14 x 21, 210 p.

Este libro pretende dar una respuesta acertada a padres, maestros y educadores sobre problemas emocionales que se pueden dar en el niño, sin dañar la sensibilidad del mismo. Los objetivos nunca pueden dejar de ser los siguientes: por una parte, que el niño sea feliz, por otra, que sea un individuo adaptado, y finalmente que su salud mental sea buena. Dos temas son de suma importancia: problemas de la personalidad y problemas de aprendizaje en el niño, cuya raíz son sin duda los problemas emocionales. La segunda parte hace referencia a algunas aclaraciones que sirven a todos aquellos individuos que precisan tratar con el niño de una forma eminentemente práctica. Hay que ser capaz de mostrar el mundo al niño de forma que le estimule mental y espiritualmente. Esta doble consideración implica también una serie de derechos: derecho a un grado de libertad e independencia, a desarrollar las propias iniciativas, a experimentar y ser consciente de sus capacidades como ser humano, a tomar decisiones sobre su persona, a adquirir destrezas y capacidades y por último imposible de lograr sin el amor y afecto principalmente de sus padres.— C. SALADO.

R. DIATKINE, E. FERREIRO, E. GARCÍA RESINOSO, S. LEOVICI y J.C. VOLNOVICH, *Problemas de la interpretación en psicoanálisis de niños*. Gedisa, Barcelona 1981, 13 x 20, 164 p.

El psicoanálisis de niños insiste mucho en la importancia de la vida infantil. Este libro consta de una serie de trabajos que desde puntos geográficos y situaciones teóricas diferentes, tratan un mismo objetivo: desentrañar las determinantes que limitan la comprensión por parte del psicianaalista, de los niños con quienes habla o juega. Diatkine habla sobre la necesidad de tener en cuenta, para una aproximación terapéutica, el desarrollo de las relaciones del objeto, de los afectos y las dificultades del funcionamiento de la mente del niño. García Resinoso cuestiona la estrechez del tratamiento psicoanalítico en que sólo se tiene en cuenta al niño aislado. Dice que conocer el todo familiar es de gran importancia. Hacer entrevistas grupales en las que se pudiera observar y escuchar a todos; lo que se busca es conocer ese mundo fantasmático de la familia y la cristalización del mismo en problemas afectivos sufridos por los niños, pero también por los padres. Leovici, partiendo de la teoría de Freud relacionada con los sueños infantiles llama la atención en torno a las muchas significaciones de los relatos de sueños infantiles, tanto por lo que se refiere al trauma y deseo no realizado, como lo que toca a una capacidad creativa. E. Ferreiro y J.C. Volnovich señalan el peligro que tiene el terapeuta de asumir concepciones precientíficas sobre el desarrollo cognoscitivo y que le inducen a atribuir al niño sistemas operativos que no posee.— J. ANTO-LÍN.

P.B. BATES, H.W. REESE y J.R. NESSELROADE, *Métodos de investigación en psicología evolutiva: Enfoque del ciclo vital*. Morata, Madrid 1981, 17 x 23, 295 p.

La psicología evolutiva del ciclo vital ha experimentado en los últimos años una revitalización; esta obra nos presenta cómo la psicología evolutiva ha recogido los últimos avances; las últimas técnicas en los análisis de datos; ha acudido a la psicometría, a la psicología experimental, a la teoría de la medida..., y los ha integrado para formar una metodología. Es un libro introductorio; la mayor parte de los temas se encuentran tratados únicamente como información preliminar. Sin embargo presenta la ventaja de incluir una amplia bibliografía actualizada de los temas que desarrolla, tanto en la exposición como al final. Se trata de un libro guía hacia una profundización más completa en el campo metodológico en psicología evolutiva. Nos dice que los investigadores han de considerar tanto la validez interna como la externa en la realización del estudio. Es conveniente que el investigador esté lo más familiarizado con los múltiples esquemas de análisis de datos, lo que le permitirá seleccionar de forma específica lo que mejor se ajuste a la cuestión a investigar y en consecuencia a aumentar la congruencia entre teoría y análisis de datos. Aunque es introductorio presenta técnicas que se encuentran en la avanzada del desarrollo metodológico en psicología evolutiva. No hay ningún libro de metodología en psicología evolutiva como este por su sistematización, su claridad de exposición y la rigurosidad de los tratamientos.— J. ANTO-LÍN.

KÜNKEL, F., *Elementos de psicoterapia práctica*. Herder, Barcelona 1981, 14 x 21,5, 135 p.

Fritz Künkel es uno de los más importantes creadores de teorías y métodos psicoterapéuticos. Ha formulado leyes de psicología pedagógica y terapéutica con un acierto básico y con una independencia de la moda del momento. Superando los puntos de vista de Freud, Adler..., construyendo una caracterología independiente.

Con este libro F. Künkel ha conseguido presentar de una forma resumida sus ideas personales, en las que describe y juzga de una forma muy equilibrada las escuelas clásicas de psicoterapia de Freud, Jung, Adler y Kretschmer. Establece un equilibrio frente a las pretensiones de superioridad del psicoanálisis. Utiliza un lenguaje sencillo, realista y claro, comprensible a un amplio sector de lectores.— S. FIGUEROLA.

FOULKES, S., *Psicoterapia Grupo-Analítica*. Gedisa, Barcelona 13 x 19, 317 p.

Es un libro importante para todos los que están interesados en la psicoterapia Grupo-Analítica. También puede serlo para aquellos, que más modestamente, trabajan en dinámicas de grupo y quieren adquirir un conocimiento más profundo del tema. Contiene análisis prácticos que los hacen más ameno, hasta constituirse casi en un método. Se trata, en todo caso, de un tipo de libros escaso en lengua española.— P. MAZA.

COLECCIÓN «ESTUDIO AGUSTINIANO»

- H. ANDRÉS, *La reforma tridentina en la Orden Agustiniiana*. Valladolid 1965.
- H. ANDRÉS, *Ejercicio de la autoridad en la vida religiosa*. Valladolid 1968.
- T. APARICIO, *Misioneros y colonizadores agustinos en Filipinas*. Valladolid 1965.
- T. APARICIO, *La persecución religiosa y la Orden de S. Agustín en la independencia de Filipinas*. Valladolid 1973.
- T. APARICIO, *Padre Gregorio Suárez*. Valladolid 1975.
- I. ARAMBURU, *Fr. Diego de Zúñiga, OSA. (1536-1599)*. Valladolid 1961.
- I. ARAMBURU, *Fr. Juan Quijano, OSA. (1572-1635) y sus Memorias para la historia de la Provincia de Castilla*. Madrid 1963.
- I. ARAMBURU, *La Provincia de Castilla en los años (1505-1525)*. Valladolid 1965.
- I. ARAMBURU, *Las primitivas Constituciones de los agustinos*. Valladolid 1966.
- F. CALLE, *Yo en Cristo y Cristo en mí*. Madrid 1964.
- F. CAMPO, *Filosofía del derecho según S. Agustín*. Valladolid 1966.
- F. CASADO, *La teoría de la «Memoria Dei» en la tradición escolástica agustiniana*. Valladolid 1967.
- L. CILLERUELO, *Fr. Eustasio Esteban, Prior General de la Orden Agustiniiana (1860-1945)*. Valladolid 1957.
- L. CILLERUELO, *La espina en la frente* (novela sobre la vida de S. Rita). Valladolid 1960.
- L. CILLERUELO, *Las funciones de Cristo según San Agustín*. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *El monacato en S. Agustín*, 2.^a ed. Valladolid 1966.
- L. CILLERUELO, *La prueba agustiniana de la existencia de Dios*. Valladolid, 1969.
- V. DEL FUELLO, *Los agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- M. DE LA PINTA, *La inquisición española*. Madrid 1948.
- M. DE LA PINTA, *Las cárceles inquisitoriales españolas*. Madrid 1949.
- M. DE LA PINTA, *Estudios de cultura española*. Madrid 1964.
- M. DE LA PINTA, *Crítica y humanismo*. Madrid 1966.
- M. DE LA PINTA, *Los caballeros de Azcoitia*. Madrid 1973.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El sistema esencial de la materia*. Valladolid 1968.
- V. DÍAZ DE LA TUESTA, *El programa de S. Agustín*. Valladolid 1971.

(Sigue en la segunda contraportada).

- A. ESPADA, *El cuerpo en la dialéctica de la creación*. Valladolid 1968.
- R. FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- L. GAGO, *Trayectoria histórica de la Escuela Agustiniana*. Bogotá 1963.
- J. G. GAVIGÁN, *La vida monástica en el África septentrional desde San Agustín hasta la invasión islámica*. Valladolid 1960.
- C. GÓMEZ, *Exigencias personales de la noética agustiniana*. Madrid 1966.
- S. GONZÁLEZ, *La mística clásica española*. Bogotá 1955.
- Z. HERRERO, *La Penitencia y sus formas*. Valladolid 1972.
- C. MATEOS, *Uso e interpretación de Zac 9, 9-10 en el Nuevo Testamento*. Valladolid 1973.
- C. MATEOS, *Doctrina Inmaculista de Tomás de Strasbourg, OSA*. Valladolid 1975.
- M. MENÉNDEZ, *El culto litúrgico de la Virgen en la Orden de S. Agustín*. Valladolid 1964.
- M. MERINO, *Agustinos evangelizadores en Filipinas*. Madrid 1965.
- J. MORÁN, *La teoría del conocimiento en S. Agustín*. Valladolid 1961.
- J. MORÁN, *El hombre frente a Dios*. Valladolid 1963.
- J. MORÁN, *El equilibrio, ideal de la vida monástica en S. Agustín*. Valladolid 1964.
- J. MORÁN, *Toma y lee*. Valladolid 1966.
- J. MORÁN, *Esto es absurdo*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *Sellados para la santidad*. Valladolid 1967.
- J. MORÁN, *La juventud nos despierta*. Valladolid 1969.
- J. OROZ, *El sacerdocio en la encrucijada*. Valladolid 1972.
- G. SUÁREZ, *El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas*. Salamanca 1948.
- G. SUÁREZ, *La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomista*. El Escorial 1949.
- I. RODRÍGUEZ, *Egidio Romano y el problema de la exención religiosa*. Madrid 1958.
- I. RODRÍGUEZ, *Gregorio Aglipay y los orígenes de la iglesia filipina independiente*. Madrid 1960.
- P. RODRÍGUEZ, *Tras las huellas de la vida*. Caracas 1972.
- P. RODRÍGUEZ, *La biodiferenciación molecular*. Caracas 1972.
- A. VILLAREJO, *Los agustinos en el Perú y en Bolivia*. Lima 1965.
- F. VILLARROEL, *Fr. Jerónimo Román. Historia del siglo de Oro*. Zamora 1974.