



## TALLER 7

# CUIDAR LA VIDA Y AMPARAR AL DÉBIL EN LA IGLESIA: UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

**Alejandro Rodríguez de la Peña**

Coordinador del Taller. Profesor titular de Historia Medieval de la Universidad CEU San Pablo

**Juan Ignacio Grande Aranda**

Secretario General del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala

## A) Planteamientos

### I. CUIDAR Y AMPARAR LA VIDA EN LA HISTORIA DEL CRISTIANISMO.

**Introducción: Una nueva visión de la vulnerabilidad: el Evangelio frente al mundo antiguo.**

La genealogía de los conceptos bueno y malo suele ser la clave de bóveda de todo edificio moral. En el caso de la cultura griega homérica esto es particularmente cierto. Como apunta Friedrich Nietzsche, filólogo griego además de filósofo, en los tiempos homéricos los conceptos éticos estaban apoyados en una lógica de poder y excelencia (areté), en la que la bondad aún no era una virtud sino debilidad o simpleza<sup>1</sup>.

En efecto, el propio concepto griego de virtud (areté) no tenía en los tiempos presocráticos un significado ético en el sentido post-socrático que le damos ahora. De hecho, como advierte Nietzsche, bueno no significaba

---

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I, 4.

'bondadoso', sino 'excelente'. Hasta que Sócrates le diera una dimensión parecida a la 'bondad' o 'la rectitud', areté significa, al igual que la virtud romana, destacar por la fuerza sobresaliente, por el poder, capacidad o vigor, en resumidas cuentas: la excelencia. Señorío y areté quedaron así inseparablemente unidos en el aristocrático kalós agathós.

Como no podía de ser de otra manera, este concepto exaltado de la areté tenía como reverso una denigración sistemática en el lenguaje y en la literatura de su opuesto. El concepto, inicialmente 'malo' en el sentido de pobre, débil, enfermo, feo... pasó con el tiempo a implicar villanía en un sentido de rasgo típico de doblez del carácter del hombre humilde, el hombre vulgar (del vulgo)<sup>ii</sup>.

En el marco de este amoral ethos aristocrático la debilidad no solo es inferioridad, también es despreciable en tanto que ruín, mendaz y malvada. Por supuesto, a partir de estas premisas se comprende que la empatía por el sufrimiento de los miserables y los vulnerables en general fuera inconcebible. Una mirada compasiva por los débiles por parte de los fuertes sería algo propio de una 'moral de esclavos'<sup>iii</sup>. Por supuesto, esta falta de compasión por los débiles se extendía a los niños y a las mujeres. La vulnerabilidad era una invitación a la opresión, no a la empatía.

En contraste con estas mentalidades de poder completamente inhumanas, René Girard ha señalado que el Nuevo Testamento "no adquiere sentido más que a partir de la víctima". Ciertamente, el Mito griego y la tradición bíblica difieren radicalmente en la decisiva cuestión planteada por la violencia colectiva. En efecto, mientras que en los mitos del Antiguo Oriente Próximo y en la cultura grecorromana, "los perseguidores siempre tienen razón" y la víctima es considerada culpable y merecedora de castigo, por lo que "se condena siempre a víctimas carentes de apoyo y universalmente aplastadas", en cambio "en la Biblia ocurre todo lo contrario"<sup>iv</sup>.

Frente a la unanimidad dionisiaca de la turba de los perseguidores, de la horda de los violentos, el Evangelio proclama que la víctima indefensa es siempre inocente, que la masa linchadora o sacrificadora es la culpable. Esta es, según Girard, la gran revolución ética del Cristianismo: la revelación de la verdad sobre la violencia, la revelación sobre la inocencia de las víctimas. Así nacía un nuevo humanismo de raíz profundamente religiosa que no solo moderó la violencia en el seno de las civilizaciones donde se

<sup>ii</sup> Precisamente villanía tiene la misma génesis, pues identificó en el Medievo la vileza ética con la pertenencia al tercer estado (los villanos).

<sup>iii</sup> De ahí que la ética socrática y, sobre todo, el bienaventurados los pobres del Cristianismo fueran juzgados por el filósofo alemán como "una trasmutación de los valores".

<sup>iv</sup> Pierre Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, 2002, pp. 148-149 y *Aquel por el que llega el escándalo*, Madrid, 2006, p. 79.

produjo una cierta aculturación cristiana, sino que además canalizó parte de sus energías hacia el humanitarismo con los más débiles.

En particular, el Sermón de la Montaña supone el documento fundacional del humanismo cristiano, marcando el comienzo de una cultura de la vida apoyada en una espiritualidad de la compasión. Su legado a los siglos posteriores será una nueva visión de la vulnerabilidad y la debilidad, siendo ambos los pilares de la “civilización del amor” propuesta por el Cristianismo como alternativa a la cultura de la muerte de la Antigüedad pagana.

Esta cultura de la muerte pagana se basaba en la voluntad de poder y en la valoración de la fuerza y la excelencia por encima de cualquier otra consideración, por encima de cualquier empatía con el sufrimiento del extraño, del *Otro*. El Evangelio, al poner en valor la debilidad y la compasión dio comienzo a la tendencia histórica que llevaría, siglos después, al final paulatino de fenómenos como el infanticidio, el aborto y la eugenesia, del mismo modo que el final de la esclavitud, de la tortura judicial o del suplicio público están también vinculados a la cristianización de Occidente.

### **El infanticidio en el mundo pre-cristiano.**

Como señala el especialista en historia de la infancia Lloyd DeMause, la historia de la infancia en el mundo antiguo fue una pesadilla de la que solo se empezó a despertar con la llegada del Cristianismo. Cuanto más se retrocede en el pasado, más bajo es el nivel de la puericultura y más expuestos estaban los niños al infanticidio post-natal, la muerte violenta, al abandono, los golpes y a los abusos sexuales<sup>v</sup>.

Según ha observado René Girard, en la mayoría de las sociedades primitivas, los niños y los adolescentes que todavía no han sido iniciados en los ritos de paso a la edad adulta no pertenecen de hecho a la comunidad tribal, política o religiosa: sus derechos y deberes son casi inexistentes. En realidad, los niños son *exteriores* a la comunidad de un modo parecido a aquellos que, por su calidad de extranjero, o de enemigo cautivo o por su condición servil, encajan en el perfil tipo de las futuras víctimas sacrificiales, es decir, se puede disponer de sus vidas de forma arbitraria e impune.

En su análisis de ciento doce culturas primitivas preindustriales supervivientes en el año 1976, William Divale y Marvin Harris obtuvieron datos fiables respecto a las prácticas de control demográfico de sesenta y seis de ellas. De entre estas culturas, contabilizaron un total de cuarenta

---

<sup>v</sup> Lloyd DeMause, *Historia de la infancia*, Madrid 1991 (edición inglesa: Nueva York, 1974), p. 14.

que practicaban algún tipo de infanticidio masivo y catorce que recurrían a esta práctica de forma ocasional. Solo dos rechazaban de forma absoluta el infanticidio<sup>vi</sup>.

Esta llamativa prevalencia del infanticidio en las sociedades primitivas y en la mayoría de las antiguas civilizaciones parece hundir sus raíces en lo más profundo de nuestro pasado prehistórico. En este sentido, algunos especialistas han calculado que la tasa de infanticidio en grupos nómadas de cazadores paleolíticos oscilaba entre el 15% y el 50% del número total de nacidos, siendo la mayoría de los niños eliminados de sexo femenino<sup>vii</sup>. En efecto, el método más eficaz de regulación poblacional en grupos humanos polígamos consistía en el infanticidio selectivo, esto es, en eliminar únicamente a las niñas, ya que el crecimiento demográfico estaba casi enteramente determinado por el número de hembras que llegan a la edad de la reproducción.

Las estrategias de supervivencia del brutal mundo paleolítico y neolítico se apoyaron pues en la eliminación masiva de millones de niños. Y es que, nuestros antepasados de la Edad de Piedra, eran perfectamente capaces de mantener la población estacionaria, aunque al precio de la pérdida de vidas infantiles. Este costo acecha en el fondo de la Prehistoria como una espantosa mancha en lo que algunos, siguiendo la estela de Rousseau, confunden con el Jardín del Paraíso habitado por el Buen Salvaje<sup>viii</sup>.

Al igual que sucede con el drama de la esclavitud, al infanticidio en la Antigüedad Clásica se le ha quitado importancia por parte de muchos historiadores a pesar de los centenares de claras referencias por parte de los autores antiguos en el sentido de que era un hecho cotidiano y aceptado. Los bebés eran arrojados a los ríos, envasados en vasijas para que se murieran de hambre y abandonados en cerros y caminos, "*presa para las aves, alimento para los animales salvajes*", como dice una tragedia de Eurípides.

En el ámbito doméstico del oikos en la Hélade arcaica el padre de familia en tanto que anax oikoio, literalmente el '*rey de la casa*', tenía un poder ilimitado, de vida y muerte, pudiendo incluso infringir suplicios a su mujer y

<sup>vi</sup> Marvin Harris, *Nuestra especie*, Madrid, 2008, pp. 195-200; Samuel Kimball, *The Infanticidal Logic of Evolution and Culture*, Newark, 2007, p. 291. El aborto también resultaría casi universal en las culturas primitivas si se aceptan las conclusiones de un estudio de cuatrocientas culturas preindustriales realizado por George Devereux (cf. *A Study of Abortion in Primitive Societies. A typological, distributional, and dynamic analysis of the prevention of birth in 400 pre-industrial societies*, Nueva York, 1955).

<sup>vii</sup> Joseph B. Birdsell, "*Some predictions for the Pleistocene based on equilibrium systems among recent hunter gatherers*", *Man the Hunter*, ed. R. Lee y I. DeVore, 1986, p. 239. Este cálculo se ha realizado a partir de una proyección de las prácticas infanticidas de los aborígenes de Australia en el siglo XX.

<sup>viii</sup> Marvin Harris, *Canibales y reyes*, Madrid, 2011, p. 41.

sus hijos. Ya en la época clásica, el *kyrios* (*el señor de la casa*) vio restringido este poder discrecional de vida y muerte, salvo en el caso del infanticidio de los neonatos y el castigo de la *moicheia* (flagrante adulterio), siendo la legislación de Solón y Licurgo en Atenas y Esparta el punto de partida<sup>ix</sup>.

En efecto, en la Atenas de la época clásica los progenitores no mataban a sus hijos no deseados con sus propias manos debido exclusivamente a un escrúpulo religioso: la sangre del neonato impurificaba a los ojos de los dioses. Excluido el homicidio directo por razones rituales, los padres tenían un derecho absoluto de disponer de la vida del recién nacido, mediante al abandono (exposición), incluso aunque nacieran perfectamente sanos y fueran hijos legítimos<sup>x</sup>.

Esta decisión se tomaba en el curso de una ceremonia, la *amphidromía*, en la cual se depositaba, entre el quinto y el décimo día después del parto, al bebé en el suelo y el padre hacía un recorrido en círculo en torno a él, hasta que, si le complacía, le recogía en sus brazos y le introducía en el hogar, acto que escenificaba el ingreso del neonato en el *oikos* paterno<sup>xi</sup>.

El infanticidio ()se realizaba en la mayor parte de las ciudades de la antigua Hélade mediante la simple exposición del neonato en la calle, para que muriera de inanición, fuera devorado por los perros o fuera recogido por los viandantes. Tan frecuente era esta práctica que se convirtió en una de las principales fuentes de esclavos, ya que estos niños expósitos se convertían en propiedad del que los hallara.

Esta mentalidad infanticida es analizada por Pierre Roussel como resultado de una gélida indiferencia por la vida del neonato: *“Por lo general, el infanticidio se mira como un acto casi indiferente, porque el niño todavía no participa en la vida del grupo social. Mientras no sea admitido mediante los ritos que al menos le dan un inicio de personalidad, carece de existencia real: su desaparición no conmueve sus sentimientos naturales”*<sup>xii</sup>.

En Esparta en cambio el infanticidio se realizaba de una forma diferente, pues era la polis a través de un consejo de ancianos, y no el padre de familia quien tomaba la decisión sobre el futuro de recién nacido, dentro de una biopolítica que los espartanos llamaban *teknopoiia*, es decir, *“técnica de producción de niños”* para el Estado<sup>xiii</sup>.

<sup>ix</sup> John Walter Jones, *The Law and legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p. 287.

<sup>x</sup> Laura Sancho Rocher, *“Teknpoiia: Estrategias de natalidad en las ciudades griegas de época clásica”*, *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la infancia en el Mediterráneo antiguo*, ed. D. Justel Vicente, Zaragoza, 2012, p. 165.

<sup>xi</sup> L. Sancho Rocher, *Teknpoiia*, art. cit., p. 168.

<sup>xii</sup> Pierre Roussel, “La famille athénienne”, *Lettres d’humanité*, 9, 1950, p. 26

<sup>xiii</sup> L. Sancho Rocher, *Teknpoiia*, art. cit., p. 169.

El pasaje de la Vida de Licurgo donde Plutarco describe el procedimiento eugenésico es un locus classicus bien conocido: “*Nacido un hijo, no era dueño el padre de criarle, sino que tomándole en los brazos, le llevaba a un sitio llamado Lesca, donde sentados los más ancianos, reconocían el niño, y si era bien formado y robusto, disponían que se le criase repartiéndole una de las nueve mil suertes (lotes de tierra); mas si le hallaban degenerado y monstruoso, mandaban llevarle las que se llamaban apotetas o expositorios, lugar profundo junto al (monte) Taigeto; como que a un parto no dispuesto desde luego para tener un cuerpo bien formado y sano, por sí y por la ciudad le valía más esto que el vivir*”<sup>xiv</sup>.

En la antigua Roma, el rasgo esencial de la *patria potestas* del *pater familias* romano consistía en la *tuitio* (tutela legal), esto es, la autoridad absoluta sobre sus hijos que tenía a su cargo (*in manu*). Esta *tuitio* paterna se tradujo, entre otras cosas, en el hecho de que desde la época de las *Doce Tablas* hasta mediados del siglo II d.C. los padres romanos tuvieron un poder absoluto sobre sus hijos, fueran estos *nascituri*, neonatos, bebés, púberes o adolescentes. Un poder no muy diferente al que tenían sobre sus esclavos y animales domésticos, es decir, tenían poder de vida y muerte (*ius vitae necisque*).

El aspecto más inquietante de esta prerrogativa del *pater familias* consistía en su derecho a abandonar a sus hijos recién nacidos, sin dar explicaciones, en la vía pública o en un vertedero (*expositio*) para que murieran de hambre y frío, fueran devorados por los perros callejeros o acaso fueran recogidos por alguien. Y es que el infanticidio a manos paternas era perfectamente normal, cotidiano y legal en la antigua Roma, particularmente entre los *proletarii*. Este derecho de *expositio* solo tenía un límite: en el momento en que se reconocía al hijo legalmente como propio ya no se le podía abandonar legalmente.

La única motivación para proceder al infanticidio que podía bastar al progenitor era la meramente económica de tener demasiadas bocas que alimentar, pero en muchos casos se recurría al abandono sistemático de las niñas, de los bebés con malformaciones o retrasados, y de todos los considerados como *spurii*, hijos ilegítimos (fruto de adulterios, violaciones o situaciones irregulares)<sup>xv</sup>.

En este sentido, Suetonio en sus *Doce Césares (Vida de Calígula, 5)* afirma que la vida del recién nacido dependía por completo de la voluntad de sus padres. La triste realidad es que en el mundo romano a todo niño que no fuera perfecto en forma, tamaño o salud a partir de las pautas contenidas

<sup>xiv</sup> Plutarco, *Licurgo*, 16, 1.

<sup>xv</sup> Jerome Carcopino, *La vida cotidiana en Roma en el apogeo del Imperio*, Barcelona, 2001, p. 110.

en las obras ginecológicas sobre *Cómo reconocer al recién nacido digno de ser criado*, auténticos manuales de instrucciones para practicar el infanticidio a gran escala, generalmente se le daba muerte sin mayores escrúpulos.

### **El aborto en el mundo pre-cristiano.**

En su mentalidad eugenésica, Aristóteles sigue en este aspecto la estela de su maestro y también propone un sistema de crianza en su *Política*, si bien sustituye el infanticidio masivo propugnado por Platón por el aborto preventivo: *“En cuanto a la exposición y crianza de los hijos debe existir una ley que prohíba criar a ninguno defectuoso; y en el caso de un número grande de hijos, si la norma de las costumbres lo prohíbe, que no se exponga a ninguno de los nacidos. Es necesario, en efecto, poner un límite numérico a la procreación. Y si algún niño es concebido por mantener relaciones más allá de estos límites, antes que surja la sensación y la vida, se debe practicar el aborto, pues la licitud y la no licitud de éste será determinada por la sensación y la vida”*<sup>xvi</sup>.

En este sentido, en lo tocante al aborto la medicina y la filosofía helenas de la época clásica coincidían en referirse por lo general al feto de una manera impersonal como *“lo que se lleva en el vientre”* (*kata gastrós*)<sup>xvii</sup>. *Bien es cierto que el juramento hipocrático incluía una cláusula por la que se prohibía proporcionar drogas abortivas a las mujeres y los tratados de la escuela hipocrática asumieron una perspectiva gradualista en la que “el feto se convierte en niño”* (*genonen paidion*) antes del parto.

Sin embargo, ningún pensador griego anterior a Aristóteles se planteó siquiera que la preservación de la vida del feto tuviera algún interés para el debate ético y moral. Y como acabamos de comprobar, Aristóteles zanjaba la cuestión preconizando el aborto como solución eugenésica. Los estoicos seguirán también esta misma línea.

En cuanto al poder de vida y muerte sobre la prole, la legislación romana sobre el aborto no consideraba la muerte intencionada del feto como un homicidio, sino más bien como una sustracción de un bien al padre, que tenía más derechos legales sobre el hijo que la madre. Solo el paterfamilias tenía derecho a decidir que se abortara al nasciturus. Cabe aquí tener en cuenta que en general se sostenía que el embrión se formaba por la acción de la semilla paterna, siendo la mujer un mero receptáculo. Así lo transmitieron autores como Aristóteles, Varrón o Galeno, marcando la línea predominante. Esta idea de la mujer como tierra fecundada o vaso

<sup>xvi</sup> Aristóteles, *Política*, 1335b, 15; L. Sancho Rocher, *Teknopoiia*, art. cit., p. 167; Antonio Martín Puerta, *La eugenesia ayer y hoy. La biopolítica en la historia*, Madrid, 2017, p. 19.

<sup>xvii</sup> Konstantinos Kapparis, *Abortion in Ancient World*, Londres, 2002, p. 36.

receptor parte del imaginario colectivo grecorromano, reforzando la idea de vinculación prioritaria de los hijos con el padre <sup>xviii</sup>.

### **El fin del aborto y el infanticidio y el Cristianismo.**

Los dos investigadores pioneros sobre la tenebrosa historia del infanticidio, los norteamericanos John T. Noonan y Lloyd DeMause, reconocen taxativamente que fue en el siglo IV, el de la conversión de Roma al cristianismo, cuando se comenzó a luchar de veras en Occidente contra la lacra del infanticidio.

En efecto, al igual que sucedió con la esclavitud, la tortura judicial, la prostitución infantil, la pena capital por crucifixión o el combate de gladiadores, la mutación de las mentalidades que supuso el triunfo del Cristianismo en el Imperio Romano marcó un antes y un después en la protección de los derechos de los más débiles. La crueldad descarnada de las estructuras sociales del mundo antiguo comenzó entonces a verse paulatinamente atemperada por el humanismo cristiano siendo el fin de la violencia contra los más indefensos uno de los principales logros de la cristianización de la sociedad. Un logro por supuesto olvidado por la selectiva memoria histórica de nuestra época secularizada presa de amnesia en lo relativo a la decisiva contribución del Cristianismo a la historia de los derechos humanos.

No fue hasta el 16 de Noviembre del año 318 el que un emperador romano asimilara el infanticidio, el asesinato del recién nacido, al crimen de parricidio, limitando así la patria potestas del pater familias sobre su progenie, hasta entonces casi absoluta en los primeros días de vida de los bebés. El emperador romano que promulgó este decreto (Codex Theodosianus 9, 15, 1) fue Constantino el Grande, el primer emperador cristiano. Otro emperador cristiano, Valentiniano, promulgaría el 7 de Febrero del año 374 otra ley por la que el castigo del infanticidio fue equiparado a cualquier otro tipo de homicidio (Codex Theodosianus 9, 14, 1).

Las dos novedosas disposiciones legislativas arriba mencionadas eran el fruto de siglos de tradición ética cristiana en torno a la protección de la vida más preciosa, aquella de los más inocentes y los más débiles de entre los seres humanos: los recién nacidos y los no nacidos.

San Justino Mártir, el primero de los Padres de la Iglesia de formación filosófica, había escrito recogiendo la tradición bíblica hebrea (Éxodo 21, 22-23) que condenaba el aborto y el infanticidio (tradicción

---

<sup>xviii</sup> Patricia González Gutiérrez, "La concepción del feto en la legislación romana: entre la esperanza y la herencia", *Gerión*, 35/1, 2017, p. 106.



renovada por Filón de Alejandría) que “abandonar niños es un acto propio de hombres depravados” y “asesinos” (*Apología* I, 27 y 29). Tertuliano en su escrito apologético *A las naciones* (*Ad nationes* I, 15) denunciaba cómo la práctica de abandonar los niños a los perros o ahogar a los recién nacidos es “algo común entre los paganos”. Un siglo después, en torno al año 300, Lactancio aún denunciaba que “los paganos estrangulan a los recién nacidos no deseados” (*Divinae Institutiones*, V, 9, 15).

Dos textos cristianos primitivos tan antiguos como la *Didaché* (c. 100 d.C.) y la *Epístola de Bernabé* (c. 130 d.C.) marcaron el camino. Así, la *Didaché* denuncia que el camino de la Muerte es el que siguen los paganos que dan muerte a sus bebés (5, 2) y establece: “No matarás el embrión mediante el aborto, no darás muerte al recién nacido” (2, 2).

Por otro lado, la *Epístola de Bernabé* prohíbe expresamente a los cristianos tanto el infanticidio como el aborto: “No matarás a tu hijo en el seno de la madre ni, una vez nacido, le quitarás la vida” (19, 5).

En torno al año 150 de nuestra era se compuso la llamada *Epístola a Diogneto* (5,5), otro texto cristiano antiquísimo, donde leemos: “Los cristianos no se distinguen del resto de la humanidad ni en la localidad, ni en el habla, ni en las costumbres. [...] Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos los demás hombres y engendran hijos; pero no se desembarazan de su descendencia” (abortos).

Medio siglo después, el gran Tertuliano escribía en su *Apologeticum* (9): “Los que los arrojan al Tíber; los que los exponen para que el hambre, los fríos y los perros se los coman o los maten; los que procuran los abortos, no negarán que los matan: sólo dirán que les dan la muerte más benigna que los cristianos. ¿Y no es mayor crueldad entregar un niño a un perro que a un cuchillo? Que hombres mayores, a quien en la condenación dejaron elegir el linaje de la muerte eligieron por más benigna la del hierro. A nosotros no nos es lícito no solamente matar hombres o niños, pero ni desatar aquellas sangres que en el embrión se condensan. La ley que una vez nos prohíbe el homicidio nos manda no descomponer en el vientre de la madre las primeras líneas con que la sangre dibuja la organización del hombre, que es anticipado homicidio impedir el nacimiento. No se diferencia matar al que ya nació y desbaratar al que se apareja para nacer, que también es hombre el que lo comienza a ser

## II. CUIDAR Y AMPARAR LA VIDA EN EL SIGLO XX<sup>xix</sup>.

### **Frente a la cultura de la muerte: el retorno del aborto y la secularización.**

Cuando en *Evangelium vitae* (c. 11) San Juan Pablo II se pregunta retóricamente: “¿Cómo ha podido llegarse a una situación semejante?” se refería en concreto al aborto, perteneciente a un “género de atentados” que presentaba “caracteres nuevos respecto al pasado y suscitan problemas de gravedad singular”, porque tienden a provocar la pérdida “en la conciencia colectiva del carácter de delitos y asumir paradójicamente el de derecho hasta el punto de pretender con ello un verdadero y propio “reconocimiento” legal por parte del Estado y la sucesiva ejecución mediante la intervención gratuita de los mismos agentes sanitarios [...] Más grave aún es el hecho de que, en gran medida, se produzcan precisamente dentro y por obra de la familia que constitutivamente está llamada a ser sin embargo santuario de la vida”.

Elevándose a la dimensión trascendente, única en la que puede explicarse tal atentado, responde a la pregunta el propio autor de la encíclica: “En la raíz de cada violencia contra el prójimo se cede a la lógica del Maligno, es decir de aquél que era homicida desde el principio.” (Jn 8, 44).

Para entender esta lógica homicida hay que iniciar el análisis partiendo de los presupuestos de algunos filósofos de la Ilustración, concretamente de uno de sus autores más influyentes, Jean Jacques Rousseau, quien afirmó: “Puesto que la naturaleza no produce ningún derecho, quedan, pues, las convenciones como base de toda autoridad legítima” (Contrato Social, Libro I, cap. IV), para concluir luego: “La vida no es tan solo una merced de la Naturaleza, sino un don condicional del Estado” (Contrato Social, Libro II, cap. V).

La postmodernidad dará una vuelta de tuerca a este planteamiento de Rousseau, al plantear que nada hay irrevocable ni eterno en la ética. A pesar de las lecciones impartidas por la experiencia terrible que supusieron las ideologías totalitarias y sus holocaustos, gulags y programas eugenésicos, en el marco de Mayo del 68 el relativismo moral, en gran medida deriva práctica del planteamiento de las escuelas filosóficas del pensamiento débil y el neomarxismo, fue afianzándose en Occidente con el consiguiente rechazo de la Ley Natural, hasta llegar a convertir a esta en una “peculiaridad católica”, en palabras de Benedicto XVI. Ese relativismo ha terminado por convertirse en una auténtica ‘dictadura’ silenciosa de lo políticamente correcto a principios del presente siglo como denunciaría él mismo en la homilía de la Misa Pro Eligendo Pontifice, en abril de 2005.

---

<sup>xix</sup> Esta parte recoge aportaciones recogidas en el taller de los profesores Alberto Bárcena y Antonio Piñas.

En ese proceso, inevitablemente, debe tenerse en cuenta, el hito histórico que representa la revolución - cultural y sexual - de los años Sesenta. La ideología que la desencadenó era una curiosa mezcla de “*neomarxismo*”, filósofos de la sospecha, pensamiento débil y freudismo, con los demoledores efectos que el hedonismo de aquella década tuvo en los jóvenes de entonces. Se llegó así a una completa disociación entre sexualidad y reproducción cuyas consecuencias no tardaron en hacerse visibles. En los Estados Unidos el caso Roe vs. Wade llevaba al Tribunal Supremo a legalizar el aborto en el año 1973, mientras que en Francia un año después se aprobaba la ley del aborto, la llamada ley Veil por la ministra de Sanidad que la impulsó.

Los paralelismos de esta nueva cultura de la muerte con la Antigüedad pagana fueron denunciados con voz profética por Joseph Ratzinger, en 1995, con estas palabras: *“La vuelta al paganismo, en su versión más descarnada, era ya evidente; no es de extrañar que, de regreso a ese mundo antiguo, se creara, por los motivos vistos, entre otras causas, una nueva modalidad de esclavitud: la ficción de que una persona puede ser propiedad de otra; cosificándose al no nacido como parte del cuerpo de su madre, que podría desprenderse de él como de cualquier órgano o apéndice enfermo o indeseable. No otra cosa subyace en el slogan abortista que defiende dicha práctica como una opción, perfectamente legítima, de la mujer, titular del supuesto derecho a hacer con su cuerpo lo que decida”*.

### **Frente a la cultura del descarte: los ancianos y enfermos y la ética cristiana.**

El ser humano es, por su propia naturaleza, un ser vulnerable, más necesitado de cuidado que cualquier otro ser vivo. Nacemos a destiempo, muy inmaduros, altamente vulnerables, necesitamos del cuidado. La naturaleza ha preparado roles específicos dedicados a ello: los roles materno-paterno, las figuras tutelares.

La tarea del cuidado, entre otras, consiste en fomentar la madurez, disminuir la vulnerabilidad y, por tanto, hacer viable la autonomía y cierta autosuficiencia. La madurez personal es un tiempo de ruptura de lazos respecto a las figuras tutelares; somos capaces de autocuidado, aunque, no lo olvidemos, seguimos siendo vulnerables. Es una nota esencial de la vida humana.

Esa autosuficiencia e, incluso, la ilusión de ser invulnerables, se resiente cuando padecemos la enfermedad, sobre todo si es grave, si es altamente invalidante. Entonces, necesitamos de un cuidado, a veces doméstico, pero generalmente técnico: la medicina, la enfermería, la

psicología, la farmacia, etc. Son ocasiones en las que experimentamos que no podemos ayudarnos a nosotros mismos: experimentamos la necesidad del “otro” en la forma de cuidador que cura.

Desde el principio la Iglesia se ha preocupado y comprometido en favor de los ancianos. Ellos han sido destinatarios de su misión y de su atención pastoral en el transcurso de los siglos y en las circunstancias más variadas. Como se nos recuerda en el documento del Pontificio Consejo para los Laicos: La dignidad del anciano y su misión en la Iglesia y en el mundo publicado en 1998, con ocasión la declaración del año 1999 como Año Internacional de los Ancianos, “*la caritas cristiana se ha hecho cargo de las necesidades de los ancianos suscitando distintas obras al servicio de los ancianos (...) Y el magisterio de la Iglesia, lejos de considerar la cuestión como un mero problema de asistencia y de beneficencia, ha insistido siempre en la importancia de valorar a las personas de todas las edades, para que la riqueza humana y espiritual, así como la experiencia y la sabiduría acumuladas durante vidas enteras no se dispersen*”.

El Papa Francisco en su reciente encíclica *Fratelli tutti* (18,19) denuncia que, como consecuencia de la cultura del descarte en la que estamos instalados, partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar, especialmente si son pobres o discapacitadas, si “*todavía no son útiles*” —como los no nacidos—, o si “*ya no sirven*” —como los ancianos— (...) La falta de hijos, que provoca un envejecimiento de las poblaciones, junto con el abandono de los ancianos a una dolorosa soledad, es un modo sutil de expresar que todo termina con nosotros, que sólo cuentan nuestros intereses individuales.

La enfermedad, la incapacidad (o discapacidades) etc. nos revelan la necesidad que tenemos de los otros, nuestra radical falta de autonomía. Esto no debía sorprendernos. Aun no estando enfermos ni incapacitados, somos “*menesterosos*”, pero el discurso hegemónico del Occidente capitalista ha sido el de la autosuficiencia y la independencia: el individualismo extremo.

Cuando pensamos y creemos que somos autosuficientes, la persona vulnerable, el enfermo, el dependiente, es “*un error del sistema*” y nos tenemos recursos. No estamos preparados para el cuidado (cuidado maternal, cuidado del enfermo, del discapacitado...) Las políticas del cuidado, si bien han progresado, siguen siendo deficitarias ¿Por qué? Porque pensamos que lo “*normal*” es la autosuficiencia. Por ello se “*descarta*” al frágil, al enfermo, se le oculta. Los más extremistas, en lugar de pensar en mejorar el cuidado,

optan por la desaparición (eutanasia, también cacotanasia)

Frente al paradigma del individualismo, creador de soledades, sobre todo la del enfermo y discapacitado, necesitamos un *“paradigma de la vulnerabilidad”* que transforme nuestra mentalidad (conversión) hacia una mente *“evangélica”* (en clave de bienaventuranzas) y que, desde la perspectiva política, se traduzca en unas *“políticas del cuidado”*.

Frente a la cultura del *“descarte”* del desvalido, es tiempo de una *“ética de la fragilidad o vulnerabilidad”* que nos recuerde que todos somos *“necesitados”*. La ética del cristianismo no es la *“moral de esclavos”* que describió Nietzsche, sino una *“moral de compasión”* que vincula humanidad, humanismo y humanitarismo. Es la ética de lo *humano* por excelencia.

## **B) Conclusiones** TALLER 7

---

CUIDAR LA VIDA Y AMPARAR AL DÉBIL EN LA IGLESIA:  
UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

**Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña**

Coordinador del Taller. Profesor titular de Historia Medieval de la  
Universidad CEU San Pablo

**Juan Ignacio Grande Aranda**

Secretario General del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala

### **Una nueva visión de la debilidad y la vulnerabilidad: el Evangelio.**

El Sermón de la Montaña supone el documento fundacional del humanismo cristiano, una nueva cultura de la vida, una visión de la vulnerabilidad y la debilidad, que constituyen los pilares de la “*civilización del amor*” propuesta por el cristianismo como alternativa a la cultura de la muerte de la antigüedad pagana.

Esta cultura de la muerte pagana se basaba en la voluntad de poder y en la valoración de la fuerza por encima de cualquier otra consideración. Jesucristo y el Evangelio, al poner en valor la debilidad dieron inicio a la tendencia histórica que llevaría al final de fenómenos como el infanticidio, el aborto y la eugenesia.

### **El infanticidio y el Cristianismo.**

Hasta la llegada del cristianismo el infanticidio era una realidad omnipresente en el mundo antiguo, dentro de una mentalidad que otorgaba al paterfamilias poder de vida y muerte sobre el recién nacido.

El triunfo del cristianismo en Occidente puso fin a esa práctica.

### **El aborto y el Cristianismo.**

Hasta la llegada del cristianismo el aborto era practicado universalmente en el mundo antiguo a partir de una mentalidad que convertía al nasciturus en propiedad del paterfamilias, y en tanto que propiedad su vida era disponible.

El triunfo del cristianismo en Occidente supuso el comienzo del fin del aborto como fenómeno masivo, pasando a ser un fenómeno clandestino y minoritario.

### **El retorno del aborto y la secularización.**

Desde los años 60 se ha vuelto con renovada fuerza al atentado del aborto, debido en parte a la influencia de la revolución sexual y cultural acaecida durante estos años, con unos caracteres nuevos respecto al pasado y que suscitan problemas de gravedad singular, porque tienden a provocar la pérdida en la conciencia colectiva del carácter de delito y asumir paradójicamente el de derecho hasta el punto de pretender con ello un verdadero y propio “*reconocimiento*” legal por parte del Estado y la sucesiva ejecución mediante la intervención gratuita de los mismos agentes sanitarios.

### **El cuidado de los enfermos y de los ancianos y el Cristianismo.**

- La vida es un don de Dios a los hombres, creados por amor a su imagen y semejanza. Esta comprensión de la dignidad sagrada de la persona humana lleva a dar valor a todas las etapas de la vida. Es imposible, en efecto, respetar la dignidad de la vida de un anciano, si no se da valor, verdaderamente, a la vida de un niño desde el momento de su concepción.
- Frente al paradigma del individualismo, creador de soledades, sobre todo la del enfermo y discapacitado, necesitamos un *“paradigma de la vulnerabilidad”* que transforme nuestra mentalidad (conversión) hacia una mente *“evangélica”* (en clave de bienaventuranzas) y que, desde la perspectiva política, se traduzca en unas *“políticas del cuidado”*.
- Vivir en clave de *“cuidado”* incentivará la *“humanización del trato”* al enfermo y desvalido. Pero la salud (y la enfermedad) es asunto de todos, no solo de los profesionales sanitarios ¿tenemos los ciudadanos medios adecuados (políticas) para cuidar de nuestros niños, mayores, enfermos y dependientes?
- Frente al *“descarte”* del desvalido, es tiempo de una *“ética de la fragilidad o vulnerabilidad”* que nos recuerde que todos somos *“necesitados”*. La ética del cristianismo no es la *“moral de cobardes”* que describió Nietzsche, sino una *“moral de compasión”* que une la benevolencia con la beneficencia.