

LA EUTANASIA Y EL DERECHO A UNA MUERTE DIGNA

1. LA PARADOJA DE UNA "CULTURA DE LA MUERTE".
2. EL CRITERIO MORAL DECISIVO.
3. "EUTANASIA": LA AMBIGÜEDAD DE SU POLISEMIA.
 - a) Historia del término.
 - b) Un aspecto fundamental: la proximidad de la muerte.
4. TRES BINOMIOS.
5. INSUFICIENCIA DEL CONCEPTO Y NECESIDAD DE UNA NUEVA TERMINOLOGÍA.
6. EL "LOGOS" DEL SUFRIMIENTO EN LA BIBLIA.
7. DIOS, AMANTE DE LA VIDA:
LA IGLESIA CATÓLICA ANTE LA EUTANASIA.
8. ASOCIACIONES EN FAVOR DE LA EUTANASIA BIENHECHORA.
9. VALORACIÓN ÉTICA DE LAS DISTINTAS FORMAS DE EUTANASIA.
 - a) En torno a una posible opción metodológica.
 - b) La ortotanasia.
 - c) La cacotanasia o eutanasia impuesta al enfermo.
 - d) La eutanasia libremente elegida.
 - e) La eutanasia con niños deficientes.
10. LA EUTANASIA ANTE EL DERECHO.

LA EUTANASIA

Y EL DERECHO A UNA MUERTE DIGNA

1. LA PARADOJA DE UNA "CULTURA DE LA MUERTE".

Una de las definiciones que desde la antropología filosófica, e incluso teológica, podríamos dar del hombre es la siguiente: Animal paradójico. Para el tema que nos ocupa me interesa subrayar el aspecto de la paradoja que encontramos al hacer un análisis, siquiera superficial, de las actitudes del hombre occidental respecto a la realidad de la muerte.

Por una parte, la muerte está al orden del día. Se introduce en nuestras casas, de forma inevitable, a través de

los medios de comunicación social. Tanto en los informativos televisivos como en los periódicos, junto a noticias de carácter político, las de masacres, atentados terroristas u homicidios ocupan la primera página. Pocas noticias estimulan (y "justifican") la actitud de un sano optimismo ante el futuro del hombre. Surge entonces el interrogante de si el progreso biológico de humanización tiene su continuación histórica en un proceso de humanización progresivo e irreversible. La apariencia de la realidad (casi diríamos, "su evidencia"), parece responder de antemano negativamente: Al progreso técnico no parece acompañar un progreso moral.

A la vez que constatamos que nunca como hoy se han defendido con tanto ahínco los derechos humanos, esta defensa comienza a romperse precisamente por el más esencial: El derecho a la vida. Por una parte, en nuestras sociedades, todas las formas posibles de violencia se desarrollan de forma alarmante. Por otra, incluso en el plano legal, se va resquebrajando el derecho de los más débiles (ancianos y niños) a la vida. La encíclica "Evangelium Vitae" habla incluso de que en el s.XX estamos asistiendo a "amenazas programadas de manera científica y sistemática" contra la vida, amenazas que suponen una verdadera "conjura" en la que tanto los M.C.S. como los distintos gobiernos (sin exclusión de los democráticos) parecen haberse confabulado. Esta denuncia afecta, sobre todo, a tres realidades cruciales; a saber: Anticonceptivos, aborto y eutanasia.

Así pues, ésta es una de las caras de la realidad en relación a la muerte: El conocido bombardeo de atentados contra la vida. Frente a esto, y paradójicamente, el hombre occidental no está siendo educado para acoger e integrar su propia muerte y la de los suyos como parte de la vida. Éste es un tema que preocupa de forma creciente en nuestros tipos de sociedad hasta el punto de que se ha desarrollado una ciencia especializada en el estudio de la muerte: La tanatología.

Los análisis sociológicos nos revelan que un elemento característico de la cultura actual es el escamoteo del hecho de la muerte. La muerte es el nuevo tabú. En algunos hospitales es ocultada como si se tratase de algo que no existe, que es incorrecto o indecoroso. Los velatorios suelen estar en sitios ocultos. El duelo de la familia apenas se hace explícito. Las manifestaciones de dolor, muy presentes en otras culturas, son consideradas como de mal gusto.

Llegada a este punto de mi reflexión primera, no puedo dejar de hacer una referencia a una obra ya clásica, pero no por ello carente de actualidad y de significatividad: Se trata de "Un mundo feliz" de A. Huxley. Y es que no estamos lejos de la cultura de la "era de Ford" que tan crudamente quiso dibujar su autor a principios de los años treinta. Esa utopía de ciencia ficción hablaba ya del peligro de deshumanización que conlleva un mundo tecnificado (Clonación de embriones, manipulación genética para crear individuos "a la carta", pérdida de libertad y de valores en general...). En una de sus páginas se lanza este grito: "Civilización es juventud". ¿Es muy distinto de lo que la publicidad de ciertos productos cosméticos y alimenticios nos quiere transmitir hoy? Nos encontramos ante el mito de la eterna juventud. Por eso en "Un mundo feliz" no hay enfermos ni ancianos. Nadie sufre. Al final de su vida, las personas son recluidas en un hospital para moribundos. Allí todos los rostros eran aún "lozanos y sonrosados. La senilidad era un proceso tan rápido que no tenía tiempo de marchitar las mejillas". El mundo feliz no conocía la desgracia, la vejez, la fealdad, ni la enfermedad, sino una felicidad estúpida, fruto de una evasión continua de la realidad a través de la droga (El "soma", del cual se dice que es un "cristianismo sin lágrimas"). La religión, la libertad, Dios están de más, puesto que no son sino la "compensación de todas las pérdidas".

Esto que en los años treinta era ciencia ficción, va tomando cuerpo en nuestras sociedades a medida que avanzan la ciencia y la técnica. Afortunadamente, sigue siendo una caricatura exagerada de lo que hoy observamos, pero es cierto que vivimos en una cultura narcisista y prometéica que no sabe cómo encararse con situaciones y realidades vitales negativas y, por otra parte, insoslayables. De ahí que esconda, camufle, e incluso niegue, ese aspecto de la realidad.

Sin embargo (y de nuevo constatamos la paradoja), el hombre es el único ser que tiene conciencia de su

muerte, y esto es hasta tal punto esencial que marginar o velar la reflexión en torno a ella, "no reconocerse como un ser-para-la-muerte junto con el resto de las posibilidades del existir humano, hará que el hombre no viva una existencia auténticamente humana". Esto mismo es lo que pone de manifiesto el psicoanalista E. Erikson en "Infancia y sociedad". En efecto, sólo quien saca las consecuencias de saberse mortal, aceptando el reconocerse como poseedor de una vida de longitud limitada, localizada en una época concreta, puede ser un hombre cabal e íntegro.

2. EL CRITERIO MORAL DECISIVO.

Teniendo en cuenta los aspectos paradójicos del contexto social occidental que hemos intentado subrayar, no es extraño que el tema de la eutanasia se debata hoy de forma creciente.

Se habla con frecuencia del "derecho a morir". La expresión apareció por vez primera en una "Declaración de los derechos del enfermo" de la Asociación de los Hospitales Americanos (1973). Este derecho podría ser considerado como un derecho a la eutanasia. Sin embargo, también se puede entender como criterio moral decisivo. Antes de entrar de lleno en el problema concreto de la eutanasia trataremos de dar una noción formal y aproximarnos a su contenido concreto.

En primer lugar, y por lo que respecta a la noción formal, cabe decir que la expresión "derecho a morir dignamente" no ha de entenderse como la formulación de un derecho en sentido jurídico, sino en sentido de exigencia ética. Por otra parte, la expresión no se refiere directamente al morir, sino a la forma del morir.

En cuanto al contenido de este derecho, el Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Alemana lo formuló del siguiente modo: *"Al afrontar un problema tan fundamental, es necesario, primero, mantener firme un punto: que todo hombre tiene derecho a una muerte humana. La muerte es el único acontecimiento importante de la vida, y nadie puede privar de él al hombre, sino más bien debe ayudarle en dicho momento. Esto significa, ante todo, aliviar los sufrimientos del enfermo, eventualmente incluso con el suministro de analgésicos, de forma tal que pueda superar humanamente la última fase de su vida. Ello significa que es necesario darle la mejor asistencia posible. Y ésta no consiste sólo en los cuidados médicos, sino, sobre todo, en prestar atención a los aspectos humanos de la asistencia, a fin de crear en torno al moribundo una atmósfera de confianza y de calor humano en los que él sienta el reconocimiento y la alta consideración hacia su humana existencia. Forma parte de esta asistencia también el que al enfermo no se le deje solo en su necesidad de encontrar una respuesta al problema del origen y del fin de la vida, ya que son éstos los últimos problemas religiosos que no se pueden eliminar ni rechazar. En tales momentos, la fe constituye una ayuda eficaz para resistir y hasta para superar el temor a la muerte, ya que da al moribundo una sólida esperanza".*

Así pues, el derecho del hombre a morir dignamente comporta una serie de exigencias que han de ser realizadas, sobre todo, por parte de la sociedad:

- La presencia solidaria de los demás.
- La atención al moribundo con todos los medios de la ciencia médica, y el alivio del dolor.
- No privar al moribundo de morir en cuanto "acción personal". En este punto es de vital importancia la cuestión de la información debida al enfermo. Dicha información constituye una parte integrante del respeto a su dignidad y le confiere autonomía y libertad para tomar las decisiones que le afectan.
- Liberar a la muerte del "ocultamiento" a que es sometida en la sociedad actual.
- Favorecer la vivencia del misterio humano-religioso de la muerte. Para ello se puede prestar una asistencia psicológica y religiosa, amén de la cercanía de familiares y profesionales sanitarios.

3. "EUTANASIA": LA AMBIGÜEDAD DE SU POLISEMIA.

Después de haber señalado como criterio fundamental de la ética de la muerte el "derecho a morir humanamente", vamos a abordar ya de lleno el problema de la eutanasia, no sin antes intentar clarificar un concepto que, por su aplicación a realidades bien dispares, conlleva una gran ambigüedad.

De hecho, el término ha valido para designar la aplicación a un enfermo de medidas extraordinarias hasta llegar a una situación de encarnizamiento terapéutico, la desconexión de un respirador automático, o la administración de sobredosis de morfina o de una cápsula de cianuro para poner fin a su vida.

Por ello es necesario precisar el significado del término y cuáles son los tipos o formas de eutanasia existentes. Para realizar dicha tarea quizá pueda resultar útil e interesante presentar una panorámica histórica tanto del concepto como de la praxis de la eutanasia.

a) Historia del término:

La palabra "eutanasia" procede del griego y etimológicamente significa "buena muerte" (eu-thanatos). Este fue el significado en la antigüedad greco-romana: "Felici vel honesta morte mori" ("Morir con una muerte feliz y honesta"). Sin embargo, el contenido de lo que hoy entendemos por eutanasia estaba ya planteado en Grecia y Roma. Platón, en el libro III de la "República", al describir su Estado ideal, afirmaba que se debe dejar morir a los que no son sanos corporalmente. Por el contrario, el Juramento de Hipócrates contiene una afirmación que ha sido interpretada como una condena de la eutanasia: "Jamás daré a nadie una medicina mortal, por mucho que me lo soliciten".

Será el estoicismo el que dé un relieve singular a todo el tema de la eutanasia. Suetonio presenta la vida de Augusto como un ideal para el sabio estoico: "Tuvo la suerte de tener una muerte suave, como siempre había deseado".

Para el estoicismo, existen cinco motivos "por los que el sabio se separará de la vida": "Para salvar a la patria o a los amigos, pero igualmente cuando está agobiado por dolores demasiado crueles, o en casos de mutilaciones o de enfermedad incurable".

Por su parte, el cristianismo rechazará de plano tanto el suicidio como la eutanasia, y esto por un triple motivo:

- Atenta contra el amor debido a sí mismo,
- atenta contra la sociedad,
- y atenta contra el derecho exclusivo de Dios sobre la vida del hombre.

Esta argumentación de Sto. Tomás pasará, posteriormente, a la teología moral católica.

El tema de la eutanasia se retomó de nuevo en el Renacimiento. Fue F. Bacon el que dio al término su significado actual: la aceleración de la muerte de un hombre enfermo.

Sto. Tomás Moro, en su "Utopía", se mostrará partidario de la eutanasia en casos en que el enfermo sufriera dolores intolerables. ¿Cómo habría de realizarse esta privación de la vida? A través de un veneno o de la no ingestión de alimentos. Se pone el énfasis en la libre elección de la muerte por parte del enfermo, aunque se requiere la sanción de las autoridades y sacerdotes para evitar los abusos que podrían seguirse. Es curiosa, por su actualidad, la visión ideal que T. Moro tiene del "sistema hospitalario" de utopía. Cualquiera de nosotros podría asumirlo hoy como objetivo de una posible y deseable reforma en la sanidad:

"... la primera preocupación y cuidados son para los enfermos que son atendidos en los hospitales públicos (...). En ellos, por grande que sea el número de enfermos, nunca hay aglomeraciones ni incomodidad en el alojamiento. Y, por otra parte, sus grandes dimensiones permiten separar a los enfermos contagiosos (...). Esos hospitales están perfectamente concebidos, y abundantemente dotados de todo el instrumental y medicamentos para el restablecimiento de la salud. Los enfermos son atendidos con los más exquisitos y asiduos cuidados, merced a la presencia constante de los mejores médicos. A nadie se le obliga a ir al hospital contra su voluntad. No hay enfermo, sin embargo, en toda la ciudad, que no prefiera ser internado en el hospital a permanecer en su casa"

Notemos cómo T. Moro insiste en la atención y el cuidado de los enfermos, pese a lo cual, en casos de extremo sufrimiento se muestra favorable a poner término a la vida:

"No escatiman nada que pueda contribuir a su curación, trátase de medicinas o de alimentos. Consuelan a los enfermos incurables, visitándolos con frecuencia, charlando con ellos, prestándoles, en fin, toda clase de cuidados. Pero cuando a estos males incurables se añaden sufrimientos atroces, entonces los magistrados y los sacerdotes se presentan para exhortarle. Tratan de hacerle ver que está ya privado de los bienes y funciones vitales; que está sobreviviendo a su propia muerte; que es una carga para sí mismo y para los demás. Es inútil, por tanto, obstinarse en dejarse devorar por más tiempo por el mal y la infección que lo corroen. Y puesto que la vida es un puro tormento, no debe dudar en aceptar la muerte. Armado de esperanza, debe abandonar esta vida cruel como se huye de una prisión o del suplicio. Que no dude, en fin, liberarse a sí mismo o permitir que le liberen otros (...). Los que se dejan convencer ponen fin a sus días dejando de comer. O se les da un soporífero, muriendo sin darse cuenta de ello. Pero no eliminan a nadie contra su voluntad, ni por ello le privan de los cuidados que le venían dispensando. Este tipo de eutanasia se considera como una muerte honorable"

T. Moro, basándose en la doctrina estoica, defiende la eutanasia contra el sentir común del pensamiento cristiano. Sin embargo, es evidente que no podemos hacer una valoración moral de su pensamiento catalogándolo, por ejemplo, como partidario de una eutanasia activa directa. Hay una diferencia abismal entre la situación sanitaria de los siglos XV y XVI y la actual. Está claro que la postura de Moro aboga por una humanización del hecho de la muerte y tal objetivo sólo podía conseguirse, en aquel momento, por los medios que menciona.

Las ideas de Bacon y T. Moro apenas tuvieron influjo en su tiempo ni en los siglos siguientes.

Llegamos así al s. XIX, momento en que se reanuda la polémica contra la eutanasia. Nietzsche consideraba que había que aplicar tal práctica a los "parásitos de la sociedad, a los enfermos que vegetan perezosamente". Su influjo será muy relevante en el nazismo. También influirá la obra de K. Binding y A. Hoche, en la que se defiende la aplicación de la eutanasia a los enfermos incurables, a los irreversibles y a los retrasados mentales incurables. Ellos serán los que difundan el concepto de "vida sin valor".

En 1939 se promulgó la ley nazi que hizo obligatoria la notificación de los niños nacidos con subnormalidad mental o minusvalías. Se calcula que una ley que pretendía la "higiene racial" sirvió para quitar la vida a 5000 niños deficientes mediante inyecciones o privación de la alimentación. Más tarde se aplicó a los adultos con enfermedades mentales para acabar siendo una forma de eliminar a personas calificadas como enemigos políticos. Las cifras que se han dado de personas "eutanasias" son escalofrantes: de 80.000 a 100.000 personas.

No es extraño que en la inmediata posguerra la palabra eutanasia fuera un término tabú. Sin embargo, en las últimas décadas ha vuelto a plantearse el problema en relación a casos famosos como el del matrimonio Vandeput, o el de Karen Ann Quinlan. Sobre ellos volveremos más adelante.

En el debate actual sobre la cuestión, podemos señalar diversos motivos que llevan a considerar legítima e

incluso necesaria la práctica de la eutanasia:

En primer lugar, la "ruptura de dique" que supuso la despenalización o legalización del aborto. Una vez suprimida la vida antes del nacimiento, nos situamos en un plano inclinado en el que el valor de la vida humana comienza a ser cuestionado.

Otro motivo es, sin duda, el rechazo que hoy existe ante una moral heterónoma. Desde una exaltación de la autonomía y libertad del sujeto, cabe preguntarse qué derecho tenemos a prolongar la vida de un paciente que no desea seguir viviendo y que incluso solicita que se ponga positivamente término a su existencia. ¿No es coherente reconocer al individuo el derecho a la muerte cuanto todo parece carecer de sentido?

Un tercer elemento importante es el mismo progreso médico, que puede prolongar hasta la desesperación el mismo proceso de la muerte, con el consiguiente dolor y angustia tanto para el enfermo como para la familia.

b) Un aspecto fundamental: la proximidad de la muerte.

Finalmente, y tras esta panorámica histórica, desde el mundo greco-romano hasta hoy, nos interesa subrayar un aspecto fundamental de lo que entendemos por eutanasia: la proximidad del enfermo al momento de la muerte. Eso es lo que la distingue del suicidio o del homicidio. Con todo, siempre hay casos de difícil delimitación. Podemos citar como ejemplo el del escritor Arthur Koestler que en 1963 se quitaba la vida junto a su mujer en Londres. Él había sido un gran apologista del suicidio y miembro de la sociedad de la Eutanasia Voluntaria, Exit. En ese mismo año escribió: *"Necesitamos comadronas que ayuden al hombre a desnacer o, al menos, la seguridad de que esos auxilios están disponibles. La eutanasia, como la obstetricia, es un correctivo normal de un lastre biológico"*. El acto de Koestler, realizado tras serle diagnosticada una leucemia ¿fue suicidio o eutanasia? No es fácil realizar una valoración.

4. TRES BINOMIOS: ACTIVA-PASIVA, ORDINARIO-EXTRAORDINARIO, DIRECTA-INDIRECTA.

La distinción entre eutanasia activa y pasiva comienza en los siglos XVI y XVII. Recibe el nombre de eutanasia activa la puesta en práctica de una acción médica positiva con la que se acelera la muerte de un enfermo o se pone término a su vida. Como ejemplo podemos citar el proceso de Lieja contra los Vandeput, pareja belga que fue llevada a los tribunales por aplicar la eutanasia a su hija Corinne, nacida con graves malformaciones en sus extremidades como consecuencia de la talidomida.

La eutanasia pasiva o negativa se caracteriza por la omisión, es decir, no se realiza una terapia o una acción que podría prolongar la vida del enfermo. Aquí habría que situar la decisión de o aplicar o retirar el respirador de Karen Ann Quinlan. Karen entró en coma por causas desconocidas. Fue a raíz de una velada en la que no se sabe si ingirió o no alcohol con barbitúricos. Se la ingresó en el hospital y le fue aplicado un respirador. Persistió en estado de coma durante varios meses tras los cuales sus padres, asesorados por un sacerdote católico, pidieron a la dirección del hospital que le desconectase el aparato. Karen no tenía un encefalograma plano, condición exigida por el estado de Nueva Jersey para diagnosticar el fallecimiento de una persona. Finalmente, el Tribunal Supremo permitió la desconexión del respirador, pues "Karen Ann Quinlan tiene derecho a una muerte natural".

Subyacen, en la valoración moral de este caso, otro aspecto importante: El de los medios ordinarios y extraordinarios. Es una distinción acuñada en la teología moral católica por Domingo Báñez (s. XVI). En la discusión se llegaba a afirmar que la omisión de la aplicación de medios extraordinarios en un enfermo próximo a la muerte podría calificarse de admisible eutanasia pasiva, mientras que si se omitían los medios ordinarios estaríamos ante algo inaceptable.

¿Cuáles son los criterios para discernir si un medio es o no ordinario? Una terapia "abundante", de costes

económicos reducidos, aceptada clínicamente, habitual, no permanente y obligatoria éticamente será considerada ordinaria. De lo contrario, será extraordinaria.

La valoración no se apoya sólo en las características de la terapia, sino también del enfermo considerado como persona autónoma, y de su situación familiar, social...

Actualmente esta distinción ha sido muy cuestionada por la falta de claridad. Esta distinción, dirá Ramsey, es "incurablemente circular, a no ser que la llenemos de un significado concreto y descriptivo". Se ha visto también en ella el peligro de servir a discriminaciones y desigualdades, por atribuir excesivo peso al aspecto económico de los medios a la hora de calificarlos de ordinarios o extraordinarios. Por ello muchos prefieren hablar de otros binomios distintos: Proporcionado–desproporcionado, razonable– irrazonable...

Finalmente, ante ciertos casos como el de un canceroso que sufre graves dolores y al que hay que aplicarle morfina, es preciso introducir aún otra distinción: Acción directa o indirecta. En el caso anterior, el calmante acorta la vida del paciente. Estamos ante una acción médica con dos efectos diferentes: El alivio de los dolores y el acortamiento de la vida

del enfermo, consecuencia indirecta, no pretendida por el médico. De ahí que este caso haya sido calificado de eutanasia activa indirecta, en relación con el principio moral de doble efecto.

5. INSUFICIENCIA DEL CONCEPTO Y NECESIDAD

DE UNA NUEVA TERMINOLOGÍA.

Hay casos, como el de la muerte del expresidente Truman, el de Franco o el de Tito, que no pueden calificarse de eutanasia. Se han inventado neologismos como el de la "distanasia". El prefijo griego "dis" tendría el sentido de "deformación del proceso de la muerte". G. Higuera la define como la *"práctica que tiende a alejar lo más posible la muerte, prolongando la vida de un enfermo, de un anciano o de un moribundo, ya inútiles, desahuciados, sin esperanza humana de recuperación; y utilizando para ello no sólo los medios ordinarios sino extraordinarios, muy costosos en sí mismos o en relación con la situación económica del enfermo y de su familia"*.

Otro término, utilizado por la Iglesia católica es el de "ortotanasia", muerte a su tiempo, sin abreviaciones tajantes y sin prolongaciones desproporcionadas del proceso de morir. Se trata de humanizar la muerte, no de suprimir la vida del enfermo. Es relevante, desde el punto de vista humano y ético, la distinción basada en la intención del médico.

Para casos como el de Michaela Roeder, el término que proponemos es el de cacotanasia, "mala muerte" o muerte sin contar con la voluntad del enfermo.

6. EL "LOGOS" DEL SUFRIMIENTO EN LA BIBLIA.

Tanto el concepto como la realidad de la eutanasia eran extraños al contenido de la Biblia. Incluso está ausente de esa preciosa obra de la literatura bíblica que es el libro de Job. Este libro poético es, ante todo, la historia de un hombre que sufre, que ve añadidos dolores a dolores (la pérdida de sus posesiones, la muerte de sus hijos...) hasta llegar al sufrimiento extremo del abandono radical de Dios y de los hombres, el sufrimiento de la pérdida del sentido de la existencia. De Job se ha dicho que tiene "la lengua del poeta más grande que haya articulado jamás palabra humana" (De Lamartine). En efecto, este escrito es de una extraordinaria belleza literaria. Podemos hacernos eco del estado interior de Job, perfectamente retratado en sus palabras. Posiblemente cualquier enfermo grave y terminal podría hacerlas suyas.

En primer lugar, el dolor de Job está provocado por una "llaga maligna desde la planta de los pies hasta la

coronilla de la cabeza" (2,7). Pero no es el sufrimiento físico lo que desencadena la aflicción y desesperación de Job sino el estado

de marginación social que conllevaba su enfermedad (2,8), el rechazo de los suyos y el aparente castigo de Dios que se ha cebado sobre él:

"A mis hermanos ha alejado de mí,
mis conocidos tratan de esquivarme.
Parientes y deudos ya no tengo,
los huéspedes de mi casa me olvidaron.
Por un extraño me tienen mis criadas,
soy a sus ojos un desconocido.
Llamo a mi criado y no responde,
aunque le implore con mi propia boca.
Mi aliento repele a mi mujer,
fétido soy para los hijos de mi vientre.
Hasta los chiquillos me desprecian,
si me levanto, me hacen burla.
Tienen horror de mí todos mis íntimos,
los que yo más amaba se han vuelto contra mí.
Bajo mi piel mi carne cae podrida,
mis huesos se desnudan como dientes" (19,13–20).

Job llega hasta la blasfemia ante un silencio de Dios que le resulta incomprensible:

"Grito hacia ti y tú me respondes,
me presento y no me haces caso.
Te has vuelto cruel para conmigo,
tu mano vigorosa en mí se ceba"(30,20–23).

Por todo ello llega Job a maldecir su nacimiento y a desearse la muerte:

"¡Perezca el día en que nací,

y la noche que dijo:

Un varón ha sido concebido!(...)

¿Para qué dar a luz a un desdichado,

la vida a los que tienen amargada el alma,

a los que ansían la muerte que o llega

y excavan en su búsqueda más que por un tesoro?"

"Asco tiene mi alma de mi vida (...)

Preferiría mi alma el estrangulamiento,

la muerte más que mis dolores" (3,3.20–21;10,1;7,15).

Pero, a pesar de que el mal y el dolor chocan con toda su fuerza contra la mente humana, el poeta bíblico está convencido hasta el fondo de que existe una `esah (38,2), una "racionalidad" misteriosa, es decir, superior y totalizante que lo abarca todo: la de Dios; ella consigue colocar en un proyecto lo que para el hombre, en cambio, parece más bien desbordar de todo proyecto. El sufrimiento no es absurdo. Tiene su sitio y su sentido en el proyecto de Dios y en el misterio de Dios y del hombre.

Al final, Job conoce a Dios de una manera nueva, purificada de falsas imágenes (las del Dios "tapaagujeros", remunerador o cruel), y se entrega al "consejo de Dios" (`esah), a su plan providente:

"Sé que todo lo puedes y que no te es imposible plan alguno.

Era yo el que oscurecía la providencia con razones sin sentido.

Sí, he hablado de grandezas que no entiendo,

de maravillas que me superan y que ignoro.

Yo te conocía sólo de oídas,

mas ahora te han visto mis ojos"(42,2–5).

Si ya el A.T. revela el sentido del sufrimiento como medio privilegiado para "conocer" a Dios, el N.T. supone la encarnación plena del sentido en Jesús, el Logos hecho carne (Jn 1,14). ¿De qué modo revela Jesús el sentido del sufrimiento y de la muerte? A través de su praxis: Jesús se acerca a los enfermos, responde a la ausencia de sentido (Mc 6,34), sana la indigencia moral (Jn 8,1–11; Lc 7), reacciona ante la opresión estructural, sufre solidariamente. Los sufrimientos de Jesús manifiestan la "sensibilidad" de Dios. Moltmann dirá que el Padre "sufre la muerte de su Hijo con infinito sufrimiento de amor".

En Jesús todo lo humano es asumido por Dios porque sólo lo que es asumido es sanado (Gregorio Nazianceno). El sufrimiento de Dios en Jesús es liberador porque la muerte ha sido vencida por la vida (1 Cor 15,54–55).

Por todo esto, el cristianismo ha considerado la eutanasia irreconciliable con la ética que surge de la vida y del mensaje de Jesús.

7. DIOS, AMANTE DE LA VIDA (SAB 11,26):

LA IGLESIA CATÓLICA ANTE LA EUTANASIA.

Cuando el cristianismo comienza a expandirse en el mundo greco-romano, realizará una labor de inculturación y asumirá muchos aspectos de sus corrientes de pensamiento. Pero en el tema de la eutanasia se distanciará de la corriente estoica. Y es que la Iglesia tiene la convicción de que "Dios es el único dueño de la vida y el hombre es su mero administrador". Lactancio afirmará que los enfermos terminales "son inútiles para los hombres, pero son útiles para Dios, que les conserva la vida, que les da el espíritu y les concede la luz".

Ya hemos visto arriba el triple argumento de la teología católica medieval para sostener la inviolabilidad de la vida humana. A partir de los s. XVI y XVII, la teología moral católica se refiere al tema basándose en la distinción entre medios ordinarios y extraordinarios.

Pío XII se refirió varias veces, dentro de sus numerosas enseñanzas sobre problemas médicos, al problema de la eutanasia, puesto de actualidad en aquel momento por la aceptación legal que de ella hizo el III Reich. En sus textos, el papa rechaza la eutanasia entendida como "muerte piadosa", y acepta la eutanasia activa indirecta.

El 22 de febrero de 1941, el Santo oficio se pronuncia contra la eutanasia eugenésica practicada por el nacional-socialismo alemán:

"No es lícito matar directamente, por orden de la autoridad pública, a aquellos que, sin haber cometido delito alguno que merezca la muerte, no están en condiciones, a causa de sus deficiencias físicas o psíquicas, de ser útiles a la nación y son considerados más bien como carga y obstáculo para su progreso y desarrollo".

En el texto, hay una indiscutible alusión al concepto nazi de "vidas sin valor vital". Sin embargo, su defensa del valor y la dignidad de toda vida humana no es total puesto que hay una implícita afirmación de la legitimidad de la pena de muerte. Veremos cómo también se mantiene esta parcialidad a lo largo de las intervenciones del magisterio.

El Vaticano II se pronunciará también de un modo muy duro contra la eutanasia, mencionada junto al aborto, al suicidio y al genocidio:

"Todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador" (G.S. 27).

En el documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, publicado el 5 de mayo de 1980, queda ampliamente expresada la postura oficial de la Iglesia en el tema de la eutanasia:

a) Hay en él una clara afirmación de la inviolabilidad de la vida humana: *"Nadie puede atentar como la vida de un inocente... sin violar un derecho fundamental, irrenunciable e inalienable"* (Notemos que, de nuevo aquí, queda la puerta abierta para la admisión de la pena capital). Es inadmisibles poner fin a la vida de un enfermo, incluso ante un dolor "prolongado e insoportable". Por tanto, el documento rechaza totalmente la eutanasia activa.

b) Subraya el valor cristiano del dolor y se reafirma en la legitimidad del uso de calmantes.

c) Condena el encarnizamiento terapéutico y afirma el *"derecho a morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana"*.

d) Supera la terminología de medios ordinarios y extraordinarios y la sustituye por la de medios proporcionados y desproporcionados. La razón de este cambio es importante: No centrarse en las características de las terapias médicas usadas, sino tener también en cuenta el conjunto de circunstancias que rodean al propio enfermo, de modo que una misma terapia puede ser "proporcionada" para un paciente y desproporcionada para otro.

e) Admite la ortotanasia. Afirma la obligatoriedad de las "curas normales" y deja sin clarificar si excluye o no el cese de la alimentación artificial.

f) Un último punto se refiere al significado de la petición de eutanasia por parte del enfermo: *"Las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte no deben ser entendidas como expresión de una verdadera voluntad de eutanasia; éstas, en efecto, son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y de afecto. Además de los cuidados médicos, lo que necesita el enfermo es el amor, el calor humano y sobrenatural con el que pueden y deben rodearlo todos aquellos que están cercanos, padres e hijos, médicos y enfermos"*.

La Comisión Episcopal Española asumió este documento en una nota publicada el 15 de abril de 1986, cuyos puntos esenciales son los siguientes:

- La ambigüedad de la petición del enfermo y la incapacidad de nuestra cultura para asumir e integrar la muerte.
- Se alude a la deshumanización de las grandes instituciones hospitalarias, a la dificultad del personal sanitario, familiares y capellanes, para saber acompañar humanamente al enfermo terminal. Se critica la falta de información del enfermo y se plantea el reto de asumir y o tabuizar la muerte.
- Se afirma que la vida humana no es un valor absoluto y supremo. Para Jesús el único valor absoluto fue la causa del Reino de Dios (Cat.Igl. Cat. 2276–2279).

"Evangelium Vitae": "En ella estaba la vida" (Jn 1,4):

En el apartado que nos ocupa, he querido conceder mayor atención a la última encíclica de Juan Pablo II que aborda la cuestión de la eutanasia: La *Evangelium Vitae*.

El capítulo I hace una presentación general de las estructuras de pecado y de las "amenazas programadas de manera científica y sistemática" que atentan contra la vida y dan lugar a una cultura de la muerte. Hay que reconocer el acierto de este análisis de nuestra realidad, aunque el planteamiento inicial adolece, a mi modo de ver, de un cierto maniqueísmo: Frente a los 17 números que abordan la negatividad de nuestra actual cultura (9–26), sólo 2 (26–27) ponderan los "signos que anticipan la victoria de la vida". Incluso se habla del "enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la cultura de la muerte y la cultura de la vida" (n.28; cf. 95.100.105). De esta última se habla como si fuera algo radicalmente nuevo para la edificación de una "civilización del amor"; como si, tanto hoy como en el pasado, no hubieran siempre subsistido, íntimamente entrelazados, el trigo y la cizaña; como si la nueva cultura de la vida fuera a estar desprovista de toda ambigüedad y negatividad.

El capítulo II, encabezado por un texto joánico ("He venido para que tengan vida", Jn 10,10) expone el mensaje cristiano sobre la vida. Los números 39 y 40 reafirman que Dios es el único Señor de la existencia (Gén 9,5–6; Job 2,10; 1 Sam 2,6; Dt 32,39) y la inviolabilidad de la vida humana, derivada de su sacralidad: El hombre es imagen de Dios (Gén 2,7), llamado a reproducir la imagen del Hijo (Rom 8,29). "El hombre que vive es la gloria de Dios" (S. Ireneo).

El capítulo habla también de la responsabilidad del hombre ante la vida, de la dignidad del niño aún no nacido

y de la vida en la vejez y en el sufrimiento. Interesa la afirmación que hace el n.47: *"La vida del cuerpo en su condición terrena no es un valor absoluto para el creyente, sino que se puede pedir que la ofrezca por un bien superior"*.

Llegamos ahora, en nuestro recorrido, al capítulo más polémico y discutido: El capítulo III sobre el precepto "no matarás". Lo que más sorprende es la contradicción, o, como poco, ambigüedad, que encontramos en el apartado que habla de la sacralidad e inviolabilidad de la vida humana (Gén 9,5). Ya en el n.9 de la encíclica se hablaba de que ni siquiera el homicida pierde su dignidad personal y Dios mismo se hace su garante. En el n.27 se reconoce en la creciente aversión de la opinión pública a la pena de muerte un signo positivo de la "victoria de la vida". Sin embargo, el n.53, que retoma una afirmación de la *Donum Vitae* 5, restringe ese carácter inviolable de toda vida humana: *"Nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente"*.

De ahí que se afirme la licitud de la legítima defensa, aunque pueda atentar contra la vida de otro (n.55). Este mismo argumento lleva a admitir, en el n.56, la pena de muerte, es decir: *"cuando la defensa de la sociedad no es posible de otro modo"*. Por tanto, *"el mandamiento 'no matarás' tiene un valor absoluto cuando se refiere a la persona inocente"* (57). Bajo esta formulación subyace, de manera implícita, una excepción; a saber: es lícito matar al culpable. Aunque Ratzinger dirá, al respecto, que se trata de una "precisión esencial al mandamiento", tal afirmación entra en abierta contradicción con lo que se dice en el n.75: *"Los preceptos morales negativos tienen un valor absoluto para la libertad humana: obligan siempre y en toda circunstancia, sin excepción"*.

Nos parece que esta postura ambigua de la Iglesia "deslegitima", en cierto modo, su palabra de defensa de la vida, puesto que no sostiene, de manera firme, clara e incondicional la dignidad de toda persona humana y su derecho a vivir, incluso del homicida. El Dios que ama la vida "no odia nada de cuanto ha hecho" (Sab 11,24), y él mismo se hace garante de sus hijos perdidos (Gén 4,15).

Por fin, llegamos a los números que específicamente abordan nuestro tema. Señalaré los puntos que a mí me resultan más significativos:

– El n. 57 retoma la afirmación del documento "Iura et bona" de la Congregación para la doctrina de la fe, al que hemos aludido arriba:

"Nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie, además, puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo".

– La renuncia al "ensañamiento terapéutico" (medios extraordinarios o desproporcionados) no equivale al suicidio o a la eutanasia.

– Los cuidados paliativos son lícitos, aun a riesgo de acortar la vida. La encíclica no da a esto el nombre de eutanasia sino sólo, y "en sentido verdadero y propio", a *"una acción o una omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor"* (65).

– *"Semejante práctica conlleva, según las circunstancias, la malicia propia del suicidio o del homicidio"* (65), y es especialmente grave *"cuando se configura como un homicidio que otros practican en una persona que no la pidió de ningún modo y que nunca dio su consentimiento"* (66).

– La eutanasia debe ser considerada como una "falsa piedad", más aún, como una preocupante "perversión de la misma".

- La encíclica señala que vivir el sufrimiento con amor y por amor, y la muerte como obediencia al Padre nos configura más plenamente con Cristo (Fil 3,10; 1 Pe 2,21).
- Los n. 68 al 74 hablan de cuáles deben ser las relaciones entre ley civil y ley moral. El n. 72 retoma la afirmación clásica de Sto. Tomás: "La ley humana es tal en cuanto está conforme con la recta razón y, por tanto, deriva de la ley eterna". De lo contrario, dice la encíclica, estamos ante una "ley inicua" o "corrupción de la ley". Tal es el caso de la que legitima aborto o eutanasia. En el caso de que el sujeto pida la eutanasia, se legitima un suicidio-homicidio.
- Apunta, en el n. 74, que "quien recurre a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional".
- ¿Cómo servir al evangelio de la vida? La encíclica habla, entre otras muchas posibilidades, de los cuidados paliativos para enfermos terminales y de la revisión de la función de hospitales, clínicas y casas de salud (n.88).
- Por último, otro factor importante es la necesidad de "enseñar y testimoniar el sentido verdadero del sufrimiento y de la muerte" (92.97).

8. ASOCIACIONES EN FAVOR DE LA EUTANASIA BINHECHORA.

En 1935 se crea, en Gran Bretaña, la primera asociación que defiende el derecho a morir con dignidad (The Voluntary Euthanasia Society). Durante años utilizó el título "Exit" ("Salida").

En los años 30 estas asociaciones surgen también en USA. Fue el abogado de Chicago Lewis Kutner el que acuñó la expresión inglesa Living Will en 1967, expresión equivalente a nuestro "testamento vital", documento en el que el firmante puede expresar su rechazo a que se le prolongue la vida artificialmente por medios desproporcionados.

El primer modelo redactado de testamento vital es el de 1967 y fue ofrecido por el "Euthanasia Educational Council". Hoy se calcula que, en EE.UU., más de diez millones de personas han firmado declaraciones de este género.

Los modelos de testamento vital son múltiples, con diferencias según las personas y grupos que los han inspirado. Los podemos clasificar en tres tipos: Los de procedencia religiosa, los que tienen su origen en grupos profesionales, y los de grupos educativos.

Respecto al contenido, podemos señalar los siguientes puntos:

- Datos identificadores del autor de la declaración y de sus destinatarios.
- Contenido central: Disposiciones en las que el declarante expresa sus deseos.

Veamos un modelo elaborado por la Conferencia episcopal española:

A mi familia, a mi médico, a mi sacerdote, a mi notario:

Si me llega el momento en el que no pueda expresar mi voluntad acerca de los tratamientos médicos que me vayan a aplicar, deseo y pido que esta declaración sea considerada como expresión formal de mi voluntad, asumida de forma consciente, responsable y libre, y que sea respetada como si se tratara de un testamento.

Considero que la vida en este mundo es un don y una bendición de Dios, pero no es el valor supremo y

absoluto. Sé que la muerte es inevitable y pone fin a mi existencia terrena, pero desde la fe creo que me abre el camino a la vida que no se acaba, junto a Dios.

Por ello, yo, ... pido que si por enfermedad llegara a estar en situación crítica irrecuperable, no se me mantenga en vida por medio de tratamientos desproporcionados o extraordinarios; que no se me aplique la eutanasia activa, ni se me prolongue abusiva e irracionalmente mi proceso de muerte; que se me administren los tratamientos adecuados para paliar los sufrimientos.

Pido igualmente ayuda para asumir cristiana y humanamente mi propia muerte. Deseo poder prepararme para este acontecimiento final de mi existencia en paz, con la compañía de mis seres queridos y el consuelo de mi fe cristiana.

Suscribo esta declaración después de una madura reflexión. Y pido que los que tengáis que cuidarme respetéis mi voluntad. Soy consciente de que os pido una grave, difícil responsabilidad. Precisamente para compartirla con vosotros y para atenuaros cualquier posible sentimiento de culpa, he redactado y firmo esta declaración.

Fecha: Firma:

¿Cuál es el sentido y la utilidad del testamento vital? No es sino la traducción moderna de la doctrina moral tradicional sobre los medios ordinarios/extraordinarios, que pretende dotar de sensatez y racionalidad a las decisiones sobre la vida en su etapa final, lejos de todo vitalismo obsesivo o de actitudes prometéticas y faústicas. Se le ha de reconocer un interés moral, social y pedagógico como indicador de unos valores y direcciones para la acción moral.

¿Cuáles son, en general, los planteamientos de las asociaciones de las que hemos hablado y entre las que podemos contar la española *Derecho a Morir Dignamente*? Quedan resumidas en el "Manifiesto en favor de la Eutanasia bienhechora", aparecido en "The Humanis", 1974. "Nos declaramos, por razones éticas, en favor de la eutanasia", declaran los que suscriben el documento. Afirman que el individuo "tiene la libertad para decidir razonablemente su propia muerte"; "es cruel y bárbaro exigir que una persona sea mantenida viva contra su voluntad, rehusándole la liberación que desea". Finalmente, afirma con solemnidad que "puesto que todo individuo tiene derecho a vivir con dignidad... también tiene el derecho a morir con dignidad".

9. VALORACIÓN ÉTICA DE LAS DISTINTAS FORMAS DE EUTANASIA.

a) En torno a una posible opción metodológica.

Marciano Vidal propone la necesidad de superar y abandonar ciertas opciones metodológicas en el planteamiento del problema moral del morir. Tales opciones son las siguientes:

- Una argumentación moral basada en el principio del "voluntario directo o indirecto", o en el principio de "doble efecto". ¿Por qué? Porque adolece de una concepción fisicista de la moral, creyendo que la moralidad acompaña la estructura física de la acción.
- Relacionar la exigencia de mantener en vida al paciente con el carácter ordinario o extraordinario de los medios de que se dispone. Este criterio es subjetivo y discriminatorio.
- Acudir a la diversidad de personas implicadas en las situaciones eutanásicas o distanásicas (Jóvenes, ancianos, deficientes...).
- Tener demasiado en cuenta si el efecto se consigue por acción o por omisión. Los valores éticos están por encima de esa distinción técnica; por otra parte, la moral que se fundamenta en tal distinción corre el peligro de caer en la tentación del fariseísmo.

El principio de la opción metodológica que él propone es el del conflicto de valores: El valor de la vida humana a veces se encuentra en conflicto con el valor de morir dignamente. Del contenido de este valor hemos hablado en el apartado segundo de nuestro trabajo.

Estas premisas metodológicas apuntan a problemas reales que pueden planteárenos a la hora de hacer una valoración ética de los diversos casos: La cosificación de la moral, el fariseísmo en ciertas sutiles distinciones, la discriminación de personas en determinadas situaciones... Sin embargo, consideramos que algunas de esas opciones metodológicas pueden seguir siendo muy válidas.

En efecto, López Azpitarte afirma que no es indiferente la diversidad de personas. Es cierto que si el único motivo para no prestar una ayuda médica a un paciente y salvarlo de la muerte fuera la existencia de una malformación determinada (mongolismo, espina bífida, parálisis, retraso mental, demencia, inutilidad...), semejante actitud sería un insulto y un atentado contra todos los que padecen malformaciones, y daría a entender que la dignidad de la existencia depende de determinadas cualidades. Sin embargo, el hecho de ser anciano, por ejemplo, es un factor condicionante y de importancia para omitir una operación quirúrgica que alargaría un poco su vida pero a costa de muchas molestias que sería mejor ahorrarle; mientras que resultaría obligatoria para un joven que se encuentra en otras condiciones muy diferentes.

También sostenemos la conveniencia de tener en cuenta una distinción que resulta extraordinariamente problemática: La distinción entre "hacer" y "omitir". Y es que muchos no comprenden por qué se condena una acción que provoca la muerte y, sin embargo, se permite una omisión que produce el mismo efecto. La misma "Evangelium Vitae", retomando las palabras de la S.C.D.F. en la Declaración sobre la eutanasia de 1980, define ésta como una "acción o una omisión que, por su naturaleza o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar el dolor".

¿No existe contradicción en esta postura magisterial? ¿o es que es necesario precisar más qué tipos de omisión son condenables y cuáles no? Autores, como L. Azpitarte, dirán que es preciso considerar tanto la intención como los mecanismos utilizados. El que realiza u omite una acción con el deseo de provocar la muerte, o emplea un medio que sólo sirve para causarla, o deja de realizar el acto que la evitaría cuando está obligado a efectuarlo, comete un gesto condenable. Pero el que deja de utilizar los medios que ya no son obligatorios, o actúa para conseguir un bien y defender un valor, aunque se produzca un adelantamiento de la muerte, no se hace culpable. Así pues, la identidad de los efectos no debe llevarnos a eliminar esa distinción, que no es meramente especulativa sino real. En la práctica, fácilmente se descubre la diferencia entre inyectar morfina para matar o sólo como analgésico, aunque eso conlleve un desenlace más rápido.

Algunos autores hablan de la acción y omisión en términos de "matar" y "dejar morir". El mismo M. Vidal, aunque apunta la necesidad de superar ese planteamiento, lo reasume más adelante, cuando habla de situaciones en las que "dejar morir" es recomendable: "Conviene advertir que dejar morir no es lo mismo que hacer morir".

Con todo, hay situaciones en que la licitud del "dejar morir" no está tan clara. Consideremos un caso controvertido: La alimentación artificial. ¿Es obligatoria? ¿Es lícito suspenderla o no acudir a ella? En la Iglesia encontramos hoy dos puntos de vista: "Para algunos, el respeto a la vida humana exige continuar alimentando, incluso artificialmente, a los enfermos graves, sin excluir a quienes se encuentran en coma irreversible, puesto que alimento e hidratación forman parte de los cuidados mínimos exigidos por la compasión. Por otro lado, diversos teólogos y filósofos sostienen que el recurso a la alimentación e hidratación artificiales no implican la misma obligación moral que el proceso natural de ingerir alimentos sólidos o líquidos. Constituye una técnica médica, más semejante a un tratamiento que a cuidados usuales". La Academia Pontificia de las Ciencias incluía en una declaración de 1985 la alimentación dentro del concepto de cuidados y no de tratamientos.

Sin embargo, el debate sigue abierto y, ante casos concretos, no se ve por qué, por ejemplo, de la misma

manera que es lícito desconectar un respirador a un individuo que no puede ya respirar, no lo es suprimir la alimentación a otro incapaz de comer cuando tanto la alimentación como la respiración son necesarias para sobrevivir y ambos hechos pueden, además, poner fin a una lenta agonía.

Bernhard Häring, por su parte, saca a la luz otro problema oculto tras la reconocida licitud de la omisión. Este autor considera que, aunque la omisión planificada del tratamiento que prolongaría la vida del paciente está justificada por la búsqueda de una muerte digna, el problema moral permanece. Su pregunta es si la omisión premeditada de los tratamientos es moralmente buena o inmoral en vista de la intención directa de no prolongar el proceso de la muerte. ¿No serán a veces motivos utilitaristas los que llevan a poner fin a aquellos que tendrían probablemente una vida enfermiza o serían incapaces de enmarcarse en el proceso económico? Todas estas cuestiones siguen abiertas en el debate ético.

Tras este excursus en torno a las posibles opciones metodológicas y los problemas que plantean, entramos ya a ofrecer una valoración moral de las distintas formas de eutanasia.

b) La ortotanasia:

Hay unanimidad en afirmar el valor positivo de la ortotanasia, el debido reconocimiento del derecho del enfermo a que se le permita morir en paz, sin graves dolores ni angustias, y sin empeñarse desproporcionada e irrazonablemente

en la prolongación de la vida. En este sentido, la ortotanasia es la realización del doble valor del respeto a la vida humana (valor no realizado por la eutanasia, que exagera el valor del "derecho a morir") y del derecho a morir dignamente (valor que no realiza la distanasia porque exagera el del "aprecio a la vida").

¿Cuál debe ser la actuación de los profesionales médicos en relación con pacientes irreversibles y terminales? K. Demmer afirmaba que tal actuación debe enmarcarse en un triple eje de coordenadas:

1. La salvaguarda de vidas humanas: Los médicos y enfermeras deben ejercer su actividad en favor de la prolongación de la vida del enfermo y de la recuperación de su salud, a pesar de la existencia de situaciones desesperadas.
2. La humanización de la situación del enfermo, rechazando el encarnizamiento terapéutico y centrándose en la atención y el cuidado. El recurso a los calmantes es un punto central en la atención sanitaria, así como la atención personalizada al enfermo terminal.
3. La opción del mismo enfermo.

En este punto se plantea la cuestión de la información al paciente. Por otra parte, en ocasiones el enfermo queda privado de autonomía al encontrarse en un estado de inconsciencia. Salvo en estos casos, no puede cuestionarse el protagonismo del paciente. Precisamente las Cartas de los derechos de los enfermos insisten en el derecho de la persona enferma a ser informada de su situación y a poder dar un *informed consent* (un consentimiento dado después de la información sobre la terapia concreta que se le va a aplicar). Es cierto que la libertad del paciente no es absoluta, sino que está recortada por exigencias éticas, jurídicas y sociales, pero nunca puede serle negada totalmente. Es ético, por ejemplo, que un paciente se niegue a una intervención quirúrgica u otro tipo de terapia que únicamente van a conseguir la prolongación durante corto tiempo de una vida que médicamente está llamada a extinguirse.

b) Cacotanasia o eutanasia impuesta al enfermo:

Existe un rechazo ético unánime en la sociedad. La libertad del enfermo a decidir por sí mismo sobre el final de su existencia se considera un valor absoluto. Sin embargo, hoy se están dando casos de eutanasia impuesta

al enfermo inconsciente basándose en la petición de familiares o de representantes legales. Nuestro punto de vista es que es un valor tan básico y personal que la eutanasia no es éticamente aceptable, ni por razones "humanitarias" ni, menos aún, por razones económicas.

En esta valoración es conveniente recordar la precisión que hacíamos arriba: Dejar morir y quitar la vida reciben distinta valoración ética.

d) La eutanasia libremente elegida:

Cuando un paciente solicita de forma libre, continuada y responsable que se ponga fin a su vida desde una verdadera opción personal ¿se puede descalificar éticamente el hecho?

Hace pocos días los medios de comunicación abordaron el caso, famoso en EE.UU., de Jack Kevorkian y sus prácticas eutanásicas. Aparte de la ola de sensacionalismo que el hacer de este médico de Michigan, especialista en patología, ha despertado, hay que subrayar que su veintena de casos, calificados de "suicidio asistido", han reabierto el debate en torno a importantes interrogantes morales: quién debe morir, quién puede decidir, y cuál es el papel de la medicina al final de la vida.

De los casos de Kevorkian, tres merecen nuestro interés especial porque en ellos se ve claramente la problemática que puede derivarse de situaciones de eutanasia voluntaria.

El primero es el de Janet Adkins, enferma de Alzheimer a la que su médico, Murray Raskind, especialista en la enfermedad, aún que auguraba bastantes años con una calidad de vida aceptable. A pesar de ello, Janet pidió ayuda al dr. Kevorkian y puso fin a su vida. El problema reside en que Janet no se encontraba en fase terminal, por lo que no se considera eutanasia sino suicidio asistido. Para el dr. Timothy Quill, la acción eutanásica debe ser siempre el último recurso, "una decisión agónica para un médico".

El segundo caso es el de Marjorie Wantz, de 58 años. A pesar de que sufría grandes dolores, sus médicos consideraban que eran psicósomáticos, fruto de una grave depresión. A pesar de ello, el dr. Kevorkian puso fin a su vida "por compasión".

El último caso que recogía el documental era de 1993: El de Thomas Hyde, de 30 años, al cual le fue diagnosticada una esclerosis amiotrófica lateral. Su neurólogo, el dr. Louis Rentz, desde una postura creyente, manifestó su rechazo ante el hecho de que los médicos se involucran en quitar la vida. ¿Cuál podía haber sido, entonces, la solución más adecuada para Thomas? El cese de la alimentación y la hidratación, y la aplicación de cuidados paliativos. Nótese que de nuevo surge uno de los mayores puntos de controversia en el debate moral: "Hacer" versus "omitir".

El caso de M. Wantz nos lleva a cuestionarnos hasta qué punto la petición del enfermo es firme y representa una verdadera opción personal, o si más bien responde a un estado de ánimo depresivo. La doctora Elisabeth Kübler-Ross habla de las posibles fases que un enfermo atraviesa: negación, ira, negociación, depresión, aceptación. La petición de eutanasia puede darse, a veces, en las fases de ira o depresión, sin que esto constituya la verdadera voluntad del enfermo.

¿Cuál es el trasfondo de esas peticiones? ¿No lo será una demanda de calor y apoyo humanos?

Respecto a los dolores insoportables que los enfermos pueden sufrir, hay autores que insisten en que los cuidados paliativos, unidos al acompañamiento humano, pueden hacer que adquieran niveles soportables. Con todo, no es posible generalizar y hay casos que son muy difíciles de afrontar debido precisamente a situaciones de sufrimiento extremo no superable.

Desde una comprensión no religiosa de la existencia y de la afirmación de la libertad como valor supremo del

hombre no es fácil negar al ser humano la capacidad de decidir sobre su vida. B. Häring dirá, al respecto, y citando a Kautzky, que para el creyente, aparte de la indisponibilidad de la vida humana, el argumento más fuerte contra la eutanasia está, precisamente, en la perspectiva de la libertad. La elección libre de la muerte *"no aumentaría, sino que disminuiría la plenitud de la aceptación libre de la muerte, por la que hemos optado. El ejercitar una elección en la vida, según nuestra propia posibilidad, y en la muerte, según nuestra impotencia, es la aceptación más auténtica de nuestra existencia de criaturas en estas dos realidades"*. A esto podríamos añadir lo que ya hemos apuntado sobre la perspectiva cristiana ante la muerte, la enfermedad y el dolor.

e) La eutanasia con niños deficientes:

Un problema que se está haciendo más frecuente en los últimos años es el de la eutanasia con niños nacidos con anomalías o malformaciones congénitas. Podemos citar como ejemplo el caso de EE.UU. donde se admite el aborto hasta la viabilidad del feto. Según C. Tietze, en general se considera que el feto comienza a ser viable a partir de la vigésimo octava semana del embarazo. Si se puede interrumpir el embarazo a los seis o siete meses de gestación, debemos preguntarnos por la legitimidad, ética o legal, de no dejar seguir viviendo a un niño con malformaciones.

En diversas ocasiones se ha planteado el problema del nacimiento de niños con síndrome de Down y, al mismo tiempo, con obstrucción intestinal. En tales casos los padres se han negado a que les hiciese una intervención quirúrgica para resolver la obstrucción y han pedido que se les dejase morir. Cabe preguntarse si su decisión habría sido la misma de tratarse de niños normales. Nuestra valoración es que es inaceptable la supresión positiva de estas vidas y que constituye un retroceso en nuestra sociedad el que considere como "vida indigna" la de aquellos cuya integridad corporal o cociente intelectual presentan anomalías, más aún cuando los argumentos son de tipo económico y utilitarista. Consideramos que estos niños pueden alcanzar niveles importantes de relación interhumana.

Una situación distinta es la de los niños anencefálicos, desprovistos de corteza cerebral y, por tanto, incapaces de desarrollar una vida personal consciente. Es ésta una situación de "ortotanasia" en la que se les puede dejar morir en paz, sin aplicárseles terapias desproporcionadas en relación con sus posibilidades de supervivencia y de realización personal. Con todo, siguen siendo problemáticas las situaciones no tan claramente definidas.

10. LA EUTANASIA ANTE EL DERECHO.

Podemos hablar con propiedad de despenalización de la eutanasia cuando se reconoce la facultad de acabar con la vida de una persona en situaciones de sufrimiento extremo.

Ya dentro del primer cuarto del s.XX se dieron algunos intentos muy efímeros de legalización. La aplicación de la eutanasia con fines eugenésicos por el régimen nazi contribuyó a que, después de la segunda guerra mundial decreciera la acción de los movimientos a favor de la legalización de la eutanasia voluntaria. Pero, pasados unos años, de nuevo y en varios países se han lanzado propuestas para su legalización.

Entre los verdaderos intentos de legalizar la eutanasia se encuentran dos proyectos presentados al Parlamento británico en 1936 y 1939, y un texto votado favorablemente en referéndum en el cantón suizo de Zurich, en 1977.

En 1993, Holanda consiguió la despenalización parcial de la eutanasia, regulada por un proyecto de ley aprobado el 9 de febrero por el parlamento de la Haya. Para la puesta en práctica de la acción médica el profesional debe contar con el consentimiento del paciente, consultar con la familia y tener el asesoramiento de otros colegas. Además, deberá comunicar al fiscal su decisión de contribuir a acelerar la muerte de un paciente mediante un cuestionario que demuestre que aplicó la eutanasia como última opción. En caso contrario, la ley prevé penas de doce años de cárcel.

Otro país donde la polémica sobre la eutanasia es intensa es Alemania. Este país ha despenalizado el suicidio y la ayuda al mismo, y da, en la práctica, un estatus legal similar a la petición de eutanasia.

En España, nuestro Código Penal no contempla explícitamente el tema de la eutanasia. Éste debe ser abordado desde lo que se afirma en relación con el homicidio y el suicidio. El suicidio no constituye un delito. Sí, sin embargo, el auxilio y la inducción a él. El Anteproyecto del Nuevo Código de 1992 atenúa las penas en los casos de eutanasia activa.

Las razones de los grupos y movimientos partidarios de la despenalización son muy variadas. El motivo principal es la autonomía de la persona. Por otra parte, se acusa a las leyes de su falta de lógica: Si el suicidio no está penalizado y si se reconoce al paciente el derecho a rechazar un tratamiento ¿hay tanta diferencia entre una inyección mortal y la negativa a ciertos tratamientos?

A pesar de estas razones, existen otras muy importantes que abogan por mantener la eutanasia fuera de la legalidad. Las principales quedan compendiadas en un informe no oficial, pero que recoge fielmente la opinión informada de la Iglesia anglicana de Inglaterra:

– *"Si la práctica médica dedicara la debida atención al morir, habría, a primera vista, pocos casos que se pudieran aducir como argumento en favor de la eutanasia. Casi siempre habría disponibles alternativas mejores para aliviar las molestias si las técnicas modernas, la compasión humana y la atención a los enfermos fueran universalmente puestos en práctica (...).*

– *La legalización colocaría a algunos enfermos que se encuentran ya en su etapa final, e incluso a algunos que no han llegado a tal situación, bajo una presión que los incitaría a que autorizaran su eliminación (...).*

– *Aunque podrían darse casos de enfermos cuya relación con su médico no sufriera, creemos que para la mayoría de los enfermos su confianza en los doctores se vería gravemente debilitada".*

A este último punto hacíamos referencia al abordar el caso de Thomas Hyde. En efecto, es muy importante de deterioro que puede seguirse en la imagen social del médico. Siempre se ha entendido esta profesión como un servicio en favor de la salud y de la vida. Podemos preguntarnos cuál sería la actitud del enfermo ante un profesional sanitario que se convierte en un agente de la muerte.

Cuando la sensibilidad actual parece rechazar lo que tradicionalmente constituye una excepción al principio del respeto a la vida humana (la pena de muerte y la "guerra justa"), se abren, paradójicamente, nuevos frentes en la disposición de la vida: El aborto y la eutanasia.

Nos parece que uno de los grandes retos de nuestra cultura es humanizar la situación del enfermo terminal. La opción por la auténtica eutanasia se podría prestar a abusos graves en contra del más débil. Probablemente el problema quedaría obviado si tanto los profesionales como los familiares asumieran la

responsabilidad humana y ética de "ayudar a morir" con libertad y con sentido.

BIBLIOGRAFÍA:

– ELIZARI BASTERRA, F.J., "Praxis cristiana II", Madrid 1981.

"Bioética", Madrid 1991.

– GAFO, J., "Diez palabras clave en bioética", Estella 1994.

"La eutanasia", cuadernos BAC, Madrid 1984.

- HÄRING, B., "Moral y medicina", Madrid 1971.
- LÓPEZ AZPITARTE, E., "Ética y vida", Madrid 1990.
- VIDAL, M., "Moral de actitudes II", Madrid 1978.
- "Bioética", Madrid 1987.
- VARIOS, "La eutanasia y el derecho a morir con dignidad", UPC, Madrid, 1984.

LA EDAD MEDIA BAJO EL PRISMA DE LA VIDA RELIGIOSA

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN: La razón de nuestra perspectiva.
2. FENOMENOLOGÍA DEL MONACATO.
3. EL NACIMIENTO Y LA EXPANSIÓN DEL MONACATO.
 - 3.1. En torno al origen en la primitiva comunidad de Jerusalén.
 - 3.2. El monacato, fenómeno contestatario.
4. EL MONACATO EGIPCIO.
 - 4.1. S. Antonio y el anacoretismo.
 - 4.2. S. Pacomio y el cenobitismo.
5. LA EXPANSIÓN DEL MONACATO EN ORIENTE.

SAN BASILIO DE CESAREA.
6. EL MONACATO EN OCCIDENTE.
 - 6.1. Desde la interioridad: S. Agustín.
 - 6.2. S. Benito y la Regla benedictina.
 - a) El monacato romano antes de S. Benito.
 - b) El monacato benedictino.
7. EL MONACATO CONTINENTAL EN LA ÉPOCA DE CARLOMAGNO.
8. LA REFORMA CLUNIACENSE.
9. LA ORDEN DE LOS CARTUJOS.

10. LOS CANÓNICOS DE SAN AGUSTÍN.

11. UNA NUEVA REFORMA: EL CISTER.

12. ÓRDENES HOSPITALARIAS, MILITARES Y DE REDENCIÓN DE LOS CAUTIVOS.

13. LAS ÓRDENES MENDICANTES.

13.1. El nuevo marco socio-ecclesial.

13.2. La respuesta de las órdenes a la situación.

13.3. Un acercamiento a dos figuras carismáticas.

14. CONCLUSIÓN: Un modo de vida alternativo.

LA EDAD MEDIA BAJO EL PRISMA DE LA VIDA RELIGIOSA

I. INTRODUCCIÓN: LA RAZÓN DE NUESTRA PERSPECTIVA.

El epígrafe con que he querido encabezar estas páginas bien podría invertirse. Tal y como ahora figura, indica que no me acercaré a este período de la historia de la Iglesia ni a sus acontecimientos por ellos mismos sino en cuanto que tocan el nacimiento y evolución del monacato y las diversas formas de vida religiosa en estos siglos. Pero también, digo, podríamos titular estas páginas de modo inverso, puesto que sin un conocimiento suficiente de la Historia de la Iglesia en general no se podría comprender la Historia de las formas de la vida religiosa. Desde ahí se pueden analizar las causas de su emergencia en la historia o los puntos de contacto con otros hechos de dicha historia.

Soy consciente, por otra parte, de que el enfoque resulta muy reducido si lo que pretendemos es tener una visión calidoscópica del período medieval en su complejidad. Nuestra pretensión es otra: Intentar un acercamiento a las fuentes de la vida religiosa para iluminar su momento actual. La crisis de la vida religiosa hoy (hecho no independiente de la crisis de la Iglesia en el mundo contemporáneo) está pidiendo que sea "reinventada". Tal tarea es obra del Espíritu que, saliendo al paso de las necesidades de los hombres y de la historia, suscita carismas para la edificación de la Iglesia. Pero también a nosotros se nos pide un esfuerzo de creatividad, un esfuerzo para estar atentos y despiertos a los signos de los tiempos para saber dar una respuesta satisfactoria.

¿Consiste, entonces, este "volver a las fuentes" en extraer del pasado una fórmula mágica que dé solución a la problemática actual? Evidentemente no, sino de buscar en el pasado las raíces de un presente que se abre al mañana con esperanza. Las formas de vida religiosa que hoy conocemos son fruto de un largo proceso histórico y es preciso buscar el hilo conductor para distinguir lo esencial de lo accidental.

Respecto a este retorno a las fuentes, aún cabe preguntarse lo siguiente: ¿Subyace, en el fondo de este retorno, una idealización de la vida religiosa de los orígenes, de tal forma que toda evolución posterior se valora en la medida en que se conforma con este prototipo ideal?

En otro tiempo se consideraba la Historia de la vida religiosa como la historia de una larga decadencia. El eremitismo era, por tanto, la forma más auténtica, y el cenobitismo, un simple entrenamiento para capacitarse a vivir en soledad. Los canónigos regulares serían un paso más en este proceso de decadencia, que iría culminando en las órdenes mendicantes, las congregaciones de vida apostólica y, finalmente, en los Institutos Seculares.

Frente a esta mentalidad, otra corriente tiende a subrayar que la vida religiosa surgió como un germen imperfecto que se ha ido desarrollando en un proceso de perfeccionamiento progresivo. La historia demuestra, sin embargo, que las formas religiosas no provienen unas de otras, ni por decadencia ni por progreso, sino que surgen de un modo autónomo, si bien insertas en una tradición anterior. ¿De dónde viene esa autonomía? De su condición carismática: Es el Espíritu el que, libremente, hace surgir toda forma de vida religiosa, en un determinado contexto sociocultural y socioeclesial, para dar respuesta a las nuevas necesidades del pueblo de Dios. Ya el Concilio Vaticano II pedía una "renovada adaptación" de la vida religiosa al mundo de hoy. El punto de partida será siempre el retorno a las fuentes.

2. FENOMENOLOGÍA DEL MONACATO

El monacato nace del deseo, innato en el hombre, de ensayar en la tierra una vida divina. A este anhelo, sentido por todos los hombres, algunos deciden dedicarle todas sus energías vitales. Esto es, según Gregorio el Grande, lo que movió a San Benito de Nursia a abandonar los estudios universitarios y retirarse a la soledad: *"Soli Deo placere desiderans"*. O la exclamación programática de Bruno de Colonia: *O beata solitudo, o sola beatitudo!*

Porque es algo innato en el hombre, podemos encontrarlo en todas las culturas y en todas las religiones, con pinceladas y rasgos propios. Así, por ejemplo, encontramos en la India, mucho antes de la aparición del budismo y del jainismo, un elevado número de monjes mendicantes y sin residencia estable. También se daba el tipo de monje solitario que vivía en las profundidades de los bosques. Ya en el s.V, el budismo y el jainismo enseñan a sus adeptos el camino de la renuncia monástica como el más indicado para ser seguidores perfectos de Buda y Jina. La originalidad del monacato budista consiste en la preocupación por evitar un enrolamiento indefinido en el círculo de las reencarnaciones. El medio para conseguir esto es morir a todo, aniquilando las facultades para vencer el sufrimiento y llegar a la quietud, a la apatheia.

En Egipto, ya antes del surgimiento del monacato cristiano, encontramos el fenómeno de los "enclaustrados" de Serapis. Weingarten dirá que los monjes pacomianos tuvieron en ellos su precedente inmediato. Sin embargo, aquellos hombres no se encerraban en el templo para el servicio de Dios ni para el propio perfeccionamiento moral, ni para una purificación interior.

En el mundo grecolatino, algunas escuelas filosóficas como el platonismo, el neoplatonismo o el estoicismo enseñaron una moral muy elevada del desprendimiento y la purificación. Puede demostrarse, incluso, que el monacato cristiano es deudor, en gran parte, del neoplatonismo. Muchas prácticas ascéticas y explicaciones doctrinales han sido tomadas de la espiritualidad filosófica neoplatónica. Con todo, la vida monástica cristiana no es un plagio de esta corriente filosófica. Más bien hay que decir que el contexto sociocultural les prestó a los monjes cristianos un andamiaje ideológico y terminológico del que se sirvieron ampliamente.

Epícteto parece estar describiendo el ideal de vida de los Padres del desierto cuando dice:

"No es el hábito lo que hace al cínico, ni la larga barba. Y, en primer lugar, nadie lo es sin vocación. Empezar una cosa tan grande sin ser llamado, sin la ayuda de Dios, es exponerse a su cólera. El cínico debe ser indiferente ante la vida, la muerte, el destierro. ¿Puede por ventura ser realmente desterrado? A cualquier parte que vaya, ¿no podrá conversar con Dios? Debe predicar con el ejemplo. Miradme. No tengo ciudad, ni casa, ni cocinero, ni esclavo. Me acuesto sobre la tierra desnuda. No tengo mujer ni hijo, pero poseo el cielo y la tierra y un pobre manto. ¿Qué me falta?"

Sin embargo, ni Epícteto, ni Plotino, ni Porfirio constituyen el origen de la vida monástica cristiana. Ellos, junto con los monjes cristianos, son cultural y espiritualmente producto de un mismo contexto. La literatura cristiana buscó, sin embargo, en la literatura del pueblo hebreo, las fuentes monásticas de inspiración. Como tales contaron a los grupos reunidos en torno a Elías y Eliseo, "hijos de los profetas" que formaban verdaderas escuelas de ascetismo. S. Jerónimo habla formalmente de los "monjes del A.T.". Las figuras de Elías, Eliseo y

Juan Bautista se convirtieron en prototipos del ideal monástico.

Existen, pues, arquetipos de la vida monástica cristiana tanto en el judaísmo como en el paganismo. Ildefonso M^a Gómez dice que la cuestión de si existen lazos de dependencia entre tales arquetipos y los orígenes del monacato cristiano es difícil de precisar, y deja la cuestión abierta. Sin embargo, J. Álvarez

afirma la imposibilidad de hacer derivar el monacato cristiano del ascetismo o de las formas monásticas de otras religiones anteriores o contemporáneas del cristianismo. Si bien reconoce que las diversas formas monásticas tienen una serie de rasgos comunes, tales como la "fuga mundi", la continencia o virginidad, la oración, la penitencia, la Regla de vida, la sumisión a un superior, la pobreza, la iniciación o noviciado, la renuncia a la vida anterior y el hábito, también subraya la especificidad de lo que cada religión aporta.

3. EL NACIMIENTO Y LA EXPANSIÓN DEL MONACATO.

3.1. En torno al origen en la primitiva comunidad de Jerusalén.

La investigación en torno a este punto no es fácil y la controversia ha llegado hasta nuestros días. Lo que sí podemos decir es que hay una tendencia general a situar los orígenes en la comunidad primitiva de Jerusalén.

La antigua literatura monástica daba por descontado que el monacato había sido fundado por el mismo Jesús o, al menos, se remontaba a la misma era apostólica.

Eusebio de Cesarea, por ejemplo, quería demostrar en su "Historia Eclesiástica" que los terapeutas descritos por Filón de Alejandría en su obra "De Vita Contemplativa" eran los "hombres apostólicos" (He 4,34), predecesores de los anacoretas y cenobitas de su tiempo, y eso en virtud de una serie de analogías en su estilo de vida. Por supuesto, la lectura que hace Eusebio del libro de los Hechos, atribuyéndole a la comunidad primitiva unas características más propias del ascetismo monástico del s. IV y de una comunidad filosófica ajena al cristianismo, es anacrónica, pero hay que subrayar la afirmación de la continuidad entre la primera comunidad y la vida de los ascetas cristianos. Del monacato dirá:

"...sobrepasa la naturaleza y la vida ordinaria de la humanidad; renuncia al matrimonio, a la familia, a la propiedad, a la riqueza, y se aleja completamente de la conducta común de los hombres.

Un ardiente amor de las cosas celestes lo aprisiona únicamente al servicio de Dios. Aquellos que han abrazado este partido están como muertos a la vida de los mortales; solamente su cuerpo habita en esta tierra, su alma y su pensamiento están en el cielo.

Como los seres celestes, desprecian aquella existencia que es la de la mayor parte de los hombres. Ellos se han consagrado al Dios del universo, por la humanidad entera, no por medio de sacrificios cruentos de animales ni por libaciones, ni por el humo de las víctimas, sino por los principios de la verdadera piedad, por la pureza del alma, por los actos y las palabras inspiradas por la virtud. Ellos aplacan la divinidad y ejercen un sacerdocio por ellos mismos y por sus semejantes. Tal es, en el cristianismo, el género de vida perfecta".

Las ideas de Eusebio fueron aceptadas por otros autores como Jerónimo o Casiano. Éste, en su obra Collationes XVIII, 5, sitúa el origen de la vida monástica en Jerusalén.

"La vida cenobítica tiene su origen en el tiempo de la predicación apostólica. Tal es la que existía en Jerusalén entre la multitud de los fieles, y que nos describen así los Hechos de los Apóstoles: La muchedumbre de los que habían creído tenía un solo corazón y una sola alma, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común (Hech 4,32). Vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno (2,45). No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casa las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los Apóstoles, y a cada uno se le

repartía según su necesidad (4,34–35).

Tal era el espectáculo que ofrecía la Iglesia y que hoy día difícilmente nos es dado contemplar, a no ser en un reducido sector, en los monasterios cenobitas".

Sin embargo, pronto este ethos radical fue relajándose con la adhesión masiva de conversos provenientes de la gentilidad. Es entonces, en la segunda generación cristiana, cuando, según Casiano, surge el monacato propiamente dicho. Los cristianos fervorosos se apartaron del resto para llevar una vida de mayor exigencia. Así lo expresa en *Collationes* XVIII,6:

"... Aquellos, en cambio, en quienes se mantenía viva la llama de los tiempos apostólicos, fieles siempre a la perfección primera, abandonaron las ciudades y el consorcio de los que creían lícito para sí y para la Iglesia de Dios una vida relajada. Estableciéndose en los alrededores de las ciudades y en lugares apartados, se pusieron a practicar privadamente y por su propia cuenta las instituciones que habían sido establecidas por los Apóstoles para toda la Iglesia".

Aunque a Casiano le faltaba un conocimiento adecuado de la Historia de la Iglesia y confundía a los monjes con los miembros de las sectas gnósticas de influencia persa, hay que subrayar su intuición fundamental, y es la de considerar el origen de la vida monástica como una protesta contra la decadencia de la Iglesia, es decir, que la vida monástica nace como una renovación espiritual, como un retorno a los orígenes de la vida cristiana.

Los autores medievales no sólo situaron los orígenes de la vida monástica en la comunidad primitiva de Jerusalén sino que los remontaron a la comunidad de Jesús con los Doce. Contra esta tesis se van a alzar autores como Wyclif (+ 1384) y Juan Hus, condenado a la hoguera en Constanza, en 1415. Para Wyclif, la vida religiosa es una invención diabólica opuesta a la esencia del Evangelio. No hay más que un seguimiento: El de Cristo. El resto (el de Benito, Francisco o Domingo) caen en la herejía porque dividen la Iglesia.

¿Qué podemos decir nosotros frente a esta diversidad de posturas? Desde el punto de vista bíblico tan sólo quisiera subrayar tres puntos insoslayables:

1. Jesús no fue un "monje" ni un "asceta" porque no perteneció a ninguna secta, a pesar de que en su tiempo existían muchas (piénsese en los esenios de Qumrán, los fariseos, los zelotas).

2. La comunidad primitiva no fue una comunidad "monástica".

3. La comunidad primitiva es modelo para las comunidades religiosas de todos los tiempos. Cuando los Fundadores apelan a la vida descrita en los Hechos no es porque allí se describa el modo específico del monacato o de la vida religiosa sino porque allí se describe el modo de ser cristianos, que ha de ser idéntico para todos los que quieran seguir a Jesús. El monacato es una respuesta a la llamada que procede del Evangelio. Veamos cómo Atanasio narra la vocación de S. Antonio en estas claves de seguimiento radical:

"Menos de seis meses después de la muerte de sus padres, iba, como de costumbre de camino hacia la iglesia. Mientras caminaba iba meditando y reflexionando cómo los Apóstoles dejaron todo y siguieron al Salvador (Mt 4,20; 19,27);... Pensando estas cosas entró en la iglesia. Sucedió que en ese momento se estaba leyendo el evangelio, y escuchó el pasaje en que el Señor dice al joven rico: "Si quieres ser perfecto, vende lo que tienes y dalo a los pobres; luego ven, sígueme, y tendrás un tesoro en el cielo".

3.2. El monacato, fenómeno contestatario.

Si el origen del monacato no se encuentra en la comunidad de Jerusalén ¿dónde y cuándo situarlo? Según las conclusiones de la crítica histórica, su nacimiento hay que situarlo en el s. III, tras la paz constantiniana. Hay

que destacar el hecho de que tal emergencia fue una novedad en la Iglesia, dado que en los primeros siglos los cristianos vivían como el resto de los habitantes del Imperio, como atestiguan Tertuliano (*Apologeticum adversus gentes*, c.42), la Carta a Diogneto V, 1-14, o los primeros escritores de temas monásticos como S. Atanasio y S. Jerónimo, que divergen en torno a cuál fue el primero en adentrarse en la soledad del desierto: S. Pablo de Tebas, según S. Jerónimo, y S. Antonio según Atanasio.

Para los cristianos, los tres primeros siglos fueron de persecución. Esto les mantenía en una tensión y fidelidad constantes. Por ello, el prototipo del cristiano era el mártir. El martirio era la forma más eminente de santidad. Por ello, en una Iglesia así, no era necesario el monacato o la vida religiosa institucionalizada. Será precisamente cuando el espíritu martirial comience a decaer, tras el edicto de tolerancia de 313, cuando surja el monacato. Los monjes serán los "sucesores" de los mártires. Esta sucesión se fue preparando ya cuando se comenzó a hablar de la ascesis como sustitutivo del martirio:

"Hay dos clases de martirio: uno del alma, otro del cuerpo; uno manifiesto, otro oculto. El manifiesto tiene lugar cuando se mata el cuerpo por amor de Dios; el oculto, cuando por amor de Dios se arrancan los vicios".

Ésta es la idea que expresará más tarde, en los ambientes monásticos irlandeses del s. VI, la distinción entre el martirio rojo, el martirio sangriento de la persecución, y los martirios blanco o verde de la renuncia y la mortificación.

Lo que está en la raíz del surgimiento del monacato es la denuncia profética ante la penetración del espíritu mundano en la Iglesia, propiciada por la nueva situación de privilegio, en contraste con la situación difícil de persecución. S. Jerónimo, a finales del s. IV, criticaba de forma clara y con gran dureza, la vida regalada del clero romano.

No es extraño que, ante esta degradación, surgiera un movimiento de protesta. Estos cristianos que huyen a la soledad de los desiertos quieren ser, en el corazón de la Iglesia, lo que antes habían sido los mártires: una llamada permanente a su condición escatológica.

¿Cuáles son las constantes espirituales del monacato del desierto? Dada la pluriformidad de estilos de vida y espiritualidad de los monjes de los s. IV y V, es muy difícil reducir todo a una unidad. Sin embargo, podemos distinguir algunos rasgos comunes:

1) La "fuga mundi", en sentido local y no solamente espiritual. Esta separación del mundo tiene varias características:

- La distancia geográfica.
- La distancia sociológica: Peculiar estilo de vida, hábito, régimen alimenticio, renuncia al matrimonio.

Las razones que justifican esta huida son:

- Disminuir las ocasiones de pecar.
- El recuerdo de Dios por la oración y la contemplación.
- La atención al mundo interior.

2) La renuncia, que se manifiesta en:

- Renuncia a los bienes materiales ("ni dar, ni recibir, ni prestar, ni cambiar, y el cuidar de que nada se destruya", *Praecepta* 65 y 73, S. Pacomio).

– Trabajo manual: A la pregunta ¿qué es un monje?, los maestros del espíritu solían responder: "Trabajo fatigoso". Trabajo que consistía en la condición laboral física y en el ejercicio ascético.

3) La vida en soledad y el celibato por el Reino. Lo importante en este punto no era la soledad en sí, sino la unidad de vida, la "monotropía", el no estar divididos en orden al perpetuo recuerdo de Dios. La unificación exterior e interior tenían una única meta: Orar sin interrupción y sin distracción (1 Cor 7,32– 34).

4) La apatheia. La idea de apatheia era común en la filosofía griega. Los epicúreos y los estoicos la consideraban como uno de los privilegios de su ideal de sabios. Esta palabra, que no se encuentra en el N.T. ni en los Padres Apostólicos, será familiar entre los Padres del desierto y vendrá a significar la consumación de la unificación del espíritu de Dios. Así la describe el Abad Isaías:

"En el camino de la virtud existen caídas, enemigos, progreso, abundancia, mediocridad, pobreza, tristeza, alegría, pena, reposo, violencia. Estamos viajando hasta que llegamos al reposo. Mas la apatheia está libre de todas estas cosas. No tiene necesidad de nada. Está en Dios y Dios en ella. No tiene enemigos, ni caídas, ni incredulidad. Ignora la fatiga, el temor, el dolor, toda clase de deseos, la preocupación de cualquier hostilidad. Sus ventajas son grandes e innumerables".

4. EL MONACATO EGIPCIO.

4.1.S. Antonio y el anacoretismo.

Conocemos la vida de S. Antonio por la biografía que de él hace S. Atanasio. De esta obra dirá S. Gregorio Nacianceno que es una "regla monástica en forma de narración". Antonio, muerto centenario en el 356, se nos presenta como un labrador egipcio, iletrado y de origen modesto. Cristiano de nacimiento, se convierte a la vida perfecta hacia los 18 años, cuando entrando en una iglesia, oye leer las palabras del Señor al joven rico. A partir de entonces, y rompiendo todo lazo con el mundo, Antonio se consagra a la vida solitaria.

En la "Vita Antonii" encontramos las enseñanzas fundamentales sobre el monacato anacorético egipcio de la primera mitad del s. IV: Radicalismo cristiano, sujeción a la Iglesia, soledad, lucha contra los demonios, crecimiento espiritual, oración, trabajo y ascesis.

Los anacoretas hicieron de la soledad la expresión primaria de su vida consagrada a Dios. Para justificar este modo de existencia acudían a Elías y a Juan el Bautista, a los que consideraban sus fundadores.

La vida solitaria, la privación de relaciones y de vida comunitaria, supone una cierta visión del mundo y una visión antropológica de influencia neoplatónica, en las que la trascendencia de Dios se opone al mundo material y a la vida social, y en la que el hombre es un alma en lucha con el propio cuerpo.

El monacato anacorético estricto fue más bien escaso y la mayor parte de los monjes adoptaron el semi-anacoretismo, creando colonias de hombres más o menos numerosos. De este modo comienza a fraguarse un auténtico ideal de vida fraterna cristiana, tal y como lo expresa S. Atanasio en referencia los discípulos inmediatos de S. Antonio:

"Había en la montaña tabernáculos llenos de coros divinos de hombres que cantaban salmos, estudiaban, ayunaban, oraban, exultantes en la esperanza de los bienes venideros y trabajando para hacer limosnas. Reinaba entre ellos el amor mutuo y la concordia. En verdad era dado contemplar una región aparte, de piedad y de justicia. Nadie conocía ni sufría la injusticia;...una muchedumbre de ascetas tendía con un mismo esfuerzo hacia la virtud".

En el estilo de vida de estos monjes hay que tener en cuenta los siguientes elementos:

- La habitación, que constaba de recibidor, taller, oratorio, dormitorio, cocina, almacén y letrina.
 - El trabajo que, junto a la oración, ocupaba la mayor parte de la jornada. Según Casiano, los monjes egipcios "se entregaban sin cesar al trabajo manual, cada cual en su celda, sin que la recitación de salmos o de las otras partes de la Escritura cese nunca del todo".
 - La alimentación era un ayuno ininterrumpido. El régimen y el estilo de alimentación lo estableció de un modo prototípico el abad Poemen:
- "El monje debe comer todos los días, aunque poco y sin hartarse. Es cierto que cuando yo era joven no comía más que cada dos o tres días, y aun una sola vez a la semana, y los Padres, hombres fuertes, lo aprobaron; pero llegaron al convencimiento de que valía más comer un poco todos los días. Tal es el camino que nos han dejado, camino real, porque es fácilmente practicable".
- No tenían ningún hábito especial, pero sí un modo característico de vestir.
 - La cooperación monástica: Los monjes de los desiertos de Nitria, las Celdas y Escete, tres de los cuatro centros monásticos más importantes junto con Pispir, podían vivir solos, pero también de dos en dos o incluso en agrupaciones de hasta 210 monjes.
 - La liturgia: Sinaxis vespertina, vigilia nocturna y Eucaristía al amanecer.
 - Colaciones o diálogos espirituales bajo la dirección de un anciano de autoridad reconocida.
 - Mocato y presbiterado: El monacato nació laico. Para la celebración de la liturgia y de la vida sacramental se acudía a los sacerdotes de aldeas vecinas. Sin embargo, en las colonias de Nitria y de las Celdas había un presbítero compuesto por ocho sacerdotes. Sólo el más anciano celebraba. No había concelebración, si bien el resto lo asistía.
 - Visitas y huéspedes: Los monjes, además de las reuniones comunitarias de los sábados y domingos se visitaban también entre semana. El objeto de estas mutuas visitas era pedir una palabra de guía espiritual. Es de subrayar la importancia de la hospitalidad.
 - Un último elemento a tener en cuenta son las penitencias y castigos, a veces eran públicos, según la gravedad de la falta.

4.2. San Pacomio y el cenobitismo.

No es claro el origen de esta forma de vida monástica. Lo que sí es seguro es que no puede considerarse como un correctivo del anacoretismo y del semianacoretismo (como pensaba S. Basilio) sino que son formas de vida diferentes y simultáneas.

Por otra parte, no podemos afirmar que S. Pacomio fuera el fundador. Ya algunas de las formas monásticas de los desiertos de Nitria, las Celdas y Escete (fundada hacia el 330 por Macario el Grande) podrían ser consideradas como cenobíticas. En Nitria, por ejemplo, surgida a partir del establecimiento del monje Ammón (315), poco a poco fue constituyéndose una colonia numerosa (de la que podemos mencionar monjes ilustres como Pior, Agatón y Pambo) hasta el punto de que es considerada cuna del monacato egipcio organizado. Con todo, es indudable que Pacomio fue un verdadero revolucionario de la vida monástica. Veremos en qué consistió esa revolución.

Pacomio nació en Latópolis (Esneh) hacia el 290, de padres paganos. Bajo la dirección del anciano Palomón se inició en la vida anacoreta. Sin embargo, tras siete años como anacoreta, descubrió que los designios de

Dios eran otros: Que se estableciera en Tabennisi, aldea abandonada en la orilla oriental del Nilo, al Norte de Tebas, y comenzara allí un estilo de vida nuevo junto a otros hermanos. El elemento más revolucionario de ese sistema nuevo consistió en el sometimiento a una minuciosa reglamentación dentro de la "vida común" (Koinos bios).

Pronto se fueron agregando nuevas fundaciones (Pebou, Chenoboskion, Tmousons...). A su muerte, en el 346, Pacomino había establecido nueve monasterios de hombres, algunos de ellos de hasta 600 monjes, y dos de mujeres (el primero fundado por su hermana María en el 340). Todos ellos componían la koinonía, la Congregación en vida del santo. Tras la muerte de Pacomino la fundación conoció una considerable expansión, llegando incluso a Etiopía y Roma. En el 404, S. Jerónimo tradujo la Regla de S. Pacomio al latín y se implantó en los monasterios dirigidos por él en Belén.

5. LA EXPANSIÓN DEL MONACATO EN ORIENTE.

SAN BASILIO DE CESAREA.

Aunque Egipto es la cuna del monacato, éste se extenderá pronto por todo Oriente.

En Palestina se da desde comienzos del siglo IV con S. Hilarión de Gaza. Su vida ha llegado a nosotros a través de S. Jerónimo y de Sozomeno. En los orígenes del monacato de Palestina encontramos también la figura del monje Caritón, establecido en una gruta de Farán, hacia el año 332, y que dejará, a su muerte, la fundación de tres Lauras. Hacia el 335 podemos situar la fundación del monasterio de S. Epifanio, nombrado obispo de Salamina (Chipre) en el 367.

Otras fundaciones célebres fueron las de S. Eutimio el Grande (377.473), venido de la frontera armenia a Palestina, donde estableció varias lauras en los barrancos del desierto de Judá, y las de su discípulo S. Sabas (439-532), oriundo de Capadocia, que estableció en Palestina la Gran Laura. La influencia de Sabas y Eutimio fue considerable y favoreció la ortodoxia, puesto que eran adictos del concilio de Calcedonia. De ahí que sus monjes se vieran libres del monofisismo, si bien contaron con sus propias herejías. La más significativa es la de los mesalianos y euquitas ("los hombres de la oración"). Condenada en el Concilio de Éfeso, prosperó durante el s.V. Entre sus principales doctores destaca Simeón de Mesopotamia. Los mesalianos sostienen que incluso después del bautismo el hombre tiene malas inclinaciones que lo empujan al pecado. Conciben el alma como habitada por un demonio y, para vencerlo y alcanzar la apatheia, hay que recurrir a un ascetismo muy riguroso y a la oración constante. De igual manera que el mal se manifiesta de forma sensible en la concupiscencia, la experiencia del Espíritu Santo tiene manifestaciones extáticas. De ahí que a los miembros de esta secta se les llame también "entusiastas" y "danzarines".

Por otra parte, asistimos al nacimiento de un monacato romano en Palestina. Jerusalén y Belén eran centros de peregrinación y allí comenzaron a surgir colonias monásticas extranjeras. Entre éstas sobresale la romana, fundada por Melania la Mayor, matrona romana nacida hacia el 350. Junto a ella hay que situar a Rufino de Aquileya, que construyó su monasterio al lado del de Melania, en el Monte de los Olivos. Tras la muerte de los fundadores, desaparecieron los monasterios. En el s. V., Melania la joven funda de nuevo en el Monte de los olivos un monasterio de mujeres y otro de varones, al frente del cual puso a Geroncio. No quedan noticias sobre su estilo de vida.

Un segundo núcleo del monacato latino en Palestina es el creado por S. Jerónimo y por Santa Paula (a la que sucedería su hija Eustoquio) en Belén. La actividad del monasterio de Jerónimo era muy amplia: Transcripción de códices, educación de los niños en Belén... Además, S. Jerónimo se dedicaba a los estudios exegéticos, a la actividad epistolar y a la cura pastoral.

La disciplina de estos monasterios latinos de Jerusalén y Belén era egipcia. Así se pone de manifiesto en la respuesta que da Jerónimo a Paulino de Nola cuando éste le pregunta sobre el modelo monástico a seguir:

"Nosotros tenemos a los Pablos, Antonios, Julianos, Hilariones, Macarios".

En Siria los principales centros de desarrollo del anacoretismo fueron las regiones más o menos desérticas de las montañas de Antioquía. El anacoretismo sirio se caracteriza por unas prácticas de austeridad que no tienen comparación, por su rigor, con las del monacato de ninguna otra región.

El estilitismo (stylos=columna) es la forma anacorética que más famoso hizo al monacato sirio. Mantuvo mucha estima durante siglos (Del s.V al s.X), si bien al principio fue considerada peligrosa por su aparente extravagancia.

El primero y más célebre estilista fue S. Simeón el Grande, nacido en Sis de Cilicia en el 390. Inició la vida monástica en el seno de una comunidad de un centenar de miembros; en busca de una vida más austera pasa al eremitismo, recluso durante tres años en una pequeña celda donde su mortificación le lleva a no comer en toda la cuaresma; luego se aísla durante cinco años dentro de un cercado en la cumbre de una colina, atado a una cadena de hierro; pasa los dos años siguientes sobre un pedestal, luego sobre tres columnas sucesivas, cada vez más elevadas, para terminar pasando los últimos treinta años de su vida sobre una columna de 17 metros (429–459). Otros estilistas famosos fueron S. Daniel y S. Simeón el joven.

El estilitismo llegó a Palestina, Egipto y Constantinopla, aunque aquí no alcanzó la popularidad de Siria. En Occidente la jerarquía no vio con buenos ojos esas manifestaciones ascéticas y los primeros brotes fueron cortados de raíz.

Entre otras formas anacoréticas sirias podemos mencionar la de los reclusos (en monasterios, grutas naturales, sepulcros, cisternas, templos, torres...), los locos, los destechados, los estacionarios, los dendritas, los pastores y los itinerantes.

A pesar de estas formas un tanto sospechosas y extravagantes no podemos dejar de subrayar el hecho esencial de la presencia activa de los monjes en medio del pueblo cristiano. Respecto al monaquismo de la Siria del Norte, la arqueología ha permitido afirmar lo siguiente:

"Los cenobios antioquenos de los s.V y VI son asociaciones agrícolas establecidas junto a los caminos, ampliamente mezclados en la vida campesina por su papel en la economía de la región y por su iglesia como el edificio–pórtico que los caracteriza y que servía de lugar de la reunión, de taller, de refectorio y de hospicio de caridad, iglesia y edificio ampliamente abiertos a los fieles".

Los monjes participan en obras de asistencia pública. En los s. V y VI surge una institución original: la diaconía, comunidad monástica especializada en un determinado servicio social. Además de estos servicios, el monje representa el ideal del Evangelio en todo su rigor: el camino estrecho, la locura de la cruz. Este ideal es también plenitud de vida en el Espíritu. Eso es lo más característico del monacato oriental: El monje es un "pneumático", o "pneumatophoro", y manifiesta la presencia del Espíritu a través de los dones que le son concedidos.

La entrada del monacato en Constantinopla fue tardía. Algunas fuentes la sitúan en el año 382 en que S. Isaac fundó el monasterio de Dalmato. Otras, sin embargo, atestiguan la presencia de monjes en la ciudad por los años 351–360 (Monasterios de pneumatómacos fundados por Maratonio). Por los años 370–380 hay también monasterios de monjes novacianos venidos de Roma.

Lo cierto es que el primer monasterio ortodoxo es el de S. Isaac, monasterio que tomó el nombre de S. Dalmacio, a quien el Concilio de Éfeso nombró exarca o inspector de todos los de la región. Después se produjo un gran crecimiento en el número, hasta el punto de que, a finales del imperio de Justiniano, había en Constantinopla 80 monasterios. Entre ellos cabe mencionar el de los Rufinianos, fundado en el 393 por Flavio Rufino, y el de los Acemetas, fundado por S. Alejandro Acemeta. S. Alejandro intentó que la única ocupación

del monje fuera la oración continua, la salmodia.

De este monasterio surgió la fundación del monasterio de Studium, que alcanzaría gran renombre en los siglos VIII y IX bajo la dirección de Gregorio Studita (798–826). Gregorio luchó en defensa de las imágenes y por la reforma de las costumbres monásticas y de la jerarquía.

El monacato constantinopolitano fue cenobítico, aunque hubo también reclusos, solitarios y estilistas, como S. Daniel. Su organización era estricta. Justiniano contribuyó a esa disciplina dando algunas leyes imperiales. Las Novellae 5 y 139 tienen cierta analogía con la Regla de S. Benito.

El número de monjes de estos monasterios era reducido, aunque con excepciones, y hay que subrayar que supieron mantenerse fieles a la ortodoxia frente al monofisismo y al nestorianismo. Los siglos de mayor esplendor fueron del X al XIV.

En relación con el monacato constantinopolitano está el monacato de la Santa Montaña del Athos. Los primeros monjes llegaron allí a finales del s. V, pero su rastro se perdió hasta que, en el año 952 Atanasio el Atonita envió un grupo de monjes. Después se agregaron otros de otras regiones que fundaron monasterios propios: Georgiano (980), serbio (finales del s. XII), ruso (1172). A principios del s. XX, el número de monjes de esta República de Athos se elevaba a 6345. Hoy apenas quedan 1500. El monte Athos siempre ha gozado de autonomía administrativa. Hoy es una república monástica, sometida al Patriarca de Constantinopla, bajo la soberanía del Estado de Grecia. Su espiritualidad es la del Tabor: Silencio absoluto (Hesicasmo), aislamiento completo en la celda, oración de Jesús: "Jesús, Hijo de Dios, ten piedad de mí".

Otro punto de influencia constantinopolitana, tras la reconquista de estas regiones por Justiniano (535), fue el monacato italo-bizantino de la Magna Grecia, primero eremítico, cenobítico después. El representante más característico fue S. Nilo el joven (910–1005), fundador del monasterio de Grottaferrata.

Tras este recorrido por el monacato palestinese, sirio y constantinopolitano, llegamos a la región de Asia Menor, donde encontraremos la figura más eminente del Monacato oriental: San Basilio de Cesarea, si bien el iniciador del monacato fue Eustaquio, promovido hacia el 356 para la sede de Sebaste, en la Armenia Romana.

Basilio nació en Cesarea de Capadocia en el 329 o 330. Abrazó la vida monástica apenas recibido el bautismo, hacia el 347. Tras un viaje de información que lo llevó a Egipto, Siria, Palestina y Mesopotamia, se estableció junto a Annisia, en las montañas del Ponto. En torno suyo agrupó a algunos amigos, entre ellos a Gregorio Nacianceno, quien no perseveraría en una vida tan estable.

La carrera monástica de Basilio fue muy breve, pues fue ordenado presbítero para Cesarea en el 365 por el obispo Eusebio, y constituido metropolitano en el 370. Sin embargo, su relevancia es decisiva: las reglas monásticas que redactó aportaron una concepción nueva a la institución monástica. El acento se puso en la vida comunitaria, según el ideal de la primitiva comunidad de Jerusalén, tal y como la presentan los Hechos.

Cuatro son las fuentes de las que bebe Basilio para configurar su ascesis monástica:

- El indudable influjo de la filosofía griega, sobre todo el platonismo.
- Las obras de Orígenes, si bien Basilio repudió algunas teorías que atentaban contra la ortodoxia.
- El monacato egipcio, aunque Basilio impone unos correctivos a la excesiva austeridad del cenobitismo pacomiano.
- Eustaquio de Sebaste.

Las reglas de S. Basilio suponen ya una concepción madura de la vida monástica. Su contenido se halla esbozado en dos cartas, una de ellas dirigida a Gregorio Nacianceno. Pero la obra fundamental de S. Basilio sobre la vida monástica es el *Ascetikon*. De esta obra se hicieron dos redacciones. El pequeño *Ascetikon* sería la primera edición, seguida del gran *Ascetikon*, en el que se aprecia un pensamiento más evolucionado. El ideal monástico de S. Basilio se caracteriza por el estilo de vida comunitario basado, no en la sumisión a una Regla ni a un Padre carismático, sino en las relaciones de amor, de edificación y de corrección fraterna. De ahí que las comunidades debían tener pocos miembros. Los textos en los que Basilio se apoya son Jn 13,31–35 y Mt 25,35 y 40. Rechaza la vida anacorética porque es una exigencia de la vida cristiana la puesta en común de los carismas personales de los hermanos. Respecto a la castidad, Basilio introduce como innovación el carácter sagrado e irrevocable de la profesión monástica, tal y como la entiende la actual legislación eclesiástica. La renuncia al derecho de poseer y la obediencia a la voluntad de Dios expresada en la Escritura e interpretada por los superiores eran otras características de la comunidad basileana.

El monasterio era una casa de apostolado: Trabajo manual y trabajo intelectual, acción educativa y acción social (hospedería, hospital, hospicio y talleres). Otra importante misión eclesial fue la de proveer de obispos a las iglesias locales.

En Oriente el ideal monástico de S. Basilio influyó en todo el monacato griego y eslavo. En Occidente su presencia espiritual se impuso en todas las Reglas monásticas occidentales que aparecieron entre los siglos V y VIII.

6. EL MONACATO EN OCCIDENTE.

En Occidente, durante el destierro de Tréveris y en Roma, San Atanasio comenzó a conocer el monacato. Pero la figura más destacada en esta labor es la de S. Jerónimo. En Roma, su propaganda en favor del ideal ascético encontró eco, sobre todo, en algunas mujeres, viudas o vírgenes, de la aristocracia senatorial. Sin embargo, el monacato encontró allí muchas reticencias, y S. Jerónimo tuvo que abandonar la ciudad en el 385, estableciéndose, más tarde, en Belén.

Con todo, el monacato siguió extendiéndose en Italia (florecente en torno a S. Ambrosio de Milán), en África, en España, en la Galia. Aquí la figura destacada es S. Martín, que hacia el 360 se establece en Liguré. Para este monacato el gran inspirador es el egipcio: Las reglas de S. Basilio y de Pacomio.

Algo más original aparece con Eusebio, obispo de Vercelli, en el Piamonte, a partir del 345. Desterrado por Constancio en el 355 a causa de su defensa de la ortodoxia nicena, visita Oriente y entra en contacto con Evagrio de Antioquía, traductor de la Vida de S. Antonio. Eusebio funda una comunidad de clérigos para llevar un estilo de vida ascético.

En África, S. Agustín, obispo de Hipona desde el 395, hará otro tanto, organizando un monasterio episcopal cuyo distintivo era la renuncia monástica y el voto de pobreza.

De modo semejante, S. Martín, al ser nombrado obispo de Tours (370–371) reunió una comunidad bajo su dirección en Marmoutiers. Estas innovaciones abrieron el camino a las futuras comunidades de Canónigos Regulares.

De la diversidad y multiplicidad de figuras importantes y de manifestaciones monásticas de Occidente en estos siglos V y VI, me voy a referir sólo, por su trascendencia e influencia posteriores, a dos personajes: S. Agustín y S. Benito, y a un lugar concreto: Irlanda.

6.1. Desde la interioridad: S. Agustín.

J.Álvarez G. sintetiza el ideal monástico de S. Agustín en tres puntos: Interioridad, un solo corazón y una sola

alma hacia Dios, y el servicio de la Iglesia.

1. Interioridad:

Sí, Agustín ha descubierto que para ser hombre en plenitud es precisa la interioridad, en oposición al "estar fuera", a la dispersión ("Noli foras ire", "in te ipsum redi"). En el interior del hombre habita la verdad, y ese conocimiento propio conduce al conocimiento de Dios. La interioridad encuentra su cauce en la oración y en la contemplación.

2. Un solo corazón y una sola alma hacia Dios:

Estas palabras de la Regla sintetizan el ideal comunitario agustiniano, basado en Hec 4,32–35. La unanimidad, la concordia fraterna, el diálogo y la comunicación de bienes son los ingredientes básicos de la vida comunitaria.

3. El servicio de la Iglesia:

La gran novedad a la que aludíamos arriba es la de unificar la vida de clérigo y la de monje. Aunque la experiencia de Eusebio de Vercelli fuese anterior, no consta que Agustín la conociera.

La simbiosis estudio– contemplación– apostolado, fue la gran originalidad monástica del santo de Hipona.

La expansión del monacato agustiniano fue rápida. Pero, tras la caída del Norte de África en manos de los musulmanes, los monasterios agustinianos fueron desapareciendo.

Sin embargo, la Regla de S. Agustín ejerció un gran influjo a través de los siglos. Algún vestigio se encuentra ya en la Regla del Maestro (500). San Ceráreo de Arlés se sirvió también de ella para la composición de sus dos Reglas de Monjes y Monjas (534). El influjo llegó a la Regla del napolitano Euripio (530) y, sobre todo, a la Regla de los monjes de S.Benito. La regla de S. Aureliano de Arlés, la Regula tarnatensis (550), la De institutione virginum de S. Leandro de Sevilla, la Regla de los monjes de S.Isidoro (615–618), la Regla de S.Fructuoso (645), y muchas otras fueron herederas de la regla agustiniana.

A partir de la Reforma gregoriana, S.Agustín es considerado como padre de los Canónigos Regulares y la adopción de su Regla por los mismos comenzó en Francia, extendiéndose por Europa a finales del s.XI y XII.

El gran avance de la Regla empieza cuando el Concilio IV de Letrán (1215) la considera como una de las reglas a las que pueden acogerse las Órdenes de nueva fundación. Así lo hicieron los Dominicos, los Siervos de María y los Agustinos.

6.2. San Benito y la Regla benedictina.

a) El monacato romano antes de S.Benito:

El monacato italiano hunde sus raíces en el ascetismo cristiano de las comunidades primitivas. La presencia de ascetas en la comunidad romana se remonta al s.II. Sin embargo, el monacato no se da en Roma y en el resto de Italia hasta la segunda mitad del s.IV, en que la noble romana Marcela, al quedar viuda, abraza la vida monástica. Este hecho causa escándalo entre la nobleza, según nos dice S.Jerónimo, lo cual indica que la existencia de monjes y monjas no era desconocida y que era considerada despreciable por parte de la nobleza.

A partir del 350 hay un notable incremento del ascetismo. La "Vita Antonii" y los escritos de Evagrio Pónico, traducidos al latín, se convirtieron en el alimento espiritual de los ascetas romanos.

A lo largo de la segunda mitad del s.IV, surgen comunidades de mujeres en torno a las basílicas o en casas particulares. Entre las más destacadas de esas mujeres podemos citar a Marcela, Principia, Fabiola, Paula y sus hijas Eustoquio y Blesila. A estas comunidades prestará su apoyo incondicional el Papa S.Dámaso (366–384), lo que también hará después con San

Jerónimo. En la casa de Marcela reunía Jerónimo a las nobles matronas para enseñarles a comprender las Escrituras.

Junto al ascetismo riguroso de estos personajes, hemos de mencionar su contrapartida: La existencia de falsos monjes y ascetas, contra los que arremete duramente S.Jerónimo en sus escritos.

A la muerte de S.Dámaso, el Papa Siricio se opuso a Jerónimo y éste se encaminó a Palestina. Poco a poco, el monacato se fue purificando y extendiendo a través de comunidades masculinas y femeninas. Sin embargo, faltaba organización. Según el Liber Pontificalis, Inocencio I (401–407) fue el primero en dar una organización precisa a estos monjes. Con todo, seguía faltando una regla, carencia que fue suplida por una abundante literatura monástica oriental.

b) El monacato benedictino:

La mejor fuente de la que podemos servirnos para conocer la vida y obra de S.Benito es la "biografía" que de él hace S.Gregorio Magno en el Libro II de los Diálogos, escrito entre el 593 y el 594. S. Gregorio se basa en los testimonios de Constantino, segundo abad de Montecasino, Valentiniano, monje de la misma abadía y después abad de Letrán, Simplicio, tercer abad de Montecasino, y Honorato, abad de Subiaco. Aunque S.Gregorio no pretendió hacer una crónica ni una biografía, su obra es de un extraordinario valor histórico y espiritual.

Benito nace en Nursia, en la Italia Central, en torno al año 480, de padres de noble alcurnia y bien situados económicamente. La situación sociopolítica y religiosa en ese momento es muy difícil: Caída del último emperador de Occidente, Rómulo Augusto, en el 476; desaparición de los grandes personajes del monacato de Occidente (S.Ambrosio en el 397; S.Jerónimo en el 420; S.Agustín en el 436); cismas en la Iglesia italiana (Rávena rompe con Roma, y dos papas se disputan la sede petrina).

En este contexto nace Benito. Su educación se completa en Roma: Gramática, retórica y derecho. En el año 500, Benito huye de Roma "por miedo a perderse enteramente en el terrible precipicio de la ambición y la sensualidad". Se establece en Enfida, siempre acompañado por su nodriza, y la admiración que allí causan sus milagros le obliga a huir de nuevo.

Ahora sin su nodriza, se esconde en la gruta de Subiaco. Durante los tres años de vida solitaria en la gruta, experimenta la tristeza, la angustia y la tentación. Poco a poco, la afluencia de discípulos le obliga a comenzar una vida cenobítica. Divide a sus monjes en grupos de 12 y los distribuye en doce monasterios, uno de ellos, el de S. Clemente, al frente del cual se pone Benito. Junto a este monasterio, S. Benito establece una escuela para la formación de jóvenes entre los que destacan Plácido y Mauro. Más tarde, Benito se encamina al Sur, dejando como superior en Subiaco a Mauro. Así llega a Montecasino en torno al 529. Montecasino era una altura, conquistada por los romanos en el 272, en la que se colocó un templo consagrado a Apolo y Júpiter. Más tarde fue convertido en oratorio cristiano bajo el patrocinio de S.Martín. Allí construirá Benito su monasterio. No lejos de allí fundó otro monasterio su hermana Escolástica.

La importancia de S.Benito reside en la composición de su Regla, redactada entre el 523 y el 526. Dicha regla no supuso una creación original, sino una obra de síntesis que hay que situar entre las reglas monásticas anteriores. Según el P. A. de Vogüé, la Regla de S.Benito pertenece a la tercera generación de reglas monásticas:

- La primera generación estaría compuesta por las Reglas– madres, más o menos independientes: Pacomio, Basilio, Agustín, IV Patrum, II Padrum, Casiano (Instituciones I– 4).
- Segunda generación: Regula Magistri, Regula Pauli et Stephani, San Cesáreo de Arlés, Regula orientalis, Macario.
- Tercera generación: Regla de S. Benito, las dos Reglas de Aureliano y la Tarnatense.

Sin duda, la que más ha influido en la Regla de S. Benito es la Regla del Maestro, de autor anónimo, titulada así por S. Benito de Aniano. Podemos estructurar la regla benedictina en seis partes:

- 1) 1–7: Definición de la vida monástica, función del abad del monasterio y virtudes monásticas.
- 2) 8–20: La oración y el oficio divino.
- 3) 21–30: Temas disciplinares.
- 4) 31–57: Sobre la vida cotidiana del monasterio.
- 5) 58–63: El reclutamiento vocacional.
- 6) 64–71: El nombramiento del abad y el prior (64–65), la clausura (66–67), y la vida comunitaria (68–71).

Al final hay un epílogo en el que se exhorta a los monjes a la observancia de la Regla.

Uno de los pilares del monacato benedictino es la "estabilidad". El contenido de esa promesa consiste en permanecer con los miembros de un monasterio practicando con ellos la obediencia al abad, que representa a Cristo. Además de una utilidad monástica, la estabilidad benedictina tuvo una utilidad social, en un contexto caracterizado por el nomadismo de las migraciones germánicas. La ruralización de Europa se hizo posible, en gran parte, gracias a ese testimonio de estabilidad de las abadías benedictinas.

La fraternidad benedictina fue también un correctivo de la belicosidad de los pueblos bárbaros y de la dureza de costumbres sociales de su tiempo, amén de la discriminación de los siervos frente a los libres, y de los germanos frente a los romanos en el derecho. Las comunidades de S. Benito no eran homorraciales y allí todos eran llamados hermanos.

La vida estable y fraterna presupone oración y trabajo. A la oración litúrgica se le llama "Opus Dei", la Obra de Dios. La organización minuciosa del Oficio Divino en la Regla no fue sólo de utilidad monástica sino también fuera del monasterio, como vía para acabar con las supersticiones de la religiosidad popular del tiempo. Respecto al trabajo, cabe decir que tiene una doble dimensión: Intelectual (Tres horas de dedicación a la Lectio Divina) y manual (despreciado por godos, romanos y germanos).

¿Qué podemos decir de la expansión de la Regla de S. Benito? En principio la Regla se observó en los monasterios fundados por él: Subiaco, Montecasino y Terracina. S. Gregorio Magno (590–604) optó por la regla benedictina en su propio monasterio de S. Andrés y la recomienda desde su pontificado. De S. Gregorio a Carlomagno es la época de la gran expansión. La reforma monástica iniciada por Carlomagno y continuada por su hijo Ludovico Pío, ayudado por S. Benito de Aniano, tuvo como meta última la unificación de todos los monasterios del Imperio franco, mediante la adopción de la Regla benedictina, a lo que llega definitivamente en el Concilio de Aquisgrán del año 817.

6.3. El monacato irlandés.

A finales del s. IV Irlanda era desconocido para Europa. Las únicas noticias eran las de las temidas incursiones celtas en Galicia y, sobre todo, en el país de Gales. En una de esas incursiones llevaron cautivo al joven Patricio, del 16 años. Patricio, nacido hacia el 390, procedía de una familia britano-romana eclesiástica y militar (Su padre era decurión y diácono, y su abuelo, presbítero). Después de seis años de cautiverio, logra escapar y regresar a su casa. En una visión, se sintió llamado por Dios a regresar a Irlanda para evangelizar allí (432).

Según la Dieta Patricii, Patricio viajó por las Galias, Italia y las islas del mar Tirreno antes de ir a Irlanda. Hanson dirá que esos viajes son pura fantasía. Sin embargo, en las Galias e Italia habría conocido el monacato mediterráneo-provenzal, lo que explicaría el influjo de Juan Casiano en el monacato irlandés.

Cuando Patricio llegó a Irlanda, todos sus habitantes eran paganos, pues la evangelización del obispo Paladio en el sur no dio resultado. A su muerte, en el 461, casi la totalidad se había convertido al cristianismo. Tal será su arraigo que, en el s. VI se llamaba a Irlanda la "isla de los santos".

La estructura sociopolítica irlandesa consistía en pequeños reinos, casi tribus (Connacht, Ulster, Meath, Munster...), que llegarían a ser la base de la organización de las diócesis en tiempos de S.Patricio. A finales del s.V empezó el fenómeno de la monastización de estas diócesis, obra de los Grandes Abades: Finiano, Comgall, Brendan, Columbano el Viejo. El Abad era elegido por el jefe del clan o rey, y solía ser consagrado obispo. Esta organización distinguió notablemente a la Iglesia Irlandesa respecto a la continental.

Patricio no fundó monasterios. La época de las fundaciones comenzó a mediados del s.VI: Killeang, fundado por San Enda (+ 530), Bangor (Ulster), fundado en el 599 por Comgall, centro intelectual de Irlanda... Entre los monasterios femeninos destaca el de Kildare, en el Leinster, fundado por Santa Brígida (+524).

En los s.VI-VII, había centenares de monasterios y comenzaron a agruparse en Parochiae o federaciones monásticas. Hacia el año 700, la mayoría de las sedes episcopales estaban afiliadas a estas federaciones, bajo la jurisdicción de los grandes abades.

El monasterio irlandés o era una gran abadía sino, más bien, un campamento militar compuesto de multitud de pequeñas cabañas dentro de un gran recinto. Su influencia social fue notable, puesto que los monjes se ocupaban de la educación religiosa y cultural de la nación, y tomaba partido, incluso, en las contiendas civiles del clan al que pertenecía.

De esta implicación en los asuntos civiles siguió, a mediados del s.VIII, una relajación en la disciplina que provocó un movimiento ascético de reforma, centrado en la oración y en la piedad litúrgica, y encarnado en unos grupos, las Congregaciones de Observancia o Céile Dé (clientes de Dios).

El monacato irlandés se inspiró en las costumbres egipcias, divulgadas en Occidente por Casiano y llegadas a Irlanda a través de las influencias del monacato provenzal y del inglés, por medio de los abades David, Gildas y Cadoc. Se caracteriza por una gran austeridad, manifestada en el amor a la soledad, por la ausencia de una regla escrita, por su código penitencial riguroso, el trabajo manual e intelectual (copia de manuscritos litúrgicos, S.Escritura y las obras de los Santos Padres), por la oración pública (Horas canónicas y Eucaristía dominical) y por la oración privada (Se hizo muy popular entre ellos la oración de la cruz, que consistía en hacer largas horas con los brazos en cruz).

A partir del s.VI, los monasterios alcanzaron un gral florecimiento cultural. Los monjes dominaban el latín y el griego, estudiaban la S.E., los Santos Padres y los autores clásicos. En las bibliotecas encontramos obras de Cicerón, Horacio y Virgilio. Escuelas monásticas, como las de Bangor y Clonard, alcanzaron tal prestigio que a ellos acudían alumnos de Inglaterra y del Continente para escuchar a Columbano y Adonmán. En los monasterios irlandeses, surgieron grandes maestros, como el latinista Clemente o Juan Escoto Eurígena. Allí floreció la literatura y el arte de la miniatura (que aparece ya en el Cathach, el más antiguo manuscrito inglés,

atribuido a Columbano el Viejo, en el 590).

Es de destacar también el espíritu apostólico y misionero de estos monjes. La xeneteia y expatriación o "peregrinación por Cristo" de los monjes sirios es revivida por ellos como una forma de pobreza y evangelización. Así, van a Escocia (donde Columbano el Viejo (521–597) funda el monasterio de Iona), y se adentrarán en el Continente a través de la península Armórica. A finales del s. VI, estaban esparcidos por todo el Continente en una amplia campaña de evangelización de los bárbaros. De estos monjes "peregrinantes" el más famoso es S. Columbano el Joven (550–615). De él se conserva una Regla y varias cartas y sermones. Su Regla, muy rigurosa en la penitencia y vida ascética, se hizo muy popular en el norte de Italia y fue observada en la federación monástica de Bobbio y en fundaciones anteriores.

Por impulso de los monjes irlandeses surgió en las Galias, Alemania, Austria, Suiza y Norte de Italia, un poderoso movimiento monástico que llevaría a cabo una gran tarea de evangelización de los pueblos bárbaros. Sin embargo, en contraposición a la gran labor de inculturación que los primeros evangelizadores de Irlanda realizaron allí, los monjes irlandeses no supieron inculturarse en Europa y chocaron con la jerarquía local e incluso con Roma.

¿Cuál fue la evolución del monacato irlandés?

A mediados del s. IX, la incursión de los vikingos escandinavos, que supuso el saqueo de los monasterios y el asesinato de sus monjes, incrementó el éxodo hacia el continente. En el s.X, los vikingos se asentaron y constituyeron sus propias ciudades. Con ello sobrevino un momento de paz para los monasterios.

En el s.XII, tiene lugar una profunda reforma estructural del monacato irlandés que terminó con las costumbres propias y con su particular jurisdicción eclesiástica. Ésta debía ser estructurada al estilo de la Iglesia universal, tarea que llevó a cabo Gilberto, obispo de la diócesis de Limerick y legado pontificio, con su libro *De Statu Ecclesiae*. El sínodo de Rath–Bresail (III) estableció la jerarquía eclesiástica diocesana y se designó como sede primaria de Irlanda la sede arzobispal de Armagh.

La llegada de benedictinos y cistercienses puso fin a las características peculiares del monacato irlandés.

7. EL MONACATO CONTINENTAL

EN LA ÉPOCA DE CARLOMAGNO (S.VIII–IX).

Fue decisivo el papel que el monaquismo y, sobre todo, el benedictismo, prestó a la cristianización de Europa, a la conservación de la cultura antigua y a la educación civil y política de Occidente. Con razón S.Benito ha sido llamado "padre de Europa".

En Italia, las invasiones de los longobardos provocaron el saqueo y destrucción de los monasterios. En el 580, Montecasino fue destruido y sus monjes tuvieron que refugiarse en Roma. A comienzos del s. VIII se advierte un primer movimiento de restauración. En el 717, Petronax, por consejo de Gregorio II, emprende la reconstrucción del monasterio de Montecasino e instaura la vida benedictina, ayudado por el inglés S. Willebaldo. Creció la comunidad y el papa Zacarías les envió la Regla manuscrita y las reliquias del Santo, que desde el 580 se conservaban en Fléury–Sur–Loire. De este modo, Montecasino volvió a ser la abadía–madre del benedictismo.

En el 787, el abad casinense Teodemar recibió unas letras de Carlomagno pidiendo le enviase a Francia algunos monjes para restablecer la disciplina y unificar la vida monacal. Así lo hizo Teodemar y, hacia el año 800, la Regla dominante en todos los monasterios de Occidente, menos en España, es la de S.Benito. En adelante no se verían ya monjes giróvagos, ni monasterios con reglas arbitrarias. Los Missi Dominici debían atender a eso en sus visitas anuales, y Carlomagno, en los Capitularia legisla y ordena las costumbres como si

fuera el abad de abades.

En la obra religiosa y cultural de estos monjes carolingios, advertimos varios aspectos: la labor misionera de los monasterios de vanguardia, la agricultura en sus inmensas posesiones, la cultura intelectual en las escuelas, e incluso los negocios de la corte y de la política.

El oficio principal era la liturgia ("Opus Dei"), seguida del trabajo manual, como ya veíamos en la regla de S. Benito. Primitivamente, había pocos sacerdotes en las comunidades: los suficientes para el culto y la administración de los sacramentos. En la época carolingia crece el número de sacerdotes, a la par que se multiplican los criados y colonos para labrar los campos.

Con la prosperidad material de las abadías, comienza a hacerse difícil la observancia de la regla. *"La abadía –escribe el P. Pérez de Urbel– se ha convertido en centro de la vida económica, industrial, religiosa y nacional. Es un santuario, una escuela, un hospital, una hospedería, una plaza fuerte, un foco de población, un almacén, una oficina y un depósito de objetos de industria y comercio. Las chozas de paja de los primeros solitarios habían sido reemplazadas por grandes construcciones: iglesia, claustro, capítulo, dormitorio, cuadras, talleres, dependencias, que le daban el aspecto de una pequeña ciudad"*.

Los monasterios de Francia eran los más opulentos. Dom Mabillon, basándose en el cómputo del año 787, dirá que en la fecha en que murió el abad laico de Fontenelle, el monasterio poseía unos 4264 mansos y disponía de 63 molinos.

Los abades tenían un poder e influjo social semejante al de los obispos, vivían con frecuencia en la corte y participaban en las guerras.

Semejante contexto histórico provocó varios intentos de reforma, como la de S. Pirminio, sin mucho éxito. El más vigoroso esfuerzo en este sentido se debió a S. Benito de Aniano (750–821). Benito o Witiza, hijo de un conde visigodo de la Septimania, se educó en la corte de Pipino el Breve y militó bajo Carlomagno en la campaña de Italia. Ansioso de oración y penitencia, se acogió, en el 773, a un monasterio benedictino cerca de Dijon. Su extremo rigorismo escandalizó a sus hermanos y tuvo que separarse de ellos, estableciéndose, en el 779, en Magalona, cerca del río Aniano. Más tarde abrazó la regla benedictina. Pronto su estilo de vida se difundió. Carlomagno murió con buenos ojos la reforma y Ludovico Pío sería su amigo y protector. Por comisión de éste, Benito fue visitando los monasterios del reino, estudiando sus costumbres y compilando sus antiguas Reglas monásticas en su Codex regularum. Después escribiría su Concordia regularum, código de todos los monasterios reformados por él.

Benito de Aniano intervino activamente en el concilio reformista de Aquisgrán (816–817), donde Ludovico Pío había fundado para él, en el 816, un monasterio que habría de ser paradigma para los reformados.

Durante el s. IX la reforma se impondría en San Gall, Fulda, Reichenau, Ferrières, Corbie, Tours... Pero pronto llegó la decadencia, con la anarquía feudal, y se hará necesaria una nueva reforma: Cluny.

8. LA REFORMA CLUNIACENSE (s. X–XI)

El monasterio de Cluny, una oscura aldea rodeada de bosques solitarios, fue fundado por Guillermo, duque de Aquitania, a petición del abad reformador Bernon, el 11 de septiembre del 910, libre de toda jurisdicción civil y eclesiástica, como propiedad de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Ya en el 894, Bernon había puesto su monasterio de Gigny bajo la protección apostólica. Después de Cluny, esta costumbre de alcanzar la "libertas romana" se generaliza en fundaciones como la de Lure (859), Besalú (979), Langogne (999) y durante el s. XI.

El duque de Aquitania, Guillermo, se reservó el derecho de nombrar al primer abad y confió la dirección del

monasterio a Bernon. Durante los 16 años de su gobierno (910–926), Bernon hizo de Cluny un monasterio modelo por su fiel y fervorosa observancia benedictina. De aquí fueron enviados colonias de monjes para inaugurar nuevos monasterios o reformar los ya existentes, poniéndolos bajo la dependencia personal de Bernon, vínculo al que el abad renunció, nombrando abades para los diversos monasterios.

La época de esplendor de Cluny comienza con S. Odón, discípulo de Bernon. Urgió el cumplimiento de la clausura y el silencio y potenció la liturgia, restringiendo el tiempo de trabajo manual.

La fuerza de Cluny residió en su unión con Roma y en su constitución federal en torno a dicho monasterio. S. Odón extendió la reforma por Borgoña, Aquitania y fuera de Francia. En Italia, S. Pablo, Subiaco y Montecassino, Salerno, S. Agustín de Pavía, S. Elías de Suppentone y otros monasterios abrazaron la observancia cluniacense.

Antes de morir, en el 954, S. Odón puso al frente de la abadía a Mayolo (954–994), hombre prudente, erudito, sobrio y elocuente, que supo ganarse la simpatía de los papas y del emperador, lo cual favoreció la difusión de la reforma.

También S. Mayolo eligió al que había de ser su sucesor: S. Odilón (994–1049). Viajero por Europa como sus predecesores, tuvo una gran influencia en las cortes de Francia, de Navarra y de Hungría. Gracias a ello contribuyó a la paz de los cristianos y promovió la tregua de Dios. Fue Odilón el que fundó la "orden" de Cluny (Ordo Cluniacensis). Gracias a él, se multiplicaron las casas dependientes de la abadía-madre, y estableció los principios generales en que debían basar su organización: El primero de ellos era que todas las casa que deseaban seguir los usos y tener parte en los privilegios de Cluny tenían que someterse a la abadía central y a su abad. Éste designaría a los priores. Además, los prioratos deberían pagar una pequeña contribución anual a Cluny, como Cluny pagaba el census a Roma. G. Villoslada sostiene que no existían vínculos propiamente jurídicos y que la unidad venía dada por la común veneración a la abadía madre, la sumisión al abad y la uniformidad de espíritu y costumbres, pero la organización era muy semejante a la feudal: el abad de Cluny no delegaba nunca sus poderes y desempeñaba el papel del rey o del emperador; la profesión de obediencia que los monjes hacían al abad correspondía al homenaje feudal.

Cluny llegó a su apogeo con el abad S. Hugo (1049–1109), en cuyo tiempo se construyó la basílica de cinco naves y se redactaron las Consuetudines.

Bajo el influjo de Cluny surgen otros centros de reforma, como el monasterio de Fleury-sur-Loire y el de S. Benigno de Dijon. Fue significativa también la reforma lorenesa de la abadía de Gorze y otros muchos centros de reforma como Hirsau, S. Victor de Marsella y Fruttuaria.

El legado cluniacense fue, sobre todo, el cuidado de la liturgia, el "opus Dei" de Benito: la misa solemne, el canto perfecto de los salmos, las letanías y oficios complementarios. El trabajo manual se había ido restringiendo. En Cluny hubo pocas actividades literarias y teológicas. En cambio, creó una arquitectura y un estilo de escultura y decoración que se extendieron por las iglesias cercanas. Cluny destacó, sobre todo, en el campo de la miniatura de manuscritos.

La influencia social y eclesial es muy discutida. Para algunos se trató de una reforma exclusivamente monástica, sin miras universales. Para otros, será la raíz de la recristianización de Europa intentada por los papas gregorianos. En todo caso, lo que es indiscutible es el servicio que prestaron al pontificado romano: Con ellos acontece un giro importante en el monaquismo occidental, acercándose más al pueblo y procurando la reforma moral del mundo cristiano.

9. LA ORDEN DE LOS CARTUJOS (S.XI–XII).

Antes de hacer mención de este movimiento, es preciso hacer referencia al movimiento eremita toscano del

s.XI.

S. Romualdo (950–1027), un noble de Rávena, sacudido por el homicidio de un caballero, ocasionado por su padre, funda la comunidad eremítica de Camáldoli, cerca de Arezo. Pretendía lograr la unión de la vida cenobítica y de la vida eremítica. De ahí provendrán reformadores como Pedro Damiani (+1072) o Juan Gualberto (990–1073), que fundó la comunidad eremítica de Vallombrosa, cerca de Florencia. Hermanos legos se hacían cargo, por primera vez, de la asistencia de los eremitas en sus necesidades temporales. Probablemente, los cistercienses tomaron de ahí su institución de conversos.

S. Bruno de Colonia (1032–1101) empalmó en el movimiento de los camaldolenses. Fue canónigo en Colonia y maestro catedralicio en Reims. En 1084 fundó la Grande Chartreuse, una comunidad de monjes que vivían en pequeñas casitas donde oraban y estudiaban; trabajaban en casa y en el huerto. La comunidad se reunía en la iglesia para celebrar la misa solemne y en las fiestas todos compartían la misma mesa. El silencio estricto, la mortificación y la contemplación eran la norma.

Porque la vida del cartujo es dura, o se admitía a ella a quien no hubiese cumplido 20 años, según indican las Consuetudines, redactadas en 1127 por el cuarto prior de la Gran Cartuja, Guido.

Cada monasterio es independiente y autónomo, dependiendo tan sólo del capítulo general, que se reunía una vez al año, en la Gran Cartuja de Grenoble, presidida por el prior general.

Los cartujos no tuvieron una rápida difusión ni una gran implicación en la política eclesiástica. De ahí que se ahorraran los problemas propios de las grandes órdenes religiosas (con exclusión del cisma de 1378–1409), y no tuvieran necesidad de reforma: "Carthusia nunquam reformata, quia nunquam deformata".

Desde 1147 hay también cartujas para mujeres, fundadas bajo la dirección del Beato Juan de España (+1160) y de S. Anselmo (+1178).

10. LOS CANÓNICOS DE S.AGUSTÍN.

Cuando, en relación a los canónigos, se habla de vida apostólica, se quería dar a entender la vida común, vivienda, mesa, vestido y oración comunes, y seguimiento de la Regla de S. Agustín, de la Regla de S. Crodegando de Metz (715–766), y de la Constitutio canonicorum carolingia (816–817).

La aparición de los Canónigos Regulares hay que encuadrarla en el contexto de la Reforma Gregoriana. Lo que motivó, en el s.XI, su emergencia como nueva forma de vida religiosa fue un movimiento de reacción contra la fórmula carolingia de la Regla de Aquisgrán y en torno al ideal de pobreza de la comunidad primitiva, por lo menos para el clero. En efecto, el gran fallo de la regla aquisgranense residía en el cap. 115, en el cual se permite la posesión de bienes materiales, en contradicción con la praxis de la primitiva comunidad.

La decadencia canonical se generaliza a fines del siglo IX y X, y será el Papa León IX (1049–1053) el que ponga las bases de la Reforma Gregoriana: Creación de un clero disciplinado y digno y sustracción del clero de la dependencia feudal. Durante su pontificado, Humberto de Silva Cándida publica Contra Simoníacos, y S. Pedro Damiani, Contra Clerigos Regulares Proprietarios.

Será Hildebrando (Gregorio VII) el que, durante el Sínodo Romano convocado por el Papa Nicolás II (1059), condene el vicio de la propiedad privada de las comunidades de canónigos y exhorte a los padres sinodales a condenar los cap. 115 y 122 de la regla de Aquisgrán.

El papa Nicolás II aceptó la propuesta y el Sínodo promulgó, en el canon 4, la reforma de los canónigos regulares, que invitaba a abrazar la vida apostólica. Los que aceptaron someterse a la vida común estricta constituirán la Orden de los Canónigos Regulares de S. Agustín.

La recepción de la reforma fue desigual: En el Norte de Italia y en el Sur de Francia, la mayor parte de los capítulos catedralicios aceptan la vida común estricta: Pistoia, Fano, Città di Castello, Perugia, Gubbio; Toulouse, Avignon, Arlés... En Alemania, por el contrario, la reforma no se consiguió de inmediato, debido a las disputas de Enrique IV y Gregorio VII, continuadas después por su hijo Enrique V.

Las fundaciones nuevas propiamente dichas abundan en Italia y Francia (S. Rufo de Avignon, 1039; S. Frediano de Lucca, 1040; S. Nicolás y S. Bernardo, 1043; S. Dionisio de Reims, 1063; S. Esteban de Toulouse, 1073...); son menos numerosas en Alemania y España.

Las comunidades están compuestas por clérigos, pero también abundan laicos conversos.

En el momento de su máximo esplendor (S. XII) la institución canonical llegó a contar con unas 2.500 comunidades.

Cada una de las Canónicas era autónoma, pero ya desde la Reforma Gregoriana los Canónigos sintieron la necesidad de agruparse en entidades superiores. Surgen así las Congregaciones de Canónigos bajo la autoridad del Capítulo General. Entre estas Congregaciones sobresalen las de S. Rufo de Avignon, San Víctor de París, Abondance, Sempringham, Premontré, Val-des-Ecoliers. Después del s. XIV, se formarán Congregaciones de Canónigos más centralizadas.

Muy conocida fue en España y Francia la Congregación de S. Rufo, iniciada en Avignon por cuatro canónigos. En 1130 contaba más de 30 abadías y de 80 prioratos. La Iglesia de S. Adrián de Barcelona se les adhirió en 1086 y de ahí saldrá S. Olegario para ser abad de S. Rufo. Al ser nombrado arzobispo de Tarragona, introdujo la Regla en aquella sede.

La Congregación de S. Víctor, fundada en 1110 por Guillermo de Champeaux, en un monasterio de las cercanías de París, consagrado mártir S. Víctor de Marsella, se hizo célebre por sus grandes teólogos y místicos Hugo y Ricardo, y por el poeta y liturgista Adán. En 1148 la abadía parisiense de Santa Genoveva fue reformada por los victorinos.

Los canónigos o "monjes de S. Bernardo" en Suiza deben su nombre y origen a S. Bernardo de Menthon (+1081); tenían hospicios en los diversos pasos de los Alpes.

Por último podemos mencionar a los premostratenses, canónigos de Premontré, fundados en 1120 por San Norberto de Xanten, cuyo modo de vida confirmó el papa Honorio en 1126, denominándolos Canónigos Regulares de S. Agustín según la forma de vida de la Iglesia de Premontré.

Premontré adoptó, desde el comienzo, la Regla de S. Agustín, a la que se añadieron unos Estatutos, vigentes hasta el 1505.

Se debió al Beato Hugo de Fosses (+1164) el encuadrar la Orden naciente en un marco estrictamente monástico, basándose en las Consuetudines Cistercienses. Una característica propia era el regentar parroquias y dedicarse a las varias formas de apostolado activo. Sus abadías gozaban de un régimen de independencia semejante a los cistercienses, con sujeción al poder central que están en manos del Capítulo General.

La expansión de la orden fue muy rápida. Ya en el primer capítulo general se contaban más de 120 monasterios en Francia, Países Bajos y Alemania. De 1130 data la abadía de Tongerlo, y ese mismo año entran en Hungría. Pronto se extenderían también por Italia, España, Portugal, Palestina, Polonia, Escandinavia e Inglaterra. Su labor de evangelización, de defensa de la fe y de reforma del clero secular fue considerable.

S. Norberto recibió también mujeres bajo su Regla y fue el primero en fundar una Orden Tercera para

seglares.

11. UNA NUEVA REFORMA: EL CISTER (S.XII).

Todavía en el s. XII la regla de S. Benito continúa vigente en las nuevas formas monásticas. Ese es el caso de la Regla de la fundación de Fontevraud (1100–1101), del anacoreta y predicador S. Roberto de Arbrissel. A la muerte del fundador, en 1117, había "pobres de Cristo" en Maine, Anjou, Pritiers, Limoges, Périgord, Toulouse, París, y otros lugares, pasando en seguida a Inglaterra y España.

En 1077, surgió la orden de Grandmont, muy semejante a la de la Camaldula, por obra del ermitaño S. Esteban de Moret (+1262). Esta obra, como la de fontevraudenses, duró hasta la Revolución francesa.

Otras congregaciones de los s. XII y XIII son la benedictina de los silvestrinos, nacida en el monte Fano (Italia central), fundada por S. Silvestre Gozzolini (+1262), y la de los celestinos, fundados por Pedro de Morrone (Celestino V), quienes trataban de unir la vida benedictina a la anacorética.

Pero es en este momento, el s. XII, cuando se comienza a sentir de nuevo la necesidad de una profunda reforma. La riqueza y la ociosidad habían provocado la decadencia y el descuido de la observancia en Cluny. Es curioso advertir que en esa decadencia influyó, sobre todo, lo que parecía más esencial en la orden: La liturgia. Así describe certeramente la situación J. Pérez de Urbel:

"Su complicada reglamentación, su prolijidad exagerada, debían traer como consecuencia la desaparición del espíritu interior. La organización, que al principio hizo el renombre de Cluny, se había convertido en un ejercicio mecánico. Con sus letanías, con sus preces, con sus procesiones, con sus continuas oraciones por los reyes, los abades, los bienhechores y los difuntos, el oficio había llegado a prolongarse de tal modo, que el monje apenas tenía tiempo para hacer otra cosa. Era lo contrario al espíritu de S. Benito, cuando ordenaba con tanta discreción que la oración en comunidad debía ser breve(...) Hasta Pedro el Venerable nos habla del aburrimiento y de la prolijidad. El oficio lo absorbía todo: El estudio, el trabajo y hasta la ascesis. El cansancio de la oración impedía ayunar".

A finales del s. XI, el movimiento pauperístico, penitente, popular y, a veces, anacorético, de predicadores apostólicos como Roberto de Arbrissel o Guillermo de Vercelli supuso ya una reacción contra esta situación de inobservancia. Pero la gran renovación del ideal monástico vino dada por S. Bernardo.

S. Roberto de Molesme era un monje benedictino que comenzó con la dirección de una colonia de eremitas hasta que, en 1098, abandonó Molesme y, junto al prior Alberico y al secretario, Esteban Harding, se estableció en Cîteaux, a cinco leguas de Dijón. Ése fue el comienzo del benedictismo reformado. El intento de S. Roberto, como el de sus sucesores, S. Alberico y Esteban Harding, no fue crear una orden nueva. Al segundo sucesor de S. Esteban (+1134) se le debe la primera organización duradera, dada en la Charta Charitatis, por la que es acreedor del título de fundador, título que comparte con S. Bernardo, cuya personalidad preclara contribuyó a la propagación y prestigio de la Orden.

El rigor con que el Cister observaba la Regla de S. Benito hizo que, en principio, vinieran a menos, sobre todo a partir de la peste de 1111. La situación era crítica cuando llegó a la Orden un novicio llamado Bernardo de Fontaines (1090–1153), de noble familia borgoñesa.

Pronto la afluencia de nuevas vocaciones hizo necesaria la apertura de nuevos monasterios cistercienses como el de la Ferté de 1113. En 1115 S. Bernardo, con tan sólo 25 años, funda Claraval, que llegaría a ser el mayor centro de irradiación cisterciense: De los 343 monasterios existentes a la muerte del Santo, unos 160 habían sido fundados por Claraval, y 68 por S. Bernardo directamente.

En su reacción contra los cluniacenses, el Cister trató de volver a la estricta observancia del benedictismo,

pero conservaron una organización semejante a la de Cluny: la federación monasterial, aunque sin la excesiva centralización de sus predecesores.

A la cabeza de la Orden estaba el abad del Cister, que ejerce una vigilancia universal bajo la asesoría de los protroabades (los de las cuatro abadías filiales más antiguas de la Orden). Para mantener la uniformidad y evitar los problemas

de la extensión del Cister dos fueron los medios utilizados: El Capítulo General anual, con poderes legislativos y judiciales, que se reunía en Cîteaux, y la visita disciplinaria anual de cada abadía por el abad de la abadía madre.

A diferencia de Cluny, el Cister conservó la jurisdicción episcopal.

Otra característica es el retiro, la soledad, el silencio y el alejamiento de todo contacto humano, aunque no de la cura de almas. No se admiten diezmos ni vasallos, ni grandes señoríos. Frente a los magníficos monasterios románicos clunyacenses, frente a los ricos templos de ábside semicircular y torres esbeltas, frente a los latifundios de Cluny, en el Cister todo es austero y de una rigurosa pobreza.

El oficio divino seguía siendo el centro de su vida diaria, aunque sin las exageraciones de Cluny. De este modo se restableció el equilibrio del horarium, constituido ahora por el tiempo de la oración pública, la lectio divina y el trabajo manual.

Su ideal de renuncia y penitencia hizo que fueran venerados por el pueblo y por los sumos Pontífices. En el s. XIII, Inocencio III los alaba como los mejores auxiliares de la Iglesia. Pero, con el bienestar económico, llegaría también la decadencia.

12. ÓRDENES HOSPITALARIAS, MILITARES

Y DE REDENCIÓN DE LOS CAUTIVOS.

*** Órdenes hospitalarias:**

Desde el s.X, asistimos en Europa a una gran evolución en el terreno hospitalario. Las grandes epidemias dieron lugar a la creación de hospitales. El crecimiento demográfico, la aglomeración en las ciudades, el incremento de la pobreza y la mendacidad, hizo surgir una sensibilidad nueva. Las cruzadas dieron a conocer en Occidente la organización hospitalaria de los bizantinos, y la preocupación por los peregrinos a Tierra Santa dio lugar a Hermandades hospitalarias que más tarde se convertirían en Órdenes militares.

Pero la raíz del surgimiento de las Órdenes hospitalarias está en la creciente preocupación por los pobres, desencadenada por la vuelta al Evangelio, propiciada por la Reforma Gregoriana. El amor a la humanidad doliente de Cristo pobre se concretó en el amor a los pobres y a los débiles. Esto se materializó en innumerables fraternidades hospitalarias, calcadas sobre el modelo canonical de las agustinas.

Todo este movimiento dio lugar a nuevas Órdenes religiosas. Todas las primeras órdenes militares tuvieron su origen en la fundación de un hospital para la asistencia de los peregrinos a Tierra Santa. Y, aunque después tomará en ellas la prevalencia su condición militar, mantendrán también su componente hospitalaria. Fue el caso de los Hospitalarios de S.Juan de Jerusalén, los Templarios, los Caballeros de Santiago y los Caballeros Teutónicos. Entre las órdenes específicamente hospitalarias sobresalen los del Espíritu Santo y los de San Antonio.

Los primeros fueron fundados en 1075 por Guido de Montpellier. El papa Inocencio III aprueba la orden en 1198 y pone bajo su dirección el hospital de Santa María in Saxia. Además de la regla de S.Agustín, tenían sus

estatutos. Junto a los votos de pobreza, castidad y obediencia emitían un cuarto voto de servir y administrar fielmente los bienes de los pobres y de los enfermos.

La fundación de los hospitalarios de S. Antonio se remonta al año 1095. Son conocidos también con el nombre de Canónigos Regulares de S. Agustín de S. Antonio de Vienne, aunque su origen no es canonical. Fue el noble Gastón el que fundó el hospital por un voto hecho a causa de la curación de su hijo Guérin. En principio, la comunidad hospitalaria estaba constituida por laicos nobles. El hospital era conocido como Casa de limosna o La limosna. Su vida era casi monacal, bajo la dirección de un sacerdote.

Los antonianos experimentaron una rápida expansión a lo largo de los siglos XII y XIII, especialmente en Francia, Alemania, Italia y España (Las primeras fundaciones, en Cervera, 1215, y Lérida 1271).

Bonifacio VIII (1297) les dio la Regla de S. Agustín, convirtiéndolos en Canónigos Regulares.

*** Órdenes militares:**

Derek W. Lomax las define así: "Orden religiosa de la Iglesia Católica dedicada principalmente a la guerra física y violenta contra los enemigos humanos de la Cristiandad".

Entre ellas destacan la orden del Templo (caballeros templarios), fundada para escoltar y proteger a los peregrinos que iban a los Santos Lugares y que pronto fue el cuerpo selecto de los ejércitos cruzados, y la Orden de S. Juan (caballeros hospitalarios), que se consagró al cuidado de los peregrinos, enfermos y sanos, que partían para Oriente o regresaban de allí.

Los miembros militares y religiosos de estas dos órdenes estaban sometidos a una regla monástica. Unían de una manera sólo concebible en esa época las dos vocaciones más populares entonces: la monástica y la militar. En Oriente vivían como religiosos armados, en fortalezas que eran obras maestras de arquitectura militar, cuyo ejemplar más célebre es el Krak de los caballeros. En Europa, sobre todo en la zona occidental, establecieron pronto una red de residencias que servían como centros de reclutamiento, administración y explotación, fundaron hospitales para enfermos y hermanos ancianos.

Estas órdenes estaban gobernadas respectivamente por un maestro y un gran comendador. Se reunían en capítulo general y en consejos más restringidos; estaban organizados por grupos regionales. Perdieron su misión original cuando salieron de Palestina.

Además de estas dos órdenes palestinianas, a las que habría que añadir, por su importancia, la de los caballeros del Santo Sepulcro (1121), podemos citar las siguientes órdenes españolas: La de Calatrava (1147), Santiago (1157–1188), Alcántara (En torno a 1176), Montesa (Considerada por algunos como una prolongación de la Orden de Calatrava), Milicia de Santa María del Monte Gaudio (1180) y Santa María de España (1273). En Portugal podemos destacar la Orden de Avis o Caballeros de Évora (1166), y la Orden de Cristo (1319).

*** Órdenes para la redención de cautivos:**

– Orden de la Santísima Trinidad:

Entre los canónigos regulares de S. Agustín, cuajaron diversas formas de vida; una de ellas, la de los trinitarios, fundados por un provenzal, S. Juan de Mata (1160–1213) quien, junto al anciano anacoreta Feliz de Valois, decidió consagrarse a la liberación y el rescate de cautivos. Su regla, basada en la Agustina, fue aprobada en 1198 por Inocencio III, el cual la puso bajo la protección de la Santísima Trinidad: "Ordo SS. Trinitatis de redemptione captivorum". Con la aprobación pontificia, quedaba inaugurado en la iglesia un nuevo Ordo religiosus, puesto que se diferenciaba fundamentalmente de todas las formas religiosas anteriores, monásticas, canónicas, hospitalarias y militares. Se abría un camino nuevo en la consecución de la

perfección cristiana.

El elemento más característico de la Regla trinitaria consiste en que es la primera en explicitar los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, que desde ahora entrarán en todas las reglas, empezando por la de S.Francisco, hasta que el Derecho Canónico lo llegue a considerar como elemento constitutivo de la fórmula de profesión de todos los Institutos religiosos.

Fue notable la difusión de la Orden en Inglaterra, Francia y España, donde el contacto con los sarracenos era mayor.

Los trinitarios levantaron "casas de misericordia" para hospedar a los que, obtenida la libertad, estuvieran desamparados. Se dedicaron igualmente al cuidado de los enfermos, a la cura de almas y a las misiones. Su labor se extendió a Argel, Túnez, Constantinopla, Egipto y Tartaria.

– Orden de Ntra. Sra. de la Merced:

Su origen es militar y caballeresco, aunque desde el s. XIV predominó en ella el carácter específicamente religioso, y desde el 9 de julio de 1725 fue canónicamente reconocida como Orden mendicante.

Su principal fundador fue S.Pedro Nolasco (+1258), nacido hacia 1180 en un manso cerca de Barcelona, según unos biógrafos, o en un pueblo francés (Mass-Saintes-Puelles, entre Carcasona y Tolosa) según la mayoría. S. Pedro comenzó a reunir a un grupo de caballeros y sacerdotes con el fin de remediar la condición de los cristianos cautivos por los musulmanes en África.

Con el favor de Jaime I y con el consejo de S.Raimundo de Peñafort, puso los fundamentos de la Orden en torno a 1218. Hacia 1233 ya estaba establecida en la iglesia de Sta. Eulalia de Barcelona, y en 1235 fue aprobada por Gregorio IX, por influencia y mediación de S.Raimundo.

Hasta 1318 los maestros generales fueron Caballeros legos, como el fundador, pero el 5 de junio de ese año el papa Juan XXII mandó que el cargo recayese sobre un sacerdote. De ese modo la Orden dejó de ser militar y los caballeros legos pasaron a la naciente Orden de Montesa.

13. LAS ÓRDENES MENDICANTES.

Para comprender la emergencia y el significado de las órdenes mendicantes es preciso tener en cuenta el contexto en el que nacen a finales del s.XII y principios del XIII.

13.1. El nuevo marco socio-ecclesial.

*** Nuevo contexto social:**

Las tensiones que se advierten en la Iglesia y en la sociedad son signo de un cambio que ha comenzado a producirse. Tal cambio empezó ya con la Reforma Gregoriana. Los movimientos populares que apoyaron la reforma arremetían no sólo contra el nicolaísmo y la simonía del clero sino contra los que ostentaban el poder político y económico. La Pataria milanesa es una muestra de esa mezcla de fervor religioso y reivindicación social frente a los señores feudales.

El aumento demográfico de los s. X y XI dio lugar a la creación de villas nuevas, lo que constituyó "una de las manifestaciones más impresionantes de repoblación humana que transformó totalmente el solar de Europa".

Estas villas o burgos estaban fuera de la jurisdicción del señor feudal. La burguesía naciente trae nuevos aires de igualdad y libertad. Se inicia el movimiento comunal, un sistema de organización social horizontal, frente

al sistema feudal vertical.

El desarrollo económico dio lugar al surgimiento de cambistas, usureros, banqueros y comerciantes, los nuevos señores "feudales" de un sistema social y jurídico nuevo pero igualmente opresor. En sus manos estaba el monopolio del poder y del dinero frente a una mayoría cada vez más empobrecida. Contra ellos reaccionó la Iglesia.

*** Nuevo contexto cultural:**

La cultura deja de estar en manos de los clérigos. Se crean escuelas municipales para aprender a leer y escribir. Se crean academias de contabilidad y aparecen los primeros libros de comercio. Después, las Universidades: París, Bolonia, Oxford, Salamanca.

Los gremios de artesanos establecen bibliotecas para sus afiliados. Se perdió el carácter sagrado de los libros para convertirlos en instrumentos transmisores de saberes.

A finales del s. XII se consolida definitivamente una nueva manera de pensar más racional y crítica. Con ello entra en la cultura el peligro del laicismo y el racionalismo, nuevo reto al que la Iglesia tratará de dar respuesta a través de las órdenes mendicantes.

*** Nuevo contexto eclesial:**

En los s. XII y XIII asistimos a un movimiento de retorno a la Iglesia pobre de los orígenes. Para entender el significado de estos movimientos pauperísticos hay que tener en cuenta la evolución que fue viviendo la Iglesia a lo largo de los siglos: Del ideal de Cristo pobre y de la comunidad de bienes, precepto obligatorio para todos los cristianos (S. Cipriano) se pasa, tras la paz constantiniana, a una conformación con el estilo de vida del mundo: Poder, riqueza, privilegios. La pobreza radical se convierte en patrimonio exclusivo de los monjes y adquiere la categoría de "consejo".

La Reforma Gregoriana trajo consigo un redescubrimiento del Evangelio y de Cristo pobre. Este redescubrimiento derivaría, con el tiempo, en una crítica contra la excesiva riqueza de la Iglesia y en una reivindicación, para toda la comunidad cristiana y especialmente para su jerarquía, del estilo de vida de Jesús y los apóstoles. De este modo, algunos de estos movimientos se convirtieron en anticlericales y heréticos. Podemos citar, entre otros, el de Tanquelmo (+1124), Pedro de Bruis (+1124) y Pedro Valdés, excomulgado en 1184.

En la vida monástica habían surgido ya algunos intentos de reforma basados en la vivencia de la pobreza radical, como el caso de la Orden de Grandmont y de Fontevrault, que preanunciaban la pobreza comunitaria de las órdenes mendicantes.

Junto a la vuelta a la iglesia pobre de los orígenes, encontramos la imitación de los apóstoles enviados por Jesús de dos en dos a predicar, es decir, la predicación pobre e itinerante. Se trata de la nueva manera de entender la "vida apostólica" que nace con la Reforma Gregoriana. Hasta ese momento "vida apostólica" era sinónimo de la vida fraterna en pobreza, propia de los monjes que, por otra parte, apenas realizaban un ministerio directo. A partir de este momento pasará a significar ministerio apostólico.

Esta reorientación refleja las necesidades nuevas de la época. El apostolado directo diferencia al Canónigo Regular del monje y alcanzará su expresión definitiva con el apostolado universal de las órdenes mendicantes.

*** Contexto de la Vida Religiosa:**

Tres son los aspectos que podemos resaltar:

l) La progresiva extensión de la exención:

Los papas, en el contexto de la Reforma Gregoriana, no sólo aprobaron la fundación de nuevas órdenes religiosas, como los Canónigos Regulares, la Cartuja, el Cister, Grandmont y Fontevrault, sino que pusieron bajo su protección a las órdenes anteriores, concediéndoles el privilegio de exención. Los obispos protestaron contra estas medidas centralizadas y su protesta fue elevada al Concilio III de Letrán, cuyo canon 9 dice:

"Nuestros hermanos y colegas en el episcopado nos han comunicado a través de sus denuncias vehementes que los hermanos templarios y hospitalarios, así como otros religiosos, sobrepasando los privilegios concedidos por la Sede Apostólica, pisotean frecuentemente la autoridad episcopal motivando así el escándalo entre el pueblo de Dios y poniendo a las almas en grave peligro".

– La aceptación oficial del retorno a la Iglesia pobre, sobre todo por parte de Inocencio III, cuyo gran acierto residió en haber intuido la novedad carismática de la Órdenes Mendicantes.

– La convocatoria del IV Concilio de Letrán, llevada a cabo por Inocencio III en 1213. Dicho concilio tenía ante sí un programa de Reforma general de la Iglesia, la preparación de una nueva cruzada y unas disposiciones tendentes a reprimir los movimientos heréticos.

Entre los 70 cánones del Concilio, dos se refieren a la vida religiosa: El canon 12, que impone la organización de los monasterios en provincias con un capítulo trienal, y el canon 13, del cual se afirma que prohíbe la fundación de Nuevas Órdenes religiosas. No es así exactamente. Lo que prohíbe es la creación de nuevas formas de vida regular. Con ello se consiguió la desaparición de todas aquellas comunidades y grupos espontáneos que no estaban encuadrados en la legislación canónica vigente, lo cual redundaría en favor de las grandes órdenes mendicantes.

En la misma línea del concilio lateranense, el concilio II de Lión (1274) decretó la supresión de todas las Órdenes religiosas, fundadas después de 1215, que no hubieran obtenido la aprobación papal. La disposición no se aplicó a los Dominicos y Franciscanos por su utilidad para la Iglesia. A las otras órdenes mendicantes, Carmelitas y Eremitas de S. Agustín, fundados antes de Letrán IV, tampoco les afectó la decisión de Lión. El Concilio afectó, sobre todo, a los grupos pauperísticos, cuya desaparición sería casi total.

13.2. La respuesta de las órdenes a la situación.

– De la soledad a la inserción en la ciudad:

La figura del monacato ya no es el hombre de la soledad de los desiertos, sino el ciudadano que comparte la vida con sus hermanos. Sin embargo, la urbanización de los mendicantes no tuvo lugar en sus orígenes, cuando predominaba en ellos el elemento laical sobre el clerical. Es la cura pastoral la que urge a la inserción en la ciudad. Frente a la fuga mundi de los monjes anteriores, la fuga de los mendicantes no es espacial sino espiritual: Huida de toda forma de poder político, económico y espiritual para situarse en el desierto de los sin poder, de los menores.

– Organización centralizada:

Todos los frailes dependen del Guardián, el Maestro, el Ministro... que han de responder ante el Capítulo conventual, provincial o general. Esta estructura será adoptada por todas las Órdenes y Congregaciones religiosas posteriores.

– La cercanía de los seglares:

Los mendicantes darán origen a una forma intermedia entre los seglares y religiosos: Las Terceras Órdenes

Seglares, en las que ingresarán numerosos fieles, deseosos de apropiarse la espiritualidad de los mendicantes.

Durante la Edad Media, la Iglesia canonizó la concepción sagrada de la sociedad, inspirada en "De consolatione" de Boecio, según la cual se asignaba a cada categoría de personas una función específica: Los clérigos deben orar por el resto de los hombres; los guerreros deben defender a clérigos y campesinos; los campesinos deben trabajar para alimentar a clérigos y guerreros. En el s.III se da el paso de una sociedad sacralizada a una sociedad laica, estructurada en estados de vida. Así surge una espiritualidad laical según la cual ya o se concede la exclusividad de la perfección cristiana a monjes y clérigos, sino que en virtud del bautismo todos los cristianos pueden llegar a la perfección.

Poco a poco se va abriendo camino la idea de que la vocación cristiana no excluye ningún oficio, con tal de que la única regla fundamental de toda vida cristiana fuera el evangelio.

Fue S.Francisco quien dio un fuerte impulso a la penitencia voluntaria de los seglares como actitud frente a la vida, no como penitencia meramente circunstancial. Así surgen las Terceras Órdenes seglares, llamadas a vivir y hacer penetrar el espíritu de su Orden Mendicante respectiva en las realidades del mundo.

La idea de unir asociaciones laicales a una Orden religiosa tuvo sus precedentes en los monasterios visigodos españoles, en los benedictinos, en los hombres y mujeres asociados a los premostratenses y más aún en la asociación laico-religiosa de los Humillados, aprobada por Inocencio III.

– Las Órdenes mendicantes y la cultura:

Para realizar su labor evangelizadora en las ciudades, los mendicantes tuvieron que hacerse con una sólida preparación intelectual en las universidades.

Por otra parte, se imponía la predicación popular que orientase al pueblo sencillo ante el peligro de las herejías. A esto respondieron adecuadamente los franciscanos, mientras que los dominicos realizaron una predicación de carácter más docto. La base del éxito de esta predicación popular fue el empleo de las lenguas vulgares. Predicadores famosos fueron, entre otros, Juan de Vicenza, Bernardino de Siena, Vicente Ferrer y Savonarola.

Junto a esta aportación cultural, los mendicantes, sobre todo los dominicos, llegaron a las cátedras universitarias. A ellos se sumaron los franciscanos, cuya figura intelectual más destacada fue S.Buenaventura. Esta presencia de Maestros Mendicantes en las universidades de renombre como París y Bolonia comenzó a ser mal vista, hasta el punto de que enfrentó a Guillermo de Saint-Amnour con Santo Tomás y S.Buenaventura. El conflicto llegó a la Curia Pontificia en 1254. En esa ocasión, el papa Inocencio IV apoyó a los seglares. Pero su sucesor, Alejandro IV terminó condenando a Guillermo (1256) y obligó a la universidad de París, bajo amenaza de excomunión, a recibir a dominicos y franciscanos, revocando la decisión contraria de Inocencio IV.

A través de las órdenes mendicantes, la Iglesia ejerció una influencia decisiva en la vida cultural e intelectual a lo largo de los s.XIII y XIV. Cada una de las órdenes tenía su propia escuela filosófico-teológica. Los dominicos encarnaban la doctrina oficial de la burguesía. La influencia del tomismo, plasmado en la Suma Teológica, fue decisiva en los siglos posteriores.

Por su parte, la escuela franciscana tuvo también representantes de una categoría intelectual indudable: S. Buenaventura, Duns Escoto y Guillermo de Ockam.

– De la pobreza individual a la pobreza comunitaria:

Hasta la Reforma Gregoriana, ningún movimiento reformador había planteado la existencia de la pobreza

comunitaria. La Reforma cluniacense no sólo no se lo planteó sino que aspiraba al poder económico e incluso político. Para ellos la riqueza era signo de la bendición de Dios y no había contradicción entre vida cristiana y riqueza monástica.

De ahí que surgieran los movimientos pauperísticos con su reivindicación de la pobreza colectiva de la Iglesia. Reivindicación que no encontró respuesta sino en las Órdenes mendicantes.

13.3. Un acercamiento a dos figuras carismáticas.

Tras este recorrido por el marco socio–eclesial que encuadró el nacimiento de las órdenes mendicantes, vamos a aproximarnos, siquiera de un modo sucinto, a las figuras de sus fundadores, a los primeros pasos de las órdenes y a su expansión.

Francisco y Domingo no se limitaron a propagar un movimiento ya existente. Domingo tenía más edad que Francisco y recibió antes que él la aprobación oficial. Francisco tenía una personalidad y un mensaje que parecían nuevos e irresistible. Fue él quien creó la imagen y la vocación del mendicante.

Francisco (1181/82–1226) era hijo de un rico comerciante de Asís. Dejó su bienestar económico y sus esperanzas en la carrera de las armas para hacerse ermitaño. Fue luego obrero ambulante y, al fin, un sencillo predicador. Pronto se le unieron otros. La primitiva fraternidad vivía en pobreza total, ajustándose a ciertos textos evangélicos. Los frailes trabajaban para vivir y no tenían residencia fija. Predicaban la penitencia (es decir, la conversión moral).

Tras la primera repulsa, el proyecto de Francisco recibió la aprobación verbal de Inocencio III en 1210. Pronto llegaron muchedumbres de Italia Central que querían seguir su estilo de vida. Entonces fue preciso dar al movimiento una especie de regla formal y una cierta organización institucional. En 1217 se establecieron "provincias" con "ministros". Francisco se opuso a toda forma de organización más estructurada y marchó a Palestina. En su ausencia, los frailes que tenían la responsabilidad del movimiento lograron que Honorio III publicara una bula que imponía un año de noviciado, la profesión formal de votos y el control de la predicación. Francisco luchó contra esta legislación pero, presionado por los hechos, redactó una Regla (llamada Regula Prima) en 1221. Esta regla fue rechazada por su excesivo rigor y, ante las críticas, Francisco terminó por redactar otra Regla (llamada Bullata, 1223).

Víctima de la enfermedad y de los sufrimientos que acompañaron a la aparición de los estigmas en 1224, el pobre de Asís se alejó de sus hermanos, llevando consigo sólo a un grupo de compañeros de la primera hora. Murió en Asís en 1226 tras redactar el Testamento, en el que repetía la prohibición de riquezas y privilegios y su desconfianza en la cultura.

Mientras tanto, los frailes predicadores se establecieron en Languedoc. Domingo, canónigo regular de Osma, que había salido de España en compañía de su obispo para ir a predicar a los paganos de las Marcas danesas, encontró su vocación trabajando entre los albigenses. Entre 1205–1207 había reunido compañeros y fundado un convento de monjas. Fue a Roma en 1215 y su proyecto fue aprobado por Inocencio III. Domingo escogió para su obra la regla de S. Agustín. Sería una orden de clérigos bien formados para la predicación. Esto era una novedad en Europa, puesto que el predicador por excelencia era el obispo.

Pronto se configuró un sistema de formación teológica y de organización de la orden: Al frente estaba el maestro general. Había superiores temporales, un comité dotado de plenos poderes en los capítulos provinciales, y un capítulo general. Podemos decir que Domingo inventó el sistema moderno del gobierno por comités.

Ambas órdenes, la de Francisco y Domingo, fueron modeladas de acuerdo con las necesidades de la época. Las dos crecieron rápidamente y muy pronto tuvieron que dividirse en provincias regidas por ministros o

prioros provinciales, respectivamente. Cada orden tenía, pues, tres planos: Casas (gobernadas por el padre guardián o el prior), provincias (ministro o prior provincial) y orden (ministro o maestro general). Los capítulos generales trienales (OFM) o anuales (OP) tenían plenos poderes mientras estaba reunido. Pero las atribuciones del ministro general de los franciscanos eran más amplias que las del maestro general de los dominicos.

Los fundadores contaron pronto con la confianza del papado. De este modo el papado tuvo a su disposición un nuevo tipo de milicia a su servicio.

Las primeras órdenes de mendicantes tuvieron numerosos imitadores, en particular, dos organizaciones. La primera estaba constituida por grupos de ermitaños del monte Carmelo que, tras ser expulsados de Palestina por los sarracenos, se habían establecido en Sicilia, Italia, España e Inglaterra. La segunda organización estaba formada por grupos de ermitaños de Italia que varios papas habían unificado y constituido orden mendicante (1256): los ermitaños de S. Agustín.

Igual que había ocurrido con los monjes, el ideal de los mendicantes llegó a las mujeres. Antes de la fundación de los frailes predicadores, Santo Domingo había establecido ya las hermanas de Proville, junto a Toulouse. Estas religiosas ayudaron a los dominicos con la oración y la asistencia. También Santa Clara de Asís y sus primeras compañeras pronunciaron sus votos ante Francisco cuando la fraternidad era aún muy reducida. Las damas pobres, o clarisas, se transformaron más tarde en una orden contemplativa muy austera.

Los carmelitas no aparecieron hasta el final del s. XIV y no alcanzaron gran prestigio hasta la reforma de Santa Teresa de Jesús, en España.

14. CONCLUSIÓN: Un modo de vida alternativo.

Decía, al comienzo de mi trabajo, que me animaba a él una actitud de búsqueda motivada por la necesidad de un renacer de la Iglesia y de la vida religiosa de nuestro tiempo.

Del acercamiento a la multiplicidad de sus formas, a lo largo de diez siglos, me atrevo a resaltar un sólo aspecto que considero esencial y constitutivo de la vida religiosa: Su condición de voz profética que llama a la autenticidad y fidelidad en el seguimiento de Cristo.

Frente a un cristianismo light y acomodado, los monjes y religiosos han venido a ser memoria del ethos radical de las primeras comunidades y del modo de vivir alternativo de Cristo Pobre, Virgen y Obediente. Memoria y denuncia profética de un cristianismo descafeinado y diluido en el mundo. Memoria y denuncia de la cultura dominante, sin jerarquía de valores, y de la injusticia de la sociedad y de la política.

A mi modo de ver, es ahí donde reside la identidad y relevancia de la vida religiosa en la Iglesia y en el mundo: Personas y comunidades proféticas, con una conciencia y un modo de vivir alternativo y contracultural, precisamente por ser evangélico. Desde los anacoretas del s. IV hasta los mendicantes

advertimos esta constante. De nuevo en ellos la historia es maestra de la vida. A la vida religiosa de hoy le corresponde recoger su legado, no con un empeño estático de reproducir formas de vida caducas, sino con una apertura dinámica y creativa al Espíritu.

J.I. González Faus, en "Proyecto de hermano" estructura su antropología teológica en dos partes cuyos epígrafes son significativos: El nacimiento y la radicalización de la contradicción humana.

J.L. Pinillos, "La mente humana", Madrid 1991, 39ss.

A. Huxley, "Un mundo feliz", Plaza y Janés, 1981, 158.

Gonzalo Higuera, "La Eutanasia y el derecho a morir con dignidad", Madrid, 1984, 90.

Cit. en "Escatología II", Andrés Tornos, Madrid 1991, 174–175.

Cit. en "Moral de actitudes II", Marciano Vidal, Madrid 1978, 242; Cf "Praxis cristiana II", F.J. Elizari, 1981, 116–120.

"Utopía", T. Moro, Alianza Editorial, 1993.

Ibid. 162.

Cit. por J. Gafo en "La Eutanasia y el derecho a morir con dignidad", Madrid 1984, 123.

Cit. en "Bioética", F.J. Elizari, Madrid 1991, 182.

Cit. por Marciano Vidal, o.c., 244.

Nuevo diccionario de Teología Bíblica, Paulinas 1990, 902.

Cf Presentación de la encíclica "Evangelium Vitae", publicada en "L'Osservatore Romano", 31–3–95.

Tomado de F.J. Elizari, "Bioética", 189.

M. Vidal, "Bioética", tecnos 1989, 74 ss.

E. López Azpitarte, "Ética y vida", Madrid 1990, 226.

Ibid. 226; Cf J. Gafo, "Diez palabras clave en bioética", Estella 1994, 121 ss.

M. Vidal, o.c., 82.

Cf J. Gafo, "La eutanasia y el derecho a morir con dignidad", 133.

G. Durand, cit. en "Bioética", F.J. Elizari, 185.

B. Häring, "Moral y medicina", Madrid 1972, 145.

Cf E.L. Azpitarte, o.c. 220–221.

Cf "Diccionario Enciclopédico de Teología Moral", Leandro Rossi, Paulinas 1978, 368.

B. Häring, o.c., 147.

Ecclesia, 2624, 1993.

Cit. por F.J. Elizari, "Bioética", Madrid 1991, 198; cf J. Gafo, "Diez preguntas claves...", 129–134, y B. Häring, o.c., 147.

Cf J. Gafo, o.c. de UPC, 1984, 69–74.

J. Álvarez Gómez, "Historia de la Vida Religiosa", Vol. I, Publicaciones Claretianas 1987.

Ibid. 31–33.

Diccionario Teológico de la Vida Consagrada, Publicaciones Claretianas 1989, 1124.

Epícteto, Dissertationes 4,8,31, cit por J. Álvarez en o.c. 147–48.

Eusebio, Demonstratio Evangelica, cit. por J. Álvarez, o.c.,61.

Cit. por J. Álvarez, o.c. 65.

Ibid 67.

S. Atanasio, Vita Antonii, 2; cit. por J.Álvarez, o.c. 107.

Rufino de Aquileya, In psalm 43; PL 21,819, cit por J. Álvarez, 163.

Cit. por J.Álvarez, o.c. 189.

Ibid 209–210.

Collationes 1,23, cit. por J. Álvarez 216.

Apotegmas. Poemen, 31; cit. por J. Álvarez, o.c. 217.

S. Jerónimo, Epist 58,5; cit. por J. Álvarez,o.c. 265.

G. Tchalenko, cit. por J.Álvarez 417.

Cf "Nueva Historia de la Iglesia", Madrid 1977, 314.

S.Gregorio Magno, Diálog II,1; cit por J.Álvarez,o.c. 471.

Cit. en "Historia de la Iglesia Católica" II, García Villoslada, BAC 1976, 236.

Cit. por García Villoslada en o.c. 639.

Cit. por J. Álvarez, o.c. II, 192.

Cf. García Villoslada, o.c. 707–708, y J. Álvarez o.c. Vol.II, 247.

J.M. Moliner, cit. por J.Álvarez, o.c. II, 257.

Cit. por J.Álvarez, o.c. Vol. II, 271.