

SEGUNDA PARTE: LA LUCHA POR LA VIDA

Capítulo II: Protección de la vida física

Tal y como hemos podido comprobar, los siglos XIII y XIV fueron el escenario donde, además de la guerra, se dieron cita otros graves atentados contra la vida, legalmente reconocidos como penas por ciertos delitos, así como una larga serie de maltratos relacionados con el clima de violencia que entonces se padecía. Pero esta época conoció también importantes iniciativas de carácter reivindicativo e institucional en las que podremos constatar una gama bastante amplia de inquietudes, opciones y normas concretas de actuación, destinadas a proteger cuidar la vida.

1. MEDIDAS REIVINDICATIVAS

Este tipo de iniciativas provienen en su mayoría de grupos marginales, de movimientos heréticos y de algunas personalidades sobre las que ya hemos hablado¹.

1ª. Comencemos nuevamente por los **cátaros**. El precepto de “no matar” lo extendían al conjunto de los seres vivos, exceptuando algunos que estaban considerados como criaturas del diablo, hasta el punto de practicar un exigente régimen vegetariano en el que sólo estaba permitido comer hortalizas, pan y pescado. El citado precepto lo interpretaban en el sentido más absoluto cuando lo referían al hombre: nunca podía matar a nadie, ni siquiera en legítima defensa, y menos aún en caso de aplicar la pena capital por parte de la justicia, pues el castigo de los malhechores sólo correspondía a Dios y jamás a las autoridades humanas. Según ellos, la potestad penal del emperador y del papa era una pura obra de Satanás. Precisamente en este último aspecto parecen residir los fundamentos de su rigor moral a favor de la vida, un rigor practicado solamente por los cátaros “perfectos”.

Sin embargo, la intransigencia con que se practicaba dicho precepto no se basaba propiamente en un aprecio del valor de la vida, sino en un profundo desprecio hacia todo el sistema social vigente, tanto civil como eclesiástico, en lo que veían la encarnación del mismo diablo. Prueba de ello es que la vida terrenal suponía la mayor de las penitencias y este mundo no era más que un lugar de castigo y expiación, o sea, el infierno anticipado. En esa misma línea estaba enfocado su mayor objetivo ascético: liberar a las almas de la esclavitud de la materia, es decir, de la prisión del cuerpo, por medio de ayunos, régimen vegetariano y abstinencia del matrimonio, puesto que la reproducción únicamente servía para entregar nuevas almas al poder de Satanás.

¹ Con el fin de evitar reiteraciones, en la medida de lo posible, nos remitimos a lo expuesto en el capítulo precedente acerca de “El pacifismo medieval” (movimientos representativos por la paz), páginas 20-30, incluyendo las notas bibliográficas sobre los cátaros, valdenses, lollardos y san Francisco de Asís.

2ª. Los **valdenses** sostenían también que el quinto mandamiento del Decálogo merecía un respeto incondicional, pero, a diferencia de los cátaros, fundamentaban su postura en una comprensión más positiva de la existencia y, sobre todo, en la valoración de toda vida humana como don de Dios.

El rechazo de los valdenses iba dirigido especialmente contra la pena de muerte. Partiendo de los mismos textos bíblicos que les servían para condenar cualquier clase de violencia armada (Mt. 5, 21-26), llegaron a ofrecer una lectura de Rom. 13, 1-7 totalmente distinta de la realizada por la tradición católica y la teología escolástica de su tiempo. El texto paulino, que venía siendo lugar común para justificar la misión divina de la autoridad secular y su capacidad para disponer de la vida humana en aras del bien común, era resueltamente contestado por los valdenses tomando como base el sermón de la Montaña y la interpretación literal de Mt. 20, 25-26: «Sabéis que los jefes de las naciones las dominan... y los grandes las oprimen... no ha de ser así entre vosotros». No obstante, mantenían una postura más moderada en posibles casos de legítima defensa². Incluso continuaron manteniendo una actitud no violenta, cuando más delante vivían separados de la Iglesia, no sólo prohibiendo toda venganza personal sino practicando la norma de no devolver a nadie mal por mal, como ya hemos indicado al citar el poema de *La Nobla Leyczon* en el que están recogidos, junto a otros, los preceptos de no matar, ni castigar a los demás, ni vengarse de los enemigos³.

Los valdenses, a quienes no es posible aplicar el calificativo de teólogos “de oficio”, dedicaron todas sus energías a cultivar la experiencia cristiana en la gente más sencilla, guiados únicamente por la Biblia. Desde esta perspectiva, se puede decir que practicaron una teología “itinerante” de acuerdo con su condición cristiana y no muy diferente de otros movimientos ortodoxos de entonces. Sin que ello suponga obviar sus posiciones heterodoxas, quizá así se pueda explicar mejor por qué fueron tan sensibles a los rasgos poco evangélicos de ciertos procedimientos que la teología escolástica y el magisterio eclesiástico creían poder justificar, como era el caso de la tortura y la pena capital.

3ª. Los **lollardos**, por su parte, consideraban ilícito condenar a muerte por motivos legales a los homicidas, los ladrones y los traidores, porque la venganza solamente reside en las manos de Dios. Estamos ante una postura que abre el camino a la valoración de la vida humana por lo que vale ella misma y no por la calidad moral de sus protagonistas.

Y, en fin, **Juan Hus**, y el movimiento originado a partir de él, nos han dejado una clarísima opinión que, al ser condenada en 1415 por el concilio de Constanza, es posible conocer con detalle: «Los doctores que asientan que quien ha de ser corregido por censura eclesiástica, si no quiere corregirse, ha de ser entregado al juicio secular, en esto siguen ciertamente a los pontífices, escribas y fariseos, quienes al no quererlos Cristo obedecer en todo, lo entregaron al juicio secular, diciendo: “A nosotros no nos es lícito matar a nadie” (Jn. 18, 31); y los tales son más graves homicidas que Pilatos»⁴. Hay que

² Véase, por ejemplo, el testimonio transmitido por Alano de Lille al final de la página 25 del cap. anterior.

³ Hay suficientes textos que lo demuestran consultando la obra de J. DUVERNOY (ed.), *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque du Pamiers)*, 1318-1325, I, París-La Haya-New York, 1978. El inquisidor Jacques Fournier sería después el papa Benedicto XII.

⁴ DENZINGER-SCHÖBMEZGER, *Enchiridion symbolorum* 1214, Barcelona, 1976.

recordar también a **Pedro Chelcicky**, predicador de la no violencia, quien sostenía, basándose en la ley cristiana del amor, que el asesinato estaba totalmente prohibido.

4ª. Sin embargo, aún es necesario decir algunas cosas acerca de san **Francisco de Asís**. Ya hemos expuesto en el capítulo anterior su postura ante la violencia y la paz y, más adelante, se podrán leer varias páginas donde consta el desarrollo sistemático de su actitud ante la vida. Esta actitud no proviene de ninguna crítica, sino de haber situado el Evangelio en el mismo centro de su vida personal.

El punto de inflexión entre Francisco y sus contemporáneos consiste en haber salido del círculo dualista que servía de referencia para fundamentar la protección de la vida. Los movimientos heréticos, por un lado, justificaban su planteamiento en forma de contrapartida o acusación crítica frente a la corrupción institucional, basando en el rigor de “no matar” la urgencia de recuperar la pureza de su conducta, especialmente en el caso de los cátaros. Los representantes de la autoridad civil y eclesiástica, por otro lado, partían de la necesidad de salvaguardar la ortodoxia de la fe y el orden público, poniendo el acento en la urgencia de proteger el bien común, la legitimidad del derecho y la vida de los inocentes. Tanto en uno como en otro caso, la vida humana estaba considerada como un instrumento y no como una realidad con valor propio.

El *poverello* de Asís, en cambio, rompió con esta clase de lógica al instaurar un ámbito específico y diferente donde era posible revivir el Evangelio despojándose de las seguridades mayoritariamente compartidas, de las costumbres y de las convicciones heredadas. Prueba de ello es que nunca dividió la sociedad en buenos y malos, y jamás consideró la posibilidad de eliminar la vida de ningún pecador, ni de ningún otro ser vivo, como tampoco concebía siquiera el hecho de maltratar las cosas del entorno natural: cuando caminaba sobre las piedras lo hacía «con gran amor y reverencia», y al fraile encargado de la leña le decía que «nunca cortase el árbol entero», y al encargado del huerto le pedía que dejase un trozo para «plantas frondosas» y para producir flores⁵.

2. LA INICIATIVA CIVIL

Las autoridades civiles no fueron insensibles a la violencia ni a la agresión de que era objeto la vida humana, como demuestran las numerosas medidas recogidas en los códigos jurídicos más importantes del momento. Hay muchas normas donde consta la preocupación por implantar el derecho partiendo del respeto progresivo hacia la vida.

A comienzos del siglo XIII las medidas orientadas a proteger la vida humana respondían a un doble objetivo: por un lado, instaurar la paz pública y privada en consonancia con los movimientos de *Paz y Tregua de Dios* y contra la violenta arbitrariedad que utilizaban como única norma de conducta muchos individuos; y, por otro lado, salvaguardar los derechos individuales según el funcionamiento y las competencias que recaían sobre los jurados de la época.

⁵ *Espejo de perfección*, 118, en *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, ed. J.A. Guerra, Madrid, 1993.

El común denominador de todas estas medidas era también doble: de un lado, se practicaba universalmente la “ley del talión”, es decir, una vida se paga con otra vida, un tipo de daños físicos se paga con otro castigo equivalente o con multas proporcionadas a la clase de daño inferido; y, de otro lado, la aplicación de la pena no se hacía sólo teniendo en cuenta la responsabilidad del agresor, sino su calificación social y su posición respecto a la ortodoxia vigente, como lo demuestran los términos de «infame» y «hereje» independientemente de que incluyeran o no agresiones contra la vida⁶. No podemos prescindir de esos criterios ni de esa manera de proceder si queremos interpretar correctamente cuanto se va a exponer a continuación.

Con todo, la monumental obra de compilación jurídica efectuada por entonces, y los nuevos presupuestos de la actuación judicial, fueron acotando gradualmente distintas zonas de protección sobre la vida. Veremos primero las medidas penales orientadas a proteger la vida de las personas y, después, las relativas al cuidado del entorno natural.

2.1. En favor de la vida humana

Vamos a retomar de nuevo el libro de las *Partidas* con el objetivo principal de penetrar en la íntima relación existente entre ética y derecho⁷. Podremos apreciar la esmerada consideración que merecía el respeto de la vida y la necesidad de protegerla, aunque, como ya se ha dicho, continuaba vigente la “ley del talión” y la aplicación de abundantes castigos físicos a la hora de imponer sanciones. Sobresale, ante todo, el esfuerzo que hace el legislador para tipificar y graduar las agresiones contra la vida ajena, lo que permite observar su correspondiente grado de protección:

1º. Se encuentra en primer lugar el **homicidio** como una conducta hecha «torticeramente», «a sabiendas» (VII, 8, 1-2) y calificada siempre de injusta. Una forma particular de homicidio, tipificada por primera vez en lengua española, es el **asesinato**, representado por «hombres desesperados y malos, que matan a los hombres a traición de manera que no se pueden de ellos guardar», pues disimulan habitualmente su condición utilizando los más variados disfraces (27, 3).

2º. También aparece contemplado con claridad el derecho de **legítima defensa**, «pues natural cosa es y muy conveniente que todo hombre tenga poder de amparar su persona de muerte» (VII, 8, 1-2). Ese derecho se aplica en varias situaciones más antiguas y conocidas en el Occidente medieval: al adúltero sorprendido en el acto⁸, al ladrón

⁶ Para ver la dureza con que se aplicaba la “ley del talión” y las consecuencias penales de ser declarados “infames” o “herejes”, véase lo expuesto en el 2º cap. de la 1ª parte sobre “pena de muerte y tortura” (el derecho de matar y torturar, víctimas de la pena de muerte y víctimas de la tortura), páginas 8-15.

⁷ Respecto al significado moral de las máximas jurídicas de las *Partidas* y su vigencia durante la Edad Media, véase J.A. ARIAS BONET, “Las reglas del derecho”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 48 (1978) 165-189; C. BARROS, *Mentalidad justiciera de los Irmandiños, siglo XV*, Madrid, 1990, 125-236.

⁸ Conviene recordar, sin embargo, en consonancia con el modelo vigente de sociedad feudal, que no era lícito dar muerte al adúltero si se trataba de «su señor u hombre que lo hubiese hecho libre, o si fuese otro hombre honrado y de gran lugar» (VII, 19, 13). En tales casos sólo cabía acusarlo ante el juez.

nocturno, al caballero traidor, al incendiario diurno o nocturno y al ladrón de caminos públicos, era lícito matarlos en defensa propia.

3º. A continuación se especifican **otras agresiones** contra la vida y la dignidad de las personas por causa de «las deshonras y los tuertos», tanto de palabra como de obra, deteniéndose sobre todo en las «atroces», es decir, aquellas que entrañan mayor gravedad y crueldad (VII, 9, 20): la primera se refiere a las heridas «de manera que salga sangre o quede lisiado de algún miembro, o si es apaleado o herido con la mano o con el pie en su cuerpo»; la segunda se remite a la parte física afectada, «como si lo hiriesen en el ojo o en la cara», y al lugar donde se realiza la deshonra (ante el rey, ante los jueces); la tercera es «por razón de la persona que recibe la deshonra» (el hijo al padre, el nieto al abuelo, el vasallo a su señor, el reo al juez); y hay una cuarta relacionada con las difamaciones vertidas en ciertos escritos.

4º. Se recogen también diversas formas de **suicidio** conocidas por aquella época (VII, 27, 1). Una es la que procede de la desesperación y el miedo ante las penas contraídas por los delitos cometidos. Otra está en evidente relación con la eutanasia: «por el gran dolor de enfermedad que le acaece, no pudiendo sufrir las penas de ella». También se menciona la que obedece al más puro sadismo y desvarío mental y, finalmente, se habla del suicidio por motivos de vergüenza social o haber caído en la más absoluta desgracia tras perder el status social anterior.

5º. Después se aborda el problema de la **violencia en general**, englobándola bajo el término de «fuerza», es decir, «cualquier cosa hecha a otro maliciosamente de la que no se puede defender el que la recibe» (VII, 10, 1). Hay una violencia individual y otra social⁹. La individual sucede cuando se hace «daño a alguien en su persona o en sus cosas, hiriendo o matando o robando... o encierra o combate a alguno en su castillo o en su casa o en otro lugar, o lo prende o le hace hacer algún pleito en su daño contra su voluntad» (*Ibid.*). La social tiene lugar en el caso de grupos armados, cuyo único objetivo es «quemar o robar alguna villa o castillo u otro lugar, o casa o nave u otro edificio en que morasen algunos hombres, o tuviesen en guarda algunas mercancías u otras cosas de aquellas que han menester los hombres para uso de su vida» (*Ibid.*).

6º. Aún desciende el legislador a **situaciones más concretas** de la vida diaria, cuando aborda la cuestión del daño o «destrucción que el hombre recibe en sí mismo o en sus cosas por culpa de otro» (VII, 15, 1). Resulta llamativo observar el esmero que se pone en cuidar la integridad física de las personas con diversas medidas: exigiendo el control de los animales domésticos (15, 23), obligando a los «hostaleros» a colgar con seguridad los anuncios de sus negocios (15, 26), y pidiendo a los «alfajemes» (los barberos) que realicen sus trabajos en lugares apartados, «porque no puedan recibir daño aquellos a quienes afeitasen» (15, 27) dada la costumbre de hacerlo en las plazas y en las calles.

7º. En cuanto a la **tortura**, reconocida como práctica ordinaria dentro del sistema penal, su aplicación sólo correspondía ser ordenada por los jueces y, aun así, éstos no debían mandarla sin examinar «muy acuciosamente» el delito a fin de que «sea antes bien probado» (VII, 31, 1) o, como se dice en otro lugar, «a menos de saber antes presunciones

⁹ La relación de estas normas con la situación de violencia reinante en aquella época se hace patente relejendo lo que hemos expuesto en el capítulo 3º de la 1ª parte, páginas 19-28.

o sospechas ciertas de los yerros sobre los que son presos» (30, 2). Además, quedaban exentos de tormento los niños menores de catorce años, los caballeros, los maestros «de leyes o de otro saber», los consejeros del rey, los de las ciudades y de las villas y sus hijos, así como «la mujer que fuese preñada... por razón de la criatura que tiene en el vientre, que no merece mal» (*Ibid.*).

8º. Pero lo que nos ha llamado más la atención es la exigencia de poner en práctica dos elevados valores éticos y morales, relacionados explícitamente con la protección de la vida: establecer la **paz** y conceder el **perdón**, incluso cuando hay por el medio agresiones físicas irreparables. Si por causa de «homicidio, o por daño o por deshonor» (VII, 12, 4), los hombres han perdido la paz y olvidado el perdón, será necesario llegar a un acuerdo entre las partes y probar la sinceridad del amor mutuo con dos cosas: «que se perdonen y se besen» (*Ibid.*)¹⁰. También se utilizan términos parecidos para exponer la conveniencia de la «tregua» y de la «seguridad» entre quienes se han desafiado, para que «no se hagan mal en los cuerpos ni en los haberes» (12, 1). Y tras dedicar toda la *Partida* VII a prevenir y castigar el crimen, se presenta de manera graduada el significado del perdón, la misericordia, la merced y la gracia, como «bondades que señaladamente deben tener entre sí» las más altas autoridades públicas (32, 1-3).

9º. Por último, se contemplan varias maneras de proteger a ciertos colectivos socialmente marginados o en situación de inferioridad, concretamente las mujeres, los siervos y los esclavos. Dado el frecuente maltrato físico de que solían ser objeto, la obra legislativa de Alfonso X representa un nuevo paso en orden a humanizar esas situaciones.

Respecto a la **mujer**, la gravedad que revestía cualquier forma de violación y de raptó a una «virgen o casada o religiosa o viuda que viva honestamente en su casa» (VII,20, 1) se basaba en la defensa de ciertos valores muy apreciados: la virginidad consagrada, el modelo de familia conyugal y el honor de sus maridos, padres y hermanos. También se castigaba con severidad la práctica de la alcahuetería (VII, 22, 1-2) alegando una doble razón: el daño moral causado a las mujeres implicadas y el deterioro social que tales hechos solían provocar, como era el caso de «desacuerdos y muchas peleas y muertes de hombres» (*Ibid.*). Hay que exponer, igualmente, un dato relativo a la posible mejora del *status* social de la mujer que está relacionado con la protección de su vida: nos referimos al «matrimonio», un término que recogen las *Partidas* por primera vez en lengua española y que está inspirado en el significado del correspondiente sacramento cristiano, con lo que ello supone en orden al papel desempeñado por la mujer en el consentimiento y en la promesa matrimoniales (IV, 1,1 y 2, 1-5). Asimismo, se reconoce y se elogia su función como madre haciendo derivar explícitamente la etimología de matrimonio no de la palabra «*pater*», sino de «*mater*» (IV, 2, 2)¹¹.

En cuanto a los **siervos** y **esclavos**, hay indicios de que se intentaba mejorar su situación: no se les puede matar, ni mutilar, ni herir, ni hacerles morir de hambre (VII, 21,

¹⁰ El beso «es señal que quita la enemistad del corazón». El abrazo es «señal de que el perdón es verdadero» (VII, 12, 4). Hay un magnífico «Título» sobre la amistad, su provecho y sus deberes (IV, 27).

¹¹ Algunos estudios sobre la mujer en relación al derecho medieval, pueden verse en AA. VV., *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, 1986. Y para una visión de conjunto es interesante el estudio ya citado de M.W. LABARGE, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, 1989.

6) y, además, se indican cauces para concederles la libertad, bien sea a voluntad de su señor o por pasar varios años de servicio en sus tierras o bien por recibir órdenes sagradas (22, 1, 6-7). Conviene recordar, no obstante, que, según las propias *Partidas*, la mentalidad vigente legitimaba que «(el señor tiene) completo poder... sobre su siervo para hacer de él lo que quisiere» (IV, 21, 6), excepto las prohibiciones recogidas al principio de este mismo párrafo que muestran avances para proteger su vida.

Al finalizar esta visión panorámica nos queda claro que existía una notable sensibilidad jurídica, en ocasiones muy pormenorizada, sobre el grado de protección que merecía la vida humana. En el fondo está latiendo un sentido humanizador de la ley y de la sociedad, basado en una afirmación trascendental que revela la comprensión positiva de todo hombre y contiene a la vez un profundo significado ético y moral: «la persona del hombre es la más noble cosa del mundo» (VII, 1, 26).

2.2. En favor del medio ambiente

La actualidad del movimiento ecologista no debería desconocer sus orígenes históricos. Fenómenos tan alarmantes como la superpoblación, las hambres catastróficas, la destrucción de los bosques y la desaparición del suelo, fueron ya problemas acuciantes en la sociedad medieval, como ya se ha dicho en el primer capítulo de la primera parte de nuestro estudio. Lógicamente, no vamos a encontrar aquí una ecología sistemática de ideas y de organización, pero sí es posible ofrecer algunas medidas que se tomaron entonces en orden a proteger el medio ambiente¹².

En el Medioevo ya se alzaban voces para protestar contra la destrucción de los **bosques**. Antes del siglo XIII se pusieron en práctica algunas medidas que llegaron a ser eficaces, como fue el caso de los cistercienses que regularon la tala y la regeneración de árboles. La iniciativa de estos monjes pasó luego a ser competencia de todos, de los reyes entre otros, puesto que hubo un rey francés que nombró en 1317 unos jefes de aguas y de los bosques, persiguió a los cazadores furtivos y dobló los derechos de uso, o como el caso de otro rey inglés cuyo proteccionismo hizo posible crecer sin límites a su propio bosque¹³.

Más adelante, en el Delfinado francés, se acusaba oficialmente a los fundidores de hierro como responsables de la destrucción de los bosques, reclamando contra ellos y contra los leñadores medidas enérgicas. En Wellington se denunciaron dos hornos de cal que consumían, ellos solos, 500 robles al año; se prohibieron las sierras hidráulicas en diversas partes de Francia; la comuna italiana de Montaguloto exigió a cada propietario plantar diez árboles por año; y en Inglaterra, los bosques comunales quedaron protegidos por leyes muy impopulares. En este último país, por ejemplo, a principios del siglo XIII, los hombres de Cornualles tenían que pagar 2.200 marcos, y los de Devon 5.000, para talar

¹² Véase J. GIMPEL, "Medio ambiente y contaminación", *La revolución industrial en la Edad Media*, Madrid, 1981, 67-68. Véase también la bibliografía de la nota 8 correspondiente al apartado sobre "La vida humana y su entorno" del cap. 1º de la 1ª parte de nuestro estudio, página 3.

¹³ Véase R. FOSSIER, *La Edad Media 3. El tiempo de las crisis 1250-1520*, Barcelona, 1988, 24.

los bosques de su condado. Resulta llamativo saber que, en ese mismo siglo, se dieron los primeros casos de importación de madera debido a la escasez de los propios bosques¹⁴.

La lucha contra la **contaminación**, producida sobre todo por la abundante combustión de carbón, también se inicia en esta época. Parece ser que fue Londres, a finales del siglo XIII, la primera ciudad del mundo en sufrir la contaminación atmosférica. Se llegó a denunciar las caleras que infectaban y corrompían el aire, estableciendo para ello comisiones de investigación. A principios del siglo XIV se imponían multas a cuantos utilizasen carbón de mar en los hornos de cal, había diversas comisiones encargadas de investigar a los infractores y hasta se llegaba a destruir los hornos en caso de reincidencia.

También se tomaron una serie de medidas contra la **contaminación del agua**, debido principalmente al aumento de los mataderos y las tenerías. Las autoridades municipales procuraron siempre alejar a los carniceros y curtidores río abajo, así como situarlos fuera de las murallas de las ciudades. En París, un decreto de 1366 exigía trasladar el sacrificio y el despiece del ganado, que se acostumbraba a realizar sobre el terreno, a las riberas de un río que discurría más abajo de la ciudad. En otras ocasiones los ayuntamientos intentaron regular la actividad de los curtidores y los pellejeros, porque solían arrojar sus residuos al río más próximo. Hay más ejemplos: en 1395, un representante del rey de Francia quiso obligar a los pellejeros, que trabajaban a orillas del Sena, a trasladarse río abajo, porque corrompían el agua para los ribereños y los habitantes del Louvre; en 1425, en Colchester (Essex), se formularon severas denuncias contra numerosos cerveceros que utilizaban el agua del río para fabricar su cerveza, tras haber comprobado que esa misma agua estaba corrompida por los vertidos de los esquiladores y curtidores; y, en fin, en Marsella, los jueces estaban encargados de vigilar un acuerdo municipal que prohibía verter en el puerto de la ciudad el agua procedente del riego de los jardines y del suministro de las tenerías¹⁵.

Desde mediados del siglo XIV fueron apareciendo en varias partes de Europa un conjunto de medidas para mejorar la **higiene pública**: pavimentado de calles y prohibición de dejar sueltos en ellas a los cerdos, apertura de cloacas subterráneas, amenaza de multas y hasta de cárcel a quienes arrojasen basuras a los ríos o no las quitasen delante de sus casas, limpieza de letrinas, vigilancia de mercados y mataderos, control sanitario de burdeles, disposiciones sobre adulteración de alimentos, y utilización de baños públicos. A finales del siglo XIV, por ejemplo, el Parlamento inglés votó la primera ley nacional contra la polución del aire y del agua (quizá de las primeras leyes sobre “prevención” de la salud pública), puesto que, debido a las basuras arrojadas en los ríos y las calles, «el aire se vería seriamente corrompido y envenenado, y azotarán a diario numerosas enfermedades e intolerables epidemias»¹⁶. Es necesario tener en cuenta, por cierto, la alta probabilidad de que todo ello estuviera relacionado con los efectos de la Peste Negra¹⁷.

¹⁴ Véase J. GIMPEL, *Ibid.*, 70, cit. supra nota 12.

¹⁵ Véase J. GIMPEL, *Ibid.*, 75.

¹⁶ Véase J. GIMPEL, *Ibid.*, 76. Lo mismo sucedía en Francia, con varias Ordenanzas publicadas al respecto, según G. VIGARELLO, *Lo limpio y lo sucio, La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Madrid, 1991, 78-80 y

Y, finalmente, eran muy severas las penas impuestas a los incendiarios. Los culpables de quemar casas y cosechas recibían el castigo de ser arrojados al fuego que ellos mismos habían encendido, según las *Partidas* (VII, 10, 9). Y, aún más, «si algún hombre matase a otro que le quemase o destruyese... de noche sus casas o sus campos o sus mieses o sus árboles... no caería en ninguna pena» (8, 3).

3. LA INICIATIVA ECLESIAÍSTICA

Las medidas adoptadas por el Magisterio eclesiástico continúan la línea de la tradición anterior, puesto que se sitúan a favor de la vida humana ante las frecuentes agresiones de que era objeto durante aquella época. Pero, al mismo tiempo, representa también una línea involutiva al haber justificado varias actuaciones contrarias a la defensa de la vida, basándose en otros motivos considerados entonces de rango superior.

Es inútil tapar los ojos ante una realidad suficientemente conocida. Sólo la delicadeza de tacto para analizar los hechos hará posible dejar constancia de su evidente actitud positiva, y nos ayudará a comprender la mentalidad sobre la que se edificó una determinada jerarquía de valores, entre los que la vida de ciertas personas no estaba situada precisamente en los lugares más altos.

Así pues, en virtud de este doble binario por el que transcurre la doctrina eclesiástica medieval, y dada la imposibilidad de hacer un estudio exhaustivo de todas las fuentes oficiales, hemos seleccionado las principales tomas de posición adoptadas en los concilios ecuménicos, en algunos otros concilios y sínodos diocesanos del norte de España, y en varias cartas y bulas papales de la época.

3.1. De carácter institucional

Frente al estado de violencia generalizada, la Iglesia promovió varias instituciones cuya finalidad era proteger la vida humana. Ya hemos expuesto en el capítulo anterior lo referente a la *Paz* y la *Tregua* de Dios, una institución específicamente eclesiástica cuyos resultados inmediatos fueron mediocres, pero que desencadenó una larga y variada secuencia de compromisos a favor de la paz. Ahora veremos otras medidas promovidas por la Iglesia: la intercesión, el asilo eclesiástico y la compasión germánica¹⁸. Para ello habrá que remontarse a una época anterior a la que es objeto de nuestro estudio.

en varias ciudades de Cataluña y Castilla como asegura L. SÁNCHEZ GRANJEL, *La medicina española antigua y medieval*, Salamanca, 1981, 139-140.

¹⁷ Como estudio específico, véase J. ARRIZABALAGA, "La Peste Negra de 1348", *Dynamis* 11 (1991) 73-117. Para mayor información puede consultarse lo expuesto en el epígrafe "Epidemias y Peste Negra", en el cap. 1º de la 1ª parte de nuestro estudio, páginas 11-13 y su nota 38.

¹⁸ Para todo lo que sigue hay mucha información en L. VECILLA, *Defensa de la vida humana IV. Apuntes para la historia de la pena de muerte*, Valladolid, 1968, 122-169.

1º. La **intercesión** es una medida canónica destinada a impedir la aplicación de la tortura, las mutilaciones y la pena capital, por parte de los poderes públicos. En el siglo X ya lo solicitaba el papa Gregorio VII con estas palabras: «Para que nadie piense que defendemos injustamente a los que han cometido robos públicos, ni merezcamos la calificación de indiscretos por nuestra inoportuna defensa, procurad ayudarlos en lo que podáis siempre en forma digna de la Iglesia, amonestando, utilizando la intercesión: así haréis provecho, sin manchar la conducta de la Iglesia»¹⁹. Más tarde, Graciano recoge el texto anterior y le añade la siguiente rúbrica: «la Iglesia protegerá siempre a los culpables sin defenderlos de forma temeraria» (cap.14, q.6, can.3), otorgando también a dicho papa la autoría del famoso principio básico sobre la intercesión capital *pro reo*: «reos sanguinis defendat Ecclesia ne effusione sanguinis particeps fiat» (cap.23, q.5, can.7). Por último, Inocencio III, escribiendo a todos los obispos, decía así: «como hijos de la Iglesia, defendemos a los reos de sangre con nuestra piadosa intercesión»²⁰. Esa posición vuelve a repetirse en otra carta dirigida al obispo de París: «La Iglesia debe interceder eficazmente para que la sentencia penal no sea la de muerte»²¹.

2º. El **asilo eclesiástico** es un tipo de inmunidad referido a los templos por el que se otorga el privilegio de no castigar físicamente a los delincuentes que se han refugiado en ellos. Sus orígenes se remontan a la alta Edad Media, perteneciendo la referencia más antigua al rey Childeberto en el año 595; aparece luego en la *Lex alamanorum* del año 630, en la *Lex vauvariorum* (también en 630) y en otras. En España hay que remontarse también hasta el siglo VII con la ley de Chindasvinto y, después, aparece con toda claridad en las *Partidas* (I, 12, 2-4). Cuando comenzó a adquirir su mayor eficacia fue a partir del siglo X con los movimientos de Paz y Tregua.

Más tarde, el papa Inocencio III, respondiendo a una pregunta que le había formulado el rey de Croacia sobre ese mismo tema, manifiesta lo siguiente: «Si el reo asilado es un hombre libre, sean cuales fueren los delitos cometidos, en ningún caso se le puede arrancar del asilo eclesiástico ni, por lo tanto, se le puede condenar a muerte o tortura, sino que los rectores de la iglesia deben obtener la vida y evitar la mutilación de sus miembros... Por el contrario, si fuese un siervo el que se refugia en la Iglesia, el sacerdote exigirá al dueño juramento de no castigarle, y obligará al siervo a entregarse a su dueño; si el siervo se negare, el dueño lo tomará por la fuerza». A ese mismo texto, que viene a ser la norma básica de procedimiento, le siguen una serie de excepciones: «Todo ello a no ser que, como bandolero público, devastador nocturno de los campos, por los caminos de tránsito, por las plazas públicas con asechanzas insidiosas perturbe el bien común y trate de hacer daño, entonces será extraído de la iglesia, sin que ésta pierda su

¹⁹ Véase L. Vecilla, *Ibid.*,122.

²⁰ Carta *Cum inestimabile*, PATROLOGÍA LATINA 216, *Epistola* 94, 291.

²¹ Ese texto pasó a las *Decretales*, Lib.V, Tit.XL, Can.27. Hay también una colección de cánones, denominada *Polycarpus*, cuyo cap.12 del libro VII se titula «De sacerdotali pro vindicta mitiganda», pero se halla inédito porque la PATROLOGÍA LATINA 163, 753-758, sólo publica el capítulo anterior. Asimismo, otra colección canónica, cuyo autor es Aurelo de Luca, tiene un epígrafe titulado «De sacerdotali intercessione pro reis», pero en la PATROLOGÍA LATINA 149, 485 tampoco se recoge su contenido.

inmunidad, según las normas canónicas...»²². Esa lista de excepciones revela la intención de no interferir en las competencias del derecho civil.

El testimonio más claro procede de Hildeberto, obispo de Mantua, en una carta dirigida a otro obispo a quien alaba por haber dado asilo: «Sabemos que perseveras en ello, puesto que amáis el honor de la Iglesia de Cristo y conocéis las leyes canónicas sobre el caso. En ellas se establece: nadie se atreva a arrancar a un reo refugiado en la Iglesia, ni llevarle a la tortura o a la muerte. Así se mantendrá el honor de la Iglesia»²³.

3º. La **composición germánica** es una institución jurídica que tuvo su apogeo en la época medieval del derecho germánico. Consiste en evitar el derramamiento de sangre pagando con dinero de la propia Iglesia el acuerdo de paz o convenio establecido entre los litigantes o acusadores y los que estaban perseguidos. Llegó a abarcar no sólo los crímenes de sangre, sino los delitos jurídicos y las obligaciones civiles de los germanos. Hay varios ejemplos donde se detallan con extensión y minuciosidad las sumas de dinero a pagar según la clase de delitos: *Lex sálica* (353 casos), *Lex Bajavavorum* (255 capítulos), *Lex Ripuariorum* (223 capítulos) y *Lex Alamanorum* (337 capítulos). A partir del siglo XI parece que fue perdiendo vigencia a pesar de haberse promulgado entonces otras dos leyes de composición, concretamente la formulada por el rey Canuto para los anglos (1014-1016) y la del rey san Esteban para los húngaros (1038)²⁴.

3.2. De carácter canónico

Bajo este epígrafe, algo impreciso, queremos recoger las principales medidas conciliares y sinodales orientadas a proteger la vida humana de las continuas agresiones que padecía. Hay diferentes grados de pronunciamiento en el Magisterio eclesiástico medieval y no resulta fácil exponerlo de manera que el lector pueda adquirir una visión clara y rápida del conjunto. No obstante, hemos optado por el siguiente esquema: concilios ecuménicos, concilios legatinos, sínodos diocesanos, predicación y catequesis, y cartas y bulas papales.

3.2.1. Concilios ecuménicos

Durante los siglos XIII y XIV se celebraron 7 concilios ecuménicos (4 en Letrán, 2 en Lyon y 1 en Vienne). En varios de ellos hay condenas sistemáticas sobre las agresiones a la vida humana que tenían entonces mayor actualidad o estaban más extendidas.

1. El concilio II de Letrán (1139) acusa a los **torneos** de ser causa frecuente de muertes, los califica de «detestables» y los prohíbe por completo, negando la sepultura eclesiástica a quienes participen en ellos²⁵. Esta misma prohibición la recogió después el

²² PATROLOGÍA LATINA 216, 1155 y 1255.

²³ PATROLOGÍA LATINA 171, 213-214.

²⁴ Para esos dos últimas “composiciones”, ver PATROLOGÍA LATINA 151, 1171-1182 y 1243-1254.

²⁵ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 200, can. 14, edición de J. Alberigo, Bologna, 1973.

canon 12 del concilio de Reims (1148) y, luego, el canon 20 del II concilio de Letrán (1179). Finalmente pasó a las *Decretales* (lib. V, tit. 13, can. 1).

2. El citado concilio II de Letrán maldice y prohíbe a los **incendiarrios**, bajo pena de excomunión y negación de la sepultura eclesiástica, calificando su conducta como «pésima, devastadora y abominable». Esa condena se formula, además, bajo el peso de la máxima autoridad conciliar: «auctoritate Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli»²⁶.

3. En el III concilio de Letrán (1179) se pronuncian duras condenas sobre el **pillaje** y la **devastación** que practicaban sistemáticamente una larga lista de mercenarios, «brabanzones, aragoneses, navarros, vascos...», mencionando de manera explícita a sus principales víctimas: «arrasan iglesias y monasterios, sin perdonar las viudas, los huérfanos, los niños y sin respeto a la edad y al sexo todo lo destruyen...»²⁷.

4. En la misma línea adopta por el concilio anterior, el I concilio de Lyon (1245) condena severamente a todo el que emplea, acoge y oculta **asesinos** a sueldo, por «la espantosa inhumanidad y la detestable crueldad con que planifican la muerte de los demás», bajo pena de excomunión y pérdida de su dignidad, oficio y beneficio²⁸.

5. El IV concilio de Letrán (1215), fiel al clásico principio de *Ecclesia non sinit sanguinem*, agrupa en un mismo canon diversas prohibiciones dirigidas a los **clérigos** para que se abstengan de participar en cualquier acto público que pueda inducir a la muerte de un hombre: juicios de sangre (la pena capital), venganzas de sangre (los duelos), ponerse al frente de grupos armados, ejercer la cirugía e impartir cualquier bendición a las ordalías y a los combates judiciales²⁹. Conviene recordar a este respecto que la prohibición a los clérigos para practicar la mutilación o asistir a sentencias sobre causas de mutilación, participar en duelos y torneos, así como juzgar causas criminales o celebrar procesos que prevean la pena de muerte en lugares sometidos a la jurisdicción eclesiástica, ya había sido recogida, entre otros, por los concilios de Londres (1175) y de Rouen (1190)³⁰.

6. El citado concilio de Letrán, junto con el de Vienne (1312), ofrecen también importantes fundamentos teológicos a la ética de la vida, como veremos más adelante.

3.2.2. Concilios legatinos

A lo largo de los siglos XIII y XIV se celebraron en España varios concilios de rango nacional o, al menos, supraregional, presididos por cardenales legados del papa. Limitándonos a Castilla, la ciudad de Valladolid fue sede de 2 de ellos.

1. El primero, convocado por el cardenal Juan de Abbeville, siendo papa Gregorio IX, tuvo lugar en 1228. En realidad, sus actas son una repetición abreviada del Lateranense IV y reflejan el gran esfuerzo realizado para aplicar los decretos reformadores del concilio

²⁶ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 201, can. 18.

²⁷ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 224, can. 27.

²⁸ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 290-291, can. 18.

²⁹ *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 244, can. 18.

³⁰ Para estos últimos concilios, véase *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 22, 584, edición de J.D. Mansi, Florencia-Venecia, 1759-1798.

lateranense a la situación española³¹. Entre otras medidas destaca el rigor de las sanciones sobre ciertos delitos graves cometidos por los clérigos, puesto que los degrada para siempre de sus órdenes en casos de robo, homicidio, raptos de mujeres y falsificación de moneda. Concretamente, les prohíbe «que non quieran usar de venganza de muerte, nin deben estar en los logares do vean matar omes, nin traian cuchiellos, nin armas»³². Aparte de esas disposiciones, merece la pena saber que se ponía especial énfasis en consolidar la celebración periódica de sínodos diocesanos, escoger a los predicadores más idóneos, escuchar con frecuencia la confesión y estimular los estudios eclesiásticos.

2. El segundo de esos concilios se celebró en 1322³³, presidido por el cardenal Guillermo de Godin, siendo papa Juan XXII. En la misma línea del anterior, establece la urgencia de celebrar sínodos provinciales y diocesanos, insiste en la instrucción del pueblo y en la elaboración de catecismos, poniendo una vez más el acento en la disciplina de los clérigos y en ciertas normas de conducta para los fieles cristianos. Entre ellas sobresale la condena de quienes mandaban hacer ordalías, bajo pena de excomunión, puesto que «en ellas se tienta a Dios y se castiga a los inocentes sin merecerlo»³⁴.

3.2.3. Sínodos diocesanos

A fin de cumplir las disposiciones del Lateranense IV se celebraron desde la segunda mitad del siglo XIII numerosos sínodos diocesanos³⁵ en los que se alude con frecuencia, en ocasiones de manera explícita, a los concilios ecuménicos y legatinos anteriores. Limitándonos de nuevo a la geografía española y, concretamente, a los que tuvieron lugar en el norte de la península, contienen diversas normas sobre la protección de la vida humana.

1. El **sínodo de León de 1262** ó 1267 prohíbe a los clérigos llevar armas. Más adelante, el sínodo de 1303 excomulga a los reincidentes y reserva a la sede romana los casos de aquellos capellanes que asistan a peleas públicas, «porque se acaecen hy muertes et omecidios»³⁶.

2. El anterior **sínodo leonés de 1262** ó 1267 impone a los clérigos dos obligaciones: una, no dar penitencia, excepto en la hora de la muerte, a quienes «con fuego fezieron algun damno, o mataron ome» y, otra, declarar en las fiestas y domingos que estaban excomulgados «los quemadores de las casas o de los fruchos... et los matadores et los feridores de los clerigos». Sobre los incendiarios ya se habían pronunciado los concilios de

³¹ Las actas pueden verse en *Colección de todos los concilios de la Iglesia de España y de América* III, 324 y siguientes, edición de J. TEJADA y RAMIRO, Madrid, 1859-1863.

³² *Colección de todos los concilios...* III, 326, cit. supra nota 31.

³³ Las Actas están en *Colección de todos los concilios...*, III, 480 y siguientes, cit. supra nota 31.

³⁴ *Colección de todos los concilios de la Iglesia...* III, 503, cit. supra nota 31; F.J. FERNÁNDEZ CONDE, "Religiosidad popular y piedad culta", en R. GARCÍA-VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, II-2º, Madrid, 1979, 330 y su nota 127, opina que este concilio es muy cauto al condenar la ordalía.

³⁵ Ya se venían celebrando desde el siglo XI según F. J. FERNÁNDEZ CONDE, *Ibid.*, 442-448.

³⁶ *Synodicon Hispanum*, III, 234 y 262, edición de A. García y García, Madrid, 1984.

Tuluja (Rosellón) en 1065, el de Lérida en 1173 y el de Tarragona en 1239³⁷. Y, por su parte, el sínodo leonés de 1303, reserva al papa la absolución de los incendiarios y «los que matan o fieren clérigos», mientras que reserva al obispo los casos de clérigo homicida, el de quien «fiere clérigo sin tiramiento de sangre o tolamiento de miembro», y el de los homicidas «et los que matan a sos parientes, que puedan casar»³⁸.

Conviene recordar que en varios concilios anteriores ya se venían promulgando medidas semejantes como es el caso, por ejemplo, del concilio de Coyanza (1055)³⁹, que se había pronunciado sobre «sanguinarios, ladrones y homicidas», o el concilio provincial de Lérida (1229), cuyo canon 28 impone severas condenas a los clérigos autores de «homicidio, rapto de mujeres y falsificación de moneda», diciendo que son merecedores de la pena capital y deben ser «degradados de sus órdenes»⁴⁰.

3. El **sínodo de Oviedo de 1377** reserva al obispo la absolución de los incendiarios y de los homicidas, al tiempo que asume unas Constituciones anteriores del obispo Juan Sánchez donde se priva de todo beneficio hasta la cuarta generación, y se aplican todas las penas del derecho canónico, a cuantos «fieren sin razon, desonran, matan, prenden los beneficiados en nuestra iglesia ho alguno dellos», así como los autores de *malfetrías*: «cualquier cavallero o escudero ho otro de cualquier condicion que sea, ferir, matar, prender o gran desonra fezier, por si o por suas compannas, a nos o al dean o a alguno de los archidianos et personas o a alguno de nuestro collegio»⁴¹.

4. Respecto al infanticidio, hay alguna alusión expresa en el **sínodo leonés de 1262** ó 1267, que dice así: «Mandamos a los clérigos que amonesten a sos feligreses que non tengan consigo de noche sos fijos o los criados pequennos, mas tenganlos enno bierço et guardenlos elo mellor que podieren»⁴².

5. En cuanto a la ordalía, el sínodo de León de 1288, tras establecer «que ninguno non faga salva por fierro caliente o por agua caliente o por agua fria en otra manera que sea defendida en derecho», declara excomulgados a quienes lo practiquen y vedadas las iglesias donde se realizase⁴³.

3.2.4. Predicación y catequesis

Las disposiciones adoptadas por los concilios de rango superior sobre la celebración de sínodos diocesanos, la selección de predicadores para instruir al pueblo y escuchar confesión, y la preparación de maestros para la formación del clero, estimularon la creación de varios proyectos encaminados a la instrucción general del pueblo y a la catequesis⁴⁴, que llegarían a convertirse con el tiempo en normas obligatorias

³⁷ Colección de todos los concilios... III, 123. 286. 349, respectivamente, cit. supra nota 31.

³⁸ *Synodicon Hispanum*, III, 274-275, cit. supra nota 36.

³⁹ Véase F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *Ibid.*, 322 y su propia nota 133, cit. supra en nuestra nota 34.

⁴⁰ Colección de todos los concilios... III, 339, cit. supra nota 31.

⁴¹ *Synodicon Hispanum*, III, 397 y 393, donde se recogen las Constituciones del obispo Juan Sánchez.

⁴² *Synodicon Hispanum*, III, 243, cit. supra nota 36.

⁴³ *Synodicon Hispanum*, III, 259.

⁴⁴ Una descripción de los nuevos catecismos se puede ver en F.J. FERNÁNDEZ CONDE, *Ibid.*, 448-451.

procedentes ya del IV concilio de Letrán⁴⁵. Así es como se inició una enseñanza “reglada” sobre la ética de la vida humana por medio de estos sínodos.

1. El **sínodo de León de 1303** ordena a los rectores de las iglesias que hagan saber a sus fieles en la predicación lo siguiente: «quales son los pecados de que se deven guardar, et quales son las obras bonas que deven usar, et quales son los articulos de la fee que deven creer, et los mandamientos de la fee que deven guardar». Y, para hacerlo más accesible, elabora un breve contenido donde aparece de manera expresa el precepto «non mates» calificando como mortales los siguientes pecados: «peleando ferir alguno en el sagrado o fuera de sagrado... nin matar nin ferir a nengun christiano, nin quemar nin astragarle lo que ha, nen fazerle la guerra, o forcia a tuerto»⁴⁶.

2. El **sínodo de Oviedo de 1377** ordenaba lo siguiente: «todos los arciprestes et curas et escusadores et cada uno de ellos reciban et llieven et ayan un cuaderno en romançe de los diez mandamientos de la ley et los articulos de la fe et los sacramentos de santa Egleſia et las maneras de las virtudes et de los pecados et de las obras de misericordia spirituales et temporales, so pena de veinte mr., et poblighenlos en el dia de Pascua de Resurrección et de Navidad et de Çinquesmas et de santa Maria de Agosto, et en todos los domingos de Cuaresma et de Adviento»⁴⁷.

Tales disposiciones provenían del concilio legatino de Valladolid (1322) donde se obligaba a todos los párrocos a que pusieran por escrito, en lengua latina y vulgar, los artículos de la fe, «los preceptos del decálogo, los sacramentos de la Iglesia y las especies de vicios y virtudes», inculcándolo al pueblo cuatro veces al año: Navidad, Resurrección, Pentecostés, Asunción de la Virgen y Cuaresma»⁴⁸.

Poco tiempo después, en los sínodos de 1381 y 1382, se reprende a los sectores de las iglesias y a sus feligreses por desconocer todas estas cosas, amenazándoles con una multa y aplicándoles la sentencia bíblica de Mt.15, 14: «si el ciego destrare o guiare al ciego, anbos caeran en la foya»⁴⁹.

3.2.5. Cartas y Bulas papales

Este tipo de documentos contienen numerosas respuestas a problemas concretos de la vida humana. Señalaremos los que a nuestro juicio tienen mayor importancia.

1. Ante todo, resulta imprescindible citar el testimonio más autorizado y explícito, anterior a la época que nos ocupa. Se trata del papa **Nicolás I**, quien, en el año 866, respondiendo a varias cuestiones planteadas por la conversión de los búlgaros, cuyo rey

⁴⁵ *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* 236 y 239-240, cit. supra nota 25.

⁴⁶ *Synodicon Hispanum*, III, 278-279. Esa enseñanza debían hacerla los clérigos en la predicación dominical.

⁴⁷ *Synodicon Hispanum*, III, 396.

⁴⁸ *Colección de todos los concilios...* III, 481, cit. supra nota 31

⁴⁹ *Synodicon Hispanum*, III, 429-430 y 439.

había sofocado una rebelión a la fuerza, condena en su carta *Ad consulta vestra* la pena de muerte y la tortura en los siguientes términos⁵⁰:

«Pues, aunque pudisteis salvar la vida de los vencidos, no permitisteis de ninguna manera que vivieran ni los quisisteis salvar, en lo cual obrasteis muy mal, porque está escrito: sin misericordia será juzgado el que no hace misericordia... Así vosotros, después que habéis sido llamados por Dios e iluminados con su luz, no debéis ser ávidos de infligir la muerte a nadie como antes, sino que, en todo momento, debéis reclamar la vida para todos, tanto del cuerpo como del alma. Así como Cristo os liberó a vosotros de la muerte eterna, así vosotros debéis procurar a toda costa librar de la muerte lo mismo a inocentes que a los culpables».

«Si un ladrón o un malhechor es hecho prisionero y niega aquello de lo que se le acusa, se afirma entre vosotros que el juez debe fracturarle el cráneo a fuerza de golpes y atravesarle las costillas con puntas de hierro hasta que lo haya confesado. Esto no está permitido ni por la ley divina ni por la humana. La confesión no debe ser arrancada sino voluntaria. Si por casualidad sucede que después de haberle infligido tales sufrimientos no descubría nada de lo que le imputáis, ¿no deberíais avergonzaros de ello? Al menos desde este momento, ¿no deberíais reconocer hasta qué punto vuestro juicio ha sido impío? Del mismo modo, si el acusado no pudiendo soportar esta tortura confiesa unos delitos que no ha cometido, ¿quién, me pregunto, tiene la responsabilidad de tal impiedad sino el que le ha obligado a esta falsa confesión?... Abandona tal modo de proceder. Maldecid en el fondo del corazón aquello que habéis tenido la locura de practicar hasta ahora»

La fuerza y claridad de ambos textos hablan por sí solas, pero conviene resaltar que, en el primero de ellos, la comprensión cristiana del ser humano («llamados por Dios e iluminados por su luz») es la base argumentativa para «no infligir la muerte a nadie» y «reclamar la vida para todos». En el segundo texto, la prohibición de la tortura es tajante, absoluta: «no está permitida ni por la ley divina ni por la ley humana».

2. Las primeras prohibiciones sobre las ordalías y los duelos o combates judiciales datan ya de los siglos V y VI⁵¹, pero, durante la época que nos ocupa, hay varios papas que se refieren también a ello: Gregorio VII, Inocencio III, Honorio III y Gregorio XI. Concretamente, **Inocencio III** decía así en su carta *Licet apud*: «Aun cuando en los juicios civiles se empleen las llamadas pruebas vulgares, como el agua fría o el hierro caliente o los duelos, estos juicios sin embargo la Iglesia no los admitió. En efecto, está escrito en la ley de Dios: “No tentarás al Señor tu Dios”»⁵².

Por su parte, **Honorio III**, ante las graves quejas recibidas sobre los riesgos físicos que acarrea la práctica de estas costumbres, en ciertas regiones controladas por los templarios, manifiesta lo siguiente: «como este modo de pruebas está totalmente prohibido por ser una tentación contra Dios, mandamos que exijas a los templarios y a

⁵⁰ Los dos textos de la citada carta, que siguen a continuación, están tomados de PATROLOGÍA LATINA 119, *Epistola* 97, 989 y 991, y de DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* 648.

⁵¹ Véase PATROLOGÍA LATINA 138, 1127-1140, junto con su nota 245 de la col. 1127 donde se mencionan varios concilios al respecto.

⁵² DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum* 799.

todos los demás que no vuelvan a emplear tales medios y les obliguen a ello con censuras eclesiásticas, rechazando cualquier tipo de apelación que formulen»⁵³.

Y el papa **Gregorio XI**, en su bula *Salvator humani generis* (1374), declara «erróneo» uno de los principios defendidos por el juez Eike von Reggow sobre la licitud de la ordalía y el duelo, otorgando a sus escritos los más severos calificativos de censura⁵⁴.

3. Respecto al aborto, la doctrina oficial de la Iglesia, basándose en disposiciones anteriores y en la polémica vigente entonces sobre la teoría de la animación retardada, matiza sus calificaciones morales según los supuestos de feto «formado o no formado» y sus equivalentes («vivificado y no vivificado», «animado y no animado»). Este es el caso, por ejemplo, de **Inocencio III**, quien, en 1211, y a propósito de la posible irregularidad de un monje cartujo, establece la siguiente distinción canónica-penal: «Atendiendo a tu súplica, contestamos: si el feto no estaba formado, el presbítero causante del aborto puede ejercer el ministerio sacerdotal, pero, si ya estaba formado, debe ser privado de las funciones del altar»⁵⁵. En cualquier caso, las *Decretales* de **Gregorio IX** (1234) inspirándose en los famosos cánones *Aliquando* y *Si aliquis*, procedentes de san Agustín y de los *Penitenciales*, respectivamente, afirman que el aborto de un feto “animado” constituye un homicidio y añaden, a renglón seguido, que «es homicida el que hace o administra sortilegios o venenos de esterilidad». Por su parte, los decretalistas de la época califican como homicidio al aborto realizado después de la “animación” del feto y denominan «quasi-homicidio» a los delitos de esterilización y contracepción⁵⁶.

4. Hubo también otras intervenciones protagonizadas por distintos papas y prelados. Uno de ellos fue el papa **Gregorio VII** (1073-1085), que se pronunció repetidamente en contra de diversas manifestaciones de violencia como el homicidio, la guerra y ciertos maltratos físicos, así como varias sanciones contra soldados que devastaban iglesias y lesionaban a sus clérigos, o contra obispos y nobles que participaban en luchas armadas y herían a los eclesiásticos⁵⁷. Hay también, en pleno siglo XII, textos muy significativos en los escritos de varios prelados: Hildeberto de Lavardín (arzobispo de Tours), Ruperto de Deutz (abad de Deutz) y Felipe de Harveng (abad de Bonne-Espérance):

El arzobispo **Hildeberto de Lavardín**, nos ha dejado dos textos muy elocuentes⁵⁸. En el primero de ellos explica a un sacerdote su compromiso de proteger la vida humana:

⁵³ El texto de Honorio III (1225) pasó a formar parte de las *Decretales* de GREGORIO IX, Lib.V, tit.25, can.3. La prohibición de GREGORIO VII o ALEJANDRO II (no hemos podido dilucidar a quién de los dos pertenece) fue recogida por GRACIANO (*Decretum*, cap.II, q.5, can.7).

⁵⁴ DENZINGER-SCHÖNMETZNER, *Ibid.*, 1111. 1113-1114.

⁵⁵ PATROLOGÍA LATINA 216, *Epistola* 107, 469. GRACIANO fue uno de los que se declaró a favor de la animación retardada: «De his qui abortum procurant, quaeritur an iudicentur homicidae vel non... Non est homicida, qui abortum procurat, antequam anima corpori sit infusa» (*Decretum*, cap.32, q.2, can.8-10).

⁵⁶ Para las *Decretales*, véase Lib.V, cap.5, tit.12. Los cánones *Aliquando* y *Si aliquis*, pueden verse en J.T. NOONAN, *Contraception et mariage*, París, 1969, 178-179 y 218-219.

⁵⁷ Sería demasiado prolijo detallar todas las cartas que recogen la postura de GREGORIO VII. Véase para ello PATROLOGÍA LATINA 184, 305-307. 316. 320. 351. 362-365. 621. 630, por ejemplo.

⁵⁸ Para los dos textos de Hildeberto, véase PATROLOGÍA LATINA 171, 277. 789. 795.

«Has sido ordenado sacerdote no para sacrificar a los hombres sino para santificarlos; no para inmolarse a los reos, sino para inmolarte por ellos... Tú, oh cristiano, por el que el mismo Jesucristo se entregó a la Cruz y a la muerte, tienes que aborrecer entregar a un reo a los tormentos y a la muerte. El sacerdote ha de cumplir el oficio pastoral de interceder a favor de los reos de muerte, que la santidad de su vida y el valor de sus palabras provoquen la piedad de los jueces».

En el segundo texto, Hildeberto expone la necesidad de practicar la no-violencia para defender la justicia y el bien de la Iglesia, añadiendo, además, que a los violentos no se les debe tratar nunca con sus mismos procedimientos:

«No nos infunden miedo las amenazas contra la vida del pontífice, ni nos espantan los azotes, las piedras ni la espada de que con gesto parricida se jactan los perseguidores. ¿Qué les vamos a decir? A los ojos de Dios son parricidas: sin embargo, mientras el Señor no lo permita, no se puede matar. Se muere una sola vez y ... a nosotros todos los días nos matan con el odio y las amenazas. Ello no nos separa de la justicia, ni nos hace abandonar la justicia de la Iglesia, ni extingue el deber sacerdotal».

Las palabras del abad de Deutz, Ruperto, son también muy significativas⁵⁹:

«Por lo demás, la religión, real y verdaderamente cristiana, aborrece tanto la efusión de sangre, que predica y sostiene que el “no resistir al mal” y el “amar a los enemigos” son un verdadero precepto».

Por último, el abad **Felipe de Harvengt**, tras aludir a las tradicionales excepciones sobre la licitud de matar en caso de guerra o la de pena capital, añade lo siguiente⁶⁰:

«Pero como en estos tiempos, todos sabemos que Dios no ha ordenado tales excepciones... hemos de cumplir las normas de la Sagrada Escritura, a saber: lo que a todos nos ha mandado por precepto universal, del que ni uno solo de los creyentes está exceptuado, o sea, la caridad, la fortaleza, y la belleza interna de las demás virtudes, sin la cual no podemos lograr el prestigio de nuestros antepasados».

3.3. Fundamentos teológicos de la ética de la vida

El Magisterio de la Iglesia medieval ofrece las bases de lo que hoy entendemos como ética de la vida, y quizá trasladable a la bioética, aun sabiendo que resulta cuando menos algo forzado traer dicho vocablo a los siglos que estamos estudiando.

En cualquier caso, es indiscutible que la doctrina eclesial de aquella época, desarrollada en torno a diversos problemas de Cristología, Antropología y Escatología, pueden confirmar la importancia que reviste para fundamentar una ética de la vida e, incluso, alargar sus consecuencias hasta la actualidad.

⁵⁹ PATROLOGÍA LATINA 167, 1726.

⁶⁰ PATROLOGÍA LATINA 203, 924-927.

3.3.1. Toda la vida está creada por Dios

A raíz del dualismo cátaro, que defendía la maldad de la materia y su procedencia a partir de un principio malo, eterno, opuesto al principio bueno en cuanto creador de los espíritus, el concilio IV de Letrán (1215) llegó a sintetizar «tan acertadamente la doctrina cristiana de la creación»⁶¹, que el Magisterio de la Iglesia no verá la necesidad de intervenir nuevamente sobre el tema hasta el concilio Vaticano I. Por lo que se refiere a lo que aquí nos ocupa, la definición del lateranense incluye los siguientes puntos⁶²:

1. La unidad del principio creador, pese a la diversidad de personas divinas: «tres quidem personae... unum universorum principium».

2. La creación «de la nada», contra cualquier otra pretensión de admitir una materia preexistente: «de nihilo condidit creaturam».

3. La índole temporal de acto creativo («ab initio temporis») y su extensión o amplitud universal, que abarca por igual a los seres espirituales lo mismo que («simul») a los materiales: «...utramque condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam».

4. La constitución del ser humano como «espíritu y cuerpo», frente al menosprecio cátaro del cuerpo, entendida no como una simple yuxtaposición de dos realidades, sino como inseparable compenetración de dos principios ontológicos en un único modo de existir, según veremos después.

5. El origen del mal no es de orden ontológico u originado por una materia preexistente, mala en sí misma, sino sólo de orden moral: «diabolus enim et alii daemones a Deo natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali, Homo vero... peccavit.».

En resumen, todo lo que existe y tiene vida procede únicamente de Dios porque Él lo ha querido crear las cosas y los vivientes expresamente así, es decir⁶³:

- «**De la nada**», o sea, no hay nada fuera de Dios que preexista, condicione, fundamente ni quede al margen de su acción creadora. El mundo, como totalidad de lo existente, hunde sus últimas raíces en el amor libre y gratuito de Dios y, por ello, debe ser tratado con ese mismo grado de amor capaz de reproducir y prolongar el gesto divino. Toda otra praxis constructora del mundo y, en nuestro caso, cualquier actuación en el campo de la biomedicina o la biotecnología, basados en criterios de poder y de fuerza, introducen en la creación la ley del más fuerte y el triunfo de intereses inconfesables.

- «**Desde el principio del tiempo**», o sea, este mundo concreto no es ninguna degeneración dualista de lo divino, sino creación que existe para la historia y, en ella, el tiempo constituye su supuesto básico. Y, como urdimbre de la historia, el tiempo de lo

⁶¹ Véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1986, 100-101.

⁶² Para lo que sigue, véase DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 800.

⁶³ Para el estudio sistemático de cuanto sigue, véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 115-153; L.F. LADARIA, *Antropología teológica*, Madrid, 1983, 45-85; W. KERN, "Interpretación teológica de la fe en la creación", *Mysterium Salutis*, II-1, Madrid, 1969, 514-601.

creado adquiere sentido ético en la medida en que se dirige progresivamente hacia el final o, dicho con otras palabras, el baremo ético y moral de la creación no reside en la cantidad del tiempo ni de sus conquistas científico-técnicas, sino de la calidad humanizadora de sus aplicaciones prácticas que, en definitiva, son los fines de la ciencia y de la técnica, o sea, servir al bienestar de los seres humanos.

3. «**Espiritual y corporal a la vez** (simul)», es decir, la creación entera se caracteriza por poseer idéntica igualdad y dignidad desde su mismo origen. Frente al dualismo cátaro o de cualquier otro signo se afirma que *todo* procede de Dios y que, en cuanto tal, es *bueno*. Nada existe en este mundo que posea rango inferior o sea objeto de menosprecio y, por lo tanto, el cuerpo y la vida física pueden ser lugar del mal, puesto que el hombre pecó («homo peccavit»), pero jamás son negativos ni malos en sí mismos.

4. «**Criatura**» o, en otros términos, el hombre y su mundo no son apariencia, ni capricho o fantasía de algún dios ocioso, ni devaluación efectuada por el mal, pero tampoco tienen en sí mismos su razón de ser ni son magnitudes absolutas. Existen como “criaturas” de Dios porque Él les ha conferido el ser y, con ello, la dignidad y la consistencia que los convierte en realidades vivas y llenas de *valor propio o inherente*, un valor “relativo” absoluto por fundamentarse en su relación con Dios, el Absoluto.

3.3.2. El ser humano es unidad psicofísica

El concilio de Vienne (1312) reviste especial interés por haber establecido el marco dentro del que debe moverse la antropología cristiana y, en consecuencia, los fundamentos antropológicos que justifican el deber moral de proteger la vida humana. Como ya se ha dicho, el concilio Lateranense IV había afirmado que el cuerpo pertenece a la naturaleza humana, pero sin entrar en detalles acerca de cómo entender y explicar la unión de «espíritu y cuerpo»⁶⁴. No obstante, el Magisterio eclesiástico decidió tomar en Vienne una clara posición a favor de la unidad del ser humano, inspirándose en la concepción elaborada por santo Tomás de Aquino y prescindiendo de las teorías pluriformistas de Olivi, Escoto y otros teólogos de aquella época⁶⁵.

El núcleo de la doctrina de Vienne reside en que «el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano»⁶⁶. Las implicaciones para nuestro tema son las siguientes:

1ª. Se trata de «una fórmula de transición»⁶⁷ entre el concilio lateranense y el concilio Vaticano II, porque el Lateranense IV habla de la naturaleza humana «spiritu et

⁶⁴ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 800.

⁶⁵ Hay buenas síntesis en F.P. FIORENZA - J.B. METZ, “El hombre como unidad de cuerpo y alma”, *Mysterium Salutis*, II-2, Madrid, 1970, 680-692; L.F. LADARIA, *Ibid.*, 98-107, cit. supra nota 63; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, 1988, 103-110.

⁶⁶ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 902. Para su estudio, véase L.F. LADARIA, *Ibid.*, 108-109 y J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 110-112, cit. nota anterior.

⁶⁷ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 129.

corpore constitutam»⁶⁸, mientras que el Vaticano II afirma categóricamente que el hombre es «corpore et anima unus»⁶⁹. Esta transición conlleva el reconocimiento del ser humano como unidad psicofísica, anímico-corpórea, psicosomática, en clara continuidad con la antropología bíblica. Por tanto, el hombre es un ser «uno» y, en definitiva, alma y cuerpo a la vez, no una mera contigüidad o suma accidental de ambos, como si fuesen realidades contrapuestas, sino su mutua y dinámica interpenetración en la contextura de la única realidad hombre-ser humano.

2ª. Así pues, Vienne señala los mínimos por debajo de los que no resulta posible cualquier antropología que pretenda denominarse cristiana: no basta con admitir el cuerpo en la estructura de lo humano, ni es suficiente defender su bondad ni, menos aún, entenderlo como una condición negativa, un lugar de castigo o un apósito inferior e instrumental del alma, sino que es imprescindible aceptarlo a la vez como expresión objetiva de la singularidad específica de cada ser humano y de su constitutiva apertura a Dios, es decir, de su **único modo de ser**.

3ª. Desde el punto de vista físico, el ser humano vale cualitativamente más que cualquier ser viviente por el hecho de que también **es más** que él o, en otros términos, porque es simultáneamente alma⁷⁰. En consecuencia, la afirmación axiológica sobre el valor supremo o prioritario de la vida humana se apoya en que ésta es la objetivación existencialmente unitaria o psicosomática de su estatuto ontológico y teológico a un tiempo: la vida del hombre entero es en sí misma, por habersele dado así, el único lugar de encuentro con Dios y con los demás seres humanos.

4ª. El vértice de esta concepción antropológica reside en la cristología, pues «el Hijo de Dios asumió en el tiempo, para la unidad de su “hipóstasis” o persona, las partes de nuestra naturaleza simultáneamente unidas (**simul unitas**)» y se hizo «verdadero hombre»⁷¹. Ello significa, por un lado, que la realidad unitaria del ser humano adquiere en la Encarnación de Jesucristo su más alto valor y dignidad. Y significa, por otro lado, que la temporalidad humana y, con ella, el mundo donde se desarrolla su vida, apuntan definitivamente hacia la plenitud y no hacia el fracaso.

5ª. Asimismo, desde la perspectiva soteriológica, la unidad del ser humano exige también reconocer el valor del cuerpo como **mediación salvífica**, puesto que en la unidad de la persona de Cristo se ha hecho carne la salvación de Dios «para obrar la salvación de

⁶⁸ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 800.

⁶⁹ *Gaudium et spes*, 14.

⁷⁰ Véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 139.175-187, cit. supra nota 65. Sobre las implicaciones éticas de estas afirmaciones, véase también ID., *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, 1975, 64-67 y K. RAHNER, “Del misterio de la vida”, *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1967, 169-175.

⁷¹ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 900, que es necesario completar con el concilio Lateranense IV (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 801) y el concilio II de Lyon (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 852). La cristología exige incluir todas las manifestaciones de la vida física, como consta en la profesión de fe valdense: «natus ex Maria vera carne... manducavit et bibit, dormivit et fatigatus ex itinere quievit, passus est vera carnis suae passione, mortuus est vera corporis sui morte...» (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 791).

todos»⁷² o, como dice el Lateranense IV, para demostrar «más claramente el camino de la vida»⁷³. Así pues, la salvación cristiana no se realiza al margen de lo espiritual, pero tampoco tiene lugar sin lo material. No se limita a la pura interioridad, ni tiene lugar detrás o por encima de nuestro ser corporal, sino que incluye de manera expresa hasta las fibras más íntimas de nuestra vida física por el hecho de abarcar al ser humano entero. Merece la pena recordar aquí la conocida expresión de Tertuliano: «caro cardo salutis».

Las consecuencias de esta doctrina no se pudieron entrever a fondo durante la época que estamos estudiando. La mentalidad y la jerarquía de valores de la Iglesia medieval, unido a la inexistencia de problemas técnicos y médicos relevantes, impidieron ver el alcance de sus propias afirmaciones sobre la ética de la vida en aquel momento. Pero, en todo caso, la importancia que revisten para fundamentar la protección de la vida humana y para dirimir el significado ético y moral de cualquier intervención sobre la estructura unitaria o biopsíquica del ser humano, en definitiva, sobre la totalidad de la persona, es a todas luces evidente en el campo de la biomedicina⁷⁴, incluso a sabiendas de que se puede legítimamente discutir o arrinconar desde otros planteamientos.

3.3.3. El compromiso ético de la nueva creación

Hay que dejar constancia, finalmente, de la constitución dogmática *Benedictus Deus*, promulgada por el papa Benedicto XII, en 1336, que es sin duda la más importante de las declaraciones magisteriales sobre la «vida eterna» hasta el concilio Vaticano II⁷⁵. Este documento nos da pie para retomar, desde la perspectiva escatológica, lo que ya se afirmaba en los concilios anteriores a propósito del significado teológico de la creación y de la unidad del ser humano:

1. El don de la vida creada por Dios tiende, por su propia naturaleza, a la definitividad, a la eternidad, pero no alcanzará su consumación hasta que el ser humano entero participe, con Cristo, de la gloria de los resucitados. La Iglesia medieval expresa la fe en la resurrección con las siguientes afirmaciones⁷⁶:

- Es un acontecimiento *escatológico*: tendrá lugar «el día del juicio», cuando finalice el transcurso completo de esta vida física.

⁷² DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 900-901. Para mayor información, véase F.P. FIORENZA - J.B. METZ, *Ibid.*, 704-708, cit. supra nota 65; K. RAHNER, *El cuerpo y la salvación*, Salamanca, 1975; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, "Contenidos fundamentales de la salvación cristiana", *Sal Terrae* 3 (1981) 197-209.

⁷³ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 801.

⁷⁴ Un ejemplo es E. SCHILEBEECKX, "El hombre y su mundo corporal", *El mundo y la Iglesia*, Salamanca, 1969, 365-410. Así lo ha llegado a comprender el Magisterio actual de la Iglesia: JUAN PABLO II, "Discurso a los participantes en la 35ª Asamblea General de la Asociación Médica Mundial", *Acta Apostolica Sedis* 76 (1984) 393; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Donum vitae*, Introd. 3.

⁷⁵ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander, 1975, 254.

⁷⁶ Para lo que sigue, véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 212-214.

- Es un acontecimiento *universal*: resucitarán «todos los hombres» o «todos los muertos».
- Incluye la identidad *somática*: los muertos resucitan «con sus cuerpos» que ahora poseen». Es una resurrección «de esta carne y no de otra»⁷⁷.

2. Por su parte, el núcleo básico de la mencionada *Benedictus Deus*⁷⁸ reside en la visión de Dios como constitutivo esencial de la «vida eterna», acerca de la que se hacen las siguientes precisiones: 1ª) el hecho de la visión: «los que estuvieron, están y estarán en el cielo», o sea, los bienaventurados, «vieron y ven la esencia divina»; 2ª) el *modo* de la visión: «intuitiva... facial... mostrándose inmediata, clara y abiertamente la esencia divina»; 3ª) las *consecuencias* de la visión: el gozo («con tal visión gozan de la misma esencia divina»), la bienaventuranza («son verdaderamente felices») y la vida eterna («tienen el descanso y la vida eterna»); y 4ª) la *duración* de la visión, pues ésta, una vez comenzada, permanece «sin interrupción... hasta la eternidad».

La interpretación teológica de este documento pontificio⁷⁹ hay que hacerla desde la Cristología y la doctrina precedente sobre la resurrección. Si la «visión de Dios» sólo tiene lugar a través del hombre Jesús (Jn.14, 8-9), resulta obvio admitir una cierta connaturalidad u homogeneidad con Él por parte de todos los resucitados, puesto que únicamente en Cristo resucitado se revela «toda la plenitud de la divinidad corporalmente» (*somatikós*: humanamente) (Col.2, 9). En suma: la plenitud de la vida, incoada aquí por la gracia durante la existencia temporal, no es más que su consumación definitiva. «Ver a Dios» equivale a vivir en comunión con la realidad auténticamente humana de Cristo resucitado. Las derivaciones de esta doctrina son de gran importancia para la ética de la vida desde el punto de vista individual, social y cósmico:

- Desde la perspectiva individual la vida de cada ser humano encierra en sí misma un germen de «vida eterna», ya que el propio cuerpo formará parte del nuevo hombre resucitado, o sea, del sujeto humano enteramente consumado.
- Desde la perspectiva social, la vida, como medio de encuentro y comunión entre los seres humanos, es un anticipo de la plena comunicabilidad futura sin la que toda persona dejaría de ser lo que es.
- Desde la perspectiva mundana y cósmica, la vida del universo está indisolublemente ligada a la suerte de todos los seres humanos, de la colectividad humana y, por ello, se transformará en escenario de la «nueva creación».
- En definitiva, la «visión de Dios», interpretada en sentido existencial, «como un modo de expresar el misterio de la vida compartida en la esfera de una comunión

⁷⁷ A este respecto es muy ilustrativo recordar lo que decía en el XI concilio de Toledo (año 675): «creemos que resucitaremos no en una carne aérea o de cualquier otro tipo, como algunos dicen, sino en ésta en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, 540).

⁷⁸ DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 1000-1002.

⁷⁹ Para lo que sigue, véase J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 256-265, cit. supra nota 75.

interpersonal»⁸⁰, es la consumación o plenitud de lo que «ab initio temporis» significa la vida de toda la humanidad y de su entorno natural.

Así pues, no resulta irrelevante el tipo de tratamiento que se dé a la vida humana. Tanto el sentido que se le otorgue, como la finalidad a que se destine, contribuyen irrevocablemente a edificar o destruir la vida de la nueva creación, máxime cuando, por las razones teológicas antes expuestas, la corporeidad de cada ser humano y la misma realidad del mundo material y de su historia, constituyen el único lugar donde se vive la relación entre Dios y el hombre «como *traducción* de su llamada interior, luego como *medio* por el que el hombre presta atención a esa llamada y, finalmente, como *espacio* en el que el hombre puede responder a la invitación divina»⁸¹.

Y, en consecuencia, la moralidad de cualquier actuación biomédica o biotecnológica sobre el cuerpo humano o su entorno natural, se mide no sólo por el grado de su eficacia y eficiencia a favor de cada vida y de la vida de todos, sino por el grado de servicio que presten a su respectiva “glorificación”, pues no hacen otra cosa que prefigurar su glorificación escatológica.

3.4. Un paréntesis en torno a la vida

Según hemos dicho más atrás, las medidas adoptadas para proteger la vida humana se amortiguaron al llegar el siglo XIII. Es como si se hubiese puesto un paréntesis a su alrededor. El clásico principio de *Ecclesia non sinit sanguinem* conoce a partir de entonces varias excepciones bien explícitas.

Ya venía siendo justificada desde hacía tiempo la guerra santa en forma de Cruzadas, que provocaron matanzas indiscriminadas de pueblos “infieles” y una sangría continua de muchas vidas cristianas. Pero ahora se justificaba otra lucha armada contra los herejes, así como la legitimidad de la pena de muerte a manos del “brazo secular” y la práctica de la tortura. Es más, quienes sostenían posiciones contrarias, basándose en el retorno a la pureza del primitivo cristianismo, se les consideraba, cuando menos, pertenecientes al bagaje de ideas que formaban parte de los movimientos heréticos. Yvon de Chartres, Pedro de Poitiers, Graciano, Inocencio III e Inocencio IV, aparte de otras autoridades civiles, son algunos de los más destacados representantes de esta nueva manera de ver y entender las cosas⁸². Todos ellos mantenían la siguiente postura: prohibición de no ver a la Iglesia mezclada en cuestiones de sangre, por un lado, y, por otro, reconocimiento otorgado a los poderes civiles, el “brazo secular”, para ejecutar legítimamente la tortura y la pena capital. Esa posición que intenta cierto equilibrio entre

⁸⁰ J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Ibid.*, 258.

⁸¹ E. SCHILEBEECKX, “Identidad cristiana e integridad humana”, *Concilium* 175 (1982) 187.

⁸² Es imposible citar siquiera los textos principales. Para los mencionados, Yvon de Chartres (PATROLOGIA LATINA 161, 1303.1308.310); Pedro de Poitiers (PATROLOGIA LATINA 121, 1058-1062.1151); Graciano (*Decretum*, cap.XXIII, q.5, causa 48; cap.XLVII, q.5, causa 23); Inocencio III (DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Ibid.*, 795); Inocencio (IV *Bullarium Taurinense* 3, 552-558).

“no mezclarse para nada con sangre” y, a la vez, “reconocer esa facultad al poder civil”, o sea, el sostenimiento de la “teoría de las dos espadas”, la pone de manifiesto con toda claridad Yvon de Chartres⁸³:

«¿Cómo es posible que la Iglesia apruebe la efusión de sangre, cuando ella, en el mismo instante de nacer, juzgó preferible derramar la suya? Háganlo los jueces que castigan con la espada material... pero no los que luchamos con la espada espiritual».

Pero el modelo paradigmático de tal actitud fue la posición adoptada por el papa Inocencio III en su carta *Gravem contra vos* de 1209⁸⁴: considera «errónea» la doctrina de los valdenses (rechazo total de la pena de muerte) y reconoce al poder civil su legítimo derecho de «ejercer la pena capital» (*judicium sanguinis exercere*), y, al mismo tiempo, en la carta *Cum inestimabile* de 1210⁸⁵ afirma sin titubeos que «como hijos de la Iglesia, defendemos a los reos de sangre con nuestra piadosa intercesión, porque escrito está: la Iglesia defenderá a los reos capitales». Se acaba de sancionar la teoría de las dos espadas.

No es cuestión de detenerse ahora sobre este paréntesis en torno a la vida, por resultar sobradamente conocido, pero sí interesa exponer las razones de fondo que sostenían esa posición oficial. A nuestro juicio residen en una determinada mentalidad, entonces dominante, que se apoyaba en estos dos puntos: la infravaloración del cuerpo y el triunfo de la sociedad hierocrática.

3.4.1. La infravaloración del cuerpo

En realidad, durante la época que estamos estudiando, coexistieron dos visiones fuertemente contrastadas, tanto acerca de la corporeidad humana como de la realidad cósmica a la que aquella va siempre ligada.

1ª. Por una parte, el redescubrimiento positivo de la naturaleza como un todo orgánico y vivo, que surgió en Occidente a través de distintos caminos, está relacionado con una correspondiente toma de conciencia sobre la exaltación de lo físico y de cierto “culto al cuerpo”, al menos entre los representantes de la alta clase social, según se puede desprender de los cánones vigente sobre la belleza femenina y masculina: color de la tez y cuidado del cabello, armonía de rasgos en la mujer y excelencia muscular en el cuerpo del varón, preocupación por el vestido y la comida, gusto por la limpieza, los baños, el maquillaje y la coquetería, así como la utilización de numerosos tratamientos de dietética en consonancia con el desarrollo de la medicina y, también, el valor simbólico de la desnudez corporal⁸⁶. Esta manera de ver las cosas era característica de las clases sociales

⁸³ PATROLOGIA LATINA 162, 254.

⁸⁴ PATROLOGIA LATINA 216, *Epistola* 69, 75-77.

⁸⁵ PATROLOGIA LATINA 216, *Epistola* 94, 216, 291.

⁸⁶ Acerca de lo anterior hay información interesante en J. LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, 479-487; V. FUMAGALLI, “La belleza del cuerpo”, *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la*

más preparadas y acomodadas, pero, aun así, el mundo cósmico se interpretaba como una realidad llena de armonía, una arquitectura perfecta, un instrumento musical cuya contemplación causaba «gran deleite». En su seno se desarrollaba la vida del ser humano entendido como una especie de «microcosmos» y se hacía posible el «gozo de vivir»⁸⁷.

2ª. Por otra parte, esa conciencia positiva estaba profundamente mezclada con arraigados sentimientos de turbación y temor, que provenían de otra manera de interpretar el cuerpo y el mundo material como envolturas o habitáculos rodeados de peligro y de pulsiones incontrolables, como si fuera imitación de las sensaciones experimentadas dentro de aquellos “corrales” que rodeaban las casas de la época protegiéndolas de cualquier amenaza exterior. En cuanto objeto paciente de enfermedades y epidemias, de ordalías, combates, violencia y muerte, el cuerpo era el lugar del sufrimiento y el signo más elocuente de la fugacidad de la vida. Y, en cuanto vivienda o morada del alma, era una casa fuerte o castillo constantemente asediado y atacado por las fuerzas del mal. El cuerpo representaba lo perecedero, lo corruptible, lo inferior, lo vil y despreciable y, en consecuencia, había que dominarlo con penitencias para que fuese dócil o estuviese sujeto a la vida del espíritu.

Quizá por contraste con el culto a la apariencia de lo exterior, como veíamos antes, o quizá por la necesidad de delatar una auténtica realidad contraria, cruda y con frecuencia brutal, frente a los sueños de un paradigma de belleza física inexistente, o también quizá porque lo predominante era la inseguridad y el miedo que penetraba por todos los resquicios de la existencia, lo cierto es que el hombre medieval estaba convencido del escaso valor de su vida física. Frente a la concepción optimista y el gozo de vivir se fue acentuando progresivamente el lado trágico y doloroso de la vida, como lo prueban la omnipresencia del *ars moriendi*, las procesiones de flagelantes, los bailes epidémicos, la devoción generalizada a Cristo crucificado y el temor al demonio⁸⁸.

En el plano teórico se hallaba muy extendida la concepción de la unidad de la persona formada por cuerpo y alma, como se ha podido comprobar en la insistencia de las declaraciones conciliares frente a algunos movimientos heréticos. Sin embargo, en el campo práctico tuvo mayor influencia la valoración negativa del cuerpo y de la existencia terrestre. El choque entre lo fisiológico y lo sagrado, el conflicto turbador que suponía la contraposición entre lo somático y lo espiritual, encontró una vía de salida infravalorando al hombre biológico y, consecuentemente, devaluando la vida física⁸⁹.

Edad Media, Madrid, 1987, 67-74; D. RÉGNIER-BOHLER, “El cuerpo” y G. DUBY, “La emergencia del individuo”, en G. DUBY (ed.), *Historia de la vida privada*, 2, Madrid, 1990, 357-372 y 515-521.

⁸⁷ Sobre esta nueva autocomprensión del hombre medieval creemos que el mejor estudio sigue siendo el de M.D. CHENU, *La Teología nel Medioevo. La Teología nel secolo XII*, Milano 1972. Hay también una buena síntesis en E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, Barcelona, 1987, 551-610.

⁸⁸ Véase para ello F.J. FERNÁNDEZ CONDE, “Religiosidad popular y piedad culta”, en R. GARCÍA-VILLOSLADA (ed.), *Historia De la Iglesia en España*, II. 2º, Madrid, 1979, 301-319.

⁸⁹ Véase, J. LE GOFF, “Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval”, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, 1986, 40-43.

Un ejemplo bien elocuente de los extremos que alcanzó esta postura durante la Edad Media es el libro del cardenal **Lotario** (luego papa Inocencio III) *De miseria humanae conditionis*, escrito durante los últimos años del siglo XII. Se trata de una obra ascética muy leída durante la baja Edad Media, incluso en el Renacimiento, y cuya influencia aparece, por ejemplo, en el anónimo castellano *Libro de Miseria de Omne*, una obra del mester de clerecía que desprende un fuerte pesimismo y acentúa la miseria humana.

En el citado libro del cardenal Lotario⁹⁰ no hay ninguna valoración positiva sobre la naturaleza humana y del mundo. Toda la vida del hombre está condicionada por un «miserable comienzo», un «culpable desarrollo» y una «condenable salida». El quicio de la vida es la vileza de la materia que forma al hombre, el dolor, la brevedad, la incomodidad, la miseria de todos sin excepción, la presencia de innumerables enfermedades e infortunios, la proximidad de la muerte y la corrupción interminable, la penalidad de la justicia, el insaciable deseo de los codiciosos, la incertidumbre de las riquezas, la fealdad e inmundicia de la lujuria, la podredumbre de los cadáveres, la triste memoria e indecible angustia de los condenados. Todo es triste, penoso, peligroso y miserable.

El punto final de esta última concepción antropológica es *La imitación de Cristo*, de **Tomás de Kempis** (1380-1471)⁹¹, con el que se puede dar por cerrado nuestro período histórico, al tiempo que se inicia una nueva etapa de la espiritualidad cristiana. Frente al clima de doloroso desgarramiento y confusión exterior, el alma busca luz y paz replegándose en el silencio del hombre interior, y utilizando para ello el camino de la infravaloración del cuerpo⁹² con el fin de alcanzar así la intimidad con Dios. La vida humana, cuya «fuente» es Dios (III, 59, 4), solamente adquiere verdadero significado en la medida en que el hombre «se desprece a sí mismo» (I, 1, 4; 2, 4) y a todas las realidades terrenas (I, 23, 6; II, 1, 1; III, 12, 5), liberándose por completo de las criaturas que le rodean (III, 31) y de «esta naturaleza perversa» (III, 55, 1) opuesta frontalmente a la gracia (III, 54). Así pues, el hecho de vivir consiste en esperar prevenidos la inminencia de la muerte (I, 33), dado que «la carne es heno» (II, 7, 2) y el cuerpo una «cárcel» (III, 49, 1) de cuyas «necesidades» naturales hay que desatarse (I, 22, 2). En suma, «es gran miseria vivir en la tierra» (I, 22, 2) y «más peligroso el vivir largo tiempo» (I, 23, 2), porque estamos rodeados de inseguridad: «¿Cuántas veces no has oído contar que uno murió asesinado, otro se ahogó, otro cayó de lo alto y se quebró la cabeza, otro murió comiendo, a otro jugando le vino su fin? Uno murió en el fuego, otro con hierro, otro de peste, otro pereció a manos de ladrones; y así, el fin de todos es la muerte y la vida de los hombres pasa pronto como una sombra» (I, 43, 7). La vida en la tierra es un destierro donde «gimen los hijos de Eva» en medio del tedio y la amargura (III, 48, 2):

⁹⁰ PATROLOGIA LATINA 217, 701-746.

⁹¹ Esta obra ha sido muy influyente en siglos posteriores, sobre todo en la llamada *devotio moderna*. Hay suficiente información en E. VILANOVA, *Ibid.*, 978-982, cit. supra en nota 67.

⁹² La infravaloración del cuerpo y de su condición temporal, mundana, junto a la grave dificultad que ello encierra para fundamentar teológicamente cualquier intento de defender de manera global y coherente la vida, continúa muy extendida en cierta literatura espiritual contemporánea, como es el caso evidente de J.M^ª. ESCRIVÁ, *Camino*, Madrid, 1963, números 195-196. 214. 226. 227, por ejemplo.

«Los días de este mundo son pocos y malos, llenos de dolores y angustias, donde el hombre se mancha con muchos pecados, es envuelto por muchas pasiones y angustiado por muchos temores, ocupado con muchos cuidados, distraído con muchas curiosidades, impedido por muchas vanidades, rodeado de muchos errores, quebrantado con muchos trabajos; acosado de tentaciones, enervado por placeres, y atormentado por la pobreza».

3.4.2. La sociedad hierocrática

A nuestro modo de ver, la infravaloración del cuerpo humano tiene una importancia decisiva a la hora de explicar el epígrafe “paréntesis sobre la vida” con el que iniciábamos este último apartado. Sin embargo, hay otra clave mucho más poderosa que aglutina y ofrece cobertura a todo lo anterior, confiriéndole el aspecto de una sólida pieza indestructible. Nos estamos refiriendo al alto grado de fusión alcanzado entre la mentalidad religiosa y sociopolítica de aquella época, un grado de fusión tal que, basándose en lo que algunos especialistas han denominado «ideología hierocrática»⁹³, dio lugar a «una unidad tan absoluta»⁹⁴ entre todo el entramado social y religioso que, en su orden interno, la vida humana no valía tanto como otras cosas por encontrarse subordinada a ciertos valores considerados entonces de grado superior.

La confluencia de determinados elementos doctrinales, jurídicos y políticos, procedentes de siglos anteriores, se plasmó en un imponente edificio religioso-temporal que abarcaba el mundo entero y cuyo centro neurálgico estaba ocupado por la figura del papa. Los antecedentes se remontan hasta el papa León I (440-461), se basaban en la ley romana y en la Biblia, y adquirieron plena madurez durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085). Los papas fueron atribuyéndose varios pasajes bíblicos, como Jer.1, 10 y Mt.16, 18-19, para justificar una prerrogativa exclusiva de su función que, a partir del siglo XII, se concentró en la idea de “Vicario de Cristo” como principio básico de su actuación.

A partir de ese principio el papa se convertía en el punto intersección entre el cielo y la tierra, permitiéndole ejercer funciones de verdadero monarca sobre la comunidad de los creyentes y de todas sus actividades que coincidían, en definitiva, con toda la sociedad medieval. La expresión más lograda y sintética de esa concepción es la conocida teoría de “las dos espadas”, en virtud de la cual y por razón del pecado (*ratione peccati*, diría después Inocencio III), el papa podía intervenir en todos los asuntos temporales que ponían en peligro las exigencias del bien público y la salvaguardia de aquellos lazos que mantenían unida a la sociedad cristiana universal⁹⁵. Fueron precisamente Inocencio III y sus inmediatos sucesores los pontífices que culminaron esta concepción, elaborada por

⁹³ Véase, W. ULLMANN, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, 97; J. TOUCHARD, *Historia de las ideas políticas*, I, Barcelona, 1990, 241-253. Desde la perspectiva eclesiológica véase Y. CONGAR “Iglesia y Estado”, *Santa Iglesia*, Barcelona, 1968, 346-361; C. GEREST, “Espiritualidad de la autoridad en los siglos XI y XII”, *Concilium* 90 (1973) 527-538. Hay una visión de conjunto en F.J. FERNÁNDEZ CONDE, “El agustinismo político y su importancia en la evolución histórica del medioevo”, *Burgense* 13 (1972) 457-488.

⁹⁴ L. GÉNICOT, *El espíritu de la Edad Media*, Barcelona, 1990, 242.

⁹⁵ Para todo lo que sigue, véase, W. ULLMANN, *Ibid.*, 27-30 y 99-102; Y. CONGAR, *Ibid.*, 346-347 y 362-366; E. VILANOVA, *Ibid.*, 447-450, cit. supra nota 67.

los juristas de Bolonia y representada, entre otros, por Egidio Romano (1243/47-1316)⁹⁶, cuya obra pretendía demostrar que el papa tenía soberanía sobre la totalidad del mundo, abarcándolo todo y a todos, incluidos los príncipes. Partiendo de 2Tim.2, 4, sostenía que la espada no es llevada por la Iglesia, pero sí debe llevarse a favor de ella y según sus instrucciones. Así pues, fuera de la Iglesia no hay derecho en sentido pleno, dado que sólo el bautismo hace a uno (el papa) legítimo señor y propietario de las cosas terrenas. La obra de Egidio sirvió de base a la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII⁹⁷.

Dentro de ese sistema estaba claro que la conducta del ser humano no se podía clasificar en compartimientos más o menos autónomos, tal y como hacemos hoy día al hablar de la dimensión o aspecto religioso, moral, psicológico, político, económico, etc., del ser humano y según otros tantos tipos de normas o perspectivas. Lo único que realmente importaba era el cristianismo de todo el hombre y, desde una visión omnicomprensiva, hay que entender necesariamente todo lo demás. Así pues, el único ángulo para acceder a la única visión de conjunto y para valorar también la única conducta posible en cuanto totalidad, es decir, la conducta creyente, según el sentido más ortodoxo de la expresión, era la indisoluble conexión establecida entre fe y ley, ambas perfectamente trabadas y al mismo tiempo derivadas del papado como institución central y suprema. Quien no se moviese dentro de ese terreno, de ese “orden” y de esa “verdad”, resultaba extraño, diferente y peligroso para la *utilitas publica* y, en consecuencia, era sistemáticamente objeto de marginación y sospechoso de herejía.

Sería absurdo afirmar que los responsables de esta cosmovisión fueron totalmente insensibles a la precariedad material de la vida humana, como se ha podido ya comprobar y aún mostraremos más adelante, pero sí se puede afirmar que la vida humana no estaba considerada como un valor en sí mismo. Era, simplemente, una parte subordinada a la armonía de todo el conjunto y, por ello, apenas contaba en caso de que su protagonista fuese considerado enemigo del orden público. Así pues, legitimar cualquiera de las excepciones mencionadas más atrás como «matar en nombre de la autoridad» o «por ministerio de la ley» o «por celo de la Santa Madre Iglesia»⁹⁸, conducía inevitablemente a justificar otros principios operativos más concretos como «malos ad bonum cogendos» o «armis etiam haeretici compellendi sunt»⁹⁹ o aquel otro, tan especialmente terrible, que decía: «¡matadlos a todos!; ¡Dios sabrá cuáles son los suyos!»¹⁰⁰.

Por mucho que los canonistas de la época recalcasen la necesidad de no proceder «zelo ultionis, sed amore correctionis», o que santo Tomás de Aquino requiriese ser

⁹⁶ Sobre Egidio Romano, véase W. ULLMANN, *Ibid.*, 120-124.

⁹⁷ DENZINGER-SCHÖNMEZGER, *Enchiridion symbolorum*, 873. Acerca de Bonifacio VIII, véase E. VILANOVA, *Ibid.*, 823-827.

⁹⁸ Esos tres principios proceden, entre otros, de Yvon de Chartres y Pedro de Poitiers, que luego recogería Graciano (*Decretum*, cap.XXIII, q.5, causa 48 y cap.XLVII, q.5, causa 23).

⁹⁹ Sobre las dos expresiones anteriores, la primera es de Paucapalea, un discípulo de Graciano, y la segunda es de la *Summa Decretorum* de Rufino, como atestigua H. WOLTER, “Movimientos heréticos y comienzos de la Inquisición”, en H. JEDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, IV, Madrid, 1973, 193-194.

¹⁰⁰ Expresión atribuida al legado papal durante la cruzada contra los cátaros y recogida por R.H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, New York, 1960, 112.

«pacífico combatiendo», o que el propio Inocencio III subrayase la conveniencia de aplicar la pena de muerte «non odio, sed iudicio, non incaute, sed consulte», resulta verdaderamente inevitable reconocer que se había abierto un paréntesis en torno al valor de la vida humana. Y creemos que todavía falta mucho por cerrarlo.

Cuando “la” verdad y “la” justicia se sitúan en una especie de realidad metafísica y metaética, que corta con toda limpieza el terreno del bien y del mal al margen del sujeto histórico que las protagoniza, entonces, aquellas adquieren la suprema importancia mientras que la vida física de éste queda minusvalorada porque, en el fondo, quien resulta minusvalorado es el propio sujeto humano entero. A partir de ahí, es posible justificar cualquier procedimiento violento para defender la intolerancia, el integrismo y la eliminación de la vida ajena, sea cual sea el punto de vista en el que cada uno se sitúe. En ese sentido, no resistimos la tentación de citar aquel otro feliz y clarificador principio del concilio Vaticano II: «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las almas»¹⁰¹.

Resumen del capítulo

A lo largo de este capítulo hemos podido ver cómo, a pesar de sus particularidades, el hombre medieval tomó posiciones a favor de la vida. Desde el sosegado, pacífico y, a la vez, radical planteamiento de san Francisco de Asís, hasta la pormenorizada e interesante legislación de las *Partidas*, los concilios ecuménicos y sínodos provinciales, además de las primeras medidas encaminadas a proteger el entorno natural, se hizo un importante esfuerzo para ir poniendo a salvo diversas parcelas de la vida que estaban expuestas a continuas agresiones. Ha revestido especial interés la antropología teológica del Magisterio de la Iglesia, aunque no se hayan dado entonces las circunstancias idóneas para entrever sus implicaciones globales en la ética de la vida.

Tampoco se puede ocultar la importancia de lo que hemos llamado “paréntesis entorno a la vida”, en relación a la postura oficial de la misma Iglesia sobre la pena de muerte y la tortura, así como sobre la minusvaloración de la vida física como consecuencia del menosprecio de la corporeidad humana y de vivir bajo el paraguas de una omnipresente “sociedad hierocrática”.

Hemos intentado dar así una explicación partiendo de los presupuestos más arraigados en la mentalidad de la época. Estaríamos dispuestos a apostar decididamente para que no se repitiera la misma historia, como una página dedicada al recuerdo y al empecinamiento humano, si no fuese porque quizá muchos de nosotros aún mantenemos la convicción de que la mejor manera de arreglar el lugar de trabajo, la propia localidad, el país o el mismo mundo, consiste en eliminar por “indeseables” a la mitad de su población.

¹⁰¹ *Dignitatis humanae*, 1. La versión opuesta a ese hermoso principio puede verse en el sugerente artículo de J.M^a. LABOA, “La violencia en la historia de la Iglesia”, *Communio* 2 (1980) 135-180.