

ORDEN HOSPITALARIA DE SAN JUAN DE DIOS



LA ÉTICA EN SAN JUAN DE DIOS

Salvino Leone

**COMISIÓN GENERAL DE BIOÉTICA
ROMA 2012**

INTRODUCCIÓN

La ética en general y la bioética en particular ocupan cada vez mayor espacio en la vida de las personas y de las instituciones, especialmente aquellas que como la nuestra se dedican, de diversos modos y en distintas facetas, a las personas enfermas y a las más vulnerables de la sociedad.

Seguramente es así porque en la actualidad, existen cada vez más conflictos de valores o al menos tenemos mayor conciencia de ellos. Es cierto que la humanidad está viviendo grandes progresos en todos los sentidos: personales, sociales, científicos y de otros muchos tipos. También es cierto que vivimos un mundo lleno de contrastes, donde la pobreza, el hambre, la enfermedad, la violencia y tantas otras cosas nos hacen sonrojar. Unos y otros suscitan continuamente preguntas y piden respuestas coherentes, que no siempre somos capaces de dar.

La Orden Hospitalaria de San Juan de Dios se siente muy sensible ante la realidad que vivimos y trata de afrontar los conflictos éticos y bioéticos que cada día se plantean en sus centros y en la sociedad en general, de acuerdo a la filosofía que viene indicada en su Carta de Identidad.

San Juan de Dios, es el fundador y el inspirador de nuestra Orden. En su contexto social, cultural y religioso supo afrontar los conflictos éticos que se le presentaron con una gran sencillez, pero con una gran coherencia y profundidad, gracias a su entrega y amor desinteresado hacia los demás y a sus profundas convicciones humanas y cristianas.

Por eso nos ha parecido interesante reflexionar y estudiar acerca de la ética que vivió y practicó San Juan de Dios. Un tema muy poco estudiado, pero que nos ayuda a conocerlo mejor y nos da nuevas claves para responder en la actualidad a los conflictos éticos y bioéticos que nuestro mundo nos plantea.

Agradezco a la Comisión General de Bioética por esta iniciativa y muy particularmente al Dr. Salvino Leone, que con la ayuda de la Comisión ha sido el autor de este trabajo.

Espero que sea un documento útil para toda la Institución y especialmente para la formación de todos los miembros de la Familia de San Juan de Dios.



Hno. Donatus Forkan
Superior General

LA ÉTICA EN SAN JUAN DE DIOS

La dimensión y las implicaciones éticas¹ en la obra de San Juan de Dios constituyen un aspecto de particular importancia, que hasta la fecha se ha investigado poco en el plano histórico-fundacional, pero que en la actualidad es cada vez más urgente en el plano práctico-operativo. No es por casualidad, de hecho, que la *Carta de Identidad de la Orden* precisamente a los problemas éticos dedique dos capítulos completos y algunos párrafos de los demás, que en total representan casi la mitad del documento².

A pesar de ello, hasta la fecha son pocos los estudios que afrontan este aspecto de forma específica y temática. Por tanto, en el ámbito del trabajo de la Comisión Internacional de Bioética, nos ha parecido indispensable ofrecer una reflexión sistemática sobre la génesis y las principales expresiones de la ética juandediana, al igual que sobre los principales desarrollos históricos según la perspectiva de las actualizaciones contemporáneas. Retornar a las raíces significa, de hecho, volver a las fuentes de nuestra identidad.

1. FUENTES

Las fuentes en las que hemos de basarnos para encontrar las fuentes de la ética en San Juan de Dios son obviamente las biográficas, aunque no todas tienen el mismo valor histórico y documental.

1.1. Cartas. Con seguridad son la fuente principal, ya que son el único documento auténtico que refleja directamente el pensamiento de San Juan de Dios. Habiéndolas escrito él, o mejor dicho, habiéndolas dictado él, son efectivamente la expresión de sus sentimientos tal como los concibió, los vivió y los transmitió a los destinatarios de las mismas. Entre éstas, asume una posición particular la *Tercera carta a la Duquesa de Sesa*, que, por sus características estilísticas y de contenidos, parecería casi una pequeña catequesis sobre los principios éticos fundamentales. Casi

¹ Sobre una supuesta distinción entre *moral* y *ética* que es común desde Hegel en adelante, no hay uniformidad de puntos de vista. En la *Filosofía del derecho*, Hegel considera que la moralidad se refiere al aspecto subjetivo de la conducta (intención del que actúa, actitud interior, etc.) mientras que la eticidad indica el conjunto de los valores morales históricamente realizados. Más comúnmente, siguiendo el surco de su pensamiento, muchos reducen la moral a la simple dimensión subjetiva del actuar y la ética al estudio objetivo de los valores. Otros privilegian el término *ética* ya que su matriz es más originariamente filosófica (aristotélica) respecto a *moral*, término adoptado por la teología que a menudo hace referencia a la misma de manera implícita. En este estudio, según el uso prevalente que se hace de ellos en nuestra tradición filosófica y teológica, ambos términos se emplearán indiferentemente, diversificándolos sólo respecto a un uso semántico más apropiado, pero no conceptual.

² En particular: 4.1 (*Dignidad de la Persona humana*); 4.2 (*Respeto de la vida humana*); 5.2. (*Problemas específicos de nuestra acción asistencial*) que incluye los principales temas de la bioética: sexualidad, procreación, eutanasia, trasplantes, experimentación, etc.

seguramente refleja una enseñanza específica aprendida y transmitida por el santo o incluso transcrita. Esto obviamente no pone en tela de juicio su atribución, atestiguada por los muchos elementos biográficos que contiene (la referencia a las niñas abandonadas que la Duquesa desea acoger, a la enfermedad del santo, a una frase que le dirigió una vez en Cabra, al hecho de confiar en Angulo en el caso de su muerte, etc.). La parte ético-catequística del texto se puede reconducir a un esquema didáctico preciso que podemos resumir de la manera siguiente:

- Virtudes teologales.
- Virtudes cardinales.
- Deberes para con Dios.
- Uso del tiempo.
- Meditación de los novísimos.

1.2. Biografía. La referencia casi exclusiva es a la primera biografía escrita en 1585 por Francisco de Castro, rector, es decir prácticamente capellán, del hospital de Granada³. La biografía la escribió 30 años después de la muerte del santo, basándose en la viva voz de quienes lo habían conocido, pero haciendo asimismo una atenta obra de discernimiento. Con el espíritu crítico de un historiador moderno, Castro dice haber incluido “lo que con muy cierta averiguación y verdad se ha sabido” y haber “dexado lo que no está tan averiguado, para que el prudente lector por lo escrito saque lo demás; porque más conviene que quede mucho por decir, que no decir lo que [no] tenemos por cierto”.

1.3. Testimonios procesales. Los testimonios del proceso de beatificación son fundamentales para el plano de la documentación histórica. Publicados en 2006 por José Luis Martínez Gil, en la actualidad constituyen un amplio material plenamente utilizable por los estudiosos para profundizar la figura del santo. Aunque a menudo son repetitivos, ya que son respuestas a preguntas estándar, éstos permiten delinear con mayor precisión histórica el perfil religioso, espiritual, y en nuestro caso ético, del santo.

Con el deseo de reconducir a la tipología de la valoración moral los resultados documentales que poseemos, creo que es posible afirmar que la Tercera carta a la Duquesa de Sesa contiene fundamentalmente la *actitud* moral del santo, mientras que los demás contienen datos sobre su *comportamiento*. Dicha distinción, que hoy es bastante común en el ámbito teológico moral, reconduce a la malicia propia de los actos y, por tanto, bíblicamente al “corazón” del hombre la valoración moral de lo

³ Como es conocido, a ésta siguieron otras biografías, en primer lugar la del Hno. Dionisio Celi, prior del hospital de Granada, quien, al considerar insuficientes las noticias biográficas contenidas en la biografía de Castro (y también apremiado por varios testigos oculares) dio crédito de manera acrítica a muchos otros episodios de la vida del santo, muchos de los cuales son legendarios o no están lo suficientemente documentados. Al final de los interrogatorios para el proceso de Beatificación, el agustiniano Antonio de Govea, visitador apostólico y embajador de Felipe II, redactó una nueva biografía, que se convertiría en la que se utilizaba corrientemente. Sin embargo, por su valor histórico-documental, la biografía de Castro, redescubierta sólo después de los años '50, constituye el texto de referencia fundamental en el que nos hemos basado también para este estudio del perfil ético del santo, aunque acompañándolo, en los casos en los que se ha considerado necesario, por algunos datos deducidos de las demás biografías.

que se cumple. La moralidad se sedimenta fundamentalmente y prioritariamente en la denominada “actitud” moral, es decir en el significado más profundo que asumen nuestros gestos, en su relación con nuestro ser y con nuestra voluntad de actuar bien. De esto es consecuencia el comportamiento que es el que es ordinariamente visible, pero que no por eso constituye una certificación de la de moralidad. Por ejemplo, el famoso óbolo de la viuda que encontramos en el Evangelio (Mc 12,41-44; Lc 21,1-4), en el plano del comportamiento podría parecer un acto de tacañería, mientras que en el de la actitud es una expresión de gran generosidad. Y viceversa, una generosa limosna dada sólo para ser admirados, en el plano del comportamiento puede parecer un gesto de bondad, mientras que en el de la actitud es una expresión de orgullo y vanidad. Obviamente si no se conoce el universo interior de una persona no se podrá juzgar su actitud y habrá que limitarse a evaluar su comportamiento.

Por tanto, volviendo a San Juan de Dios, las cartas, y en especial la Tercera a la Duquesa de Sesa, nos ofrecen un retrato de su mundo interior, de la manera en que él lo transmite a sus destinatarios, mientras que los testimonios biográficos narran concretamente los gestos que surgen de dicho comportamiento.

1.4. Causa contra los frailes jerónimos. Otra fuente histórica, quizás poco investigada, la constituyen las actas procesales de la controversia que, tras la muerte del santo, vio la oposición entre los religiosos hospitalarios y los de la Orden de los Jerónimos, en cuyo terreno había sido construido el nuevo hospital. El mayor interés de dicha documentación, publicada en 1995 por José Sánchez Martínez, la constituye el retrato sobre la actividad asistencial de la Granada del tiempo y sobre las peculiaridades del nuevo estilo asistencial de Juan de Dios⁴.

1.5. Cartas de San Juan de Ávila. San Juan de Ávila, cuyo sermón inspiró la conversión de San Juan de Dios, también fue su maestro espiritual. De él nos quedan tres cartas dirigidas al santo⁵, que verosíblemente serían muchas más, pero tampoco tenemos las que a él dirigió San Juan de Dios. Sin embargo, de las cartas conservadas se pueden captar algunas características típicas de la espiritualidad y de la ética juanediana. Lamentablemente, este breve epistolario fue escrito sólo después de la conversión del Santo. A pesar de ello, como nos indica la biografía de Govea, cuando salió del Hospital Real de Granada, San Juan de Dios viajó a Montilla, donde se encontraba el maestro de Ávila, y se quedó allí aproximadamente un mes. Seguramente fue un periodo de intensa preparación y por tanto no podemos excluir que algunos de los rasgos característicos de su apostolado hayan surgido en dicho

⁴ El hecho se puede reconstruir con sus muchos detalles gracias precisamente a la publicación de las actas procesales: J. Sánchez-Martínez, *Kénôsis-diakonìa en el itinerario espiritual de San Juan de Dios*, Madrid, 1995. El Hno. Giuseppe Magliozzi hace una buena síntesis en su obra: “*Lo firmo con queste mie tre lettere*” [“*Lo firmo con estas mis tres cartas*”], Biblioteca Hospitalaria, Roma 1996.

⁵ El texto original de las mismas fue publicado por L. Sala Balust y F. Martín Hernández (ed.) en: *Obras completas de San Juan de Ávila*, BAC, Madrid 1970-1971 (6 vol.).

periodo. Del mismo no queda ningún rastro escrito, aunque algunos creen que se vislumbran en las obras de San Juan de Ávila, en especial en el *Audi, Filia* ⁶.

2. ORIGEN

Un aspecto que nunca se ha profundizado mucho en el ámbito de los estudios sobre la figura de San Juan de Dios es el origen de su propuesta moral. De hecho, siempre se ha dado por descontado que ésta es el simple fruto y consecuencia de su expresión vocacional al servicio de los enfermos, de los pobres y de los necesitados en general. En realidad su génesis es más compleja y hunde sus raíces también en aspectos particulares del contexto religioso de su tiempo. Queriendo simplificar, podemos decir que existen cuatro matrices culturales principales.

2.1. La educación catequística. Como se mencionaba antes, la Tercera carta a la Duquesa de Sesá seguramente refleja fórmulas o por lo menos contenidos de una precisa educación catequística que recibió el santo. ¿Pero cuáles eran, en sus tiempos, las fuentes y las modalidades de la enseñanza religiosa? Es decir, ¿cómo y de dónde aprendió lo que contiene la Carta mencionada (y en parte también las demás)?

La España del siglo XVI desempeña un papel particularmente significativo en el ámbito de la educación catequística, tanto por la presencia de obispos particularmente sensibles al problema, como por los influjos de la escuela teológica de Salamanca⁷. Desde los siglos anteriores, los distintos sínodos de las iglesias españolas recomendaban a los pastores que cuidaban de las almas la educación religiosa del pueblo (Concilio de Valladolid, 1322; Concilio de Toledo, 1323; Sínodo de Cuéllar-Segovia, 1325; Sínodo de Pamplona, 1354; Sínodo de Salamanca, 1410). Sin embargo, es con el Concilio de Tortosa que en 1429 se propone una estructuración muy semejante a los catecismos actuales. No sólo, en el canon VI del mismo, se pide a los Ordinarios que encarguen a personas competentes dictar y escribir algunos breves compendios que incluyan los elementos esenciales de la fe y de las tradiciones cristianas. No se excluye que pueda haber sido San Juan de Ávila quien haya proporcionado una pequeña síntesis de éstos a Juan de Dios, quien, a su vez, la hizo suya y se la transmitió a la Duquesa de Sesá.

⁶ El título del libro se inspira en el íncipit latín del Salmo 45,11 *Audi filia et vide et inclina aurem tuam et obliviscere populum tuum et domum patris tui*. Es un texto de espiritualidad que ya circulaba como manuscrito desde 1533 y sucesivamente fue publicado por primera vez en 1556 sin que el autor tuviera conocimiento de ello. Sucesivamente se encargó de una segunda edición, que se publicaría después de su muerte, en 1574. Una síntesis de las posibles correlaciones entre algunos pasos de dicho texto con la espiritualidad juandediana la hace G. Magliozzi en: *San Juan de Dios: Cartas* (edición a cargo de G. Magliozzi y S. Izzo), Curia General FBF, Roma 1981, que contiene asimismo una versión italiana de las Cartas. Además, en Italia la editorial San Paolo publicó recientemente el texto integral (San Juan de Ávila, *Audi, filia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010).

⁷ En toda esta parte, cf. G. Alcamo, *Prime realizzazioni di catechismi "strutturati" tra il '400 e il '500 [Primeras realizaciones de catecismos "estructurados" entre el 1400 y el 1500]* (Palermo 2009, inédito, por amable concesión del autor).

En la edición de Salamanca de las *Constituciones del Arzobispado de Toledo* (1498) se añade una apéndice, obra del Cardenal Cisneros y adoptada por el sínodo promovido por el Arzobispo de Granada, Hernando de Talavera (1498), en la que se especifica que hay que enseñar: el signo de la cruz, el *Pater*, el *Ave María*, el Símbolo de los apóstoles, el *Salve Regina*. Pareciera casi escuchar el eco de lo que dice el santo en la Primera carta a la Duquesa: “Cuando os fuereis a acostar, buena Duquesa, signaros y santiguaros y refirmaros en la fe, diciendo el Credo y Pater Noster y Avemaría y Salve Regina”.

Sucesivamente, en el Concilio Provincial de Sevilla (1512), el dominico Diego de Deza prescribe que en todas las iglesias parroquiales se exponga una *tabla* que contenga una síntesis de la doctrina católica (fe, sacramentos, pecados, virtudes, etc.), de tal manera que sea bien visible para todos. Esta “impronta dominica”, si la podemos definir así, quizás también podamos encontrarla en las modalidades descriptivas adoptadas por el santo para las virtudes cardinales, que explica analíticamente, respecto a los Mandamientos, como se acostumbraba en la enseñanza dominica, siguiendo las huellas de Santo Tomás. Por otra parte, la escuela dominica era la que prevalecía teológicamente en aquél entonces en España, con figuras como Francisco de Vitoria (1492-1546), Melquior Cano (1509-1560), y Bartolomé de Medina (1527-1580)⁸. A pesar de una cierta división entre la enseñanza académica y la predicación al pueblo, no podemos subestimar los influjos de la primera sobre la segunda.

2.2. El clima preconciiliar. Pero la atención ético-pastoral de San Juan de Dios no se origina sólo de las fuentes directas de la enseñanza oral, cualesquiera que éstas fueren. En la España del tiempo, como en muchos otros países de Europa, ya comenzaban a sentirse las instancias de reforma que luego darán lugar, por una parte, a la Reforma Protestante, y por otra, a la Contrarreforma Católica. Los elementos esenciales de dicho nuevo clima religioso, que por otra parte se encuentran reflejados en la experiencia de San Juan de Dios, son⁹:

- *La reforma de las antiguas órdenes religiosas y el nacimiento de nuevas agrupaciones.* En muchas de éstas se dan procesos de “fractura” que llevan a la separación de algunos miembros, deseosos de un mayor rigor en la aplicación de la regla (entre los franciscanos, la separación entre los observantes y los conventuales, con el nacimiento de los Capuchinos; y entre los benedictinos, la reforma de la Congregación de Santa Justina, etc.). Comienza el proceso de creatividad y renovación de la vida religiosa que encontrará su culmen en la Contrarreforma, con el nacimiento de las nuevas órdenes. También San Juan de Dios se inserta en este clima. Como se sabe, de hecho, aunque la historiografía del pasado sostenía que no pensó jamás en una verdadera familia religiosa, esto lo desmiente lo que se lee en su Vida: “Contaba una persona su

⁸ R. Gerardi, *Storia della morale [Historia de la moral]*, Ed. Dehoniane, Boloña 2003, 225-235.

⁹ G. Martina, *Storia della Chiesa [Historia de la Iglesia]*, Ut Unum sint, Roma 1980, 247-248.

devota, que le decía algunas veces [Juan de Dios] que había de haber muchos de su hábito en el ministerio de los pobres por todo el mundo”¹⁰.

- *Los movimientos de espiritualidad laical que se basan en la devotio moderna.* Con dicho término se entiende un amplio movimiento que atraviesa Europa desde el siglo XIV y que tiene como fundamento de su identidad una espiritualidad laical fundada en la *Imitación de Cristo*, que se convierte además en su texto de referencia. El Movimiento valorizaba además los componentes íntimos y afectivos de la vida religiosa. Probablemente Juan de Dios también estuvo inmerso en este clima, como lo demuestra ante todo el nacimiento de un movimiento típicamente laical, sin ningún deseo ni pretensión de clericalización, que en cambio se dará en parte durante los siglos futuros¹¹. En segundo lugar, su devoción íntima y especial por la Pasión, y su deseo, afirmado y vivido, de seguirlo en el camino de la Cruz.
- *La obra reformadora de algunos obispos.* Aún antes que el Concilio de Trento rediseñara la figura del obispo (imponiendo la obligación de la residencia, etc.), en muchas diócesis se asiste a la obra de obispos particularmente iluminados que realizan una reforma de las costumbres, pero que sobre todo se preocupan por la educación del pueblo, favorecen las obras de caridad, etc. En España se distinguen en especial las figuras de: Pedro González de Mendoza, primado de España a finales del 1400 y promotor de varias obras de caridad; Hernando de Talavera, arzobispo de Granada en el mismo período y protagonista del sínodo en el que se adoptan las fórmulas catequísticas antes mencionadas; el cardenal de Toledo, Jiménez de Cisneros (quien falleció en 1517), traductor hacia el español de la *Imitación de Cristo*, la edición que probablemente leería Juan de Dios; el obispo de Tuy, Miguel Muñoz, quien impuso el hábito al santo¹².

2.3. La inspiración carismática. Por fin, no debemos olvidar la inspiración carismática directa. Si admitimos la correspondencia vocacional de Juan de Dios con un plano sobrenatural, no podemos atribuir exclusivamente a contingencias histórico-culturales la génesis de su misión caritativa. En esta perspectiva específica hay cuatro momentos que debemos considerar como fundamentales:

- *La conversión después del sermón de San Juan de Ávila.* Es el momento en el que Juan toma conciencia de su condición y de su voluntad de conversión – la *metanoia*, es decir una verdadera inversión de la ruta, un cambio de mentalidad que sin embargo aún no es una orientación existencial. Es importante destacar como esta fase, centrada en la conciencia de su propia condición de pecador

¹⁰ F. de Castro, *Historia de la vida y sanctas obras de Juan de Dios*, Granada 1585, cap. XVIII.

¹¹ Cf. Hno. D. Forkan, *El rostro de la Orden cambia*, Carta sobre la renovación, Roma 2009, 11-12.

¹² Aunque tradicionalmente dicho obispo ha sido identificado como Sebastián Ramírez, según los estudios realizados por G. Magliozzi (*Páginas juandedianas*, Centro de Estudios de San Juan de Dios, Roma 1992, 161-167) dicha atribución ha de considerarse errónea.

(como lo será, aunque de otra forma también para Lutero), no es propiamente ética, sino religiosa. En la actualidad al pecado usualmente atribuimos un valor prevalentemente moral, con referencia a una serie de transgresiones de un Código ético (mandamientos, virtudes, etc.), mientras que en realidad su significado es prevalentemente y prioritariamente religioso, con referencia a una fractura en la relación con Dios (y con los hermanos). Sin embargo, es de este momento “fue tal”, que marca un viraje radical en la vida de Juan, que surgirán un día también las exigencias de carácter ético.

- *La maduración vocacional en el Hospital de Granada.* Durante su hospitalización en el manicomio del Hospital Real de Granada, Juan madura su opción vocacional, al vivir la experiencia directa de la forma deshumana en la que tratan a los enfermos. Y le pide a Dios un “hospital” en el que pueda tratarles a su manera, es decir, con humanidad y caridad. Dicha decisión, que esta vez sí es éticamente relevante, podemos decir que constituye el inicio del carisma hospitalario, el momento en el que Dios lo otorga a Juan y, a través de él, lo dona a la Iglesia. La sucesiva obra asistencial del santo no estará, como ocurrirá con otros (San Camilo de Lellis, San Vicente de Paúl, etc.), dedicada a los enfermos, sino a su asistencia en una realidad hospitalaria, y por tanto no sólo será un carisma hospitalario de atención de servicio a los enfermos, sino un carisma de *hospitalidad*. Es así que en el plano ético, la dimensión propia de dicha virtud en él se cruza y se entrelaza con la dimensión específicamente carismática.
- *El viaje a Guadalupe.* Más allá de las efectivas connotaciones históricas y de sus transposiciones más o menos legendarias, el viaje a Guadalupe asume un dúplice significado. El primero, de carácter puramente religioso y devocional, es el de rezarle a la Virgen y poner bajo su protección la obra que estaba por emprender. El segundo, menos conocido e investigado, es de carácter absolutamente pragmático, por lo que el santo acude al conocido santuario también para ver la estructura hospitalaria que había sido realizada en el monasterio adjunto. En las galerías del “Claustro gótico” se había instalado un hospital con una farmacia y una escuela de Medicina adjuntas. No sólo, en los alrededores habían surgido incluso siete hospitales para asistir a los enfermos de los pueblos de los alrededores. Por tanto, durante su estancia, el santo pudo ver:
 - el personal, unas veinte unidades entre personal sanitario y auxiliar;
 - el instrumental, de vanguardia para aquél tiempo (taladros, periostótomos, instrumentos ortodónticos, etc.);
 - una rica farmacia, que contenía, entre otras cosas, muchos medicamentos obtenidos de plantas cultivadas por los mismos frailes;
 - las modalidades de las visitas por parte de los médicos;

- las lecciones de medicina impartidas a los principiantes¹³.
- *El comienzo de la actividad asistencial en Granada.* “Determinado [Juan de Dios] de procurar de veras el consuelo y remedio de los pobres...”. Es así que Castro describe el inicio de la actividad asistencial de Juan de Dios en Granada. Es la última, definitiva e irreversible etapa carismática que pone fin a las muchas experiencias existenciales y a la larga búsqueda de su vocación. Los históricos discuten sobre cuál haya sido efectivamente la primera estructura en la que Juan hospedó a sus enfermos. Probablemente el portal de la casa de don Miguel Venegas, y sólo sucesivamente la famosa Calle Lucena. Como decíamos, es un hecho que el comienzo de su actividad caritativa está caracterizado, y seguirá estándolo hasta el fin, por la hospitalidad para con los necesitados. Su opción ética se traduce en una concreta acción de acogida. Y es precisamente este espesor decididamente pragmático lo que caracteriza su obra. No olvidemos, además, que sobre todo en el cristianismo de matriz protestante, la teología moral, junto con la pastoral, la catequética, etc., se define, y no sin razón, como “teología práctica”.

3. CONTENIDOS

Pasando ahora al análisis de los contenidos de la ética juandediana, utilizando las categorías modernas de la sistematización moral-teológica, deseamos distinguir la ética fundamental respecto a la ética especial, para pasar sucesivamente a un análisis más detallado de los dos ámbitos.

3.1. Moral fundamental. La insertamos en el marco del moderno paradigma ético de la actuación moral, que evidencia los valores de referencia, las consiguientes normas éticas y su acogida operativa en la conciencia.

- *Valores.* Son las realidades fundamentales y subsistentes del universo moral, la sede objetiva, y por ello universal e inmutable, del “bien” de por sí. No han sido siempre integralmente conocidos, y en la mayoría de los casos también han sido percibidos de modo distinto por distintas personas, épocas o culturas, pero no por ello cesan de ser la referencia absoluta de la realidad moral. La tipología de los valores es muy amplia y la lista que hacemos de la misma es ejemplificativa más que exhaustiva (valores espirituales, materiales, intelectuales, afectivos, sociales, etc.). Además, éstos se presentan en una estructura jerárquica que no está estructurada sólo en base a su grandeza ontológica (por ejemplo, valores espirituales superiores respecto a los materiales), sino también a su prioridad de realización respecto a la urgencia y a la posibilidad.

¹³ José María Javierre, *Juan de Dios, loco en Granada*, Sígueme, Salamanca 1996, cap. 21. El autor deduce esta síntesis de una amplia bibliografía consultada (354-355) al respecto.

El valor fundamental, y en cierto sentido “fuental”, de la vida de San Juan de Dios, yo lo definiría como el “bien del prójimo en una situación de necesidad”. La condición de necesidad de cualquier tipo (no sólo de tipo económico sino también espiritual) constituye para el santo el estímulo a la acción. En cierto sentido podemos decir que él tiene una visión “holística” de dicha necesidad, y que no marca mucho la diferencia entre la necesidad de una condición existencial mejor (por ej., para las prostitutas) y la de la limosna a los pobres que encuentra por la calle, entre el cuidado de los enfermos y la acogida de los huérfanos. Dicho valor se convierte para él en una exigencia ética fundamental, de la que surgirán todos sus comportamientos. Incluso en condiciones de imposibilidad efectiva (penuria económica, deudas, ausencia de una vivienda adecuada, número insuficiente de colaboradores, agotamiento físico, condiciones ambientales adversas, peligro para su propia incolumidad, etc.) nunca se rehúsa a intervenir por las necesidades del prójimo.

- *Normas.* La norma moral no es más que la traducción histórica del valor. Este, de hecho, es una pura abstracción si no se transforma en una concreción operativa, y el elemento para hacerlo es precisamente la norma. A diferencia del valor, ésta puede ser mudable, precisamente porque está históricamente encarnada y, por tanto, su aplicación puede resultar problemática. En dicho sentido se plantea el problema de “quién” formula las normas morales, del valor vinculante que tengan y de la relación que tengan con el valor. Existen, en dicho sentido, normas inmediatas (que los ingleses denominan *primera facie duties*), es decir que nunca se han promulgado formalmente, pero que son percibidas por todos, como por ejemplo, ayudar a una persona que se está cayendo o que se encuentra en dificultad. Además, existen los grandes principios morales compartidos (como los cuatro grandes principios de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia); las declaraciones universales de consentimiento ético (como las grandes “Cartas” de los derechos, los “Convenios” éticos internacionales, como el de Oviedo, etc.); los códigos religiosos (como los Mandamientos o las enseñanzas del Magisterio, muchos de los cuales pretenden tener un alcance universal y no sólo limitado a los creyentes de su propia religión). En cuanto a las normas legislativas, aunque de por sí deberían tener un substrato ético, no siempre es así (como por ejemplo sucede con las leyes raciales o la ley sobre el aborto voluntario).

La traducción normativa de los valores profesados por San Juan de Dios podemos decir que incluye todos los componentes de la normatividad ética, con una prioridad y prevalencia absoluta de los que están relacionados con la normatividad religiosa. Efectivamente, leemos en una de sus cartas: “Crear todo lo que tiene y cree la Madre Santa Iglesia, *observando sus*

preceptos y poniéndolos en práctica”¹⁴. Observar (*guardar*) y poner en práctica (*poner por obra*) son dos verbos clave porque hacen referencia al momento cognoscitivo de la normatividad eclesial y a la actuación consiguiente del creyente. Por otra parte, los “preceptos” no deben entenderse en sentido reductivo, como la tradición catequística que se remonta a San Pío X podría llevarnos a pensar, como los “5 preceptos generales de la Iglesia”, sino como toda la normatividad operativa consiguiente a sus enseñanzas.

- *Conciencia*. Es el “lugar” decisorio de la actuación moral, además que de su “norma próxima”¹⁵. Como tal, también constituye el paso de la objetividad del valor y de la universalidad de la norma a la subjetividad e individualidad de la conciencia. El mismo acto realizado por distintos sujetos adquiere un significado moral diferente. Análogamente, la bondad o la maldad del actuar no depende de la formal obediencia a la norma moral, sino de su recepción responsable por parte de la conciencia. Es ésta, en fin de cuentas, la que determina la malicia propia de las transgresiones morales. La conciencia, por tanto, es el lugar del “discernimiento moral” por excelencia, la sede de la reflexión sobre lo que yo, concretamente, debo hacer en esta situación. Para conseguirlo, es necesario: confrontar todos los valores en juego y sus relaciones de prioridad (ontología, urgencia, posibilidad), las distintas normas y los consiguientes deberes con los posibles conflictos entre los mismos, identificando, también en este caso, unos criterios de prioridad; por fin, decidir “en conciencia” una determinada acción y luego revalorarla retrospectivamente para comprender más adecuadamente, también a la luz de los resultados, si se ha “actuado bien”.

Toda la vida de San Juan de Dios ha sido un poner en acto su conciencia, determinándose a actuar por el bien del otro. Detrás de cada una de sus opciones no se encuentra una afirmación formal de los valores, ni una formal atestación de obediencia a una moral normal, sino un fuerte compromiso de la conciencia. Esto lo podemos ver con mayor claridad en algunos pasos de sus cartas y de su vida, que atestan su capacidad de “discernimiento moral”, fruto típico de una conciencia iluminada.

En la carta a Luis Bautista leemos: “cuando vengáis a la casa de Dios, *que sepáis conocer el mal y el bien*”¹⁶. Esta actitud (*sepáis conocer el mal y el bien*) es el acto típico de la conciencia que debe discernir entre el bien y el mal y actuar, consiguientemente, para el bien. Otro conocido episodio de su

¹⁴ III DS, 37. En las citas de las Cartas de San Juan de Dios la numeración es la utilizada en la edición de F. de Viana que indica la versión paleográfica y diplomática de las mismas, así como la versión personal de M. de Mina, gran conocedor del Santo. Por tanto, podemos considerarla la *editio typica* de las mismas a la que me he atenido (J. I. Fernández de Viana et al., *Cartas de San Juan de Dios*, Fundación Juan Ciudad, Madrid 2006) *la cursiva es mía*.

¹⁵ Cf. Juan Pablo II, *Veritatis Splendor* n. 59

¹⁶ LB, 42-43.

biografía se refiere a la estancia del santo en la corte real, que entonces se encontraba en Valladolid, para pedir directamente al Rey que sostuviera económicamente su obra caritativa en Granada. Y efectivamente, durante su estancia en la corte recogió muchas limosnas, tanto de parte del rey que de sus hijas, si bien, paradójicamente, en lugar de guardarlas para las exigencias asistenciales de su hospital, se puso a distribuirlas a los pobres de la ciudad.

Y él lo hacía y repartía tan bien, que ya casi tenía tantas casas de mujeres y hombres pobres que visitar y dar de comer, como en Granada. Algunas personas que le conocían y le vian distribuir y dar limosnas en Valladolid, le decían: Hermano Ioan de Dios, ¿por qué no guardais los dineros, y los llevais a vuestros pobres de Granada? Decía él: Hermano, dallo aquí ó dallo en Granada todo es hacer el bien por Dios, que está en todo lugar¹⁷.

La que podría parecer una gestión mal planificada de los recursos adquiridos es en realidad la expresión de una “creatividad” de la conciencia, que frente a la inmediatez de una determinada necesidad, discierne una prioridad diferente y cambia la orientación decisoria.

3.2. Moral especial. Constituye, según la moderna sistemática moral-teológica, la declinación categorial de la opción fundamental, es decir la articulación de los distintos ámbitos operativos de la ética. En este sentido distinguimos una moral religiosa, familiar, sexual, social, etc.

3.2.1. Moral individual. Es seguramente el ámbito más amplio y articulado que podemos deducir de la vida y de las cartas de San Juan de Dios. Se expresa esencialmente en la “ética de las virtudes”. En la teología moral la virtud constituye un *habitus*, es decir una actitud personal para el bien en un determinado ámbito. Como tal, se plantea como vía mediana entre dos opuestos extremos (por defecto y por exceso): *in medio stat virtus*. En el sentido ascensional, por otra parte, no hay límite a cada virtud individual y cada persona está llamada a realizarlas de modo siempre más alto, aspirando, para cada una de ellas, a la perfección.

- *Virtudes cardinales.* En San Juan de Dios encontramos ante todo “teorizadas”, por decirlo así, las cuatro virtudes cardinales. De por sí este cuaternario no es propiamente de origen evangélico, sino que se remonta a la clasificación aristotélica, retomada por Santo Tomás de Aquino, que sucesivamente se hizo de uso común en la Iglesia, sobre todo por obra de la predicación dominica¹⁸. Las encontramos, como ya se ha mencionado, en la Tercera carta a la Duquesa de Sesa:

¹⁷ Castro, *op. cit.* cap. 16.

¹⁸ Aunque en distintos pasos bíblicos encontramos referencias claras y explícitas a estas cuatro virtudes, éstas nunca aparecen “agrupadas” como tales, ni tienen nunca un valor preeminente (“cardinal”) sobre las demás. Dicha distribución, que se remonta a Platón (*La República*) y fue retomada sucesivamente por Aristóteles, se hizo de uso común en la teología cristiana a partir de San Ambrosio. Santo Tomás de Aquino, precisamente alrededor de dichas

“La Prudencia nos muestra qué prudente y sabiamente nos hayamos en todas las cosas que hubiéremos de hacer y pensar, tomando consejo con los más viejos y que saben más. La Justicia quiere decir ser justo y dar a cada uno lo que es suyo; lo que es de Dios darlo a Dios y lo que es del mundo darlo al mundo. La Templanza nos enseña que templadamente y con regla tomemos el comer y el beber y el vestir y todas las otras cosas que son menester para servicio de los cuerpos humanos. Fortaleza nos dice que seamos fuertes y constantes en el servicio de Dios, mostrando alegre rostro a los trabajos y fatigas y enfermedades como a la prosperidad y consuelo; y por lo uno y por lo otro, dar gracias a Jesucristo”¹⁹.

La articulación sigue sólo en parte la tradicional, que antepone la fortaleza a la templanza, ya que esta última, según la enseñanza de Santo Tomás, es una condición general que debe acompañar a todas las virtudes morales²⁰. Aun en la re-proposición catequética literal de la que hemos hablado se encuentran, en las palabras del santo, también otros elementos de cierta originalidad.

Para la *prudencia* el elemento más significativo es la referencia al “consejo con los más viejos”. En realidad, aunque en la *Summa Theologiae* la virtud de la prudencia se plantea en correlación con el don del Consejo, la referencia a los ancianos es probable que haya llegado al santo a través de Juan de Ávila o de otros consejeros espirituales y verosímelmente refleja lo que hizo efectivamente antes de emprender su actividad.

La *justicia*, aun con la clásica re-proposición del *unicuique suum*, de alguna forma se reconduce a la “virtud de religión”, que es la que propiamente induce a dar a Dios lo que es de Dios y que constituye una virtud moral que deriva de la justicia. En lo que se refiere al componente “humano”, el santo no hace ninguna distinción entre las que hoy definimos justicia legal, distributiva y conmutativa. Una vez más, como podemos ver, ha habido una re-comprensión del dato moral-teológico y no su sencilla transmisión catequética.

También de la *templanza* se da una lectura si no subjetiva por lo menos contextualizada a la experiencia existencial del santo, al igual que del tema de la corporeidad, que constituye una de las atenciones recurrentes en sus textos y en su vida. De por sí, efectivamente, la templanza no se refiere sólo a la esfera corporal, sino a todo el ámbito de la vida humana (intelectual, afectiva, e incluso espiritual).

Por fin la *fortaleza*. Dicha virtud tiene un componente activo (afrontar la dificultad, la empresa difícil, etc.) y uno pasivo (resistir al sufrimiento). El santo evidencia sólo el segundo, aunque había dado una amplia prueba de

virtudes y de las que de éstas derivan (menciona aproximadamente unas cincuenta), estructura toda la disertación sobre la moral especial.

¹⁹ III Se, 50-57.

²⁰ Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* II-II, Q.141, a.2.

haber practicado en grado excelso también el primero. La razón hay que buscarla probablemente en la ascesis del tiempo, que valorizaba mucho los componentes dolorísticos. Sin embargo, una vez más con gran creatividad y originalidad, San Juan de Dios pone en la virtud de la fortaleza también el consuelo, para dar la otra cara de la moneda, respecto al sufrimiento, en la única actitud de gratitud a Dios.

- *Caridad.* Parecería casi superfluo hablar de la caridad en San Juan de Dios, ya que toda su vida fue una expresión suma y heroica de caridad. Sin embargo, tratándose no sólo de una virtud teologal sino también moral, en un discurso orgánico sobre la ética juandediana es oportuno hablar de ella de modo temático. La referencia más significativa, en mi opinión, se encuentra una vez más en la Tercera carta a la Duquesa de Sesá: “Tened siempre caridad, que esta es madre de todas las virtudes”²¹. Sus palabras reproponen la doctrina de Santo Tomás de Aquino, que afirma: “Puesto que es madre quien concibe de otro, en ese sentido se llama [a la caridad] madre de las virtudes, ya que, por el apetito del fin último, produce los actos de las demás virtudes imperándolos”²². En realidad el santo había hablado poco antes de la caridad, insertándola en el marco de las tres virtudes teologales, pero allí la forma de tratarla era un poco más fría y catequética respecto al impulso de estas palabras, que dejan vislumbrar una gran intuición, no del todo descontada en la cultura cristiana del tiempo. Es decir, la absoluta preeminencia de la caridad como criterio fundamental de discernimiento ético de la vida cristiana. La parábola de las ovejas y los cabritos (Mt 25,31-46) es absolutamente indicativa al respecto, pero no era éste el espíritu de la época, a menudo ahogado por prácticas devocionales o cultuales y, en cualquier caso, centrado en la observancia formal de los Mandamientos.

Otra referencia importante a la caridad la encontramos en la misma Carta: “Tened siempre caridad, que donde no hay caridad no hay Dios, aunque Dios en todo lugar está”. Es evidente la re-proposición, *per modum negationis* de la nota expresión *Ubi caritas et amor, ibi Deus est*, que se atribuye a Paulino de Aquilea (750-802). Insertada en el himnario gregoriano, se cantaba en el ofertorio del jueves santo y por ende el santo habrá tenido ocasión de conocerla y de meditarla²³. El ejercicio de la caridad, por tanto, se afirma como evidente testimonio de la presencia de Dios.

Por fin, como se menciona arriba, la caridad se enuncia en el ámbito de las tres virtudes teologales, con una cierta rigidez catequética, como se decía, que se manifiesta también en su descripción:

²¹ III Se, 38-40.

²² *Santo Tomás.*, I-II, 23, 8 ad III.

²³ El himno fue compuesto por Paulino, obispo de Aquilea (750 – 802) e insertado en el himnario gregoriano. El Misal Romano de 1973, sobre la base de antiguos manuscritos, ha modificado la primera estrofa en *Ubi caritas est vera*.

“La segunda es Caridad, tener caridad primero de nuestras almas, limpiándolas con la confesión y con penitencia, y luego caridad con nuestros prójimos y hermanos queriendo para ellos lo que queremos para nosotros”.

Es lo que la sistematización moral-teológica de un tiempo ha definido como: “el orden de la caridad”, que aquí se ha simplificado mucho. Santo Tomás elabora un riguroso orden jerárquico sobre el ejercicio de la caridad²⁴, aunque éste es sucesivamente suavizado de alguna forma por la distinción entre subjetivo y objetivo, por lo que, por ejemplo, en el plano objetivo siempre hay que amar a Dios por encima de nuestros padres, mientras que subjetivamente se puede sentir un mayor afecto por los últimos²⁵. San Juan de Dios aquí se limita a afirmar la distinción entre la caridad espiritual para con nuestras almas y la caridad para con el prójimo. Sobre ello cabe hacer dos consideraciones.

- La primera es que dicha jerarquía se presenta al mismo tiempo unida en una especie de vínculo inseparable que el santo evidenciará en su invitación fundamental: “haced el bien, hermanos, haced el bien *a vosotros mismos*”. El hacer el bien al otro se reconduce así también a un contexto subjetivo y escatológico. Quizás en la actualidad, en relación a la moderna sensibilidad, esta invitación podría parecer de alguna forma “utilitarista”, ya que parece casi “explotar” el amor por el prójimo al instrumentalizarlo para nuestro propio beneficio (aunque sea sobrenatural). Obviamente no era éste su entendimiento, que refleja muy bien el sentir del tiempo, sino también un dato teológico objetivamente verdadero, aunque poco valorizado hoy, por los evidentes riesgos que comporta. El amor al prójimo, efectivamente, debe estar esencialmente motivado por el valor de la alteridad/hermandad y a lo sumo por el mandamiento de Dios en dicho sentido. El componente “meritorio” del mismo no es más que un evidente e imprescindible corolario, pero no su esencia.
- La segunda es que, de hecho, en la vida de San Juan Dios no encontramos nunca, en el plano de los hechos, una correspondencia con dicho orden de prioridad. Es más, toda su vida (salvo por la dimensión inspiradora fundamental que vinculaba a su amor a Dios todo acto de caridad) es un olvidar continuamente a sí mismo por el bien del prójimo. Si realmente San Juan de Dios hubiera amado al prójimo “como” a sí mismo, ¡lo habría tratado realmente mal! En realidad él lo amó mucho más que a sí mismo, olvidándose y anulándose por su bien material y

²⁴ Queriendo simplificar un poco las cosas, podríamos decir que dicho orden está estructurado de la manera siguiente: amor a Dios, amor por el bien espiritual de nuestra alma, más que por el bien espiritual del prójimo; amor por el bien espiritual del prójimo más que por nuestro bien material; amor por el prójimo, en primer lugar por los padres; amor por los bienhechores antes que por los beneficiados (Cf. A. Royo Marín, *Teología de la caridad*, Ed. Paoline, Roma 1965, 97-103).

²⁵ *Santo Tomás*, Q. 26, a 6-8

espiritual. Es por esto que decíamos que la frase mencionada esconde el alcance real de su dimensión caritativa y de la invitación a ejercerla.

Como se decía antes, toda la vida de San Juan de Dios después de su conversión y regreso a Granada, es un gran e ininterrumpido testimonio de caridad. Sin embargo, Castro dedica específicamente un capítulo (el XIV) a la descripción de dicha virtud. No es oportuno resumirlo en esta sede, remitiendo a lo sumo a su lectura integral. Sin embargo, deseamos evidenciar algunos elementos destacados con referencia al tema más general de la ética juandediana.

- El primero, que el mismo Castro desea evidenciar es *la ausencia de medida* en su caridad. Como se ha dicho, cada virtud se plantea como camino de en medio entre dos extremos opuestos, por exceso y por defecto, pero podríamos añadir, en sentido cualitativo. En el plano cuantitativo no hay límite al ejercicio de una virtud cuya realización se plantea siempre “más allá” como idealidad por alcanzar que no se alcanza completamente nunca. Así, Castro subraya que “ninguna cosa negaba que por él se le pidiese, hasta dar muchas veces, cuando no tenía otra cosa, la pobre ropa que traía vestida, y quedarse desnudo, siendo piadosísimo para todos y muy áspero y riguroso para sí”²⁶.
- Un segundo elemento concierne la *correlación entre la caridad* (para con el prójimo) y *el amor a Dios*. El santo no se limitaba a tener caridad, sino que lo hacía en una perspectiva absolutamente sobrenatural, utilizando también la singular expresión “me dono a Dios” (*dome a Dios*) al hacer limosna. Para él, dar al pobre significaba darse totalmente a Dios.
- Otro aspecto que Castro desea destacar es *la extensión* de la caridad. Aunque ya estamos acostumbrados a considerarlo (también a la luz de los sucesivos desarrollos de su Orden) como el santo de la caridad para con los enfermos, en realidad en el capítulo al que se hace referencia se habla de pobres, enfermos (y entre éstos se diferencian varias tipologías, que entonces no siempre se incluían entre las tipologías de personas hospitalizadas), niños abandonados, estudiantes, “pobres vergonzantes” (es decir nobles decaídos a quienes él iba a visitar a sus casas)²⁷, peregrinos y otros más (como las prostitutas de las que hablará en otra parte del texto). Y en el cap. XII habla también de las viudas, de los huérfanos, de personas implicadas en pleitos judiciales, soldados perdidos, etc.
- Por fin, un elemento que quizás hasta ahora no se ha destacado pero cuyas características son sumamente modernas es el de la dimensión

²⁶ Castro, *op.cit.*, cap. 14.

²⁷ La expresión traduce el concepto de *pauper verecundus*, término con el que, en la Edad Media se comenzó a llamar a los pudientes que, al haber caído en la miseria se avergonzaban de exponerse públicamente.

social de su obra caritativa. En la conclusión del capítulo, Castro afirma lo siguiente:

Con que, demás de la caridad que les hacía, escusaba muchas ofensas de nuestro Señor, en buscallos por las plazas, y quitar que no estuviesen juntos hombres y mujeres; y algunos los traía por fuerza allí, y las mujeres ponía por sí, y con esto limpiaba las plazas desta gente perdida.

- *Hospitalidad.* A parte de las tres virtudes teologales (Fe, Esperanza y Caridad) y de las cuatro cardinales (Prudencia, Justicia, Fortaleza y Templanza), existe un número no exhaustivamente definido de *virtudes morales*, que a su vez se derivan de las anteriores o que están correlacionadas con las mismas de varias maneras. Santo Tomás menciona unas cincuenta, pero la lista ha de considerarse a título de ejemplo más que como una lista exhaustiva. Entre todas estas virtudes, deseo mencionar algunas que por varias razones revisten un significado particular. Entre todas, la primera ha de ser necesariamente la hospitalidad, que es al mismo tiempo la virtud practicada en grado sumo y heroico por San Juan de Dios y carisma fundacional y, por fin, el objeto de un cuarto voto por parte de los religiosos de la Orden Hospitalaria.

Como decía antes, el momento inicial y fundante está constituido seguramente por la permanencia de Juan de Dios en el Hospital Real de Granada y por la nota afirmación: “Jesucristo me traiga a tiempo y me dé gracia para que *yo tenga un hospital*, donde pueda recoger los pobres desamparados y faltos de juicio, y servirles como yo deseo”, *Castro*, cap. IX.

La virtud de la hospitalidad encuentra muchas atestaciones tanto directas como indirectas en las Sagradas Escrituras. Remitiendo a disertaciones más específicas si se desea leer un análisis más profundizado²⁸, me limito a recordar algunas referencias neotestamentarias esenciales. La primera, y quizás la más significativa para la experiencia juandediana, concierne la parábola del Buen Samaritano, que hoy está presente en el leccionario del santo. El momento en el que el samaritano lleva al herido a la posada marca precisamente el paso de la hospitalidad *individual* (la que ejerce el samaritano curando directamente al herido) a la *institucional*, que será la que ejercitará propiamente el santo. No sólo, el término griego que genéricamente se traduce con “posada” es en realidad *pan-dokéion*, es decir, literalmente, “que acoge a todos”. Pareciera casi escuchar el eco de las palabras del santo “...*así como esta casa es general*, así reciben en ella generalmente de todas enfermedades y suerte de gentes...”²⁹.

²⁸ S. Leone, *Le radici teologiche dell'hospitalitas [Las raíces teológicas de la hospitalitas]*, Vita Monastica LX n. 233, 1-2 (2006); Cf. también la *Carta de Identidad de la Orden*, que en los n. 2.2 y 2.3 presenta un panorama sintético de la hospitalidad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

²⁹ II GL, n. 15

En los textos neotestamentarios, además, encontramos numerosas referencias a la virtud de la hospitalidad:

- en la carta a los Romanos su práctica es presentada por Pablo como uno de los frutos de la caridad: “practicando la hospitalidad” (*hospitalitatem sectantes*, Rm 12,13);
- en la primera de Pedro se subraya la dimensión de la reciprocidad: “sed hospitalarios unos con otros sin murmurar” (1P 4,9);
- en las cartas pastorales surge como deber específico del obispo: “Es, pues, necesario que el episcopado sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, sensato, educado, hospitalario, apto para enseñar” (1Tm 3,2; cf. también Tt 1,8).
- en la Carta a los Hebreos, por fin, se evidencia su conexión con la caridad, de la que promana, correlacionándola, siguiendo las huellas de Mt 25,31-45, con otras obras de misericordia:

“Permaneced en el amor fraterno. No os olvidéis de la hospitalidad; gracias a ella hospedaron algunos, sin saberlo, a ángeles. Acordaos de los presos, como si estuvierais con ellos encarcelados, y de los maltratados, pensando que también vosotros tenéis un cuerpo” (Hb 13,1-3).

En el plano de la reflexión sistemática hay una tríplice motivación que hace “virtuosa” a la hospitalidad:

- La primera es de carácter *ético-antropológico*. El mandamiento del amor, sobre todo para con las personas que se encuentran en una situación de precariedad existencial, encuentra en la identificación del “pobre” con Cristo su principal razón de ser. Al hospedar y acoger al otro, se acoge al mismo Jesucristo, quien se oculta en la persona hospedada. El tema, explicitado en la parábola de los cabritos (Mt 25,31-45), también será releído en la vida de San Juan de Dios en el conocido episodio, mencionado por Celi, del pobre que se transfigura en Cristo mientras el santo le lava los pies³⁰.
- La segunda razón es de orden *escatológico*. Siempre en referencia a la misma parábola arriba mencionada, la hospitalidad se convierte en uno de los parámetros del juicio escatológico. Cuando en la Tercera carta a la Duquesa de Sesá Juan habla de las “tres cosas que hay que tener en la memoria”³¹, una de éstas es el Paraíso: “considerar la gloria y bienaventuranza que Jesucristo tiene guardada para los que le sirven, las cuales nunca ojo vio ni oreja oyó ni corazón pudo pensar”³². Sabemos

³⁰ El episodio, mencionado en el cap. IX de la biografía de Celi, aun constituyendo un *topos* común de la vida de muchos otros santos, se ha convertido en uno de los más representados en la iconografía del santo.

³¹ Prácticamente los que la catequesis llamará los *novísimos*, en los que en la versión del santo falta el “juicio”, de alguna manera incluido en los otros tres.

³² II Se, 85-87.

bien que para Juan “servir a Dios” significa sobre todo servirle a través de los pobres, directamente o indirectamente.

- La tercera razón, por fin, es de carácter *cristológico*. Las acuciantes invitaciones vetero-testamentarias a acoger a los forasteros y a otras personas en condición de marginalidad existencial encuentran, en la persona misma de Jesús y en su testimonio, la referencia ejemplar. Y es concorde en dicho sentido también el testimonio de Juan de Dios. Su incorporación crística, su ser *alter Christus* para con los pobres y los enfermos resulta muy evidente en algunas afirmaciones por parte de algunos testigos del proceso de beatificación.
- *Paciencia y humildad*. Entre las muchas otras virtudes practicadas por el santo me limito a recordare estas dos, ya que son el objeto específico de un capítulo de la biografía de Castro, lo que indica que debía haberlas desarrollado de forma especial y que capturaron la atención de quienes le rodeaban. De por sí las dos virtudes están a su vez correlacionadas con distintas virtudes cardinales (la paciencia con la fortaleza y la humildad con la templanza)³³, pero su cercanía existencial justifica la opción de Castro.

Se mencionan tres episodios. En el primero, el santo ofrece literalmente la otra mejilla a un señor que se había enfadado con él porque se había topado con él y al que le pide incluso que le de otra bofetada, excusándose con fuerza por su error. En el segundo, un muchacho que todavía lo consideraba loco lo lanza a una alberca llena de agua y el santo sale con gesto alegre, agradeciéndole por lo que había hecho. En el tercero, por fin, una de las prostitutas a las que había hecho casarse le importunaba, pidiéndole continuamente dinero, incluso cuando lo ve envuelto en una manta porque había dado todo lo que tenía. Tras haberle insultado con violencia, porque esta vez no le daba lo que ella quería, el santo encuentra unas monedas y se las da, pidiéndole que vaya a la plaza para seguir insultándole delante de todos.

Más allá de los episodios individuales (seguramente habrá habido otros semejantes), la reflexión de carácter ético que podemos deducir se refiere al grado de paciencia, pero sobre todo de humildad, manifestada por el santo. En la frontera entre la ética y la espiritualidad en la historia de la teología, la virtud de la humildad ha sido declinada en varios “grados”: desde los 12 de San Benito a los 3 de San Ignacio. En dicha gradación, según los distintos autores, en los grados más elevados es constante su ejercicio heroico, que lleva a “creer y confesar el ser indigno e inútil para todo” (7º grado de San Benito); “contentarse de ser tratado como digno de menosprecio” (7º grado de San Anselmo); “someterse a su inferior” (3º grado de San Bernardo);

³³ En particular, según la clásica articulación tomista, la paciencia constituye una de las “partes integrantes” de la fortaleza (junto a la perseverancia, la magnanimidad y la magnificencia), la humildad una de las “partes potenciales” de la templanza (junto a la continencia, la mansedumbre, la clemencia y la moderación).

“desear ser considerado ignorante y necio por Cristo y no sabio y prudente” (3° grado de San Ignacio); “desear ser tratado con menosprecio, aceptando con agrado desprecios, humillaciones y malos tratos” (3° grado del ven. Olier). Como es evidente, los episodios narrados por Castro (y otros más que están esparcidos en su biografía y en otras fuentes) evidencian el ejercicio de dicha virtud siempre en su grado más elevado.

- *Obediencia.* También esta virtud fue muy importante para el Santo y probablemente es una de las virtudes en la que se nota mayormente la influencia de las enseñanzas de San Juan de Ávila. De hecho, dedica una buena parte de su primera carta a San Juan de Dios a la misma, invitando al Santo a pedir siempre la opinión de los demás, cosa que éste hará siempre al realizar sus obras. La insistencia en considerar la desobediencia una “obra del diablo” está relacionada, según la teología de aquella época, con la interpretación que se daba al pecado original, esencialmente considerado como un “pecado del orgullo”. El sacrificio de Cristo, “obedeciendo hasta la muerte” (*Fil 2,8*) era considerado de tal manera, como obra redentora que sanaba dicho pecado precisamente en virtud de la obediencia al Padre. En el ámbito personal, Juan de Dios vive dicha virtud de forma particular en lo que atañe a la dirección espiritual³⁴. Sin embargo, en el ámbito estrictamente espiritual, la obediencia se desbordaba para abarcar también el ámbito específicamente moral en el sentido más amplio. Por ello dirá a Luis Bautista: “si acá venís, habéis de obedecer mucho”³⁵. No sólo, sino que dicha virtud no la relacionaba exclusivamente con la autoridad religiosa sino en términos más generales con toda autoridad, considerándola de alguna manera de origen divina³⁶.

3.2.2. *Moral sexual y familiar.* En el ámbito de la moral sexual es necesario hacer dos aclaraciones preliminares. La primera se refiere al contexto socio-cultural en el que vive el santo, que es el de la España del siglo XVI. Toda la problemática de orden sexual era objeto de fuertes tabúes, no sólo en el plano puramente religioso, sino también en el plano social. Esto hacía que no sólo fuera difícil sino incluso impensable un discurso que afrontara de modo explícito los problemas de la sexualidad. Por otra parte, algunas condiciones particulares, como la homosexualidad, también corrían el riesgo de caer bajo el hacha de la Inquisición. A dicha situación de tipo general cabe añadir una particular delicadeza por parte del santo también respecto a su particular opción por el celibato que, aun sin estar al amparo de una verdadera profesión religiosa, indudablemente constituía un estado de vida caracterizado por una renuncia al ejercicio de la sexualidad conyugal. Con esta premisa y queriendo identificar las connotaciones fundamentales de la problemática de orden sexual

³⁴ Cf. II GL 54-55.

³⁵ LB 46.

³⁶ Cf. lo que el Santo dirá al Rey de España (v. nota 72).

en la ética juandediana, podemos identificar tres elementos fundamentales: la condena/redención de la prostitución; el encomio/ejercicio de la castidad; la valorización de la vida/fidelidad conyugal.

- *Prostitución.* La atención del santo por el mundo de la prostitución constituye un aspecto importante de su ministerio. Se trata efectivamente de una dimensión caritativa rica de implicaciones éticas y sociales. En cierto sentido sólo en tiempos recientes se ha redescubierto el papel de las “unidades de calle” que, *mutatis mutandis*, realizan una acción no muy diferente respecto a la que en aquellos tiempos realizaba San Juan de Dios. Castro le dedica un capítulo entero, pero encontramos rastro de ello también en otras atestaciones biográficas y en sus cartas. Es interesante ver no sólo la motivación ética, de por sí bastante evidente, sino también la “metodología pastoral” utilizada por el santo. Una vez que entraba en la casa pública, buscaba a “la que más perdida, le parecía que menos cuenta tenía de salir de allí”. Claramente las sencillas apariencias podían engañar, pero probablemente detrás de esta afirmación se esconde también una particular intuición y sensibilidad para identificarla. En segundo lugar, no la agredía reprochándola o condenando su opción de vida, sino que se acusaba a sí mismo, casi “empatizando” al compartir una condición común de pecadores. Por fin, relacionaba el pecado de la mujer con la obra de la redención. Con mucha honradez Castro evidencia como el santo no era un salvador mesiánico, ya que muchas, “endurecidas en su pecado”, no prestaban atención ninguna a sus palabras. Sin embargo, para otras (y en esto puede que el autor ofrezca una ilustración excesivamente benévola) sí llegaba la conversión, aunque a veces se veía obstaculizada por quienes no las dejaban libres de irse con el santo. Prácticamente, ayer al igual que hoy, por sus “protectores”. Con éstos el santo se comprometía a pagar la pérdida económica que deriva de la falta de ganancia. La fase sucesiva era dúplice. Ante todo llevaba al hospital a las que habían contraído alguna patología a causa de su actividad y de las que Castro nos ha dejado una viva descripción:

“porque unas estaban podridas las cabezas, donde les sacaban huesos, y otras en otras partes del cuerpo, donde con cauterios de fuego, con gravísimos dolores les cortaban parte dél y quedaban feas y abominables”³⁷.

Sucesivamente se ocupaba de su “reinserción social”, intentando ante todo “entender la intención de cada una a lo que se inclinaba”, y luego, respetando las distintas identidades vocacionales, se encargaba de encontrarles dotes y maridos o las orientaba a una vida retirada en el monasterio³⁸.

³⁷ Castro, *op. cit.*, XIII.

³⁸ Se trataba de un monasterio de *recogidas*, es decir de “retiradas”. Era una institución semejante a una “casa de acogida” en la que las ex-prostitutas podían encontrar hospedaje estable, viviendo como una verdadera congregación religiosa, semejante a una “tercera orden”.

El santo también prestaba una gran atención al aspecto preventivo. Ayer al igual que hoy, la prostitución se albergaba en los estratos sociales más pobres, convirtiéndose en una triste pero fácil modalidad de buscarse la vida. Al socorrer económicamente a muchas mujeres, Juan de Dios toma en consideración dicha perspectiva, por lo que su intervención no es sólo un intento inmediatamente caritativo, sino también preventivo, de largo plazo. Al dejar un dinero con la Duquesa de Sesa para que lo entregue a unas chicas pobres que cuidaban de su padre enfermo, dice:

“Son cuatro ducados, los tres para aquellas pobres que compran dos mantas y dos faldellines, que más vale un alma que todo el tesoro del mundo, y no pequen aquellas doncellas por tan poca cosa”³⁹.

- *Castidad*. Habríamos podido hablar de la castidad en la sección dedicada a las virtudes, pero lo hacemos aquí, no sólo por coherencia lógica con el conjunto del párrafo, sino también porque no hay muchos elementos de carácter ético-descriptivo. Tanto por la razón ilustrada arriba como por las opciones de vida personales del santo, este tema se trata con mucha discreción y delicadez, por lo menos en lo que se refiere a la esfera personal⁴⁰. Respecto a los demás, en cambio, hay por lo menos dos referencias dignas de nota, también por cierto humorismo, quizás involuntario, que se revela. La primera la narra Castro en su biografía. Una mujer muy hermosa había llegado a Granada para tratar un pleito judicial, verosímelmente relativo a su condición económica, que era bastante precaria. Tras haberle contado sus problemas al santo, que providencialmente se encontraba pasando por la casa de su abogado, donde ésta se encontraba, éste le encuentra un hospedaje provisional, de manera que le dice: “os esteis recogida y no salgais fuera, por el peligro de vuestra honra”. En realidad para poner en peligro la honra no es necesario salir. De hecho, al volver a la misma casa, encuentra a la mujer elegantemente vestida. Intuyendo algo, la reprende con asperidad y la exhorta “amonestándole lo que debía hacer”. En realidad, la mujer... tenía escondido detrás de la cama a un muchacho, quien, al haber oído las palabras del santo, sale de allí llorando y convirtiéndose, decidido a cambiar de vida⁴¹.

La segunda referencia la encontramos en la Carta a Luis Bautista, un joven que el santo conocía y al que quería implicar en su obra, pero dudaba en hacerlo. No sólo, de lo que podemos deducir, el joven era también algo descabellado. Por eso, San Juan de Dios, además de no esconderle el

³⁹ I Se, 105-108.

⁴⁰ En esto es verosímil una fuerte influencia por parte del maestro de Ávila, quien lo invitaba a “no tratar mucho con las mujeres porque la trampa que el diablo prepara para que caigan los que sirven a Dios son ellas” (San Juan de Ávila, 1 Carta a S. Juan de Dios). A su vez, San Juan de Dios repetirá dicha exhortación con palabras casi idénticas a Luis Bautista: “os habéis de guardar mucho de las mujeres, como del diablo” (LB 54).

⁴¹ Castro, *op.cit.*, XIX

cansancio que habría tenido que afrontar (llevando el pellejo a cuestras, como San Bartolomé) lo pone en guardia sobre la vida sexual, conociéndole, le dice que habrá de ser irreprochable: “Y viendo como vos sois tan flaco muchas veces, ende más con esto de las mujeres, que no sé yo qué os diga para traeros acá”⁴²; “si venís, que habéis de venir de hecho y os habéis de guardar mucho de las mujeres, como del diablo”⁴³. Esta última afirmación no debe entenderse en absoluto como una frase misógina, sino como la expresión de una persona aguda, que sabe muy bien con quién está hablando y a qué está haciendo alusión.

Por fin, son pocas las referencias explícitas a transgresiones de carácter sexual. Una vez, al encontrarse en el hospital por un puñetazo recibido de una persona a la que había pedido limosna, le dijo al enfermo que tenía al lado: “tú eres casado dos veces y son vivas las dos mujeres; y demás desto has cometido un pecado de sodomía”⁴⁴. Otro episodio, esta vez de adulterio, aparece en la biografía de Celi, cuando habla de los intentos del santo de hacer confesar a una mujer que llevaba seis años viviendo con un hombre sin estar casada con él⁴⁵.

- *Matrimonio y familia.* El último elemento relativo a la ética sexual concierne la consideración del instituto de la familia. Aquí entran en juego numerosos factores. En primer lugar, la comprensión no sólo religiosa sino social de la familia, considerada como la célula esencial de la sociedad y ámbito existencial “común” del laico (la cultura del tiempo no reservaba ningún espacio vocacional a la opción del “soltero”). En segundo lugar, la común precomprensión ético-religiosa del tiempo, según la cual la sexualidad conyugal estaba orientada esencialmente a la “finalidad primaria” de la procreación y a las secundarias del *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*. Por fin, creo que debemos evidenciar una gran “nostalgia de familia” en San Juan de Dios. Castro describe con tonos muy conmovedores su retorno a Montemor-o-novo, cuando un tío suyo le informa de la muerte de su madre, que si bien involuntariamente, fue causada por su desaparición, y el profundo y consiguiente sentido de culpabilidad que de ello deriva. Por tanto, de sus opciones futuras, del deseo de “casar” a las prostitutas, de su aprecio por la vida familiar de la Duquesa de Sesa, de su frecuentación de muchas familias de Granada, se transparenta esa nostalgia por la familia que no tuvo.

Deseo incluir dos pasos que en mi opinión centran bien el problema:

⁴² LB, 13-15.

⁴³ LB, 52-54.

⁴⁴ Castro, *op.cit.*, cXVIII.

⁴⁵ Castro, XV.

Vuestro hijo, el buen caballero, que me parece que es el mayorazgo, será como Dios quisiere, y nuestro Señor Jesucristo haga sus cosas y obras y hechos. Paréceme a mí que si Dios quisiere, que será mejor casarlo lo más presto que pudiereis, si él dice que quiere ser casado; y aunque os digo lo más presto, por eso no os habéis de matar, que la matanza que habéis de tomar ha de ser en rogar a Dios que le dé buena mujer, porque él ahora me parece que es harto mancebo. Plega a nuestro Señor Jesucristo que en el saber sea viejo, mas cada uno debe de tomar estado, aquello que Dios le diere, aunque los padres y las madres no deben de tomar ahora tantos trabajos y congojas, si no fuere para rogar a Dios que les dé estado de gracia a todos y a todas cuando Dios quisiere. El uno se casará y el otro cantará misa; y en esto todo que aquí digo yo no sé nada, que Dios sabe todo. Plega a nuestro Señor Jesucristo que haga vuestros hechos como vos deseáis y como nuestro Señor Jesucristo sea más servido⁴⁶.

El paso presenta algunos elementos relevantes. El primero se refiere, como decía antes, a la concepción del matrimonio como *remedium concupiscentiae*: la voluntad de verlo casado “lo más presto”, el augurio de que sea maduro en el saber, etc. El segundo es una gran pincelada de sensibilidad y psicología pastoral cuando invita a los padres a no interferir demasiado, por lo menos de forma directa, en la opción del hijo, aconsejándoles más bien que le recen a Dios de que ésta sea plenamente responsable. Por fin, y vistos los tiempos me parece un elemento de aquella modernidad que comenzaba a aflorar, la equiparación de la opción matrimonial con la sacerdotal, que refleja en gran medida el pensamiento paulino, ya que pone en el mismo plano ambas vocaciones, ya que “cada cual tiene de Dios su gracia particular” (1Cor 7,7)⁴⁷. El clima religioso anterior, pero también el que prevalecía en los tiempos del santo, consideraba la opción religiosa (y monástica en especial) como un elemento de superioridad indudable. ¡Los mismos laicos (hasta el Código de Derecho Canónico de 1983) se definían en negativo como “no-clérigos”! El santo ve las cosas de modo profundamente distinto y decididamente anticipador: es Dios quien lo sabe todo y sólo cuándo y cómo Él querrá “El uno se casará y el otro cantará misa”. El acento vocacional está pertinentemente colocado en Dios y en su voluntad, y no en la opción del hombre. Se comprende entonces como, en el plano ético, el compromiso del hombre es el de responder no tanto a su compromiso personal, cuanto más bien a la llamada de Dios, también en la realidad conyugal y matrimonial.

Un segundo paso tiene un tono muy diferente, casi idílico e incluso algo remilgado:

“¡O buena Duquesa! ¡Cómo estáis sola y apartada, como la casta tortolita, en esa villa, fuera de conversación de Corte, esperando al buen Duque, vuestro generoso y

⁴⁶ 1 GL, 42-59.

⁴⁷ También en este caso, verosíblemente, podríamos vislumbrar la influencia de las enseñanzas del maestro de Ávila, quien en su tercera carta al santo, escribe: “San Pablo dice que cada uno permanezca en la vocación que Dios le ha dado, porque si Dios quiere que yo le sirva como camarero y yo no quiero hacer más que cuidar de los puercos, pecaré contra él y tendré que rendirle cuentas de todo lo que podía haber ganado con el otro oficio”.

humilde marido, siempre en oraciones y limosnas, haciendo siempre caridad, porque le alcance parte a vuestro generoso y humilde marido, el buen Duque de Sesa, y le guarde Jesucristo el cuerpo de peligro y el alma de pecado! Plega a Dios de traerlo presto delante vuestros ojos, y os dé hijos de bendición para que siempre le sirváis y le améis y le ofrezcáis el fruto que os diere para que de ello se sirva”.

Es una imagen de vida familiar seguramente muy idealizada, pero que corresponde a una cierta visión de la mujer/esposa que vive virtuosa y alejada de toda tentación, esperando al marido, y éste, lejano en la guerra, está expuesto no sólo a las amenazas físicas sino a las tentaciones de la carne. Y, al volver, como se decía antes a propósito de la ética del tiempo, el sentido profundo de su retorno a la realidad conyugal está finalizado a la procreación. Y no sólo eso, en esta visión la mujer expresa su dimensión subordinada y pasiva al ofrecer al marido el fruto que él “os diere”, “para que de ello se sirva”. Indudablemente es una visión bastante reductiva, tributo a una cierta cultura del tiempo destinada a perdurar también durante los siglos futuros.

Un último punto se refiere a una acepción más amplia y espiritual de la familia, en la que se incluye también la realidad de la custodia/adopción. Como nos recuerda el mismo Santo⁴⁸ y como será la práctica de casi todos los hospitales fundados por sus seguidores, a San Juan de Dios le llevaban a muchos niños “expósitos” y el santo se daba premura por encontrarles una casa digna entre las familias dispuestas a acogerlos (“en estando bueno, me quiero ir allá con vos, y llevaros las niñas que me habéis enviado a pedir”)⁴⁹. En tiempos de menores trabas burocráticas y de menores escándalos sobre la pedofilia, ésta era una práctica usual. Precisamente en cuanto a lo que se decía acerca de la experiencia que tuvo de niño que se crió sin una familia, el santo debía ser particularmente sensible a dicho problema.

3.2.3. *Moral de la vida física.* Obviamente cuando hablamos de “moral de la vida física” no podemos referirnos a la que modernamente entendemos por “bioética”, sino a lo que las *Summae confessariarum* posttridentinas y las sucesivas *Istitutiones theologiae moralis* resumirán en el tratado *del quinto praecepto*.

- *El tema de la corporeidad.* Me parece oportuno hacer una reflexión sistemática alrededor del tema de la corporeidad. Una experiencia existencial enteramente dedicada a las necesidades corporales, aún antes que a las espirituales, del prójimo no puede no prever una comprensión orgánica de esta gran temática.

⁴⁸ “...de crianza de niños que aquí echan” II La, 30-31.

⁴⁹ III Se, 60-67.

El primer punto que salta de inmediato a la evidencia es la extraordinaria atención por la vida física del otro y la atención sumamente escasa por la propia. La referencia cristológica es evidente e inmediata. Juan realmente no se “preocupa por su vida” (cf. Mt 6,25), pero es sumamente atento a la de los demás, cuyas exigencias intenta aliviar y prevenir como puede.

Esta paradójica pero evangélica antinomia la identifica bien Castro, quien narra:

Su comer era poco y de un manjar; y si no era fuera de casas, donde le rogaban por su consuelo que comiese, siempre comía manjares viles. Lo más ordinario era de una cebolla asada y de otros manjares de poco precio. Ayunaba los días de precepto con poco comer y sin hacer colación, y los viernes a pan y agua; y este día todo el año se disciplinaba muy ásperamente, hasta derramar mucha sangre, con unos cordeles ñudosos. Y esto sin dexallo por cansado y fatigado que viniese. Su dormir era en una sola estera en el suelo con una piedra por cabecera, cubierto con un pedazo de manta vieja; y otras veces en un carretón, que había sido de un tollido, con la misma ropa, en un aposentillo muy angosto debaxo de una escalera. Andaba siempre descalzo en la ciudad y en todos los caminos, y descaperuzado, y rapado a navaja barba y cabeza, y sin camisa ni otro vestido más que un capote de xerga ceñido y unos zaragüelles de frisa; andaba siempre a pie, sin subir jamás en alguna bestia en camino ni fuera dél, por cansado y despeado que viniese; ni por tempestades de agua y nieve que hobiese se cubrió la cabeza desde el día que comenzó a servir a nuestro Señor hasta que lo llamó para sí; y con todo eso se compadecía de los muy livianos trabajos de sus próximos, y los procuraba remediar, como si él viviera mucho regalo⁵⁰.

La importancia del cuerpo para el santo no se refería sólo a la corporeidad enferma, sino también a la sana. Le dirá a la Duquesa de Sesa: “En tres cosas habéis de gastar el tiempo cada día, buena Duquesa: en oración y en trabajo y en mantenimiento para el cuerpo”⁵¹. Es un paso muy significativo, que no debemos subestimar. Los primeros dos elementos, efectivamente, constituyen la visión tradicional de matriz benedictina, del *ora et labora* como empleo totalizador del tiempo. San Juan de Dios, quizás para remodelar en términos de laicidad la tesis monástica, añade el “mantenimiento del cuerpo”, típica preocupación temporal. Y especifica mejor:

“así como un arriero cura y mantiene un animal para servirse de él, así conviene que le demos a nuestro cuerpo lo que le hace menester para que con él tengamos fuerzas para servir a Jesucristo”⁵².

Aparentemente es una visión reductiva que quizás hace eco a la franciscana idea del cuerpo como “hermano asno”, pero en realidad es una visión atenta a las justas exigencias del cuerpo, aunque orientadas en sentido un poco unidireccional hacia el servicio a Dios. Sin embargo, el santo también

⁵⁰ Castro, *op. cit.*, cap. XVII.

⁵¹ III Se, 67-68.

⁵² *Ibidem*.

demuestra ser hijo de su tiempo y de una espiritualidad que penalizaba la realidad corporal. De hecho, escribe:

“Pues el otro enemigo, que es el mayor, que como ladrón de casa y doméstico, debajo de buenas palabras y buen parecer, procura siempre traernos en perdición. Y esta es la carne y cuerpo nuestro, que no quiere sino buen comer y buen beber y buen vestir y dormir, y poco trabajo, y lujuriar y vanagloria”⁵³.

El rigor penitencial asumido en su existencia, no sólo con su estilo de vida (alimentos, vestuario, cama, etc.), sino con los rígidos ejercicios penitenciales (autofustigación todos los viernes y, a menudo, también en otros días) es una demostración evidente de ello.

- *Enfermedad y salud.* Hablar de salud y enfermedad significa prácticamente hablar de toda la vida y obra de San Juan de Dios. Sin embargo, ateniéndonos estrechamente al tema de este estudio, intentaré evidenciar únicamente las principales instancias éticas.

Ante todo, en un contexto cultural imbuido de dolorismo, en el que se subrayaba con fuerza la relación entre “el” sufrimiento y el pecado original y entre “los” sufrimientos y los pecados individuales, el santo *no “moraliza”* la condición del enfermo. Ninguna recriminación, ninguna condena del pecado (respecto a la enfermedad), ninguna invitación a la resignación, ninguna catequesis dirigida al enfermo para evidenciar el carácter expiatorio de su sufrir, sino una intervención concreta para aliviar, de los modos y formas posibles, todo sufrimiento, incluso el debido a los que hoy definiríamos como “comportamientos de riesgo” (es decir, de hecho las enfermedades de transmisión sexual, en sus tiempos relegadas a los hospitales de los “incurables”).

Y más allá de lo que podía hacer concretamente (la limpieza personal, una comida caliente, el amparo de la intemperie, etc.) el santo ante todo entraba en una relación de amor y *com-pasión* con sus enfermos, sufriendo profundamente por sus sufrimientos:

“Una carta vuestra recibí, que me enviaste de Jaén, de lo cual hube mucho placer y me holgué mucho con ella, aunque del dolor que habéis tenido de vuestras muelas me ha pesado, porque de todo vuestro mal me pesa y de vuestro bien me place”⁵⁴.

“Viendo padecer tantos pobres, mis hermanos y prójimos, y con tantas necesidades, así al cuerpo como al alma, como no los puedo socorrer, estoy muy triste”⁵⁵.

“Cuando estuve en Córdoba, andando por la ciudad, hallé una casa con muy gran necesidad, en que eran dos doncellas, y tenían el padre y la madre enfermos en la cama, y tullidos diez años había; tan pobres y maltratados los vi, que me quebraron el corazón, [...] dejé encomendadas estas pobres a ciertas personas, y pusieronlo en

⁵³ II Se, 81-85.

⁵⁴ LB, 5-7.

⁵⁵ II GL, 33-36.

olvido o no quisieron o no pudieron más. Hanme escrito una carta que me han hecho quebrar el corazón con lo que me envían a decir”⁵⁶.

El santo considera que asistir al enfermo es un verdadero *deber moral*. El prójimo le interpela de por sí en razón de su alteridad, y aún más si se encuentra en una condición de necesidad. Además, el mismo hecho que en su actuar implique prácticamente a todos: colaboradores directos, bienhechores e incluso a los transeúntes, nos da a entender cómo percibe dicha atención hacia los pobres, es decir como un deber universal e ineluctable. Si bien, con gran respeto por la dignidad de las personas y por la libertad de conciencia, nunca obligó a nadie a ayudarlo, haciéndose cargo siempre en primera persona del cuidado de los enfermos, cargándose los sobre los hombros sin pedir ayuda, etc.

Si queremos reflexionar en términos puramente ético-normativos, podemos decir que la atención por los necesitados fue el resultado del connubio entre “naturaleza y gracia”. En cuanto a la primera, el santo era por su propia naturaleza profundamente sensible al sufrimiento ajeno y a las condiciones de necesidad del otro. Lo demuestran algunos de los pocos episodios biográficos que Castro menciona antes de la conversión:

“y se ejercitó en el pastor, siéndolo y caudillo de tantos pobres y miserables, procurándoles con tan buena industria el pasto espiritual y temporal y la cura de sus cuerpos. Y así decía él, que le daba gran dolor, cuando estando en casa del Conde de Oropesa vía en la caballeriza los caballos gordos y lucios y bien encubertados, y los pobres flacos y desnudos y no será mejor que mal tratados; y él entre sí decía: ¿Y cómo, Ioan, entiendas en curar y apacentar los pobres de Iesu-Cristo, que no bestias del campo? Y suspirando decía: Dios me traiga a tiempo que lo haga”⁵⁷.

En cuanto a la segunda, el santo pone en acto en modo totalizador y radical su atención en virtud del descubrimiento vocacional: *gratia perficit naturam*. Esta consideración es importante para comprender como toda la obra del santo, después del viraje de la conversión, valoriza los carismas personales y no se limita a donar nuevos. Esto puede inspirar una consideración de orden general inherente al deber moral de ayuda al necesitado, que toma en consideración también actitudes y predisposiciones personales. En la vida de San Juan de Dios la asistencia a los pobres y a los necesitados implicará a un gran número de personas, en el respeto de sus carismas individuales: algunos le ayudarán directamente, algunos le sostendrán económicamente, algunos hospedarán a las mujeres rescatadas de la prostitución o a los niños abandonados, etc. En términos morales-teológicos, podemos decir que el valor constituido por la ayuda al prójimo en una condición de necesidad encontrará varias vías normativas actualizadas en el ámbito de las opciones de conciencia personales.

⁵⁶ I DS, 90-100.

⁵⁷ Castro, *op.cit.*, IV.

- *Nacimiento y muerte.* Ya hemos visto la atención por la vida neonatal, testimoniada por la acogida de los niños abandonados al nacer, encontrándoles una adecuada colocación familiar. La plaga del aborto estaba seguramente presente y difundida, aunque se condenara con fuerza. Encontramos rastro de ello en un episodio incluido en la biografía de Celi, en la que se lee que una mujer había ingerido una poción con el fin de interrumpir su embarazo. El santo intentaba por ende convencerla a confesar su pecado, y lo consigue sólo después de numerosos tentativos y suscitando por ello la admiración del confesor franciscano, el P. Juan Collazo, quien queda admirado por la capacidad de Juan de Dios de leer en los corazones⁵⁸. Sabemos bien que la biografía de Celi no es totalmente fehaciente, ya que está llena de elementos milagristicos y legendarios, pero el episodio que nos interesa y que cita a personas realmente existidas y conocidas por el santo tiene su credibilidad, si no en cuanto a la posible “lectura de los corazones”, por lo menos en cuanto al episodio en sí.

Por otra parte, el nacimiento de un niño fuera del matrimonio y las consiguientes tentativas de aborto eran, incluso en aquel tiempo, eventos no infrecuentes, como nos lo demuestra (indirectamente, dado que la mujer era inocente) este episodio singular:

“Habiendo estado ausente un hombre casado, muchos días había, de la dicha ciudad, y que habiendo dejado a su mujer en ella, cuando había vuelto a su casa, que había sido sin que ella lo entendiese, la había hallado parida y con una criatura grandecida; y que, como la había cogido de improviso con la criatura sin que se pudiese esconder, su marido la había querido matar por la traición que le había hecho; y que habiéndose visto la mujer atajada, le había dicho a su marido que no se alborotase ni tomase pesadumbre, porque aquella criatura que la había topado y, era un pobrecico que la había llevado a su casa el bendito padre Juan de Dios y que le pagaba su crianza y trabajo, porque dicha criatura estaba destetada. Y que luego su marido la había encerrado en un aposento y se había ido llevándose la llave dél, para que la mujer no pudiese hablar con nadie; y que su marido había ido a buscar al bendito padre Juan de Dios y que, habiéndole visto venir, le había salido al encuentro el bendito santo y le había dicho: “Hermano, bien sé que has tenido pesadumbres con tu mujer por la criatura que ella está criando, la cual es un pobrecito y es huérfano, y yo la doy un tanto cada mes porque la críe; y si no le quisieres tener en tu casa vuélvemele, y que, habiendo el hombre visto el milagro tan patente, se había echado a sus pies, y había pedido perdón al bendito padre Juan de Dios de lo mal que así había hecho; y que él quería tener en su casa la criatura que su mujer la criase sin querer dello pago ninguno” (Testimonio de Luís Ordoñez de Lara).

En lo que se refiere a la muerte, estamos muy lejos de la problemática que hoy embiste éticamente el proceso del morir (eutanasia, limitación del esfuerzo terapéutico, proporcionalidad de los cuidados, etc.). La breve duración de la vida media, la presencia de enfermedades incurables, epidemias, guerras, carestías, etc., hacía que dicho evento fuera mucho más

⁵⁸ G. Magliozzi, *San Giovanni di Dio narrato dal Celi [San Juan de Dios narrado por Celi]*, Centro Studi San Giovanni di Dio, Roma 1993, 61 (síntesis del cap. XV de la biografía).

común y “previsto” de lo que es hoy, incluso podríamos decir que la muerte siempre estaba detrás de la esquina. La perspectiva moral atañía más bien los deberes para con el difunto o con sus familiares, en especial si la muerte del pariente los había dejado pobres. También ante dicha problemática Juan de Dios fue particularmente sensible. Un noto episodio, que tuvo lugar en la que aún hoy se llama la *casa del muerto* en la calle Horno de Marina, recuerda el deber de sepultar a los muertos. Habiendo el santo encontrado un muerto por la calle sin amortajar y habiéndole pedido a un rico señor que vivía ahí cerca para enterrarlo, visto su rechazo se echó a cuestras al muerto y se lo depositó literalmente en el umbral, diciéndole: “Hermano, tanta obligación tenéis vos de enterrarlo como yo”⁵⁹.

- *Guerra*. Creo que una vez más debemos hacer una distinción entre la perspectiva individual y la social. En el plano individual no cabe duda de que el santo no sólo rechaza toda forma de violencia física, sino que a menudo da testimonio de una mansedumbre incluso heroica, soportando puñetazos, bofetadas, azotes y, a menudo, ofreciendo literalmente “la otra mejilla”.

La perspectiva social es algo diferente. Obviamente también en este ámbito no hay ninguna aceptación de la violencia física en términos interpersonales, pero, al mismo tiempo, falta una seria crítica de la guerra. No olvidemos que antes de su conversión el santo había combatido y que por un incumplimiento singular, había estado a punto de ser ajusticiado. No sólo, Castro llega a decir que el “oficio de la guerra” es muy apropiado a la vida espiritual⁶⁰, obviamente en el sentido metafórico, porque así el hombre se acostumbra a no deponer nunca las armas. No olvidemos que precisamente del mundo militar en aquel tiempo provenían muchas vocaciones a la vida religiosa. Por no hablar de la Compañía de Jesús, a la que San Ignacio trasladará (también en la práctica y en la terminología) los usos y las costumbres de la vida militar.

La guerra, aunque generalmente se rechazaba como instrumento de ofensa, encontraba plena justificación en la teorización de la “guerra justa”, que prácticamente permanecerá invariada (con la excepción de algunas progresivas restricciones aplicativas) hasta el Concilio Vaticano II.

Todo santo, como se ha intentado destacar antes, también es hijo de su tiempo, por mucho que pueda estar animado por un espíritu profético. Probablemente sería un anacronismo pensar o auspiciar una visión diferente. No sólo, además, también durante los siglos sucesivos, los religiosos de la Orden Hospitalaria a menudo estarán al lado de los soldados en los campos de batalla para curar a los heridos. El carisma

⁵⁹ Testimonio de Juan Baptista Bravo, n. 36 (en: J.L. Martínez Gil, *op. cit.* 177).

⁶⁰ Cf. Castro, *op. cit.*, IV.

hospitalario estará totalmente orientado al cuidado de los enfermos, aunque precisamente en razón de la guerra, numerosos religiosos sufrirán el martirio, los primeros entre todos los beatos mártires españoles de 1936.

3.2.6. *Moral social.* Al tratar este aspecto de la ética juandediana estructuramos la temática según las modernas categorías ético-sociales, que no siempre corresponden perfectamente al pensamiento del siglo XVI en España. Se trata sólo de una articulación funcional a los contenidos que deseamos evidenciar.

- *Asistencia socio-sanitaria.* Para comprender bien la importancia ético-social de la obra de San Juan de Dios, es indispensable verla sumergida en el contexto de su época y sobre todo en la “política” civil y eclesial para con los pobres⁶¹. En los comienzos del 1500, los distintos Estados empiezan a crear formas de asistencia “pública” para los enfermos, los pobres y los mendigos, cuya entidad, sin embargo, es constantemente desproporcionada respecto a las necesidades de la población, o inadecuada respecto a las intenciones previstas, también porque las distintas estructuras para la hospitalización (el Hospital de la Caridad para las mujeres, el Corpus Christi para los heridos, el San Lázaro para los leprosos y la Resurrección para los mendigos) no aceptaban enfermos en excedencia respecto a las camas o plazas previstas. En este sentido no constituye una excepción el gran Hospital Real de Granada, querido por los reyes católicos y que, sin embargo, no consiguió realizar plenamente sus deseos⁶². En cualquier caso, el “ingreso hospitalario” siempre estaba sometido a una práctica burocrática bastante compleja, que requería varios pareceres y autorizaciones sanitarias⁶³.

Existía asimismo la asistencia de carácter caritativo por parte de la Iglesia (en Granada, en especial en el hospital arzobispal de Santa Ana), por medio de limosnas dispensadas sobre todo por las parroquias o de formas, bastante modestas, de internamiento provisional, proporcionadas por los monasterios y por las órdenes religiosas en general. Sin embargo, las condiciones económicas de la población empobrecida por las guerras, las epidemias, el gran número de viudas sin trabajo, de huérfanos, etc., hacen que las ciudades estén llenas de grandes masas de pobres, que no encuentran acogida en las estructuras arriba mencionadas y no tienen de qué sobrevivir, de manera que se echan por las calles, comenzando a constituir un problema también para el orden público. En muchos países de Europa comienza a estar prohibido mendigar, incluso con la previsión

⁶¹ P. Christophe, *I poveri e la povertà nella storia della Chiesa [Los pobres y la pobreza en la historia de la Iglesia]*, Messaggero, Pádua 1995, 201-210.

⁶² Cf. G. Magliozzi, “*Lo firmo con queste mie tre lettere*” [“*Lo firmo con éstas mis tres cartas*”], Biblioteca Hospitalaria, Roma 1996, 27-46.

⁶³ Testimonio de Ambrosio Maldonado en el proceso sobre la controversia con el Monasterio de los Jerónimos (J. Sánchez-Martínez, *op.cit.*, ,374-387).

de penas severas, mientras que en otros se acepta asistir únicamente a los pobres de la propia ciudad, y en otros más se prohíbe a los posaderos acoger a gente sin domicilio fijo. En este clima cultural se comprende bien como la obra de San Juan de Dios, a parte el ámbito exclusivamente caritativo de su realización, parecía incluso socialmente innovadora:

- Por su evidente universalidad, vista la acogida de cualquier tipo de enfermedad (en contraste con las disposiciones de otros ingresos, limitados, como se ha dicho, únicamente a los conciudadanos o que excluían las enfermedades incurables o a los enfermos mentales):

“Desde que se fundó el hospital, los hermanos acogen, con mucha caridad y liberalidad, a todos los pobres que vienen, sin excepción de personas, si son del lugar o extranjeros, de cualquier enfermedad curable o incurable, locos, niños pequeños o huérfanos⁶⁴.

- Porque no limita en absoluto el número de ingresos:

“Están de ordinario en esta casas de Granada diez y ocho y veinte hermanos; [...] de manera que se sustentan de ordinario ciento y veinte camas [...] en tiempos de necesidad hay trescientas y cuatrocientas camas [...] desde el principio, este hospital una cosa heredada del bendito Ioan: que no se desecha pobre que llegue, ni hay camas limitadas, sino a todos reciben cuantos llegan, y aunque no haya cama tienen por mejor hacelle echar en un zarzo de anea mientras la hay, y allí mantennelle y sacramentalle, que no sin nada desto que se muera por los suelos”⁶⁵.

- Por ir a buscar a los pobres o enfermos por las calles, sin esperar que fueran éstos quienes le buscaran:

“Alquiló una casa en la Pescadería de la ciudad, por ser cerca de la plaza de Bivarrambla, de donde y de otras partes recogía los pobres desamparados, enfermos y tullidos que hallaba”⁶⁶.

De éstos y de otros testimonios y consideraciones se deduce como el santo no haya improvisado su obra asistencial, sino que la realizó conociendo bien los límites de la asistencia sociosanitaria de entonces de su ciudad como de otras ciudades de España.

- *Ricos y pobres.* De todas formas el clima cultural de su tiempo estaba cambiando y aquella pobreza exaltada en el ámbito cristiano y asumida como virtud príncipe, por ejemplo por el franciscanismo, comienza a ser considerada (también por San Juan de Dios) como una condición contra la que hay que luchar. Se teorizan igualmente algunas formas de planificación para superarla. En particular será determinante el influjo del pensamiento precisamente de un autor de origen español, Luis Vives, que en un volumen publicado en Brujas en 1526 ataca a los simuladores

⁶⁴ Testimonio de Juan de Ávila (en J.L. Sánchez, *op. cit.*, 307-308).

⁶⁵ Castro, *op. cit.*, XXIII.

⁶⁶ Castro, *op.cit.*, XII.

de mendicidad, invita a los magistrados a hacerse cargo de la asistencia, utilizando racionalmente los útiles de las fundaciones caritativas existentes, asegurando un trabajo a los pobres e internando a los inválidos⁶⁷. Algunas de estas “soluciones” seguramente fueron aplicadas por el santo, recurriendo también a sus bienhechores, aunque su acción se mantuvo siempre en un plano de acción que partía de una perspectiva evangélica, más que político-social. Da fe de ello, por ejemplo, su respuesta a quien le reprochaba que diera limosna a probables simuladores (evento muy frecuente en aquel tiempo, como evidencia el mismo Vives): “No me engaña a mí, él mire por sí, que yo por amor del Señor se lo doy”⁶⁸.

En lo que se refiere más específicamente al uso del dinero, en los tiempos del santo ya se había consolidado un precedente de fama clara y universal, es decir el franciscanismo que veía en el dinero “el estiércol del diablo” y había hecho de la “dama pobreza” el pilar fundamental de su identidad carismática. La práctica de la pobreza, por otra parte, se había convertido de por sí en una denuncia abierta de la riqueza e incluso de la pompa, no por último de la misma Iglesia. El alcance de dicha oposición no tenía los tonos violentos y a menudo desviantes de la ortodoxia, de los muchos movimientos pauperísticos que con frecuencia se convertían en sectas heréticas, sino que se planteaba como apacible, pacífica y silenciosa opción de vida que tenía ya de por sí ese potencial crítico y revolucionario.

En Juan de Dios la situación es muy diferente, aunque no es inferior sobre sí mismo, es más, en ciertos aspectos es incluso más drástica respecto a la de San Francisco, considerando el estilo de vida activa y sumamente agotadora que conducía:

Su comer era poco y de un manjar; y si no era fuera de casas, donde le rogaban por su consuelo que comiese, siempre comía manjares viles. Lo más ordinario era de una cebolla asada y de otros manjares de poco precio. Ayunaba los días de precepto con poco comer y sin hacer colación, y los viernes a pan y agua; [...] Su dormir era en una sola estera en el suelo con una piedra por cabecera, cubierto con un pedazo de manta vieja; y otras veces en un carretón, que había sido de un tollido, con la misma ropa, en un aposentillo muy angosto debaxo de una escalera. Andaba siempre descalzo en la ciudad y en todos los caminos, y descaperuzado, y rapado a navaja barba y cabeza, y sin camisa ni otro vestido más que un capote de xerga ceñido y unos zaragüelles de frisa; andaba siempre a pie, sin subir jamás en alguna bestia en camino ni fuera dél, por cansado y despeado que viniese.

⁶⁷ J-L. Vives, *De l'assistance publique aux pauvres [Sobre la asistencia a los pobres]* (“De Subventionne pauperum”) Bruselas 1943.

⁶⁸ Castro, *op. cit.*, XIV.

A pesar de ello, Juan no exalta la condición de pobreza y se rodeaba también de muchos ricos bienhechores, que constituían un gran aunque insuficiente recurso para su hospital. No les hacía ninguna crítica violenta, es más, mantenía con ellos una afectuosa relación de amistad, que éstos le correspondían plenamente. Para el santo, el dinero era en el fondo un don de Dios para sus pobres, era la Providencia encarnada en los haberes de sus bienhechores, que por otra parte, gracias a su generosidad, también tenían la oportunidad de realizar un gesto meritorio. En el fondo éstos también estaban asociados a la obra de San Juan de Dios, y eran partícipes de su carisma, como diríamos hoy.

En el fondo a sus amigos ricos no les pide que lo dejen todo, como evangélicamente ha hecho él, ni condena sus riquezas, considerándolas injustas, más bien les pide que hagan partícipes de ellas a sus pobres, es decir, que den un valor y una utilidad social al capital acumulado.

- *Estado y sociedad.* Análogas consideraciones se pueden hacer en cuanto a las “clases sociales”. Para comprender bien las implicaciones ético-sociales de la vida de San Juan de Dios, es necesario describir la situación de la sociedad española del siglo XVI⁶⁹.

La clase social más importante la constituía la nobleza, caracterizada por un elevado prestigio social y, sobre todo, por la exención fiscal (que poseían asimismo los doctorados de una de las tres grandes Universidades de España). A su vez, la nobleza estaba dividida en tres “subclases”:

- ante todo, los grandes títulos (duques, condes, marqueses, etc.), no más de unos treinta linajes a principios del siglo;
- luego, los caballeros, a los que pertenecían tres grupos: los miembros de las órdenes militares de caballería (Santiago, Calatrava, Alcántara, etc.); los vasallos, titulares de rentas y derechos feudales; y la oligarquía urbana, que gobernaba las grandes ciudades;
- por fin, otra categoría de caballeros, los *hidalgos*, que eran nobles sin tierras que de noble tenían sólo el título y la exención fiscal. Con frecuencia era posible convertirse en *hidalgo* tanto legalmente, comprando el título, como ilegalmente, trasladándose a una ciudad donde no se era conocidos.

Una segunda categoría que gozaba de elevado prestigio social era la de los *letrados* (literalmente “los doctos, los eruditos”), que en general habían realizado estudios jurídicos y que desempeñaban cargos de altos funcionarios en la administración pública. Dado que no eran nobles, a

⁶⁹ J. Pérez, *La España del siglo XVI*, Anaya, Madrid 1991.

menudo se avergonzaban de sus orígenes e intentaban adquirir un título de *hidalguía*.

¿Cómo se mueve San Juan de Dios en este mundo? Sencillamente aceptándolo como un hecho, sin críticas, pero, al mismo tiempo, como ya se ha dicho antes, aprovechando los recursos financieros que le podía ofrecer. En este sentido es interesante notar como el santo era realmente “amigo” de muchos nobles y como éstos le correspondían su amistad, no sólo simplemente en el plano económico, sino también en el afectivo. La injusticia de un sistema social que de hecho privilegiaba a los ricos, permitiéndoles enriquecerse aún más (gracias a la exención fiscal) y que llevaba a los pobres a empobrecerse igualmente más, no se destacaba ni siquiera mínimamente.

La aceptación pasiva del *statu quo* la encontramos tanto en los pobres a quienes él asistía como en sus bienhechores. Los primeros, nos recuerda con acumen Castro, eran “gente que a los infortunios y trabajos que tienen nunca hacen resistencia sino con gemidos y lágrimas”⁷⁰, mientras que los segundos, aun interviniendo con gran disponibilidad y generosidad, ni se planteaban la posibilidad de compartir, aunque fuera sólo ocasionalmente, el servicio que el santo prestaba a los pobres.

Es más, en este sentido puede ser interesante destacar como las coordinadas existenciales del *padre de los pobres* se colocan paradójicamente entre dos connotaciones logísticas de la nobleza. La primera se refiere a su primer ingreso hospitalario en absoluto, que según lo que afirma un testigo durante el proceso de beatificación⁷¹, aún antes que la Calle Lucena fue el portal de la casa de don Miguel Venegas, que éste le había puesto a disposición y que a continuación le ofrecería también un local más amplio. La segunda es la de su fin, que tiene lugar en la casa de los Pisa, en un ambiente absolutamente confortable, muy lejano de aquellos en los que había vivido y en los que habría querido morir, junto a sus pobres.

- *Justicia y caridad*. El moderno binomio y la recíproca tensión dialéctica entre justicia y caridad era prácticamente desconocido en los tiempos de San Juan de Dios, aunque precisamente la escuela española había elaborado de modo orgánico el tratado *De justitia et jure* (Vitoria, Soto, Báñez, Molina, etc.)⁷². Sin embargo, todas estas elaboraciones teológicas tienen un tríplice límite:
 - permanecían de alguna manera confinadas en las aulas académicas, influenciaban poco el tejido social y la vida real;

⁷⁰ Castro, *op.cit.*, XX.

⁷¹ Testimonio de Miguel Venegas (en: J. L. Martínez Gil, *op.cit.*, 600.

⁷² M. Vidal, *L'atteggiamento morale [La actitud moral]*, Cittadella, Asís 1997, 3, 43 ss.

- privilegiaban la justicia *conmutativa* (es decir, relativa a dar lo que corresponde en virtud de un específico estado, pertenencia, condición, etc.) respecto a la justicia distributiva;
- consideraban como “justo” el orden social existente.

San Juan de Dios está perfectamente inmerso en este clima y aunque su misma vida constituye proféticamente una profunda puesta en crisis de los tres supuestos expuestos arriba, falta una práctica y una elaboración conceptual que critique una visión tan reductiva de la justicia social.

Efectivamente, cuando habla de la justicia como virtud cardinal (ver arriba) ofrece una acepción puramente conmutativa, evidenciando lo que se debe dar a Dios y lo que se debe dar a César.

Bajo este perfil, también es interesante el encuentro con el rey, después del viaje a Valladolid, por lo menos en la forma en la que lo describe Castro:

“Llegado que fué a la corte, el Conde de Tendilla y otros señores que lo conocían, dieron noticias dél al Rey, y le informaron de las cosas de Ioan de Dios y le metieron en palacio, donde le habló y dixo deste manera: Señor, yo acostumbro llamar a todos hermano en Iesu-Cristo; vos sois mi rey y mi señor y tengo de obedeceros, ¿cómo mandais que os llame? Respondió el Rey: Llámame, Ioan, como vos quisiéredes. Y porque aun entonces no era rey sino príncipe, Ioan de Dios dixo: Pues yo os llamo buen príncipe; buen principio os dé Dios en reinar y buena mano derecha en gobernar, y después buen fin para que os salveis y ganeis el cielo. Y después le mandó dar limosna él y sus hermanas las infantas, a las cuales cada día iba a visitar, y dellas y de sus damas recibió muchas joyas y limosnas, y él lo repartía con los pobres necesitados que había en Valladolid.”⁷³

Varias cosas de este encuentro merecen ser observadas. Ante todo el formal e indiscutido obsequio al rey: “Vos sois mi rey y mi señor y *tengo de obedeceros*”, que sigue manteniendo aún después de que el rey le dice “llámame como quisiéredes”. Dado que poco antes había dicho que llamaba a todos hermanos, en el fondo habría podido llamar “hermano” también al rey, pero no se atreve a tanto. Cuando luego se dirige a él, comienza por invocar la bendición de Dios para que le conceda: buen principio, buena mano y buen fin. Es casi una fórmula de augurio, en la que quizás habrá pensado cuando iba de camino allí. Lamentablemente no conocemos la parte más interesante del coloquio, es decir lo que ambos se dijeron, puesto que había “hablado con su Alteza un gran rato”. Es un hecho que el fruto de dicha entrevista fueron limosnas generosas por parte de toda la corte. Quizás nos hubiéramos esperado una intervención “institucionalmente social” más que caritativa, pero no podemos ir en contra de la historia y de su evolución

⁷³ Castro, *op.cit.*, XVI.

natural. En aquellos tiempos no era ni imaginable y el haber obtenido la generosa limosna, además de la estima futura del rey, debe considerarse un grandísimo resultado de por sí.

4. ACTUALIDAD

4.1. Características de la ética de San Juan de Dios. La búsqueda analítica realizada hasta ahora nos hace correr el riesgo de perder la visión de conjunto necesaria para poder tener un panorama global de la ética juandediana. A la luz de los elementos arriba destacados, podemos deducir algunas líneas importantes de su propuesta y vida moral:

- *Primacía de la caridad.* Toda la experiencia existencial de San Juan de Dios está radicalmente marcada por el ejercicio de la caridad en su dúplice expresión de virtud teologal y moral. De la experiencia personal de misericordia por parte de Dios, él adquiere una verdadera renovación de su “estatuto existencial”, transformando la caridad vivida en lo que había de guiar cada uno de sus gestos y dedicándole toda su vida. Aún más que las pocas enseñanzas que nos dejó con sus cartas y exhortaciones verbales, de las que no ha quedado rastro, su propia vida es su gran testimonio de caridad. Es un testimonio, pero también una exhortación que suscita emulación por parte de sus primeros compañeros, sensibilidad por parte de los ciudadanos de Granada y de otras ciudades de España, la atención de los reinantes, la generosa munificencia por parte de nobles y bienhechores.
- *Mediación eclesial.* De manera bastante conforme con la sensibilidad religiosa de su tiempo, las dimensiones éticas de su pensamiento y de su acción están marcadas por un robusto marco de referencia eclesial. Aunque sus cartas contienen muchas referencias a la Palabra de Dios, ésta siempre interpela su consciencia y la de sus bienhechores en un contexto de mediación eclesial. Por otra parte ésta era la espiritualidad más genuina de sus tiempos, cuya misma fidelidad evangélica estaba en gran medida conmensurada con las enseñanzas de la Iglesia. Cualquier interpelación directa de la Sagrada Escritura, aunque fuera legítima, era implícitamente sospechosa de pertenecer de alguna manera al protestantismo, o por lo menos denotaba una cierta libertad y autonomía de pensamiento que era mal vista, o incluso sabía a herejía. Por otra parte, la Sagrada Escritura, proclamada y escrita únicamente en latín, hacía que pudiesen acceder directamente a la misma sólo los que conocían dicha lengua, es decir el clero, que, a su vez, la proclamaba y la transmitía al pueblo.
- *Implicaciones ascéticas.* Toda la “propuesta moral” del santo se arraiga en un estilo de vida caracterizado con fuerza por un rígido rasgo ascético. Bajo cierto aspecto se trata de un elemento de gran modernidad. La concordancia pretridentina del saber teológico se despedaza después del Concilio en la

articulación de los distintos saberes (teología dogmática, moral, espiritual, etc.). Si bien esto tiene una recaída importante y fecunda en la articulación didáctica y especulativa de la teología, no se puede decir lo mismo de su práctica, que ahora aparece fragmentada y tiene dificultad a la hora de reformar una unidad en la acción de la persona. Por esto, el vínculo tan fuerte entre ética y espiritualidad en San Juan de Dios resulta tan moderno e interesante. Sin embargo, y no podría ser de otra forma, su vivencia espiritual es tributaria de la ascesis de su tiempo. De hecho, una de sus principales exhortaciones a la Duquesa de Sesa sobre los tres grandes males de la carne, del diablo y del mundo⁷⁴ evoca perfectamente las enseñanzas de su maestro, San Juan de Ávila, quien funda precisamente sobre esta tripartición la primera parte de su *Audi, filia*⁷⁵.

- *Arraigo cristológico*. Por fin, y esto también indica una cierta modernidad, el arraigo cristológico del camino moral. A veces lo encontramos enunciado sólo de forma implícita, mientras que otras de forma más explícita:

“Confía sólo en Jesucristo: ¡maldito el hombre que confía del hombre! De los hombres has de ser desamparado, que quieras o no, mas de Jesucristo no, que es fiel y durable. Todo parece sino las buenas obras”⁷⁶.

Sin embargo, el compromiso ético del Santo nunca es pura filantropía. El amor al prójimo y su acogida, que sucesivamente se estructurará en el carisma de la hospitalidad, siempre están colocados en el plano de la fe y de la *sequela Christi*. Es amor al prójimo en profunda relación con el amor a Dios. A pesar de ello, una vez más la perspectiva desde la que vive esta referencia cristológica está marcada por la espiritualidad del tiempo, que tenía fuertes connotaciones doloristas. El Cristo del santo es principalmente el crucificado, más que el resucitado. Éste, por otra parte, encontraba también en el plano de la práctica una identificación más inmediata al ver a los muchos crucificados a quienes asistía diariamente y el sufrimiento y malestar que tenían que afrontar él y sus compañeros para cuidar de ellos.

4.2 Ética carismática ayer y hoy. El carisma legado por un fundador a un Instituto de vida consagrada, en el plano de su identidad teológica, tiene tres características fundamentales:

- *Eclesialidad*. El carisma es un don que Dios hace a la Iglesia (y, a través de ésta, al mundo entero), encarnándolo en la dinámica vocacional de un santo y confiándolo a la familia religiosa fundada por él o que en él se inspira. Como tal, el Instituto es su fiel custodio, respondiendo a Dios de su permanencia, pero compartiendo, con la comunión eclesial, su existencia.

⁷⁴ III DS, 89.

⁷⁵ Op. cit., cf. nota 6.

⁷⁶ I DS, 31-33.

- *Expansividad.* El carisma es *expansivus sui*, es decir que no puede ser contenido exhaustivamente por los miembros de la familia religiosa (es decir, los que son canónicamente tales), sino que por ellos y a través de ellos se reverbera sobre quienes, a varios títulos, participan de su obra apostólica. Obviamente son varios los grados de dicha participación: desde la más remota y sólo implícita hasta la más directa, explícita y que puede encontrar asimismo formas específicas de reconocimiento eclesial.
- *Dinamismo.* El carisma no es estático, dado una vez por todas en los modos y en las formas en las que es manifestado/donado al fundador. Es más, a veces no podría haber forma peor de custodiarlo que quererse atener literalmente a lo que él quiso (por ejemplo, andando descalzos, durmiendo en una piedra, echándose los enfermos a cuestras, etc.). Es bonito ver como esta afirmación ha tenido a lo largo de los siglos una implicancia incluso en la iconografía devocional. Efectivamente, junto a las clásicas imágenes de San Juan de Dios con un enfermo sobre los hombros (cosa que ningún religioso de hoy se encuentra haciendo), hay otras con el santo al lado de un enfermo en su propia cama, con manta y almohada, o con un paralítico que no se apoya en una muleta de madera improvisada, sino en su silla de ruedas. Por tanto, el carisma cambia de rostro con el mudar de los tiempos, manteniendo lo esencial de su identidad, pero transformando, incluso radicalmente, las modalidades históricas de su ejercicio.

Estas premisas son fundamentales para comprender el significado de la actualización del carisma en referencia a sus implicancias éticas más específicas. La ética juanediana que hemos analizado en su génesis y expresión histórica espera ahora ser actualizada en los distintos contextos operativos de la Orden. La Carta de Identidad ya nos ofrece un análisis profundizado y detallado y mucho se ha escrito sobre el “estilo asistencial” de San Juan de Dios. Por tanto no tendría sentido repetir lo que ya se ha dicho, ni hacer una síntesis de lo que ya se ha escrito con aptitud. El sentido de estas páginas es más bien el de evidenciar la “inspiración juanediana” que subyace a las principales directrices de una ética vivida en la problemática asistencial cotidiana, el de volver a las raíces del propio carisma también en lo que se refiere a la perspectiva moral, que hasta la fecha se ha investigado poco. Lo demás será proyectualidad por construir, y, al mismo tiempo, don factible por redescubrir. La riqueza de un carisma, por otra parte, permite que el mismo se profundice bajo ámbitos y perspectivas incluso nuevas o poco exploradas. Estas reflexiones sólo pretenden aportar una modesta contribución en dicho sentido.

4.3. Prioridades éticas. Al final de este estudio, es oportuno presentar una perspectiva de actualización concreta de las dimensiones éticas descritas hasta ahora. No es una tarea fácil, tanto porque sería inadecuada una actualización directa bajo el registro de la contemporaneidad, como porque se trataría de una tarea particularmente ardua y difícil, que va más allá de los límites de este estudio, como también porque se

mortificaría la creatividad ético-pastoral del camino actual de la Orden. Además, la *Carta de Identidad de la Orden Hospitalaria* ya ha delineado ampliamente la articulación de las distintas problemáticas morales que implican la acción histórica de la Familia Hospitalaria en la actualidad. Por lo tanto, nos limitaremos a destacar algunas prioridades éticas que, en las huellas de la vivencia de San Juan de Dios, sean capaces de proponer nuevamente algunas instancias éticas fundamentales, encarnándolas en los contextos históricos que han cambiado. A cada persona y a cada obra que haya adoptado su carisma corresponderá la tarea de estructurar este compromiso ético polivalente en los desafíos de la cotidianidad.

- *Caridad institucional.* Un paso importante de la narración evangélica del Buen Samaritano es la entrega del herido al posadero. Es el momento en el que la dimensión individual de la caridad se transforma en caridad social, y hoy podríamos decir incluso socio-política. Es importante identificar esta dúplex dimensión también en la obra de San Juan de Dios, cuyo carisma, por otra parte, es el de la *hospitalidad*, y no de la acogida del enfermo en general. Como ya se ha mencionado al hablar de las fuentes de la ética juandediana, su carisma no se entendería plenamente si estuviera desconectado de estas implicaciones de tipo social. La colocación histórica actual de la Orden, por tanto, no puede prescindir de su dimensión institucional, de colocarse en un preciso contexto socio-político, de dialogar con los órganos estatales y con las demás instituciones sanitarias. Si, como decía Pablo VI “la política es la forma más alta de caridad”, encarnar la caridad testimoniada por el Santo también significa ser plenamente partícipes de dicha dimensión.

Además, en el plano estrictamente hospitalario, la Orden debe sentir como un compromiso moral la realización de una mejora continua de la calidad de sus prestaciones, desde una perspectiva de excelencia. Los cambios de época, de hecho, han de encarnarse en un compromiso renovado que sepa captar las intuiciones y el espíritu profético de la obra de San Juan de Dios:

“Proveyó también una cosa de gran socorro, que fué labrar una cocina para los mendigantes y peregrinos, para sólo se acogiesen de noche a dormir, y se amparasen del frio; tan capaz y de tal suerte labrada, que cabían holgadamente más de doscientos pobres, y todos gozaban del calor de la lumbre que estaba en medio, unos en colchones y otros en zarzos de anea y otros en esteras, como tenían necesidad, como hoy día se hace en un hospital”⁷⁷.

En aquellos tiempos, ya era mucho ofrecer un refugio caliente y una cama, porque los enfermos no tenían otras opciones ni había otros que hicieran lo mismo. De no ser así, no se podría explicar el número elevado de personas asistidas (más de doscientos pobres en el paso citado y más de unos cien enfermos, como resulta de sus cartas). Con este espíritu hoy, en una época en la que la asistencia pública como la privada a menudo son de calidad elevada, el compromiso ético de la Orden debería ser el de ofrecer una calidad asistencial que nunca sea inferior a la de las demás estructuras y que además

⁷⁷ *Ibidem* XIV. [la nota anterior no cita la biografía de Castro]

consiga estar siempre en la vanguardia. En el panorama tipológico tan variado de las estructuras asistenciales, si por una parte hay realidades sencillas que recuerdan la identidad de las que ofrecía el santo (albergues para los pobres, casas de acogida, etc., sobre todo en los países en desarrollo), también hay otras como los grandes hospitales de los países industrializados, en los que la calidad de los servicios ha de constituir un objetivo primario para la Orden.

- *En busca de los nuevos pobres.* San Juan de Dios no esperaba que los enfermos tocaran a su puerta, sino que iba a buscarlos por las calles. Las dinámicas sociales actuales, por lo menos en los países industrializados, han confinado esta práctica a los grupos de voluntarios que recogen a los sin hogar o les prestan la primera asistencia. En cambio, en otras partes del mundo, todavía hay amplias bolsas de pobreza que no tienen acceso a los servicios sanitarios y tienen que ser identificadas para poderles brindar la asistencia sanitaria de base. A pesar de ello, en ambas situaciones, el ejemplo de San Juan de Dios debe actualizarse en la búsqueda no sólo y no tanto de las “pobrezas” clásicas (económico-materiales, sanitarias, etc.) sino de los denominados “nuevos pobres”. Y si una “opción preferencial por los pobres” es lo que la Iglesia desea encarnar, siguiendo el ejemplo del santo, ha de incluir precisamente a estas nuevas formas de pobreza.

“Porque en él [hospital] viera que se curaban pobres de todo género de enfermedades, hombres y mujeres, sin desechar a nadie (como hoy día se hace) de calenturas, heridos, desamparados, niños tiñosos, y que hacía criar muchos que le echaban a la puerta,”⁷⁸.

Muchas de las tipologías de enfermos de quienes cuidaba San Juan de Dios ya no existen, pero han surgido muchas nuevas *infirmities* que interpelan hoy a la Orden Hospitalaria. Muchas de estas eran raras o desconocidas en los tiempos del Santo (también porque el promedio de vida era mucho más breve). Es suficiente pensar en las muchas neoplasias, en las enfermedades neurodegenerativas, en las enfermedades raras, en las enfermedades dismetabólicas, en las enfermedades de transmisión sexual, en las nuevas enfermedades virales, en las dependencias (no sólo en las “clásicas” de sustancias psicótropas, tabaco y alcohol, sino de internet, videojuegos, la compra compulsiva, etc.), en las patologías alimentarias, etc.

- *Una nueva apertura universal.* Hasta hace algunos decenios se pensaba que el derrumbamiento de las murallas (materiales e ideológicas) habría llevado al mundo a una nueva temporada de fraternidad. En cambio, dicho derrumbe fue seguido por la construcción de nuevas barreras, quizás más difíciles de derribar: los etnocentrismos (que a veces se han empujado hasta llegar a ser verdaderos conflictos étnicos), las nuevas guerras de religión, los muchos límites que se plantean a la inmigración, la intolerancia de las diversidades religiosas y culturales, etc.

⁷⁸ Castro *Op. cit.* XIV.

En los tiempos de San Juan de Dios, España estaba pasando por un período de transición difícil: los árabes habían sido expulsados de Granada, que era el último baluarte de su presencia en la península ibérica, pero muchos se habían quedado, aceptando de alguna manera las costumbres y tradiciones cristianas (*moriscos*). Igualmente, después de la expulsión de los judíos, muchos se habían convertido, en la mayoría de los casos sólo externamente o forzosamente al cristianismo (*marranos*). Por tanto, la sociedad era multicultural, multiétnica y multirreligiosa, exactamente al igual que la nuestra.

Sin embargo, no hay rastro de todo esto en la actividad del Santo. ¿Aquellos 100-200 asistidos tenían todos la *limpieza de sangre*? Lo dudo, sobre todo los peregrinos, que venían de todas partes.

“Porque así como esta casa es general, así reciben en ella generalmente de todas enfermedades y suerte de gentes, así que aquí hay tullidos, mancos, leprosos, mudos, locos, paralíticos, tiñosos y otros muy viejos y muchos niños; y sin éstos, otros muchos peregrinos y viandantes que aquí se llegan y les dan fuego y agua y sal y vasijas para guisar de comer”⁷⁹.

Claro está que hoy, por lo menos con las palabras, ninguna estructura sanitaria puede afirmar que hace discriminaciones o que excluye a quien sea. Sin embargo, si esto es cierto en el plano formal, no necesariamente lo es en el plano efectivo. Una vez más, probablemente hay que presentarse con un *surplus* de caridad y hacer que la asistencia sea realmente indiscriminada, no sólo porque no se hacen discriminaciones a la hora de hospitalizar o de prestar servicios, sino porque se brinda una igual acogida a la diversidad de culturas, religiones, actitudes, necesidades espirituales, exigencias alimentarias, etc.

- *Una ética de testimonio.* Nuestra época, en lo que atañe a los temas que estamos abordando, está marcada por una dúplice criticidad. En el plano sanitario se trata de problemas significativos de tipo económico en los sistemas sanitarios de todo el mundo, particularmente acentuados en algunos países, además de cierta “desconfianza” por parte del ciudadano para con la asistencia sanitaria. En el plano eclesial se trata de un sentimiento difundido, también en este caso, de desconfianza, de desestima o sospecha para con las instituciones eclesiales por causa de los muchos escándalos que embistieron a la Iglesia católica durante los últimos años.

Dado que la Orden Hospitalaria se encuentra implicada en ambos frentes, le corresponde una doble responsabilidad: la de testimoniar una buena sanidad y presentar, al mismo tiempo, el mejor rostro de la Iglesia, contribuyendo así también a devolverle su credibilidad:

“Así como la caridad crecía en Ioan de Dios, así iba creciendo y multiplicándose el caudal y alhajas de la casa de Dios; porque habían caído en la cuenta y echádolo de ver ya muchas personas principales y honradas, de dentro y fuera de Granada, viendo y considerando su perseverancia y orden en sus cosas, y que siempre iba creciendo de bien en mejor. Y como

⁷⁹ 2 GL, 15-20.

vieron que no solamente albergaba peregrino y desamparados, como al principio, mas que tenía asentadas camas y enfermos que se curaban en ellas, comenzó a tener mucho crédito con todos, y a dalle y fialle cualquier cosa que había menester para los pobres, y a dalle limosnas más en grueso que solían; así como mantas, sábanas, colchones y ropas de vestir y otras cosas”⁸⁰.

San Juan de Dios no era un hombre de cultura y no implicaba con discursos refinados o argumentaciones teológicas cultas, sino con su ejemplo. Y dado que “el mundo cree más en los que dan testimonio que en los maestros”⁸¹ es importante que la Orden retome plenamente este cometido.

No sólo, sino que frente a cierto empobrecimiento de la propuesta moral por parte de creyentes individuales o movimientos eclesiales, totalmente absorbidos por cuestiones éticas “de frontera” (como el principio y el fin de la vida), es cada vez más urgente testimoniar una ética que sea de gran alcance y que se refiera sobre todo al ámbito existencial de la persona.

- *Hacia la excelencia moral.* Un punto quizás menos llamativo respecto a los anteriores pero que se deduce claramente de la vivencia moral del Santo se refiere a la síntesis entre ética y espiritualidad ya mencionada. La práctica de la caridad para con los pobres, aunque absorbiera plenamente, tanto como para no “tener el tiempo de recitar el Credo”⁸², se convierte en sí misma en una elevada forma de espiritualidad, en una síntesis entre la acción (quizás más evidente) y la contemplación.

La labor actual de la Orden y de todas las personas implicadas en sus obras entonces debería apuntar también a esta forma de perfección moral que es un compromiso específico del creyente. Y dado que de la gran Familia Hospitalaria también forman parte personas implicadas en distintos niveles desde su compromiso de fe (incluyendo a las personas en las que esta perspectiva está del todo ausente), siempre habrá que actuar de manera que la atención a la persona enferma o con alguna otra condición de necesidad constituya en cualquier caso una oportunidad de perfeccionamiento interior, de afinación humana y relacional. Existe una dimensión implícitamente caritativa también en dicha atención al prójimo también en quienes no comparten la fe: “todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios” (1 Jn 4,7).

En dicho sentido, en el plano pastoral y de la evangelización, la dimensión ética asume un papel de primer plano y la Orden se convierte en el mundo no sólo en promotora de una buena sanidad y de la caridad asistencial, sino en camino de santidad para todas las personas que con varios títulos participan en su misión.

⁸⁰ Castro, cap. XII.

⁸¹ Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, n. 41.

⁸² I GS, 20.

ÉTICA JUANDEDIANA



