

APUNTES SOBRE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA DEL CONCEPTO DE HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES APLICADO A LAS CAUSAS DE LOS SANTOS

Una constante que aparece en los procesos de canonización, ya desde los primeros siglos, es la exigencia de que el candidato a los altares haya llevado —y se pueda probar así— una vida santa, ejemplar para los demás fieles, o que haya sufrido por amor a Cristo persecución hasta derramar su sangre. Este último criterio será, en los primeros años de la Iglesia, prácticamente el único que se reconocía, pudiendo decirse que el culto de los santos comenzó siendo culto a los mártires. Pasada, sin embargo, la época de las persecuciones, disminuye el número de mártires y se hace común el criterio de una vida santa junto al del martirio como vías posibles para ser canonizado. Es la figura del confesor, persona que de tal modo ha vivido las virtudes cristianas, que se le puede venerar con culto público, y se le propone a la imitación de los fieles.

Para el objeto de nuestro estudio nos interesa analizar en qué consiste esa santidad de vida que, con el paso del tiempo, se llamó *heroicidad de las virtudes* o *virtudes heroicas*. Estos términos, que son los que nos encontramos actualmente en la legislación, tienen una gran riqueza de significado, y vienen respaldados por una larga historia que comienza ya en la filosofía griega. El artículo comienza dando una rápida mirada a la evolución histórica del concepto de virtud heroica, para así llegar a la doctrina de Benedicto XIV, aplicador magistral de esta doctrina filosófico-teológica a las causas de los santos.

1. PRIMERAS TEORÍAS ANTERIORES A BENEDICTO XIV

1.1. *Antecedentes filosóficos*

Es necesario comenzar este estudio haciendo referencia a las doctrinas de los filósofos griegos por el importante influjo que ejercerán, en el

tema en cuestión, sobre todo en los autores de la Escolástica¹. Destaca, sin duda, en este campo Aristóteles, primer filósofo griego que habla *expressis verbis* de la virtud heroica, en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*², y la encuadra dentro de su sistema ético.

Esta obra parece pertenecer a su tercer y último período de pensamiento, en el que encontramos una evolución hacia un espíritu más experimental, sin excluir la inquietud especulativa recibida de Platón³. Toda la obra gira en torno a la felicidad, definida por Aristóteles como «cierta actividad del alma, dirigida por la virtud perfecta»⁴ y que es la que, en último término, dirige en su conjunto la actividad del hombre sobre la tierra. La virtud, al igual que otros elementos de la moralidad humana, también es tratada por él bajo el punto de vista de la adquisición de la felicidad, ya que nos aparece como la condición y el medio necesario para conseguirla, y por eso se propone estudiarla detenidamente: «la felicidad es un término final más allá del cual no hay nada; pero está condicionado por un estado que califica el acto del hombre: la *arethe*, que traducimos, como es costumbre, por virtud, pero que para el lector griego evocaba primero, simplemente, la idea de “cualidad por la que se sobresale”. La felicidad difiere de la virtud en que nadie piensa en alabar a la gente por su felicidad, pero sí por su virtud. La felicidad es, pues, el resultado sobre el que el moralista (o el político, como dice Aristóteles) no tiene influencia; sólo la virtud depende del hombre y es susceptible de ser reglamentada por las determinaciones del moralista»⁵.

En este contexto, concibe la virtud como un hábito adquirido por el hombre (no brota espontáneamente de la naturaleza), y que consiste en el justo medio entre dos extremos viciosos, de modo que siempre que se habla de una virtud se pueden determinar los extremos viciosos a los que ella corresponde como justo medio⁶. Describe una jerarquía de las vir-

1 Cf. R. Hofmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Munich, 1933, 4-35; M. Faucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, en *Mémoires de l'Institut National de France*, Paris 1932, 110ss.

2 Aristóteles, ed. Bekker, 2, Berlín 1831, p. 1145a, lins. 15-30. Hofmann (cf. *o. c.*, 4) sostiene que la expresión la habría tomado Aristóteles del uso popular, ya que no aparece en la literatura anterior, si bien el concepto de virtud heroica ya vendría reflejado en un pasaje de la *Iliada*, en el cual Príamo llora la muerte de su hijo Héctor, el cual había sido tan virtuoso «que no parecía engendrado por un padre mortal, sino más bien parecía ser de la misma naturaleza de los dioses» (*Iliada*, cant. XXIV, lins. 257-258), ver D. Monro - W. Allen, *Homeri opera*, 2, *Iliadis libros XIII-XXIV continens*, Oxonii 16, 1978, 268.

3 Cf. P. B. Grenet, *Historia de la filosofía antigua*, Barcelona, 1968, 357. Ver M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920, 43ss.

4 *Ethic. Nic.*, 1, 9, 1099b, 15.

5 P. B. Grenet, *o. c.*, p. 360.

6 Cf. G. Fraile, *Historia de la filosofía*, 1 (*Grecia y Roma*), Madrid 1965, 523-526.

tudes, partiendo de la simple *εψκροατεια* o *autocontrol*, que es el estado de la vida moral en el que la razón se afirma en su relación con las pasiones, grado ínfimo del ámbito bueno y virtuoso, sin ser todavía virtud en sentido propio (simplemente es el estadio anterior a la virtud, paso previo imprescindible para poder edificar la virtud).

El grado siguiente es la *αρετη*, ya verdadera virtud en la cual el mundo de los sentimientos se encuentra en plena armonía con la razón. El punto más alto de la jerarquía es el grado heroico de dicha virtud (*προικη*), que no es un hábito nuevo y supremo, sino la realización de la virtud en grado sumo. Esta gradación se debe a que, aunque la virtud en sí se presenta inmutable, y por tanto no puede presentar grados, el Estagirita se da cuenta que el individuo singular la puede poseer en medida mayor o menor⁷. No consiste este grado sumo en una supresión total de los afectos, pues ésta no se podría considerar en modo alguno una perfección (no podemos olvidar que Aristóteles no es un estoico, y la idea de la supresión total de las pasiones es ajena a su pensamiento). Consiste más bien en un encauzamiento de dichas pasiones bajo el control perfecto de la razón, creándose así una verdadera armonía que conduce al hombre a la perfección⁸.

Ésta se opone a la bestialidad, que es mala porque en ella el hombre en ningún modo puede dominar sus afectos. Dicha corrupción moral supera con mucho a la maldad normal, del mismo modo que, al contrario, a la normal virtuosidad humana se opone con mucho la virtud heroica. Si bien llama *divina* a dicha virtud excelsa, no ve una influencia divina en ella, más bien usa el adjetivo en sentido metafórico: así como en la grandiosidad de toda la naturaleza hay algo divino, también en el ejercicio de la virtud heroica hay algo de divino⁹.

En autores posteriores, como el estoico Séneca y el neoplatónico Plotino, se encuentra estructurada jerárquicamente la virtud, e insistirán en ella como la perfección absoluta, pero ninguno de ellos habla de la virtud heroica como tal. Algunos autores estoicos, entre los que se encuentra Zenón, admitían grados de acercamiento al nivel supremo. Sí se ocuparán de ella los comentaristas de Aristóteles, pero en el comentario más antiguo a la *Ética a Nicómaco*, el de Aspasio (primera mitad del siglo I d.C.), falta precisamente la parte que se ocupa del inicio del libro VII¹⁰. Estos comentaristas

7 Cf. R. Hofmann, *o. c.*, p. 11; A. Eszer, *Il concetto della virtù eroica nella storia* (apuntes para el uso privado de la Congregación para las Causas de los Santos), 2-4.

8 Cf. M. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles*, 43.

9 (*Ethic. Nic.*, VII, 14, 1153 b, 32).

10 Existe una colección que contiene los comentarios de Eustracio, Miguel de Éfeso y de un anónimo que escribe antes del siglo XIII, además de una paráfrasis de la *Ética* que lleva el nombre de

suelen poner el nivel de la virtud heroica tan alto que ésta queda relegada a los *héroes* en el sentido de *semidioses* (hombres que gozan de una especial relación con los dioses).

Desde estos comentaristas hasta el desarrollo de la doctrina acerca de este particular grado de virtud, hay un vacío en el primer Medievo, en el que falta propiamente el concepto de virtud heroica: el primero en traducir del árabe la paráfrasis de la *Ética Nicomaquéa* y de la *Summa Alexandrinorum* —un extracto árabe de dicha obra— será Ermanno el Alemán, que traducirá el término *virtud heroica* en un lugar por *virtus divina* y en otro lugar por *clementia*.

1.2. *La virtud heroica en la Alta Escolástica*

Es en este período cuando, a causa del retorno por parte de diversas escuelas a la filosofía clásica, se asiste a un renacimiento de la doctrina aristotélica sobre la virtud, sus grados y, por consiguiente, de la virtud heroica como culmen de dicha escala ascendente. Veremos a continuación las diversas concepciones —fruto de las diversas escuelas— que de ella presentan el pensamiento filosófico y teológico.

A) *En la doctrina filosófica*

Será en el siglo XIII cuando la primera traducción latina del texto griego de la *Ética* aristotélica lleve a San Alberto Magno a escribir un comentario, el cual será después redactado por Santo Tomás de Aquino¹¹. Dicho comentario expone la doctrina ética de San Alberto¹², en la que se entremezclan, como en el resto de su filosofía, rasgos platónicos y aristotélicos: Así, define la virtud poniendo preferentemente el acento en su relación con los afectos y las pasiones, aunque aparece siempre el elemento racional, que es el que dirige a dichos afectos. En este contexto se encuentra la

Heliodoro de Prusa. Ver H. Hunger, *o. c.*, 34, el cual dice que debemos contentarnos con el anonimato del autor de la paráfrasis, aunque se suele mencionar como tales a Andrónico de Rodas y a Olimpodoro.

11 Dicho comentario no ha sido publicado hasta ahora. Cf. A. Pelzer, 'Un cours inédit d'Albert le Grand sur le Morale à Nicomaque et rédigé par St. Thomas d'Aquin, en *Revue néo-scholastique de philosophie*, 24, 1922; P. G. Meersemann, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, Bruges 1931, 75ss.

12 Sobre la doctrina de San Alberto Magno, ver *Opera Omnia*, Lyon, ed. Jammy, 1651, y Paris, ed. A. Borgnet, 1890; M. Grabmann, *Drei Ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts der Grosse*, Leipzig, 1919; Id., 'Der Einfluss Alberts der Grosse auf das mittelalterliche Geistesleben', en *Zeitschr. f. Kathol. theologie*, 52, 1928, 153-182 y 313-356.

virtud heroica, que se distingue de la ordinaria sólo por el grado de perfección de la virtud, y su carácter *divino* se debe interpretar en sentido metafórico, no quiere expresar una intervención directa divina. Toma de Plotino la división gradual de la virtud, en la cual la virtud heroica es la más perfecta de la jerarquía¹³, y afirma que dicha virtud conlleva el dominio perfecto de las pasiones, pero no la supresión de éstas, rasgo éste de influencia aristotélica. Finalmente, decir que para San Alberto Magno la virtud heroica no se refiere a cada virtud particular, sino a una perfección moral¹⁴.

Otro comentario a la *Ética* de Aristóteles, el de Santo Tomás de Aquino¹⁵, cambiará el acento de la descripción de la virtud heroica, pues mientras San Alberto Magno la definía preferentemente en relación a los afectos y las pasiones, Santo Tomás pone la característica más importante de ésta en la extraordinaria perfección de la parte racional del alma, la cual de por sí le hace estar en contacto con las realidades espirituales: «Ita enim rationalis pars, quando in homine perficitur et formatur ultra communem modum humanae perfectionis, et haec nominatur virtus divina supra humanam et communem»¹⁶.

•Hay que considerar que el alma humana es un término medio entre las sustancias divinas, con las cuales se comunica por el intelecto, y las animales, con las que entra en contacto a través de las potencias sensitivas. Y así, como a veces en el hombre los afectos sensitivos se pueden corromper hasta hacerlo semejante a las bestias... también a veces la parte racional se puede perfeccionar y elevar a un nivel superior de aquel que es el modo común de la perfección humana, asemejándolo casi a las sustancias separadas, lo cual denominamos virtud divina, superior a la virtud humana común»¹⁷.

Destaca Santo Tomás que mientras la virtud común perfecciona al hombre de un modo común (*humano modo*), la virtud heroica perfecciona al hombre de un modo superior al humano (*supra humanum modum*), modo que casi se asemeja a la perfección de las sustancias separadas (*quasi ad similitudinem substantiarum separatarum*)¹⁸. Esta doctrina es continua-

13 Para ello se basa también en una carta de Pseudo-Dionisio Areopagita a Juan el Teólogo. Cf. Pseudo Dionisio Areopagita, Epistula ad Ioannem theol., X, en PG, 3, 1117.

14 Cf. San Alberto Magno, Super Ethica commentum et questiones, lib. VI-X, Opera omnia curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Wilhelmo Kübel Praeside, 14-2, Monasterii Westfalorum, 1987, pp. 515-516.

15 Sancti Thomae Aquinatis, en Aristotelis Stagiritae nonnullos libros, 4, Parmae 1867.

16 Id., 'In Ethic. Nic.', en Opera Omnia, ad fidem optimarum editionum, 1, 7, lect. 1, 224.

17 Santo Tomás, ad Libros 7 Aristotelis, 1, c.

18 Cf. ibid., cap. 5, lect. 1, p. 49.

ción de lo que sobre el tema ya había expuesto en su *Commentum in Matthaëum et Ioannem Evangelistas*, y en general ha sido más aceptada por los autores posteriores que aquella del *Commentum* todavía no publicado de San Alberto ¹⁹.

Entre los años 1302 y 1310 aparece un nuevo comentario a la *Ética Nicomaquea* fuertemente influenciado por la doctrina de San Alberto Magno, escrito por Enrique de Alemania, de la Orden de los ermitaños de San Agustín ²⁰. Para este autor la virtud heroica no constituye un grado especial de una u otra virtud en concreto, sino un estado general, extraordinariamente elevado, de la vida virtuosa de una persona. Según él, no es exacto hablar de virtud en grado heroico, sino más bien de vida virtuosa en grado heroico.

Siguiendo a San Alberto y a Platón ve la heroicidad en un grado particular de realización del conjunto de la vida virtuosa que consiste en el perfecto sometimiento de las pasiones o afectos por la parte puramente espiritual del hombre, lo cual produce en él el perfecto equilibrio, frente al desequilibrio que supondría la situación contraria. Este sometimiento que se puede realizar de dos modos diversos: con la estabilización de dicha parte espiritual en su relación con los afectos, de modo que éstos no hagan su aparición; o también con el encontrar alegría y satisfacción solamente en acciones buenas, que pueden hacer al hombre conseguir la pureza sublime y la libertad de conciencia. En estas dos situaciones se encuentra la semejanza que se puede dar entre la criatura humana y Dios, pero permaneciendo ésta a un nivel meramente humano, pues dicha semejanza que la heroicidad confiere al hombre nunca llegará a ser de carácter esencial.

B) *En la doctrina teológica*

Era lógico que toda esta doctrina filosófica influyese progresivamente en la teología, y, por tanto, los maestros comenzasen a usar estos conceptos, que ya aparecen esbozados de un modo o de otro en los Padres de la Iglesia para enriquecer el contenido de sus discusiones y tratados sobre las virtudes. Así, tanto al hablar de la moral como de la vida espiritual se establecerá la graduación de los hábitos virtuosos, desde los más incipientes a los mayores grados de la perfección. Sin embargo, es curioso constatar que el concepto de virtud heroica todavía no lo encontramos como tal usado

19 Cf. M. Grabmann, 'Die Aristoteleskommentare des Hl. Thomas von Aquin', en *Mittelalterliches Geistesleben*, München 175.

20 Sobre dicho comentario, ver R. Hofmann, *o. c.*, 44-47.

en un tratado de tan gran importancia como son las *Sentencias* de Pedro Lombardo²¹. En otra serie de autores de la época, de diferentes escuelas —entre ellos Guillermo de Auxerre († 1231-1237 más o menos)²², Felipe el Canciller († 1236)²³, Alejandro de Hales († 1245)²⁴, Juan de Rupella, San Buenaventura († 1274)²⁵ y el mismo San Alberto Magno en sus tratados teológicos²⁶— aparece la doctrina de los grados superiores de la virtud tomada de los clásicos, pero no el concepto que más tarde se hará habitual de virtud heroica en sentido religioso y teológico.

Será principalmente Santo Tomás de Aquino el que presente un pensamiento estructurado al respecto²⁷. Ya en un Comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, quince años antes de la *Summa Theologiae*, estudia la relación existente entre los dones del Espíritu Santo y las virtudes: la diferencia entre ambas realidades no se encuentra en el objeto, que en ambos casos es el mismo, sino en el modo de actuar de cada una de ellas. Efectivamente la actividad que corresponde a la virtud él la define como sustancialmente humana (*modus humanus*), mientras que el modo de actuar de los dones del Espíritu Santo se nos presenta como sobrehumano (*modus suprahumanus, ultra humanum modum*). Por tanto, los actos que se realizan por influjo de los dones superan totalmente a los de la virtud²⁸. En esto, como se ve, conecta Santo Tomás con el pensamiento de Aristóteles, pues vimos que en el comentario a la *Ética Nicomaquea* se ponía la diferencia entre la virtud común y la heroica en el modo de perfeccionar al hombre, de modo similar a lo que hace aquí al distinguir entre los dones y las virtudes. Por tanto, ve en la virtud heroica de la *Ética* una realidad

21 Ver O. Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge, 372ss.; Idem, 'Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Thomas d'Aquin', en Recherches de théologie ancienne et médiévale, 1, 1929, 41-97.

22 Guillelmus Altissiodorensis, Summa aurea, en IV lib. Sententiarum, Paris 1500.

23 Cf. O. Lottin, 'L'influence littéraire du chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes', en Recherches de théologie ancienne et médiévale, 2, 1930, 311-326.

24 Alejandro de Hales, Summa Theologiae, Köln 1622, pars 3, q. 62.

25 San Buenaventura, In 3 sententiarum, Venetiis, 1501-1514, d. 34, p. I, a.I, q.I, Opera Omnia, 3, Ad claras aquas (Quaracchi), 1882-1902, 737. Ver, al respecto, también J. Bonnefoy, 'Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure', en Études de philosophie médiévale, 10, Paris 1929.

26 Ver B. Lavaud, 'Les dons du Saint-Esprit d'après Albert le Grand', en Revue Thomiste, 14, 1931, 394.

27 Ver O. Lottin, 'La connexion des vertus avant S. Thomas d'Aquin', en Recherches de théologie ancienne et médiévale, 2, 1930, 21-53; R. Garrigou-Lagrange, Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix, Saint Maximin, 6 ed., 1926, 76ss.; M. Waldmann, Das Mysterium der christlichen Tugend nach Thomas Von Aquin, Regensburg, Festrede 1926.

28 Sobre la doctrina de Santo Tomás en este tema, ver J. A. Aldama, 'La distinción entre las virtudes y los dones del Espíritu Santo en los siglos XVI y XVII', en Gregorianum, 1935, 562-576; I. G. Menéndez-Reigarda, 'Diferencias generales entre virtudes y dones del Espíritu Santo', en Ciencia Tomista, julio-diciembre 1949, y La vida sobrenatural, julio-agosto 1944.

semejante a la actividad sobrehumana debida a los dones del Espíritu Santo (que llama también *virtutes divinas*)²⁹.

Después, en la *Summa*, Santo Tomás precisará más detenidamente la distinción entre las virtudes y los dones, estableciendo el paralelismo entre los dones en su relación con el Espíritu Santo y las virtudes en su relación con la razón humana:

«Como ya dijimos, los dones son perfecciones del hombre por las cuales se dispone a seguir bien la moción del Espíritu Santo. Y es evidente, por lo ya dicho, que las virtudes morales perfeccionan la facultad apetitiva en cuanto de alguna manera participa la razón, es decir, en cuanto es naturalmente apta para ser movida por el imperio racional. Así pues, los dones del Espíritu Santo son para el hombre en su relación con el Espíritu Santo lo mismo que las virtudes para la facultad apetitiva en su relación con la razón. Ahora bien, las virtudes morales son hábitos que disponen a la facultad apetitiva para obedecer prontamente a la razón. Luego también los dones del Espíritu Santo son ciertos hábitos por los cuales el hombre se perfecciona para obedecer prontamente al Espíritu Santo»³⁰.

Los dones actúan en las fuerzas del alma de modo que éstas obedezcan dócilmente a la peculiar moción del Espíritu Santo, y así los actos realizados bajo esta moción, a diferencia de los actos de las virtudes, son causados por un principio externo al hombre, la misma fuerza divina. Por el contrario, en los actos virtuosos simplemente actúa la razón humana, esto es, un principio interno.

Al igual que en el comentario a las *Sentencias*, también en la *Summa* pone en paralelo los dones con la virtud heroica, quizá porque piensa en un particular efecto divino dentro del orden de la naturaleza, al cual Aristóteles habría querido dar expresión con el término virtud heroica. Dice que los dones comúnmente se llaman virtudes, pero que en realidad la semejanza no es total porque los primeros son superiores al provenir directamente de la acción divina: «Por tanto, hay que decir que de este modo a

29 «Si autem ea, quae hominis sunt, supra humanum modum quis exequatur, erit operatio humana non simpliciter, sed quodammodo divina. Unde philosophus in 7 Eth. contra virtutem simpliciter dividit virtutem heroicam, quam divinam dicit, eo quod per excellentiam virtutis homo fit quasi Deus. Et secundum hoc dico quod dona a virtutibus distinguuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus modo humano, sed dona ultra humanum modum, quod patet in fide et intellectu», Santo Tomás, In 3 Sententiarum., d. 34 q.I, a.I i. c.

30 Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Antuerpiae 1575, 1-2, q. 68,3; ver Juan de Santo Tomás en sus comentarios al Angélico: Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, Parisiis 1884, t. 6, d. 18 a.2, n. 4; Id., *De Donis Spiritus Sancti*, versión española del PIG Menéndez-Reigada, Madrid 1948; ver al respecto A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, Madrid 1968, pp. 144-180, y AA.VV.

veces los dones son llamados virtudes; según el concepto común de virtud, sin embargo, tienen algo mayor que el concepto común de virtud, en cuanto que son virtudes divinas que perfeccionan al hombre y hacen que sea movido por Dios.³¹ El concepto que más se asemejaría a los dones es lo que el Estagirita llamaba virtud heroica, en los que no hay solamente un esfuerzo humano, sino que superan lo propio de la naturaleza humana.

Pero también hay algunas diferencias entre estas dos realidades: por un lado, no debemos olvidar que los dones son un principio externo, divino, mientras que la virtud heroica, aun siendo sublime, sigue siendo virtud y, por tanto, es una fuerza interna al hombre, aunque auxiliada especialmente con la gracia de Dios; además, para Aristóteles la virtud heroica es muy poco común entre los hombres, y los dones del espíritu Santo, como enseña la Escritura, sí lo son.

En la III *pars de la Summa*, al hablar de la virtud en Jesús vuelve a tratar el tema de la virtud heroica, precisamente refiriéndose al modo en que se puede decir que Jesús tuvo las virtudes: en la cuestión VII se plantea si Cristo tuvo virtudes, y en el a.2 cita un texto de Aristóteles que podría ayudar a defender el hecho de que Cristo no tuviera las virtudes ordinarias, sino algo superior a la virtud³². Contra esto responde Santo Tomás diciendo que el hábito heroico o divino no se diferencia de la virtud común si no es en el grado de perfección, y, por tanto, el hecho de que Cristo tuviera todas las virtudes en ese grado divino no quiere decir que no las tuviera, sino que las tenía en grado perfectísimo³³. De este razonamiento se deduce que para el Aquinate la posesión de las virtudes en grado heroico incluye poseerlas en el grado ordinario, pero elevadas a una perfección que no se consigue con el simple esfuerzo humano, y aquí es donde interviene la gracia de Dios.

Finalmente, Santo Tomás concluye que en el estado actual también aquellos que están particularmente cercanos a Cristo deben tener la virtud heroica, como la tuvo su Maestro. Es un nuevo factor que supone algo más que la constatación de la naturaleza de la heroicidad: es una invitación a

31 -Ergo dicendum, quod huiusmodi dona nominantur quandoque virtutes secundum communem rationem virtutis: habent tamen aliquid superveniens (en otra version aparece: supereminens) rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes perficientes hominem, in quantum est a Deo motus; unde et Philos. in 7 eth. (cap. 1) supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam, vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri-, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 78, a.1, ad 1. Ver también *ibid.*, a.2. q. 159; a.2, ad 1.

32 -Secundum Philos. 7. Ethicor. (cap. 1) virtus dividitur contra quamdam heroicam, sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis: hic autem maxime convenit Christo; ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute-, *Summa Theologiae*, 2, q. VII, a.2,2.

33 *Ibid.*, ad 2

vivir esa heroicidad, a imitación del Maestro, y, por tanto, aplicable a todos los creyentes. Con esto prepara la definitiva inserción del concepto de virtud heroica en el pensamiento teológico posterior, especialmente en el campo de la teología espiritual.

Los autores posteriores volverán una y otra vez a la doctrina del Doctor Angélico, en esta materia al igual que en otras, como comentador sublime del Estagirita y aplicador de su doctrina a la Revelación. En algunos casos lo que encontraremos será simplemente repeticiones de su pensamiento y, por tanto, de escaso valor; pero no son pocos los matices que con el paso del tiempo se añaden a su tratamiento magistral, especialmente en los autores del Barroco.

1.3. *Evolución del concepto de virtud heroica en la Escolástica tardía*

A partir de Santo Tomás el pensamiento teológico adquiere una cierta uniformidad en el modo de plantear las cuestiones que durará durante varios siglos, si bien en cada cuestión concreta aparecen soluciones diversas según las escuelas de pensamiento que se desarrollan en las grandes universidades europeas. Esta uniformidad la encontramos también en el tratamiento de la virtud heroica.

El primer autor de interés en este período es Enrique de Gante († 1293)³⁴, maestro en teología en la Universidad de París, con influencia clara de Avicena, y de gran autoridad en dicha Universidad a pesar de no pertenecer a ninguna de las órdenes mendicantes que en aquel tiempo destacaban. En los números 4 y 5 de sus *Quaestiones* habla de la virtud heroica: en el primero, el *quodlibet* 4, ofrece solamente el habitual elenco de los grados del comportamiento ético del hombre, pero afirmando que la virtud heroica sólo puede nacer gracias a una particular acción divina en el hombre. Insiste, por tanto, en un principio, en la idea de una diferencia esencial entre virtud heroica y virtud ordinaria, de modo que la primera no puede ser adquirida por un simple aumento o crecimiento de la segunda, se requiere la acción divina. En este campo no hace sino acudir a la doctrina de Santo Tomás, repitiendo que la relación que hay entre los dos tipos de virtud es similar a la que hay entre los dones (y a éstos añade Enrique de Gante las Bienaventuranzas) y las virtudes ordinarias³⁵.

³⁴ Interesan especialmente sus *Quaestiones de quodlibet*, 2 vols., París 1518, Venecia 1608, y su *Summa Theologiae*, 2 vols., París 1520. Sobre este autor ver P. Glorieaux, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320* (Bibliothèque thomiste 5), Le Saulchoir 1925.

³⁵ *Quodl.* 4, q. 23: «Utrum virtutes sint dona, beatitudines atque fructus».

De todas formas, Enrique de Gante no es totalmente claro en sus posiciones, pues en algunos pasajes de su obra se separa del Aquinate y deja entrever que, aun siendo necesaria la gracia de Dios para alcanzar la virtud heroica, ésta no sería en cuanto tal esencialmente diversa de la virtud normal, sino simplemente en el origen de ambas y en el grado de intensidad con que se manifiesta. La falta de claridad en su postura hará que algunos autores posteriores acudan a su doctrina para defender tanto una postura como la contraria.

En la cuestión 16 del *quodlibet* 5 trata sobre el crecimiento de los hábitos (*habitus*) adquiridos: el nacimiento de los hábitos se produce cuando un determinado acto se imprime en una potencia (facultad) del alma, de tal modo que esa impresión permanece dejando una cierta huella. A partir de ahí el crecimiento se dará con la continua represión de las fuerzas que se oponen a esos hábitos (entre los cuales se incluyen tanto las virtudes como los vicios), y esto a través de repetidos actos en la dirección que marcan dichos hábitos. Cuanto más se repiten los actos concretos, el hábito se reforzará más, y se hará más fácil la repetición de los actos que corresponden a él, en virtud de la fuerza del hábito.

Conforme a esto, Enrique de Gante elabora una gradación del hábito virtuoso inspirado en la escala de las virtudes de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles: *initium*, *progressus*, *perfectio* y *excessus*³⁶. El cuarto grado, que podemos traducirlo por sobreabundancia, incluye otros cuatro grados, que son: *perseverantia*, *continentia*, *temperantia* y *virtus heroica*. Mientras que los tres primeros estadios de este grado de sobreabundancia o perfección se pueden adquirir sin que haya conexión de unas virtudes con las otras, el cuarto estadio, la virtud heroica, no se puede lograr si las otras virtudes no han llegado a su perfección (*simpliciter perfectae*). Por tanto, la virtud heroica requiere que todas las virtudes hayan alcanzado el grado más alto que pueden alcanzar como verdaderas virtudes³⁷. En conclusión, para Enrique de Gante la virtud heroica conjuga la necesaria intervención divina con la necesidad de vivir todas las virtudes en grado sumo.

Aunque la teoría de Enrique de Gante no estaba bien pulida, pues presentaba todavía algunas contradicciones, rápidamente se hizo doctrina común entre los moralistas, de modo que importantes autores posteriores siguieron sus huellas en este tema. Es el caso, entre otros, del franciscano Pedro de Anglia, que escribió tres *Quodlibeta*, el primero de los cuales con-

36 Cf. Quodl. 5, q. 16: «Utrum habitus acquisitus per quemlibet actum pertinentem ad ipsum generetur et deinde per quemlibet sequentem augmentetur».

37 Quodl. 5, q. 17: «Utrum omnes virtutes sint connexae, ut qui habent unam habeant omnes».

tiene una *quaestio* sobre la virtud heroica ³⁸. Lo primero que se pregunta en ella es si la virtud heroica se distingue específicamente de las otras virtudes, a lo cual se han dado dos respuestas ³⁹:

- La primera es la que dice que hay solamente una diferencia gradual, no esencial, basada en las enseñanzas de algunos pasajes de Enrique de Gante.
- La segunda constata una diferencia específica, basándose en la doctrina de Aristóteles, cuando afirma que así como bestialidad y malicia son dos especies diversas del mal, así también la virtud heroica y la virtud ordinaria son dos especies diversas del bien.

Pedro de Anglia, ecléctico, tomará algunos elementos de cada teoría, si bien en general prefiere y defiende la segunda. Contra la primera ofrece tres pruebas de la diferencia específica entre los dos tipos de virtud: la primera hace referencia a la analogía que establecía Santo Tomás de la virtud heroica con el hábito infuso; la segunda destaca la imposibilidad de que el mismo acto único pueda inclinar al hombre a acciones humanas y al mismo tiempo sobrehumanas, y de que un hábito generado y aumentado por acciones meramente humanas sea capaz de crecer hasta convertirse en un hábito de una actividad sobrehumana, que excede la capacidad de cualquier posible esfuerzo; la tercera prueba viene dada por la diferencia específica entre la bestialidad y la malicia aristotélicas ⁴⁰.

Por otro lado, a favor de Enrique de Gante destaca la diferencia gradual entre virtud heroica y virtud común, ya que no quiere que se pueda dejar de considerar la primera como un tipo verdadero de virtud, lo cual sería un riesgo si consideramos la diferencia como esencial. Sin embargo, esa diferencia no es simplemente *per accidens*, sino sustancial, pues una posee mayor perfección de ser que la otra.

Entre las dos teorías se desenvuelve la visión de este autor, que por otro lado explica el dinamismo de la virtud heroica como lo hacían los autores anteriores a él: mientras que las virtudes normales u ordinarias son la condición de la virtud heroica, y no pueden faltar en la adquisición de la heroicidad, ésta habilita al hombre para una actividad que supera a todas las demás (*homo elevatur specialiter super omnem modum hominum in*

38 Ver sobre este autor: M. Schmaus, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scoto*, Münster 1930; P. Castagnoli, 'Le dispute quodlibetali di Pietro de Anglia', en *Divus Thomas*, 34, 1931, 413-419. El texto de los tres Quodlibeta se encuentra en el Cod. Vat. lat. 932, ff. 175r-217v.

39 Cf. Cod. Vat. lat. 932, ff. 186r-187r.

40 Cf. Quodl. 1, q. 16.

virtuose vivendo) y que no puede definirse como puramente humana, ya que es causada por la ayuda de fuerzas sobrenaturales. La actividad que produce ésta se caracteriza por un elevado modo de vida contemplativa y un comportamiento casi divino (*fiunt quasi dii*)⁴¹.

Poco a poco se asienta la expresión *virtud heroica* en el lenguaje teológico, llegando a convertirse en un concepto pacíficamente aceptado⁴², si bien algunos teólogos que se ocuparon de ella, como Duns Scoto, no consiguieron resolver definitivamente el problema de su puesto en la teología⁴³. También comienza a ser aplicada en sentido técnico en los procesos de beatificación y canonización. Ya desde la Antigüedad aparecían en las bulas papales referencias a la *sanctitas vitae, excellentia virtutum, multiplex excellentia vitae* y otras expresiones similares⁴⁴, pero de la expresión *virtutes heroicae* encontramos el primer testimonio en el escrito que envían los teólogos de Salamanca, en 1602, a Clemente VIII para el proceso de beatificación de Santa Teresa de Jesús⁴⁵. A mediados del siglo XVII ocupará ya un puesto eminente la cuestión de las virtudes heroicas en dichos procesos, aunque no todos los autores usan este término: los auditores de la Rota, personajes fundamentales en el desarrollo del procedimiento de estas causas, comienzan entre 1614 y 1616 a usar este término en las relaciones que escriben acerca de la prueba de la heroicidad de los siervos de Dios, cuyas causas les vienen confiadas mediante la fórmula, que se hará clásica, *«itaque ad hunc effectum (la causa concreta) virtutes heroicae in canonizandis requiruntur»*. Y, sin embargo, Urbano VIII, en sus múltiples decretos, no usa todavía este término, que sí aparecerá en la Carta Apostólica que enviará para la concesión *ad interim* del título de Beato a Gaetano de Thiene (1629) y a Juan de Dios (1630)⁴⁶.

Después de Urbano VIII, sus sucesores usan ya en los documentos este término como algo habitual, creándose así una terminología que el lenguaje

41 Ibid., q. 16.

42 Ver, por ejemplo, F. Suárez, 'Tractatus V in Primam Secundae S. Thomae', en *Opera omnia*, Parisiis 1856-1878, tract. 4, disp. 3, sect. 9; Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus*, V, disp. 16, a. 6; G. Vázquez, *Commentaria et disputationes in Primam Secundae*, Lugduni 1631, t. 1, disp. 88, c. 4, n. 17; Pedro de Lorca, *Commentaria et disputationes in Universam Primam Secunda Sancti Thomae*, Compluti 1610, q. 65, a. 5.

43 Cf. R. Hofmann, *o. c.*, 85ss.

44 Cf. L. Porsi (director), 'Collectio legum Ecclesiae de Beatificatione et Canonizatione a saeculo decimo usque ad praesens', en *Monitor Ecclesiasticus*, 110, 1985, 550ss; 111, 1986, 225-240; 345-366; 521-544.

45 Cf. L. Hertling, 'Materiali per la Storia del processo di canonizzazione', en *Gregorianum*, 16, 1935, 191; A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all'età giovanile*, Città del Vaticano 1979, 94.

46 G. Low, 'La canonizzazione nella Storia', en *Enciclopedia Cattolica*, 3, 596.

legislativo ha conservado de modo uniforme hasta la actualidad. Esta introducción del término en el ámbito canónico hace que a partir de ahora encontremos tratada la cuestión de la virtud heroica no sólo en los filósofos y teólogos, sino que entre a formar parte de la obra de los canonistas. Dos autores, José Sáenz de Aguirre y Lorenzo Brancati de Lauria son ejemplos de este nuevo tratamiento del tema.

Merece un puesto destacado en esta época, el cardenal José Sáenz de Aguirre († 1699)⁴⁷, teólogo además de canonista, que ve en la virtud heroica no un hábito general del obrar, sino un grado particularmente alto de cada virtud. Según dicho autor, la heroicidad de una virtud no cambia el objeto de ésta desde el punto de vista material ni formal, sino que constituye simplemente un aumento de la intensidad de la firmeza y de la certeza de la virtud ordinaria. Tomando como base la doctrina del jesuita Martín Artieda de Esparza († 1689)⁴⁸, busca definir el concepto absoluto de virtud heroica. Para ello se sirve también del comentario de Santo Tomás a la *Ética* de Aristóteles y de su doctrina sobre la unión sustancial entre cuerpo y alma: En la virtud heroica, la esfera del alma, en el ámbito sobrenatural, se convierte en la única medida de cada acción, que recibe de ésta libertad e independencia de las influencias menos favorables de la esfera de los sentidos.

También habla de un concepto relativo de la virtud heroica en el sentido que el nivel moral presente en ella se eleva sobre el nivel moral de los demás hombres, y en esta circunstancia se basa el elemento de admiración que está siempre presente en la definición de virtud heroica⁴⁹. Aguirre habla en este sentido de los signos característicos de la virtud heroica, y aquí se manifiesta como canonista al cual interesa la prueba procesal: una vida transcurrida hasta el final en la observancia fidelísima de los mandamientos y de los consejos evangélicos, incluso en las circunstancias más adversas, y en esto sigue también de cerca a Esparza cuando insiste en que la virtud heroica no consiste en actos aislados, sino en una vida entera llena de actos virtuosos en grado heroico:

«La heroicidad de las virtudes no depende en los Santos Confesores, como en los Mártires, de una u otra obra extrema aunque sea ardua o difícil y digna de admiración; pues esto puede ocurrir no raramente en personas que de ningún modo se pueden considerar santas (*Heroes sanctitatis*), sino que lo que cuenta es que en todo momento hasta el final de la vida se

47 J. Sáenz de Aguirre, *De virtutibus et vitiis*, Roma 1697.

48 M. Esparza, *De virtutibus moralibus in communi*, Roma 1674.

49 J. Sáenz de Aguirre, *o. c.*, Disp. 12, q. 2, sect. 1, nn. 20-24.

perseverare en una continua y nunca interrumpida vida de inocencia (*continua nunquamque interrupta vitae innocentis serie*), realizándolo todo conforme a los preceptos y los consejos Evangélicos.⁵⁰

Con referencia a este signo es interesante el enfoque que da Sáenz de Aguirre a la cuestión de la posibilidad de encontrar virtudes heroicas en los paganos: dice que hay que distinguir entre posibilidad y actualidad real. No niega la posibilidad, pero afirma que de hecho no se han dado, como muestra la historia⁵¹, pues si bien algunos personajes —los llamados héroes— han vivido algunas de las virtudes, en ninguno encontramos todas las virtudes reunidas. Los otros signos serían la admiración por parte de los hombres, que no puede faltar si es verdadera santidad, y algún milagro producido por Dios para confirmar la heroicidad de una persona considerada como tal. Aparecen, por tanto, ya en este autor los tres elementos que se exigen básicamente en los procesos de canonización que no van por vía de martirio: las virtudes heroicas, la fama de santidad (que él llama admiración) y la existencia de algún milagro.

Magistral es considerado también para el tema de las virtudes heroicas el tratamiento que hace el franciscano conventual Lorenzo Brancati de Lauria en una *disputatio* del comentario al *III Liber Sententiarum* de Scoto⁵². Se pregunta en dicha *disputatio* en qué consiste la heroicidad de la virtud, y siguiendo la tradición teológica anterior a él responde que es un grado de la virtud que hace al hombre obrar de un modo superior al común y así se hace en cierto modo similar a Dios: *«Heroicitas christiana dicitur ille virtutis gradus, perfectio, seu fulgor, et excellentia, quae facit ut homo circa materiam illius virtutis supra communem aliorum hominum operandi modum operetur, et in hoc Deo similis sit»*⁵³.

Esta heroicidad no la puede conseguir el hombre por sus propias fuerzas, sino que proviene de los dones del Espíritu Santo (lo que hace distinguir la virtud heroica de aquella ordinaria), y gracias a éstos la virtud aumen-

50 M. Esparza, o. c., q. 5 de virtute heroica, n. 10.

51 J. Sáenz de Aguirre, Disp. 12, q. 1, sects. 3-4. Además añade en su *Philosophia Moralis*, lib. 7, cap. 1, n. 6: «Certe, si diligenter evolveremus virtutes illas quorundam Ethnicorum supra memoratas, quae heroicae, et divinae habitae sunt, inveniremus plane, non modo ea epitheta non meruisse adeo illustria, sed ne attigisse quidem gradum solidae, et perfectae virtutis, qua homo simpliciter probus est (...). Qui enim heroica virtute praediti censebantur, ea opera exhibebant in oculis hominum, quae longissimo intervallo viderentur excellere solitam honestitatis mensuram, quamvis, si serio, et iuxta veritatem examinarentur, fortasse nec digna essent simplici appellatione virtutis».

52 L. Brancati de Lauria, *Commentaria in III et IV Librum Sententiarum Ioannis Duns Scoto*, 2, Roma 1653-1682, disp. 32: De virtute heroica, 709-826.

53 L. Brancati de Lauria, o. c., 2, disp. 32, art. 3, n. 4.

ta como hábito⁵⁴. Pero conviene recordar que para él la heroicidad es siempre un grado particularmente elevado de una virtud, teologal o moral, pero siempre de una virtud concreta, no del conjunto de la actividad virtuosa, como en otros autores. Por tanto, si el ordinario ejercicio humano de las virtudes es superado, esta superación consiste en dos cosas principalmente:

- Por un lado, es una nueva y sublime manera de actuar causada por los dones del Espíritu Santo. Así, siguiendo a San Buenaventura, subraya el papel del don de Consejo, pues «*est directio agibilium arduorum ac difficilium sine humano ratiocinio*» (también usa la expresión «*absque humana consultatione ac ratiocinio*»)⁵⁵. Es tal la insistencia con la que destaca el papel de la ayuda del Espíritu Santo que se podría ver una cierta tendencia unilateral en el sentido de dejar poco espacio a la acción libre del ser humano.
- Por otro lado, gracias a la intensidad del hábito, se manifiesta como efecto en la frecuencia, facilidad y desenvoltura del ejercicio de la virtud que se da en el que las ejerce: *expedite, prompte et delectabiliter*⁵⁶ son las tres notas principales del ejercicio heroico de las virtudes.

•La virtud heroica y canonizable debe ser ejercida “expedite”, esto es, sin vacilación y sin que ningún obstáculo bloquee el ejercicio de dicha virtud; debe ser ejercida “prompte”, sin retrasos o entretenimientos por parte del que la ejercita; debe ser ejercida “delectabiliter”, con alegría y entusiasmo, con el único deseo de agradar a Dios; debe ser ejercida “supra communem modum”, no en modo común, sino superior a la norma; debe ser ejercida “ex fine supernaturali”, esto es, con el fin de dar gloria a Dios; debe ser ejercida “sine humano ratiocinio”, sin fines u objetivos humanos.⁵⁷

Estas tres notas de la virtud heroica que señala el autor entrarán en la doctrina canonística como algo común y serán usadas de un modo o de

54 «Actus heroicus procedit ex dono Spiritus Sancti et per hoc virtutes communes a priori distinguuntur ab heroicis, quia istae habent annexum donum Spiritus Sancti et ex instinctu faciunt operari». Ibid., disp. 32, art. 5, n. 62.

55 Ibid., disp. 32, art. 6, n. 75; cf. S. Buenaventura, In 3 Sent., d. 35, art. único, 4; S. Tomás, Summa Theologiae, 1-2, q. 68, art. 7, ad 3; ibid., 2-2, q. 8, art. 1, ad 2 y q. 9, art. 1, ad 1.

56 «Ut aliqua virtus christiana constituatur in esse heroica in actu primo, necesse est, ut habeat annexum aliquod donum Spiritus Sancti, et de habenti ex Dei instinctu operari expedite, prompte ac delectabiliter, supra communem naturae modum, ex fine supranaturali sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis et affectum subiectione». Brancati de Laurea, l. c., disp. 32, art. 6, n. 77.

57 A. Caseri, o. c., p. 86.

otro por todos los estudiosos del tema. En ámbito procesal se convertirán en los signos característicos que deberán acompañar la vida virtuosa de un siervo de Dios para que se pueda considerar digno de la gloria de los altares, signos que deberán ser probados por los testimonios que se presenten. De este modo nuestro autor introduce la característica de la concreción a la hora de poder juzgar el mayor o menor valor de las virtudes de un fiel cristiano, que de otro modo podría convertirse en algo demasiado abstracto. La completa sistematización realizada por Brancati de Lauria le sitúa uno de los predecesores más cercanos del papa Benedicto XIV, y sin duda uno de los autores más citados en su monumental obra.

En este mismo siglo xvii y comienzos del xviii encontramos una serie de autores que tratan el tema de la virtud heroica desde el punto de vista canónico y teológico sin grandes innovaciones, sistematizando la doctrina de autores anteriores, de los cuales son herederos, y en algunos casos repitiendo cosas ya dichas anteriormente por otros: Castellini⁵⁸, Matteucci⁵⁹, Scacchi⁶⁰, Rocca⁶¹, etc.

Su objeto principal, además de definir lo que es la virtud heroica es la de estudiarla con vistas a la realización de las causas de canonización, que suele ser el tema fundamental de sus tratados. Tomando en primer lugar la doctrina de Santo Tomás, estudian cuestiones como el crecimiento de la virtud, la diferencia esencial o meramente cuantitativa de la virtud heroica con respecto a las otras, la conexión de una virtud heroica con otras... Y por otro lado, siguiendo la tradición canónica, se ocupan de otras cuestiones más jurídicas, como el modo de probar el ejercicio heroico de la virtud, el número de testigos necesarios, la relación con los milagros, la distinción entre la verdadera virtud heroica y la mera apariencia de virtud... Se dan ya en ellos los principales elementos que usará años después Benedicto XIV para elaborar su obra, como veremos a continuación.

58 L. Castellini, *Elucidarium Theologicum de certitudine gloriae sanctorum canonizatorum*, Roma 1618; Id., *De dilatione in longa annorum tempora magni arduique negotii canonizationis sanctorum elucidarium theologicum*, Napoles 1630.

59 A. Matteucci, *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et Canonizationum pertractandas*, Venetiis 1722. En el tít. 2, c. 1, n. 3 define la heroicidad de la virtud, diciendo «heroicita-tem theologicam, et supernaturalem esse eminentem quemdam gradum et splendorem virtutis, ad quem homo ex speciali Dei gratia et motione pervenit ita, ut cum gaudio ad altiores et perfectiores gradus supernaturales moveatur cum abnegatione sui, hoc est cum postpositione sui affectus circa bona, et commoda temporalia et sensualia».

60 F. Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad Beatificationem et Canonizationem*, Roma 1639.

61 A. Rocca, *De sanctorum Canonizatione Commentarius*, Roma 1610.

2. LA VIRTUD HEROICA EN LA OBRA DE BENEDICTO XIV

Fue el papa Benedicto XV —Próspero Lambertini— el que llevó a su culmen la doctrina de la virtud heroica, aplicándola de modo específico a los procesos de canonización. En su obra *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*⁶² quiso tratar en profundidad toda la materia, recogiendo los numerosos documentos pontificios que con el transcurso de los siglos se habían ido acumulando sobre tema, junto con la doctrina de los principales autores. Es ciertamente la más importante de sus obras, aquella que le ha dado mayor fama, y un tratado imprescindible para todos los que quieran investigar en el tema de los procesos de canonización.

De los siete libros que componen esta obra, dedica casi por completo el libro III⁶³ a tratar sobre la virtud heroica, ya sea en general, ya en particular, comenzando por las virtudes teologales y siguiendo por las virtudes morales. En el mismo libro trata otros dos temas: la cualidad y cantidad de los testigos que se presentan para testificar en el proceso de canonización y cuáles son los requisitos del martirio, con los signos por los que éste puede ser reconocido.

2.1. *Noción y características de la virtud heroica*

Después de haber tratado extensamente sobre el martirio como criterio de santidad, Benedicto XIV comienza a hablar sobre «las causas de confesores, ya sean pontífices o no pontífices, e igualmente sean vírgenes o no vírgenes, y viudas (...) para los cuales la cuestión de la excelencia de las virtudes equivale a la cuestión del martirio para los mártires», pues a ellos *pro*

⁶² Todas las citas que haremos de esta obra serán según la edición de la obra realizada en Prati en 1839-1842, *Opus de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (Opera Omnia in Tomos XVII distributa), Prati 1839. (Aunque se habla de 17 tomos, en realidad son 18, pues el tomo 17 está compuesto de dos). Anteriores a ésta hay otras ediciones importantes: la primera es la de Bolonia 1734, y después vinieron Padua 1743, Roma 1747, Venecia 1767, Nápoles 1773 y Roma 1783. El mejor resumen sobre la doctrina de Benedicto XIV en esta obra es E. De Azevedo, *Sanctissimi Domini Benedicti Papae XIV doctrina de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* in *Synopsis* redacta, Napoles 1853-1854. Otros estudios interesantes sobre la doctrina de Benedicto XIV en este tema son: A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all'età giovanile*, cit.; M. Ciappi, 'Il concetto cattolico della santità in S. Tommaso e Benedetto XIV', en *La figura e l'opera di Benedetto XIV*, Bologna 1959; A. Rossi, 'Il concetto di virtù eròica in Benedetto XIV', en *Revista di Ascètica e Mistica*, 4, 1961, 608-614. Es interesante el discurso de Pío XII sobre este Papa en ocasión de su bicentenario: 'Nel bicentenario di un grande legislatore. La figura e l'opera di Benedetto XIV in una sintesi stòrica del Pontefice Pio XII', en *L'Osservatore Romano*, 99, abril de 1959, 3-4. Dicho discurso no llegó nunca a ser pronunciado, pues el Papa falleció antes.

⁶³ Cf. *Opus de Servorum Dei...*, 3, c. 21ss.

laboribus multis, pro moribus castis, pro actis strenuis celsioris loci prae-mium deberetur.⁶⁴, con lo que ya al principio del capítulo delimita el alcance de este tema: con esta enumeración incluye de modo implícito a todos los fieles, pues así como no todos son llamados al martirio, sí todos son invitados a la santidad de las virtudes⁶⁵.

La heroicidad entre los paganos

El papa Lambertini no olvida que también entre los paganos había algunos que eran considerados héroes por su modo de vivir (entre los cuales destacaron Héctor, Alcides, Aquiles, Eneas, Fabricio, Fabio, Escipión el Africano, Catón, Sócrates, Platón), y después resume la doctrina de Aristóteles al respecto en la *Ética a Nicómaco*. Sobre las virtudes heroicas en los gentiles se pregunta si de verdad se han dado, si se puede decir que ha habido algún pagano que haya ejercido las virtudes heroicas: en primer lugar afirma que en los gentiles se pudieron dar auténticas virtudes morales, según la opinión común de los teólogos⁶⁶, pero después añade que la cuestión de la heroicidad de las virtudes en dichos gentiles es una cuestión diferente, que no pertenece tanto a los teólogos como a la historia, la cual parece enseñar que no se dieron entre los llamados héroes de la Antigüedad verdaderas virtudes morales en grado heroico⁶⁷.

En efecto, encontramos en la historia hombres admirables que destacaron por una serie de virtudes, pero normalmente mezcladas con imperfecciones y defectos. Por tanto, siguiendo al cardenal De Aguirre, distingue entre la posibilidad (*possibilitas*) y lo que realmente ha ocurrido en la historia (*actualitas seu existentia*). La primera no muestra mayor problema, la

64 Ibid., c. 21, n. 1, p. 207-208. El papa Lambertini usa aquí y en toda su obra el término «confesor» en sentido amplio, no en aquél restringido que tuvo en los comienzos de la historia de la Iglesia. Este sentido amplio está generalizado en la actualidad. Sobre su origen, cf. G. Low, *La canonizzazione nella Storia*, 572.

65 Cf. A. Casieri, 'La perfezione cristiana in Benedetto XIV...', c. 3, 72.

66 Entre ellos, San Ambrosio, *Enarrationes In Psalmos*, 1, PG, 14, 757, que comentando el versículo «Et folium eius non defluet» del salmo 1, afirma la existencia de verdaderas virtudes entre los gentiles, pero niega que éstas les sirvieran para la salvación: S. Tomas, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 10, art. 4; F. Suárez, 'Tractatus de Fide, Spe et Charitate', en *Opera Omnia*, 6, Paris 1857-1858, disput. 17, sect. 3; Clemente XI, 'Bula Unigenitus', en *Bularium Romanum*, 10, Torino 1857-1872, part. 1, 342.

67 «An autem aliqui fuerint inter Gentiles qui virtutibus in gradu heroico excelluerint, ita ut veri heroes dici poterint, quaestio non est ad Theologiam pertinens, sed ad Historiam: et in ea quidem opinio est multorum, ipsos non fuisse virtutibus moralibus in gradu heroico praeditos, nec Heroes potuisse appellari, cum ad constituendum Heroem collectio omnium virtutum moralium requiratur, quotquot vero apud gentiles propter alicuius virtutis moralis excellentiam Herois nomen consecutus sunt, aliis plurimum caruerunt virtutibus et vitiis fuerunt inquinati, quae efficiunt, ut stricte Heroes dici non poterint». *Opus de Servorum Dei...*, 3, c. 21, 211-212.

segunda ha de ser rechazada, lo cual no quiere decir que no haya que admirar las virtudes que estos héroes ejercitaron⁶⁸.

La heroicidad cristiana

Dentro del contexto de las virtudes heroicas en el cristianismo, encontramos que por primera vez el término héroe para referirse a los santos es utilizado por San Agustín, y en concreto al hablar de los mártires: «Por el contrario, nuestros mártires serían denominados héroes si, como ya dije antes, el lenguaje eclesiástico lo permitiese, y no porque tuviesen ningún pacto con los demonios, sino precisamente porque vencieron el poder de los demonios»⁶⁹.

Y este nombre puede ser perfectamente aplicado a los demás cristianos que vivieron en plenitud las virtudes cristianas⁷⁰, lo cual se demuestra por la historia, ya que el mismo culto que la Iglesia tributó a los mártires progresivamente se aplicó también a los confesores. Por tanto, así como a los confesores les podemos llamar con propiedad héroes, también a las virtudes que les han llevado a ser venerados por la Iglesia las podemos llamar heroicas⁷¹. De dichas virtudes ya encontramos buenos ejemplos en el Antiguo Testamento: la constancia y fidelidad de Abraham, la castidad y pudor de José, la paciencia invencible de Job, la mansedumbre de David, la admirable fortaleza de los Macabeos... todas ellas preanuncian las virtudes heroicas de la Nueva Ley: la omnímoda inocencia de Juan el Bautista, la perfección cristiana de los Apóstoles, la fortaleza de los mártires, la constancia de los confesores, el pudor inviolado de las vírgenes... Gracias a la pasión salvadora de Jesucristo estas virtudes adquieren tal grado que los que las han ejercitado han llegado a las cumbres de la perfección, han logrado la perfecta semejanza con Cristo y se pueden equiparar a los ángeles⁷².

68 Cf. nota 51, en la que hemos citado un texto del cardenal de Aguirre en el que explica su opinión al respecto. Cf. Theophilus Raynaudus, 'De virtutibus et vitiis', en Opera Omnia, 4, Lyon 1665, lib. 1, cap. 1, sect. 2, n. 82ss.

69 San Agustín, De civitate Dei, lib. 10, cap. 21, en PL, 41, 298-299. Poco antes, en el mismo párrafo, había dicho: «Hos multo elegantius, si ecclesiastica loquendi consuetudo pateretur, nostros Heroes vocaremus».

70 «Heroes quoque, si non nomine, re fuisse tot virgines christianas, quae Diaboli tentationes carnis irritamenta, et mundi fortissime superarunt; Heroes denique tot Confesores, qui non humanam sed angelicam prorsus in terris vitam egerunt». Opus de Servorum Dei..., l. c., p. 213. Cf. F. Scacchi, De notis et signis sanctitatis, sect. 2, cap. 4, 154ss.; J. Sáenz de Aguirre, De virtutibus et vitiis, disput. 12, 1, sect. 1, n. 10.

71 «Heroes non modo martyres Christi, sed et Confessores omnis generis suppare martyribus praecellenti virtutum claritate, similiterque dicunt heroicas virtutes ipsas, et operationes virtuosas praecipuo supremi cujusdam gradus fulgore praeminentes». Opus de Servorum Dei..., l. c., p. 213.

72 Cf. San Buenaventura, 'Commentarii in quatuor libri Sententiarum Petri Lombardi', en Opera Omnia, 3, dist. 34, q. 1.

Hugo de San Víctor, utilizando la definición de virtud según San Agustín, «Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, qua Deus in nobis sine nobis operatur»⁷³ compendiará de modo admirable el papel de cada una de ellas en el conjunto del edificio de la santidad:

«En primer lugar importa la fe, pues sin fe es imposible agradar a Dios: y el justo vive de la fe. Pero, ¿para qué te sirve la fe si no buscas con esperanza lo que no puedes alcanzar? Por tanto, lo que no vemos lo esperamos, y la fe no confunde. Pero como esperando también amamos lo que ya poseemos por la fe, entonces la caridad sigue a la esperanza y así la fe obra recatemente cuando actúa a través del amor. Y junto a estas tres virtudes, esto es, fe, esperanza y caridad, que han de ser distinguidas y poseídas, la prudencia enseña y moldea, la justicia adorna y lleva a plenitud, la fortaleza mantiene y confirma, y para no detenerse ni dejarse envolver en las cosas sin importancia está la templanza, que modera y disciplina. Por tanto, si tienes las cuatro virtudes y le añades las otras tres superiores, tienes el número de virtudes que conduce a la plenitud de la gracia septiforme, con la cual los vicios desaparecen y se superan las tentaciones del diablo»⁷⁴.

Elementos esenciales de la heroicidad

Benedicto XIV analiza las principales definiciones que han dado los autores de la virtud heroica en relación a las causas de los santos, algunas de las cuales ya hemos visto en páginas anteriores. De las diversas definiciones podemos sacar algunos puntos en común⁷⁵:

- Constituyen un grado de virtud que no proviene totalmente del esfuerzo humano, si bien lo requiere. Su origen está en la actuación del Espíritu Santo en el alma, y en este sentido se asemejan a los dones, aunque en el caso de la virtud heroica hay un gran margen concedido a la acción humana.
- Capacitan para actuar con respecto a cualquier virtud concreta de un modo superior al común (*excedunt operandi modum, quem viri, etsi probi, sectantur*), superando sin duda lo que es propio de la naturaleza, pero también lo que es habitual en la naturaleza auxiliada por la gracia de Dios.

73 San Agustín, De libero arbitrio, en PL, 32, 1242ss.

74 Hugo de San Víctor, Opusc. De fructibus carnis, cap. 1, en PL, 176, 997-998.

75 Cf. F. Sacacchi, De notis et signis sanctitatis, sect. 2, cap. 4, 144; L. Brancati de Laurea, In 3 liber sententiarum, 2, disp. 32, art. 3, n. 27; A. Matteucci, Práctica theologico-canónica ad causas Beatificationis et Canonizationis pertractandas, tit. 2, c. 1, n. 3; M. Esparza, De virtutibus moralibus in communi, quaest. 5: De virtute heroica, a. 10.

- Como consecuencia, permiten actuar con especial alegría, con perseverancia y abnegación en la lucha contra el pecado y en el ejercicio del bien.
- Sus manifestaciones externas no consisten en uno u otro acto heroico aislado, como podría ocurrir con el sacrificio de los mártires, sino una serie continuada de actos, sin que haya interrupción en toda la vida o desde un momento determinado de la vida cuando se comienzan a dar.
- El fruto en el alma es que asemejan a aquel que las practica a Dios, culmen de toda perfección (*ad Dei similitudinem accedentem*), de un modo superior al resto de los hombres.

Consecuencias para las causas de los santos

Estos elementos de definición se pueden aplicar a los procesos de canonización, teniendo en cuenta la que en este tiempo era praxis común al respecto de la Sagrada Congregación de Ritos, y la doctrina de los canonistas ⁷⁶:

— Cuando se juzga la santidad de un siervo de Dios se indagan tanto las llamadas virtudes naturales (*virtutes politicae*) como las virtudes sobrenaturales (*virtutes christianae*)⁷⁷.

— De dichas virtudes no se indaga su existencia sino, conforme a la naturaleza del proceso, su heroicidad, pues su mera existencia —que se presupone, como paso previo a la apertura del proceso— no prueba en ningún modo la santidad.

— La heroicidad se puede definir como la excelencia de una acción, que tiene su origen y causa en la dificultad de dicha acción, ya que las cosas comunes y ordinarias no son excelentes (*communia et ordinaria non sunt excellentia*).

— En la valoración de la excelencia de la acción tienen un papel fundamental las circunstancias de dicha acción (*habita ratione circumstantiarum*): una misma acción puede ser heroica o no serlo dependiendo de quién la realice ⁷⁸.

⁷⁶ Cf. *Opus Servorum Dei...*, 3, c. 21, n. 11, 216-219.

⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 216. Sobre la distinción entre *virtutes politicae* y *virtutes christianae*, ver Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 61, a. 5, donde recoge la distinción de Macrobio.

⁷⁸ «Si enim ex. gr. puer jejundet, id utique erit aliquid excellens, at tale non erit, si jejunium fiat ab aliquo jam viro facto». Cf. C. F. De Matta, *Novissimus de canonizatione Sanctorum tractatus*, Roma 1678, part. 4, c. 6, n. 71; A. Matteucci, *o. c.*, tit. 2, cap. 1, § 2, n. 39.

— Para estos procesos no basta probar la existencia de unos cuantos actos heroicos, sino la excelencia de toda una vida (*multiplex excellentia vitae, perpetuus usus et exercitatio*), como ya hemos visto antes, aunque con esto no se pretende escoger una de las posturas acerca de la naturaleza de la virtud heroica. Con lo cual no se podrá demostrar la heroicidad de una virtud si se encuentran muchos actos contrarios a esa virtud, ya que en el camino de la virtud, el que no avanza retrocede (*in virtutis curriculo qui non pergit, regreditur*).

— Al probar tanto las virtudes teologales como las cardinales no basta haber ejercitado alguna de ellas heroicamente pero de modo aislado, pero se establece una diferencia: mientras que las teologales han de ser probadas todas y cada una, en lo que respecta a las cardinales y las morales hay que distinguir ya que no a todos los fieles se les pide el heroísmo en el ejercicio de todas y cada una de las virtudes, sino que depende mucho de las circunstancias personales:

«Una vez probadas según lo dicho anteriormente las virtudes teologales en grado heroico, se debe probar también la existencia de las virtudes cardinales o morales, no siempre por actos heroicos, sino a veces por actos heroicos y a veces por actos comunes, pues la necesidad de los actos heroicos se restringe a aquellas virtudes que el siervo de Dios, mientras vivía, pudo ejercer de acuerdo a su estado y condición»⁷⁹,

pues por su estado podrían no ejercer algunas en concreto. De hecho, como dice después Benedicto XIV, si se exigieran todas las virtudes en grado heroico en todos los siervos de Dios, fracasarían algunas causas, como las de los anacoretas, pobres, algunos tipos de religiosos...; pero del ejercicio de las virtudes teologales no se puede eximir a ningún cristiano, puesto que son la base sobre la que las demás adquieren su fuerza: «Los que con eximia perfección de las virtudes teologales se entregan totalmente a Dios como fin sobrenatural, y ejercen dichas virtudes teológicas como siervos fidelísimos e hijos queridísimos, con la fuerza de dichas virtudes realizarán sus acciones llevados por las virtudes morales».

Y entre estas virtudes la que principalmente (*praecipue*) debe ser probada es la caridad como cumbre de todas las virtudes⁸⁰.

⁷⁹ Opus de Servorum Dei..., 3, c. 21, n. 11, pp. 217-218. Cf. Santo Tomás, Summa Theologiae, 2-2, q. 152, a. 3, ad 2; Patres Salmanticenses, Cursus Theologiae, 3, París-Roma 1870, tract. 12: De virtute, disp. 4, dub. 2, § 1.

⁸⁰ Opus de Servorum Dei, l. c.; sobre la primacía de la caridad ver: Santo Tomás, Summa Theologiae, 1-2, q. 63, a. 3, ad 2 y q. 66, a. 6; 2-2, q. 184, a. 1. Para la aplicación de esta doctrina a las causas de los santos, ver: F. Scacchi, o. c., sect. 2, c. 4, 147; L. Castellini, De certitudine gloriae Sanc-

— Para probar la excelencia de una virtud hay que demostrar que los actos heroicos se realizaron, según la descripción de Brancati de Lauria, *prompte, facile y cum delectatione*. La *facilitas*, que se puede definir como la prontitud de las potencias para producir un acto de virtud, es signo de que se ha adquirido un determinado hábito, y la *delectatio* muestra además que ese acto es intenso:

«Por tanto, si al deleite juntamos la suavidad en el realizar un acto de virtud, ordenándolo además al fin sobrenatural y provocado por la caridad, de ese modo el deleite y la suavidad son notas y signos de la heroicidad, que por su misma naturaleza proporciona y genera en las potencias de los que realizan dichos actos cierta prontitud y deleite con suavidad»⁸¹.

— El modo de probar las virtudes heroicas es a través de los actos externos, obras y palabras, pues por la propia naturaleza de las virtudes se requieren signos externos de dichas realidades que de por sí son internas (*dignoscitur per affecta, sive opera, aut actiones externas, et verba*)⁸². Por tanto, se requieren actos visibles del avance en la virtud, de la abnegación y prontitud para rechazar el mal y obrar el bien, y estos actos visibles deben provocar la admiración de los demás de manera que puedan considerarse superiores a lo normal, heroicos.

Expuestos estos puntos de la praxis y la doctrina acerca de las causas de los santos, todavía hay que hacer referencia a una cuestión importante que podemos formular así: Quedando patente en la doctrina de los filósofos y teólogos que las virtudes están conectadas entre sí, de modo que teniendo una hay que decir que se tienen las demás, «parece claro que en los procesos de beatificación no es necesario probar la heroicidad de cada una de las virtudes, sino que basta con probar la de alguna de ellas»⁸³.

torum, Apéndice del c. 4, sect. 1, n. 12. «Canonizatio alicujus charitatem ejus postulat et sanctitatem, sine qua, ut suo jam loco explicatum est, scientiae donum datur et prophetiae juxta B. Pauli sententiam dicentis “et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum”. Quamvis enim vita aeterna, quae Sanctis datur, scientiae donum habenti videatur promitti (...), scientia tamen aut doctrina non ex se tantum, sed igne Charitatis accensa praemium illud aeternae vitae praemeretur, et consequitur». A. Rocca, De Sanctorum Canonizatione Commentarius, 11, n. 25, 258.

81 F. Scacchi, De nobis et signis sanctitatis, sect. 2, c. 4, 150-151.

82 «Cum vero existentia virtutum per se inditarum nequeat exterius apparere per se ipsam, utpote quiddam supernaturale animo impressum, nec per actiones internas supernaturales, ad quas immediate concurrunt, superest, ut solum dignoscatur per affecta, sive opera, aut actiones externas, et verba, iuxta illud monitum Christi Domini: Ex fructibus eorum cognoscetis eos». J. Sáenz de Aguirre, De virtutibus et vitiis, disp. 12, q. 3, sect. 5, n. 49.

83 Opus de Servorum Dei..., l. c., p. 219. Queda claro que aquí Benedicto XIV simplemente formula el *dubbium* de la cuestión que luego explicará. Por eso no estamos de acuerdo con la interpretación que da A. Casieri, *o. c.*, p. 83.

A dicha cuestión no responde Benedicto XIV rápidamente, sino anali-zándola por pasos: Por un lado, es cierto que la mayoría de los autores con-cuerdan en la conexión de las virtudes. Ya los filósofos antiguos la defendían, y algunos Padres de la Iglesia hablaron de ella. También en la Escolástica muchos autores la afirmaron, y en este sentido no se puede negar la prime-ra parte del enunciado⁸⁴. Pero tampoco se puede generalizar todo tipo de virtud al hablar de la conexión:

— Las virtudes teologales aparecen conexas, ya que le son infundidas las tres al hombre en el bautismo. Sin embargo, no siempre que se pierde la caridad (p. e., por el pecado mortal) se pierde la fe o la esperanza, si bien éstas pueden quedar en un estado informe y no vivo: «Si quis dixerit, amissa per peccatum Gratia, simul et fidem semper amitti; aut fidem, quae remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva, aut cum, qui fidem sine charitate habet non esse christianum, anathema sit», afirmó tajantemente al respecto el Concilio de Trento⁸⁵. Por tanto, estas virtudes aparecen conexas en su origen, pero no siempre en su desarrollo posterior en el alma: «La conexión entre las virtudes teologales entre sí no es por su misma naturaleza, sino por la liberalidad de Dios que, cuando sana a alguien, lo sana de modo perfecto, y dicha conexión se verifica en la primera infusión»⁸⁶.

— Sobre la conexión entre las virtudes teologales con las morales, los autores no están de acuerdo. Siguiendo a Santo Tomás se puede decir que en el hombre hay unas disposiciones naturales (*principia naturalia*) que le ayudan a adquirir las virtudes morales, y en estas disposiciones de que habla el santo han visto los autores las virtudes morales infusas:

«Conviene que los efectos respondan en proporción a sus causas y principios, por lo que, del mismo modo que las virtudes intelectuales y morales proceden de ciertos principios naturales ya existentes en nosotros, así también es necesario que las virtudes teologales, con las cuales nos ordenamos al fin sobrenatural, respondan a otros hábitos divinos infundidos en nosotros como las virtudes morales e intelectuales lo hacen a los principios naturales»⁸⁷.

84 Cf., entre otros, Aristóteles, Ética a Nicómaco, 6, cap. último; San Ambrosio, De officiis, II, cap. 8, n. 43, col. 80, t. 2; San Gregorio Magno, Moralia, c. 1, n. 2, en PG 75, 599ss.; Santo Tomás, Summa Theologiae, 1-2, q. 65, a.1; Enrique de Gante, Quaestiones de quodlibet, 5, q. 17; Patres Salmanticenses, Cursus Theologiae, 3, tract. 12, disp. 3.

85 Concilio Tridentino, sesión 6: De justificatione, cap. 15 y can. 28, en Dz, 808, 838.

86 Opus de Servorum Dei..., I. c., p. 220.

87 Ibid. Cf. Santo Tomás, Summa Theologiae, 1-2, q. 63: Utrum aliquae virtutes morales sint in nobis per infusionem, a. 3; entre los autores que defendieron la postura contraria están Duns Escoto, Durando, Biel y otros nominalistas. Ver Duns Scoto, Liber Sententiarum, III, dist. 36, q. única, a. 3, en Opera Omnia, 6, Lyon 1639. Aunque el Magisterio no se ha pronunciado al respecto, tenemos alusio-

— Finalmente, cuestión más delicada es la conexión de las virtudes morales entre sí: La experiencia nos muestra que algunos ejercitan algunas virtudes, pero no otras: «A veces ocurre que vemos a algunos que son pudorosos, pero no humildes; a otros que parecen humildes, pero no son misericordiosos; a otros misericordiosos, pero no justos, e incluso a algunos que son justos, pero que confían más en sí mismos que en Dios»⁸⁸. Esto no quiere decir que esas virtudes ejercitadas no sean verdaderas, pero son imperfectas⁸⁹, y aquí está el núcleo de la cuestión⁹⁰.

Efectivamente, explica Santo Tomás que la conexión entre las virtudes no se debe entender en cuanto al acto, sino en cuanto a la disposición del ánimo de modo que el ejercer una de ellas ayuda también a ejercer las otras. Los Padres de Salamanca hablan también de una preparación de la voluntad (*praeparatio voluntatis ad ipsa virtutum opera loco et tempore exequenda*), y en el mismo sentido se expresan diversos canonistas. El hecho de que exista esa disposición no quiere decir que de hecho se hayan ejercido dichas virtudes (y menos de modo heroico, cuestión en la que la prueba es más delicada⁹¹). Por eso pide la Santa Sede que al analizar la vida de un siervo de Dios se prueben una por una las virtudes heroicas, con los matices antes vistos: *non est contenta de probatione alicujus virtutis, sed exigit probationem omnium*, afirma Brancati de Lauria⁹².

2.2. Otras cuestiones relacionadas con la virtud heroica

Continúa después el papa Lambertini analizando diversos aspectos de la virtud heroica. De todos ellos, algunos más teológicos, otros más estrictamente canónicos, son los siguientes los que merecen mayor atención:

— *Diferencia entre la virtud ordinaria y la heroica*: Se plantea después la cuestión de si la virtud heroica difiere o no en la especie de la vir-

nes claras en Inocencio III (Dz. 410), Clemente V (Dz. 483) y el Catecismo Romano (p. 2 de sacr. bapt., c. 2, § 39).

88 San Gregorio Magno, *Moralia*, XXII, c. 1, n. 2, col. 697, 1.

89 Cf. Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 65, art. 1, i. c.

90 *Opus de Servorum Dei...*, l. c., p. 221. Ver A. Rossi, 'Concetto di virtù eroica secondo Benedetto XIV', en *Rivista di Ascetica e Mistica*, 4, 1961, 608-614; A. Casieri, *o. c.*, 85.

91 Cf. A. Matteucci, *Practica theologico-canonica ad causas Beatificationum...*, 30-31.

92 *Probatur ex facto, et praxi Ecclesiae, quae in Beatificatione et Canonizatione Sanctorum, tanquam perfectorum virorum, qui proponendi sunt ad imitationem, non est contenta de probatione alicujus virtutis, sed exigit probationem omnium* (licet non sit necessarium ut semper eis usus sit Servus Dei Beatificandus, neque ut omnes fuerint in gradu heroico, quia Sanctus Hieronymus existimat, id nunquam accidisse). L. Brancati de Lauria, 'De virtute heroica', en *Commentaria in III et IV librum sententiarum Ioannis Duns Scoti*, 2, disp. 4., art. 5, n. 84.

tud ordinaria, a lo cual responde negativamente, siguiendo la opinión más común: ya que la virtud cristiana, sea heroica o no, tiende al sumo Bien sobrenatural, y la heroicidad es solamente una perfección de la virtud que no puede hacer que se diferencien en la especie. De un modo claro lo explica Suárez:

«La virtud heroica no difiere esencialmente de la virtud común porque se refieren a la misma materia y bajo la misma razón formal o motivo; y la perfección que añade la virtud heroica consiste en que no haya mezcla con el vicio contrario y el acto de la virtud se realice de modo ferviente y perfecto, con mayor facilidad, pero esa perfección está claro que es accidental»⁹³.

— *Relación con los preceptos y los consejos*: Otra cuestión relacionada con la virtud heroica es si para que una acción se pueda considerar heroica debe responder a un consejo o basta con que se refiera a un precepto. El precepto es un mandato que impone la obligación y, por tanto, comporta la necesidad moral de actuar en un modo determinado. A diferencia de éste, el consejo es una exhortación, una invitación que propone una elección por parte del sujeto sin que nadie se la imponga, dejándole plena libertad. En esta esfera se encuadran los consejos evangélicos, a los cuales se refiere Benedicto XIV en este apartado.

El origen del problema está en que de cuando en cuando los Promotores de la Fe planteaban la cuestión aplicada a los procesos de beatificación y canonización: Si el religioso observa lo que está establecido en la Regla o el obispo cumple lo que le está mandado en los sagrados cánones, sin duda realizan acciones buenas y laudables, meritorias para la vida eterna, pero no parece que por eso lleguen a la altura de la heroicidad, según lo que dice el Evangelio: «Cuando hayáis hecho todo lo que se os ha mandado, decid: “Somos siervos inútiles y hemos hecho lo que teníamos que hacer” (Lc 17, 10)».

Por tanto, lo que hay que delimitar, para poder solucionar esta cuestión, es cuál sea la esencia de la perfección, para después poder aplicarlo a la virtud heroica canonizable: Santo Tomás dedica un artículo a esta cuestión en la *Summa*⁹⁴, en el cual parte de una cita del Deuteronomio: «Amarrás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todo tu

⁹³ F. Suárez, Comentario a Santo Tomás, 1, q. 7, art. 2.

⁹⁴ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 184, a. 3: «Utrum perfectio christiana consistat in praeceptis, an in consiliis». Ver también su breve exposición en el opúsculo *De perfectione vitae spiritualis*, op. 18. Sobre el tema, R. Garrigou Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 1929, cap. 3; Id., *Les trois âges de la vie intérieure, prélude de celle du ciel*, 1, Paris- Montreal 1951, 8-14; A. Fonk, *Perfection*, en *DTC*, 2, col. 1219s.

poder» (Deut. 6, 5), añadiendo otra del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19, 18). Y en estos dos mandamientos se encierra toda la Ley de Dios. Por tanto, concluye Santo Tomás, la caridad, en la que consiste la perfección cristiana, se nos manda bajo precepto.

Santo Tomás analiza la expresión con todo tu corazón, diciendo que todo y perfecto son una misma cosa según el Filósofo, de donde se concluye que el amor de Dios y el prójimo no caen bajo precepto en determinada medida, de manera que lo que de ella exceda quede en simple consejo, sino que cae universalmente bajo precepto el amor de Dios en toda su extensión, en el cual consiste la perfección. Por eso concluye.

Pero después prueba el Aquinate que la perfección consiste secundaria e instrumentalmente en los consejos. Todos ellos, dice, se ordenan, como los preceptos, a la caridad; pero de manera muy distinta, porque los preceptos se ordenan a remover las cosas contrarias a la caridad, en unión con las cuales no podría existir, y los consejos se limitan a remover los obstáculos que impiden el ejercicio fácil y expedito de la caridad, aunque sin contrariarla totalmente. Con lo cual aparece claro que los consejos no son esenciales para la perfección cristiana, sino tan sólo instrumentos excelentes para llegar a ella.

De la doctrina de S. Tomás deduce nuestro autor lo siguiente:

«Por tanto, de la doctrina del Santo Doctor se ve que el hábito heroico y divino no difiere de la virtud llamada común, si no es en el modo más perfecto, en cuanto le es posible al hombre. Y de todo esto se puede deducir que para constituir un acto heroico no es necesario que su materia se refiera a un consejo, y, por tanto, la heroicidad no excluye los actos que se hacen por un precepto, o por unas reglas, o por un voto, si verdaderamente tienen esos actos lo necesario para ser heroicos»⁹⁵.

Efectivamente, en el cumplimiento de los deberes del propio estado se puede alcanzar la perfección cristiana sin necesidad de compromisos distintos a dichos deberes. Ya el cardenal Belarmino, comentando el pasaje antes citado de San Mateo, dice, refiriéndose al valor de las palabras de Cristo: «Date cuenta que Jesús no dice “sois siervos inútiles”, sino vosotros decid: “Somos siervos inútiles”. Quiere que seamos humildes, que no nos jactemos de nuestros méritos»⁹⁶. De todas formas, tampoco se puede minusvalorar el papel de los consejos en cuanto que son instrumentos óptimos para alcan-

95 *Opus de Servorum Dei...*, l. c., p. 229.

96 San Roberto Bellarmino, *De Monachis*, en *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1856-93, 2, cap. 13, n. 36.

zar más fácilmente la santidad. Sin duda se encuentra mayor perfección en las acciones virtuosas que responden a un consejo que las que responden a un mandato, sin negar el mérito de estas últimas.

— *Heroicidad e inocencia bautismal*: Ante la pregunta hecha por Esparza de si se puede considerar héroe cristiano aquel que en todo el tiempo de su vida conservó la inocencia bautismal, encontramos el caso de San Luis Gonzaga, del cual se probó en el proceso que no había pecado nunca mortalmente⁹⁷:

«Todos los santos son tenidos como tales o por la inocencia o por la penitencia, de modo que hay en la Iglesia dos vías o dos títulos por los que los santos son canonizados: la inocencia y la penitencia. Pero el título más seguro es el de la inocencia, más que el de la penitencia, ya que la Iglesia en la canonización define que esa persona ha muerto en gracia y amistad con Dios (...) y es más seguro para la Iglesia afirmar esto en una persona que siempre fue grato y amigo porque conservó la gracia y la amistad en la inocencia perpetua, que no en uno que en algún momento fue ingrato y enemigo y recuperó después la gracia y la amistad por la penitencia».

Pero esta doctrina no se puede llevar al extremo de decir que, por tanto, los niños que mueren bautizados pero todavía sin uso de razón pueden ser canonizados. Esto no es admisible, porque en este caso no se ve por ningún lado la heroicidad, al no poder pecar tampoco. ¿Qué mérito tienen entonces? El mérito de la inocencia de un santo como Luis Gonzaga es que tuvo la posibilidad de pecar y no lo hizo, pudo hacer el mal y no lo hizo, pudo perder la inocencia y no lo hizo, cosa que no ocurre en el niño que no ha llegado al uso de razón⁹⁸.

Relacionado estrechamente con esto está el tema de la prueba de la inocencia en los procesos de beatificación y canonización: Aquí hay que dar la máxima fuerza probatoria al confesor del siervo de Dios⁹⁹. Pero no

97 -Cum legitime constet Beatum hunc Adolescentem nunquam in toto vitae suae curriculo peccasse mortaliter, et in eo particulariter tam Theologicas virtutes, quam Cardinales eluxisse ut infra dicimus, non abs re fore iudicavimus, si ex eo, quod nunquam integerrimus Adolescens mortalis se labe peccati polluit, in eo supradictas virtutes fuisse, concludemus. De las 'Actas del proceso de beatificación de Luis Gonzaga', citado en *Opus de Servorum Dei...*, 3, c. 22, n. 9, 230.

98 Sobre el tema de la santidad en los niños y adolescentes, ver: A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all'età giovanile*, cap. IVss.; V. Lelièvre, *Les jeunes peuvontils être canonisés?* Paris 1983; R. Garrigou-Lagrange, 'L'héroïcité de la vertu chez les enfants', en *La vie spirituelle*, 1935, 34-52; L. Hertling, 'Utrum pueri canonizari possint', en *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, 1935, 66-73.

99 En la legislación actual, sin embargo, no se permite testificar a los confesores habituales ni a los directores espirituales sobre aquello que se refiera al foro de la conciencia, como veremos más abajo: «Ne admittantur ad testificandum: (...) habituales Servi Dei confesarii vel spiritus directores,

basta con su testimonio. Al testimonio del confesor que prueba de modo general la inocencia (*assertationibus de innocentia vitae testantibus*) se tienen que añadir otros testigos que den prueba de cada uno de los actos externos (*de singularibus externis actibus testentur*). Y conforme a esto surgen diversas posibilidades¹⁰⁰:

- Cuando la inocencia del siervo de Dios (y, por tanto, su inmunidad de pecado) puede ser probada solamente por el testimonio del confesor, entonces no es suficiente para la canonización.
- Cuando existe el testimonio del confesor y algunos otros testimonios acerca de diversos actos de virtud, tampoco es suficiente, pues en este caso no se demuestra la prontitud y el deleite que debe acompañar a la virtud heroica.
- Cuando además del testimonio del confesor existen abundantes testigos que dan fe del ejercicio de las virtudes con perseverancia, prontitud y deleite, con posibilidades de pecar pero sin pecar efectivamente, entonces no se puede rechazar la causa.
- Por último, está el caso de cuando no consta la inocencia del siervo de Dios, sino que consta claramente la existencia de algún pecado mortal: en este caso la Iglesia exige más pruebas todavía. No basta con probar que hizo penitencia por ese pecado, sino que se pedirán pruebas más detalladas de la sobreabundante penitencia, pues «en la Iglesia se exige más a los que llegan a la santidad por la penitencia que a los que llegan por la inocencia».

Con esta consideración acerca de la prueba de la inocencia concluye Benedicto XIV los dos capítulos que dedica a la virtud heroica en general. Después dedicará varios más a analizar detenidamente la aplicación del concepto de heroicidad de cada una de las virtudes cristianas principales, pero pensamos que para tener una idea de su doctrina bastan las consideraciones generales que hemos visto. En su labor como legislador supremo de la Iglesia, el papa Lambertini llevaría a la práctica su noción de heroicidad, mediante normas —referentes a las declaraciones de los testigos y a su posibilidad de prueba conforme a la fuente de la que les viniese sus conocimientos de los hechos, y a los milagros— que ayudasen a distinguir claramente en sede canónica la auténtica heroicidad de la que no lo es¹⁰¹.

quod attinet etiam ad ea omnia quae a Servo Dei in foro conscientiae extrasacramentali acceperint. Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Normae servandae in inquisitionibus ab Episcopis faciendis in Causis Sanctorum, en AAS 75, 1983, 396-404.

100 Opus de Servorum Dei..., l. c., pp. 231-232.

101 Benedicto XIV, 'Decreto Cum ex relatione', 17 julio 1774, en Gasparri, 1, 343, 818-819; Id., 'Epistola Sollicitudini', 1 octubre 1755, en Gasparri, 1, 362, 927-928; Id., 'Epistola Beatus Andreas', 22

3. LA HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES EN LA DOCTRINA POSTERIOR

3.1. *Antes del Concilio Vaticano II*

A) *En la doctrina de los teólogos*

Como dijimos, pocas son las novedades introducidas en ámbito canónico por los autores posteriores a Benedicto XIV. En el campo de la teología espiritual no ha dejado nunca de ser considerada como tema de estudio, aunque sin excesivo detalle, lo cual se ve en el hecho de que, mientras que algunos autores de espiritualidad incluyen en sus tratados el tema de la virtud heroica, otros, sin embargo, ni la mencionan¹⁰². Algunos de ellos se limitan a remitir al lector a la doctrina canónica, citando el Código o sus comentaristas. En los tratados de moral fundamental en los que, según nuestro juicio, debería figurar al hablarse de los grados de perfección de la virtud, es muy raro encontrarla: si bien algunos de ellos —especialmente en los últimos años— no hablan ni siquiera de la virtud, sustituyéndola por nuevos conceptos teológicos, y los que la tratan con detenimiento no suelen hacer mención de la heroicidad.

Entre los que la tratan merece destacarse en la primera mitad de este siglo el P. Garrigou-Lagrange, fiel seguidor de la doctrina de Santo Tomás, que tiene el mérito de situar la heroicidad de la virtud de modo sistemático dentro del edificio de la teología espiritual. Según la división clásica del camino espiritual en tres vías, él coloca la heroicidad de la virtud dentro de la vía unitiva de los perfectos, si bien reconoce que comienza ya en la vía iluminativa:

•Este heroísmo comienza ya en la vía iluminativa, que se inicia con la purificación pasiva del sentido, durante la cual se dan actos heroicos de castidad y paciencia; con mayor razón se la encuentra en la purificación pasiva del espíritu, que es la puerta de entrada en la vía unitiva; para resistir a las tentaciones contra la fe y la esperanza, se dan durante esta prueba, como ya hemos visto, actos heroicos de las virtudes teologales. Mas este heroísmo se echa de ver mejor al salir de esta prueba en la vía unitiva de los perfectos.¹⁰³

febrero 1755, en Gasparri, 2, 443; 'Sacrorum Rituum Congregationis', Decretum, 28 marzo 1733, en Gasparri, 7, 5766, 1025; Id., Decretum, 23 abril 1741, 1033.

102 Ver R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure...*, pp. 582-587, la trata extensamente; sin embargo, A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, y J. Aumman, *Theology of Christian Perfection*, New York 1987, ni siquiera la mencionan.

103 R. Garrigou-Lagrange, *o. c.*, p. 582.

Para definir la virtud heroica acude a las bienaventuranzas, donde encuentra su verdadera noción anunciada por el mismo Jesucristo, y para describir sus características sigue a Benedicto XIV, pero se detiene a desarrollar con mayor precisión algunos aspectos: Hace notar que en las virtudes heroicas el justo medio, en que consiste toda virtud, está mucho más alto que en las ordinarias. A medida que una virtud adquirida aumenta, sin desviarse hacia los vicios opuestos, comienza ya a elevarse su justo medio. En lo más alto se halla el justo medio de la virtud infusa de ese nombre, que va elevándose progresivamente, adquiriendo su medida superior en la virtud heroica.

Para que el crecimiento de la virtud sea verdadero, y así poder distinguir la heroica de ciertas apariencias engañosas, se debe poner ésta en conexión con las virtudes de la prudencia y la caridad, pues la prudencia —*auriga virtutum*— enciende en nuestra sensibilidad la luz de la recta razón y de la fe, y la caridad ordena los actos de las demás virtudes a Dios, haciéndolos meritorios. Estando las demás virtudes en conexión con la prudencia y la caridad, su crecimiento es simultáneo, como en los cinco dedos de la mano. Esta consideración es capital cuando se pretende discernir las virtudes heroicas porque hay especial dificultad en practicar, al mismo tiempo, virtudes contrarias en apariencia, como la fortaleza y la mansedumbre, la sencillez y la prudencia, la veracidad y la discreción, etcétera ¹⁰⁴.

De ahí la importancia de la conexión de las virtudes, y la dificultad de practicarlas todas todas al mismo tiempo, de tal modo que el equilibrio o armonía de la vida moral no tenga que sufrir. La consecuencia es que no se puede vivir una en grado heroico si las otras no están en grado proporcionado, al menos *in praeparatione animi*, es decir, en la intención, si la ocasión se presentase. Aplicado a los procesos de canonización, afirma:

•Sería imprudente afirmar, sin pruebas, la heroicidad de una virtud particular en un siervo de Dios, y luego deducir, como *a priori*, que también debe poseer las demás virtudes en grado heroico. Para evitar esa precipitación en admitir la heroicidad en una de ellas, preciso es haber considerado la elevación de las otras (...) Si bien es cierto que las virtudes van creciendo juntas, sobre todo las infusas, tal siervo de Dios tiene mayor disposición natural o adquirida para la práctica, por ejemplo, para la fortaleza, que no para la mansedumbre, y al revés. Además, hay siervos de Dios que, como consecuencia de una vocación especial, reciben gracias actuales que les facilitan particularmente el ejercicio de tal virtud, con preferencia a tal otra ¹⁰⁵.

104 Ibid., p. 585.

105 Ibid., p. 586.

Vemos, por tanto, que siendo muy valioso este tratamiento no añade nada nuevo el P. Garrigou-Lagrange al concepto tradicional, si bien lo contempla sobre todo desde el punto de vista de la teología espiritual. Sin duda tiene el acierto de situarla dentro de este ámbito como un aspecto más de la espiritualidad cristiana, no como algo extraordinario, sino como un nivel del desarrollo de la vida interior al que todos los creyente son llamados.

B) *En el Magisterio de los Papas*

Por su parte, los Papas anteriores al Concilio Vaticano II hablaron en repetidas ocasiones de la santidad, y a veces expresamente de la heroicidad de las virtudes, concretando aspectos de ésta, pero sin grandes novedades:

— Benedicto XV, en la alocución con ocasión de la promulgación del Decreto sobre las virtudes heroicas del siervo de Dios Juan Bautista de Borgoña, en 1916, declaró expresamente que la heroicidad consiste en la sola conformidad a la voluntad divina manifestada en el exacto cumplimiento de los deberes del propio estado¹⁰⁶. La misma idea repitió e ilustró en el Decreto sobre las virtudes heroicas del obispo Antonio Gianelli¹⁰⁷, en el de Juan Nepomuceno Neumann¹⁰⁸, y con ocasión de la *Nova Positio super Virtutibus* de fray Benildo¹⁰⁹, insistiendo en que el heroísmo puede consistir también en las llamadas cosas pequeñas de cada día.

— En la alocución con la ocasión del Decreto sobre las virtudes heroicas de fray Benildo (26 de enero de 1928)¹¹⁰ Pío XI desarrolló el concepto de virtud heroica, reafirmando que debe ser una virtud eminente, superior, no común. Destaca como componente principal de la santidad lo que él llama, de modo gráfico, el «terrible deber cotidiano», al cual el cristiano debe ser integral y constantemente fiel, y cuyo perfecto cumplimiento constituye el criterio de la heroicidad. Insiste el Papa en que no consiste la santidad

106 Cf. *Decretum approbationis virtutum in Causa beatificationis et canonizationis Servi Dei Ioannis Baptistae Borgognensis*, en AAS 8, 1916, 13-16.

107 Cf. *Decretum aprobationis virtutum in Causa beatificationis et canonizationis Servi Dei Antonii Gianelli*, en AAS 12, 1920, 171.

108 Cf. *Decretum approbationis virtutum in Causa beatificationis et canonizationis Servi Dei Ioannis Nepomuceni Neumann, Episcopi Philadelphensis, ex Congregatione Sanctissimi Redemptoris*, en AAS 14, 1922, 23.

109 «Nei santi confessori non si richiede quell'atto esterno di costanza in opere ardue e difficili che rivela l'eroismo proprio dei martiri, bastando in quelli la perseveranza fino alla morte nel fedele adempimento di tutti i doveri del loro stato». Benedicto XV, *Nova Positio super Virtutibus Servi Dei Benildi*, nn. 23, 25.

110 Pío XI, 'Allocutio habita occasione lecture Decreti super virtutibus in Causa Beatificationis et canonizationis Ven. Servi Dei Fratris Benildis, ex Congregatione Scholarum Christianarum', en «L'Osservatore Romano», 7-8 de enero de 1928.

en cosas extraordinarias, sino en las ordinarias realizadas de modo no común por amor de Dios, por lo cual todos son llamados al ejercicio de la virtud heroica, ya que todos tiene la posibilidad realizar dichas cosas de cada día de un modo perfecto. Sin embargo, resulta curioso el tono negativo con que el Papa habla de este deber de cada día, no sólo porque le llama terrible, sino porque lo describe con tintes bastante oscuros, como algo duro que hay que soportar con paciencia: «El cotidiano que siempre vuelve él mismo, que tiene siempre las mismas debilidades, las mismas miserias, fue bien llamado el “terrible cotidiano”. ¿Cuánta fuerza se requiere para defenderse de este terrible, tremendo, monótono, asfixiante cotidiano?». Los adjetivos usados por el Papa para describir este actuar cotidiano del hombre podrían hacer pensar en una carga pesada impuesta al hombre y difícil de llevar.

¿A qué se refiere en concreto Pío XI al hablar del deber cotidiano? Parece que se debe entender esta expresión en el sentido más pleno de la palabra. Los mandamientos de la Ley de Dios y de la Iglesia, las reglas del propio Instituto o deberes del propio estado, aquellos que vienen de la profesión laboral y de las variadas circunstancias de la vida, las inspiraciones de la gracia que reclaman de nosotros una u otra respuesta..., y todo esto hecho «con atención, con piedad, con íntimo fervor de espíritu», y con constancia ¹¹¹. Este conjunto de deberes son vistos por él como algo arduo, con ese ligero matiz negativo que no se encuentra en otros autores. Como hemos visto, destaca Pío XI en diversos lugares aquello en lo que después insistirá Pío XII, el hecho de que la llamada a la heroicidad es para todos los fieles, que todos la pueden alcanzar, y utiliza como argumento la urgencia de ser heroicos en la batalla, al estilo de los soldados:

•Todos son llamados al ejercicio de la virtud. Y no se diga que si todos son llamados a este ejercicio de la virtud, no todos lo son al heroísmo de dicha virtud. Porque es bien cierto que el héroe de la virtud no es aquel que camina por las ordinarias vías fáciles y llanas, sino aquel que no se asusta de los obstáculos y dificultades y afronta con valentía las ásperas vías que conducen al cielo. Pero, ¿no es acaso la vida cristiana una milicia? ¿No ofrece ésta cada día una guerra que hay que pelear, una batalla que hay que combatir? Es una ley el hecho de que en tiempo de guerra no hay alternativa entre el heroísmo y la traición, la empresa heroica o la ignominia de rendirse. Por eso todos estos ejemplos de vir-

111 Cf. Gabriel de Santa María Magdalena, 'Normes actuelles de sainteté' (Études Carmélitaines, •Trouble et Lumière•) 1949, 175-188.

tud heroica que la mano de Dios nos presenta en el firmamento de la Iglesia lo son para que cada uno comprenda hasta dónde puede y debe llegar el ánimo con la gracia de Dios y la cooperación de la voluntad humana.¹¹²

— Pío XII, que tantas veces habló de la heroicidad en la vida cristiana, destacó en su exhortación apostólica *Menti Nostrae* el primado de la caridad en la perfección. A ella se conectan las demás virtudes que forman el edificio de la santidad¹¹³. En la encíclica *Mediator Dei* subraya que, si bien un santo puede destacar por el ejercicio de unas virtudes en concreto más que de otras, siempre es hacer visible a los ojos humanos la virtud suprema de Jesucristo¹¹⁴.

En otro lugar hablará de que la heroicidad está destinada para todos los fieles¹¹⁵ y en este mismo discurso explica el Papa de modo sencillo cómo la santidad, sin cambiar en sus rasgos esenciales, se va adaptando a las nuevas circunstancias de cada época: «Está claro que la perfección en los elementos esenciales de su definición y de su realización no se presta a ninguna adaptación o renovación... Pero ya que las condiciones de la vida moderna sufren profundos cambios, la manera de adaptarse a ellos requerirá modificaciones»¹¹⁶.

Por tanto, la noción de *santidad* o *heroicidad de las virtudes*, que fue magistralmente delineada por Benedicto XIV, no ha sufrido grandes variaciones en el Magisterio y la doctrina anteriores al Vaticano II, si bien se ha ido concretando más con nuevos matices¹¹⁷. Tampoco se vio la necesidad de reformarla en los diversos intentos renovadores de las causas de los santos anteriores al Concilio, lo cual se debió sin duda al ser una noción filosófico-teológica y no estrictamente canónica, pero también al modo magistral en que fue tratada por el papa Lambertini, recopilando las definiciones anteriores, que le da un cierto carácter de perennidad.

112 Pío XI, «Inviti all eroismo». Discorsi di S. S. Pío XI nell'occasione della lettura dei Brevi per le Canonizzazioni, le Beatificazioni, le proclamazioni dell'eroicità delle virtù dei Santi, Beati e Servi di Dio, (Discorsi e radiomessagi, 2), Roma 1941-1942, 157-158.

113 Cf. Pío XII, encíclica *Menti Nostrae*, en AAS 42, 1950, 267ss.

114 Cf. Pío XII, encíclica *Mediator Dei*, en AAS 39, 1947, 581.

115 Pío XII, «Discorso alll Congresso degli Stati di Perfezione», 9 de diciembre de 1957, en AAS 50, 1957, 35.

116 *Ibid.*, 37

117 Ver, al respecto, G. Stano, «Brevi appunti per un aggiornamento della dottrina dell'eroicità delle virtù o santità», Conferencia al Colegio de Postuladores, 26-noviembre-1969, no publicada, 7-8.

3.2. *La heroicidad de las virtudes y el Vaticano II.* *Aportaciones posteriores*

El Concilio, con el fin de renovar y dar un nuevo impulso a la vida de la Iglesia, habló abundantemente de la santidad en varios de sus documentos, si bien dedicó a ella un capítulo entero de la *Lumen Gentium*, el V, sobre la universal vocación a la santidad en la Iglesia. Siguiendo la multi-secular doctrina, actualizada recientemente por Pío XII y por los autores de espiritualidad, de la llamada universal a la perfección cristiana, se recuerda en este capítulo a los fieles que todos los seguidores de Cristo, «llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos y justificados en el Señor Jesús», deben conservar y perfeccionar en su vida la santificación que recibieron en el bautismo, esto es, que «todos los fieles de cualquier estado o condición están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad»¹¹⁸. Esta llamada no queda en una mera invitación, sino que constituye una obligación, la principal del cristiano.

Pero surge la cuestión de si usó y en qué modo lo hizo el concepto de heroicidad de las virtudes. Para resolverla debemos acudir, sin embargo, al capítulo VII de dicha Constitución, en el que se habla de la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial¹¹⁹. Como es bien sabido, el Vaticano II es el primer Concilio ecuménico que se ha ocupado, en sede dogmática, de este tema, es decir, de la unión existente entre la Iglesia celeste y la Iglesia peregrinante, y, por tanto, de los santos¹²⁰. Así, después de hablar de la índole escatológica de nuestra vocación

118 Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, en AAS 57 (1965), cap. 5, n. 40.

119 Sobre dicho capítulo, ver G. Philips, *L'Église et son mystère au II Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution «Lumen Gentium»*, 2, Paris 1968, c. 7: «Le caractère eschatologique de l'Église en pèlerinage et son union avec l'Église du ciel», 161-205; P. Molinari, «L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e i suoi rapporti con la Chiesa celeste», en *Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica «Lumen Gentium»*, Firenze 1965, 1113-1133; A. Granados, *El misterio de la Iglesia en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1965, 427-471; J. Perarnau, *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, Castellón de la Plana 1965, 238-259.

120 Cf. P. Molinari, «La storia del capitolo VII della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*: l'indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste», en *Miscellanea in occasione del IV centenario della Congregazione per le Cause dei Santi (1588-1988)*, Città del Vaticano, 1988, 113. Ya en la primera congregación general de la segunda etapa de la redacción de la *Lumen Gentium*, el cardenal Frings había propuesto la incorporación de un tema que constituiría después la estructura del actual capítulo VII: «La Iglesia ya perfecta en sus santos y su relación con la Iglesia en tensión hacia una perfección que sólo se obtendrá en el reino de Dios». El primer aspecto estaba sustancialmente redactado en un esquema independiente sobre los santos, cuya elaboración había encargado Juan XXIII al cardenal Larraona. El 29 de octubre de 1963, junto con la decisión de integrar en la constitución sobre la Iglesia el esquema sobre la Santísima Virgen, se decidió integrar el esquema de los santos, aunque no hubo votación especial sobre este punto. Cf. *Congregatio Genera-*

cristiana, habla de las consecuencias que de esto se deriva para el culto de los santos, a los cuales venera la Iglesia «por su ejemplaridad, pero más aún con el fin de que la unión de toda la Iglesia en el Espíritu se vigorice por el ejercicio de la caridad fraterna», ya que «el consorcio con los santos nos une a Cristo, de quien, como Fuente y Cabeza, dimana toda la gracia y la vida del mismo pueblo de Dios»¹²¹. En el n. 50, hablando de aquellos confesores cuyo culto ya desde tempranas épocas se agregó al de los mártires, el Concilio usa la expresión *praeclarum virtutum christianarum exercitio*, que nos recuerda el ejercicio heroico de las virtudes. Para analizar el significado de esta expresión hay que acudir a dos esquemas previos del capítulo VII, en los cuales encontramos la evolución de la terminología que usa el texto conciliar¹²²:

— El texto V, llamado B (1963), es de gran riqueza canónica, pues no se limita a tratar el tema de las relaciones entre los santos y la Iglesia peregrinante, sino que apunta muchas consecuencias para los procesos de canonización. Para lo que nos interesa en este estudio vemos que tras enumerar en el *proemio* las razones dogmáticas, pastorales, litúrgicas y ecuménicas que justifican dicho capítulo, pasa a enumerar los principios dogmáticos (*principia dogmatica generaliora*) en los que se basa esta doctrina. En el punto tercero, «Sancti canonizantur ut christifidelibus exemplo sint», encontramos la siguiente expresión:

«Qui enim Sanctorum exempla, secundum Christi Domini voluntatem secuti fuerint ob charitatem supream (...) in virtutum omnium heroico exercitio ad finem usque perseverantes vitam et mortem Christi in corporibus suis glorificaverint, ad fastigium sanctitatis christianae seu unionis cum Christo indubitanter pervenient ad gloriam et laudem sanctissimae Trinitatis et bonum totius Iesu Christi Mystici Corporis»¹²³.

— Sin embargo, en el texto VIII (1964), de mayor contenido teológico que el anterior, cambia dicha expresión al hablar de cómo los santos repre-

lis 80, 'Schema Constitutionis de Ecclesia c. 7, Relatio Generalis', en Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Vaticani II, 3, Periodus tertia, pars 1, pp. 345-351. Ver al respecto C. Pozo, Teología del más allá, Madrid 1980, Apéndice: «La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», 538-568.

121 Concilio Vaticano II, cap. 5, n. 50. «In quel Capitolo si trovano i grandi principi teologici che guidano la Chiesa nella sua attività riguardante le Cause di Canonizzazione; ed e ancora in esso che si trovano pure i fondamenti di quella che e stata la saggia riforma voluta dal presente Pontefice, gia auspicata dai suoi Predecessori, in specie Pio XII e Paolo VI». P. Molinari, art. cit., 113.

122 Encontramos comparados dichos esquemas en P. Molinari, art. cit., 159-176.

123 Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparendo (3 tomos en 7 volúmenes), In Civitate Vaticana, 1960-1969, vol. III, parte 1, Schema Constitutionis De relatione inter Ecclesiam Peregrinantem et Triumphantem ac speciatim de Sanctis, textus Constitutionis, cap. 3, 293.

sentan de modo patente la santidad de la Iglesia de Cristo, siendo sustituida por otra en la que se sustituye la expresión «heroico», al afirmar que los santos: «Qui enim, dum in terris degerent, charitatis ardore aliarumque virtutum praeclaro exercitio fulserunt, et nunc in gloria caelesti cum Christo Domino regnant»¹²⁴.

Si bien en la nota a pie de página que acompaña a esta frase encontramos, para explicar su sentido, la tradicional expresión *virtutum heroico exercitio*, y toda una serie de referencias a los Papas que antes hemos visto, lo cual indica la continuidad con la tradición anterior en este tema¹²⁵.

La redacción final del capítulo VII diferirá bastante de estos esquemas anteriores. Disminuye bastante la extensión del capítulo y se pone el acento de éste en la índole escatológica de nuestra vocación en la Iglesia más que en la figura y función de los santos¹²⁶. A ellos no se les dedican apartados especiales, y desaparece toda referencia a los procesos de canonización. Al hablar de aquellos que junto con los mártires son venerados por la Iglesia por su ejemplo de vida, volverá a cambiar la expresión de los esquemas anteriores: «Quibus mox adnumerati sunt alii quoque qui Christi virginitatem et paupertatem pressius erant imitati et tandem ceteri quos praeclarum virtutum christianarum exercitium ac divina charismata piae fidelium devotioni et imitationi commendabant»¹²⁷.

Por tanto, vemos que el Concilio decidió no hablar de virtudes heroicas o de ejercicio heroico de las virtudes, cambiando esta última expresión por otra. Surge la cuestión de si esto quiere decir que el Concilio quiso renunciar al concepto tal como lo hemos visto hasta ahora. La pregunta, a nuestro parecer, no es necesaria en el sentido de que el texto quiera cambiar el modo de concebir la terminología tradicional, pero se la formularon algunos autores a causa del cambio de expresión que aparece en el documento conciliar.

La respuesta parecería afirmativa a primera vista si no se tuvieran en cuenta las dos notas explicativas a las que este texto remite: en una —la número 9— se remite al Decreto de Benedicto XV sobre las virtudes heroicas del siervo de Dios Juan Nepomuceno Neumann, y a los discursos y

124 Ibid., Schema Constitutionis De relatione Ecclesiae peregrinantis cum Ecclesia triumphante, textus constitutionis, cap. 4, 353.

125 La nota comienza así: «Sermo est de caritatis aliarumque virtutum heroico exercitio quod consistit in fideli, iugi et constanti proprii status munerum et officiorum perfunctione», para después citar a Benedicto XV, Pío XI y Pío XII en los decretos y alocuciones ya vistos.

126 Cf. C. Pozo, 'La índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celeste', en Profesores de la Facultad de Granada, Constitución dogmática sobre la Iglesia. Texto y comentarios, Madrid 1967, 331s.

127 Concilio Vaticano II, Lumen Gentium, c. 7, n. 50.

radiomensajes al respecto de Pío XI y Pío XII; en la siguiente se remite a la encíclica *Mediator Dei* de Pío XII.

Esta conclusión viene confirmada por los decretos *super heroicitate virtutum* que aprueba el papa Pablo VI inmediatamente después del Concilio ¹²⁸ y en años posteriores ¹²⁹. Se ha señalado la evolución que muestran estos decretos en el concepto de santidad, adaptándolo a la nueva visión de la *Lumen Gentium*, pero no dejan de usar la terminología tradicional para referirse a la heroicidad de las virtudes ¹³⁰. Sin embargo, en 1983, en la discusión de una causa, un consultor teólogo todavía se hace la pregunta de si se debe usar la terminología tradicional para referirnos a la santidad, y no sólo la terminología, sino también los mismos conceptos utilizados por el *Magister* y por la tradición canónica. La pregunta parece más bien retórica, pues él mismo considera clara la respuesta afirmativa, tanto para la cuestión terminológica como para la conceptual ¹³¹.

A conclusión similar nos lleva la lectura de la *Divinus Perfectionis Magister*, Constitución Apostólica de Juan Pablo II, en la que se revisa el procedimiento para la instrucción de las causas de canonización, y se da una nueva ordenación a la Congregación para las Causas de los Santos ¹³². En la introducción encontramos usadas indistintamente ambas expresiones: la tradicional *heroico virtutum exercitio* ¹³³ y la que aparece en la *Lumen Gentium*, *praeclarum virtutum exercitium*, a la cual cita literalmente ¹³⁴.

128 Cf. Catanen, Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Iosephi Benedicti Dusmet, 15 de julio de 1965, en AAS 57, 1965, 735; Romana Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae ab Apostolis (in saeculo: Mariae Teresiae de Wullenweber), 15 de julio de 1965, en *ibid.*, 741; Pinerolen, Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Pii Brunonis Lanteri, 23 de noviembre de 1965, en AAS 58, 1966, 459.

129 Cf. Edmontonen, Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Vitalis Iustini Grandin, en MS 59, 1967, 233; Matriten. Decretum super Causae Introductione Claudii López Brú, marchionis de Comillas, viri laici, en AAS, 1967, 1129; Victorien. seu Flaviobrigensis Beatificationis et Canonizationis Raphaelae Ybarra viduae de Vilallonga, fundatricis Instituti Sororum Angelorum Custodum, en AAS 62 1970, 245.

130 Cf. R. J. Sarno, Diocesan Inquiries Required by the Legislator in the New Legislation for the Causes of the Saints, Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1987, pp. 79-80.

131 Cf. Osnabrugem, Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Nicolai Stenonis, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus, Roma 1983, 10.

132 Cf. Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Divinus Perfectionis Magister* (25 de enero de 1983), AAS 75 (1983), 349-355.

133 «Inter hos quovis tempore plures Deus eligit, qui Christi exemplum proximius secuti, sanguinis effusione aut heroico virtutum exercitio praeclarum Regni caelorum praebeant testimonium». *Ibid.*, 349.

134 «Quibus mox adnumerati sunt alii quique qui Christi virginitatem et paupertatem pressius erant imitati, et tandem ceteri quos praeclarum virtutum christianarum exercitium ac divina charismata piae fidelium devotioni et imitationi commendabant». *Ibid.*, 349. Como se ve, es cita literal de *Lumen Gentium*, c. 7, n. 50.

Parece, por tanto, que el Papa da a ambas expresiones el mismo valor, sin rechazar la terminología tradicional, que usará con frecuencia en diversos discursos y documentos de su pontificado.

La praxis actual de la Congregación para las Causas de los Santos ¹³⁵, reflejada en la totalidad de los procesos de canonización, así como la de los autores más recientes ¹³⁶ es la de seguir usando la expresión «ejercicio heroico de las virtudes» y su correspondiente contenido teológico-canónico, como se venía haciendo tradicionalmente, si bien observamos también que proporcionalmente se usa menos la expresión «virtudes heroicas», de tanta tradición. A nuestro parecer, esta última expresión puede parecer de menos precisión teológica, mientras que la primera destaca más el hecho de que no es un tipo distinto de virtud, sino un grado especial y eminente de cada una de las virtudes.

Los autores de espiritualidad que tratan el tema después del Vaticano II reflejan en sus escritos las diversas influencias anteriores, especialmente la de Santo Tomás, si bien se da en ellos un gran esfuerzo por adaptar el lenguaje al nuevo modo de hacer teología típico de los autores posteriores al Concilio. Además, intentan aplicar al estudio de la heroicidad las últimas aportaciones de las ciencias humanas contemporáneas, especialmente de la psicología y la sociología. En general se insiste en los siguientes puntos:

— *Relación entre la heroicidad y la madurez humana*: Autores como Molinari y Gumpel destacan que el alcanzar el heroísmo es fruto de un proceso de maduración que culminará en la vida eterna. Este crecimiento, según las disposiciones de la providencia ordinaria de Dios, sigue las leyes generales de la vida, la cual no crece a saltos, sino siguiendo la dinámica interna de un desarrollo orgánico y armonioso, lo cual supone que cada paso adelante en el camino de la santidad es un impulso para poder dar con mayor facilidad el siguiente paso ¹³⁷.

— *Heroicidad en las diversas circunstancias de la vida, y especialmente en lo ordinario como camino habitual para llegar a ella*: Siguiendo la concepción de la heroicidad de los Papas anteriores al Concilio como el cumplimiento abnegado de los propios deberes, los autores destacan que ésta se alcanza no en las cosas extraordinarias, que rara vez ocurren, sino

135 Cf. Congregatio de Causis Sanctorum, 'Regolamento della Sacra Congregazione per le Cause dei Santi (21-III-1983), approvato ad experimentum per un triennio', en Ochoa, VI, 8592-8600, art. 22.4; 24; A. Casieri, *Postulatorum Vademecum*, Roma 1985, 18.

136 Ver F. Veraja, *Commento alla nuova legislazione per le Cause dei Santi*, Roma, 1983, 35; R. Rodrigo, *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca 1988, 38, 59, etc.

137 P. Molinari - P. Gumpel, 'Eroismo cristiano', en *Nuovo dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 478-488.

en las de cada día, que son la tarea principal del hombre, la que ocupa mayor lugar en su vida: «el relumbre externo que antes era buscado a menudo en las acciones de los siervos de Dios, ahora cede el puesto a la más oculta, pero no menos ardua, fidelidad de cada hora en todos los deberes cotidianos, incluso mínimos»¹³⁸.

En la mayoría de las causas de los últimos años se insiste en este aspecto de la heroicidad, sean éstas de laicos¹³⁹ —cuyas causas poco a poco se van abriendo paso en número creciente—, de sacerdotes o de religiosos, que todavía predominan en cantidad. Dicha insistencia se presenta como contraste a un modo antiguo de concebir la santidad, en el que se daba mayor importancia a los hechos extraordinarios, especialmente en el campo de la mística¹⁴⁰. Por el contrario, un consultor de la causa de la beata Josephina Bakhita recuerda al respecto:

«La heroicidad no equivale a espectacularidad o grandiosidad de las acciones virtuosas, sino que es una extraordinariedad en el actuar, sobre lo que es común, y se puede encontrar hasta en lo más elemental y ordinario del obrar cotidiano, donde lo arduo de la acción no viene dado por la grandeza o la dificultad de la misma acción, sino por la constancia, asiduidad, perfección, espontaneidad, fluidez y alegría del obrar de cada día, también en las cosas pequeñas: es el convertir en extraordinario lo ordinario lo que constituye la heroicidad que supera el común actuar de las personas buenas»¹⁴¹.

Como consecuencia de esto surge un nuevo tipo de hagiografía, en el que no se destacan los hechos llamativos del santo, sino el modo en que vivió el ejercicio de cada una de las virtudes dentro de un conjunto armónico, sin excentricidades y con la alegría y prontitud que caracterizan la verdadera santidad¹⁴². Aun así, no podemos olvidar que también en la actualidad en algunos casos la heroicidad viene acompañada por hechos extraordinarios, que no se pueden tratar de un modo superficial o minusva-

138 Gabriel de Santa María Magdalena, *Sermonum summaria*, 12.

139 Con respecto a uno de ellos, leemos: «Quella del servo di Dio non è una santità straordinaria, nel senso che non mostra elementi appariscenti o conclamati. I testi sottolineano soprattutto la costanza, la coerenza, l'equilibrio e la tenacia con la quale egli approfondì e qualificò cristianamente l'abito umano e tologale». Taurinen, *Canonizationis Servi Dei Petri Georgii Frassati, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus*, Roma 1987, 10.

140 Ver, por ejemplo, Verulana, *Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Mariae Fortunatae Viti, Positio super Virtutibus*, Roma, 1949.

141 Vicentina, *Beatificationis et Canonizationis Iosephinae Bakhita, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus*, Roma 1978, p. 31.

142 Cf. M. T. Machejek, 'Eroicità', en *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1990, 899-901.

lorar, sino que deberán ser analizados con cuidado y valorados para la posible prueba *super virtutibus*¹⁴³.

— *La diferenciación en la tendencia al heroísmo*: Al valorar el modo de dirigirse un fiel hacia el heroísmo se hace necesario tener en cuenta una serie de factores que pueden hacer que el mérito sea mayor o menor, como son la diversidad de carácter de las personas, incluyendo los factores psicológicos de su personalidad, la diversidad de ambientes en que desarrollaron su vida espiritual y también la diversidad de los dones sobrenaturales recibidos. Todos estos factores, que siempre habían sido tenidos en cuenta, se estudian ahora con mayor detalle, intentando diferenciar lo que al fiel le viene del carácter o de los influjos externos de lo que pueda ser su esfuerzo ascético personal. Esta diferenciación se establece de modo claro en los procesos de canonización, en los que, según sean los compromisos concretos que un siervo de Dios ha adquirido por su estado de vida, y por tanto el peculiar modo en que ésta se debía desarrollar, así se juzgan los hechos concretos de su existencia¹⁴⁴.

Aún así, el establecer las oportunas diferencias no quiere decir establecer reglas matemáticas que permitan juzgar la altura espiritual de la persona, pues también en circunstancias determinadas —personales, ambientales— la respuesta de los hombres pueden variar en gran medida a causa de su libertad y la gracia divina.

— *Superioridad de la heroicidad cristiana sobre la posible heroicidad de los paganos*: Hay varias características que hacen que la virtud canonizable se pueda considerar heroica, similar y todavía más perfecta que la heroicidad de los antiguos, como actualmente siguen destacando los autores de espiritualidad: Mientras que aquellos héroes de la Antigüedad mezclaban altos grados de virtud con vicios y errores, al héroe cristiano se le pide una coherencia de vida que excluye dichas contradicciones, por lo que puede ser presentado plenamente como modelo a la imitación de los demás fieles, infundiendo en ellos la esperanza de poder llegar a una perfección que ven realizada en un fiel concreto¹⁴⁵.

143 Cf. Divionen, *Beatificationis et Canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus*, Roma 1981.

144 Compruébese, por ejemplo, la diferencia que se establece en el uso de los bienes materiales entre un religioso y un sacerdote secular: Cf. Neapolitana, *Beatificationis es Canonizationis Ven. Servi Dei Modestini a Iesu et Maria, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus*, Roma, 1983; y Derthonen, *Beatificationis et Canonizationis Servi Dei Aloisii Orione, Relatio et Vota Congressus peculiaris super virtutibus*, Roma 1977, 82-83.

145 Cf. A. J. Festugière, *La sainteté*, 2 ed., Paris 1949, pp. 119-121; P. Molinari - P. Gumpel, *Eroismo cristiano*, 478-488; M. T. Machejek, *Eroicità*, 899-901.

Sin embargo, no se excluye la posibilidad efectiva de la heroicidad entre los no creyentes, siendo en este aspecto la doctrina actual más abierta que aquella de Benedicto XIV y los autores anteriores a él. Así Gumpel, al preguntarse si son muchos los que han llegado a esta perfección, se fija en aquellos que la Iglesia ha declarado ya como auténticos héroes cristianos, y responde diciendo que sin duda en ellos no se agota el número de los que han vivido las virtudes en grado heroico, ni se puede reducir a solamente cristianos, aunque en ellos la heroicidad sea más perfecta ¹⁴⁶. También T. Goffi, en una reflexión personal no exenta de puntos criticables, recuerda aquellas palabras de la *Gaudium et Spes*, 22, en las que se afirma que «Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual». De ellas concluye que precisamente por esa difusión de la gracia, posible en todos los hombres, se puede dar en los no creyentes verdadera heroicidad en el campo espiritual ¹⁴⁷.

A. Royo Mejía
(Roma)

146 Esta idea aparece ya en P. Gumpel, *Virtus heroica: Contenuto teológico di questo concetto e sua evoluzione storica nel nostro secolo* (ad usum privatum Auditorum), Roma 1984, 11; pero después fueron incluidas en P. Molinari - P. Gumpel, art. cit., p. 488.

147 Cf. T. Goffi, 'Heroismo humano', en *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid 1983, 586-589.