

EL MÁRTIR, TESTIGO DE LA FE

*P. Lic. Marcelo Lattanzio, I.V.E.
Montefiascone, Italia¹*

Introducción

Los elementos principales del martirio los vemos de modo plástico en el Apóstol Pedro, tal como lo delinea el Nuevo Testamento. En efecto, Pedro es capaz de confesar que Jesús, el Hijo del hombre, es el «Cristo», es decir el Ungido del Señor, el Mesías esperado de Israel, y es también el «Hijo del Dios vivo». Esta capacidad que se manifiesta en Simón Pedro es, en realidad, un don del Padre: «ni la carne, ni la sangre», es decir nada de lo que puede hacer el hombre, «te lo ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos» (Mt 16,16-17).

El mismo Pedro que confiesa a Cristo delante de sus discípulos, al tiempo de la Última Cena, confiando en sus propias fuerzas, promete: «Señor estoy dispuesto a ir contigo hasta la cárcel y la muerte» (Lc 22,33). Pero el Señor le profetiza: «Pedro te digo: No cantará hoy el gallo antes que hayas negado tres veces que me conoces» (Lc 22,34). Al momento de la captura, Simón sigue a Jesús de lejos. Llegado al cortil del Sumo Sacerdote, la joven portera pregunta: «¿No eres tú también de los discípulos de ese hombre?» Responde: «No lo soy» (Jn 18,17). Después otro de los presentes: «Ciertamente eres de ellos pues además eres galileo. Pero él (Pedro) se puso a echar imprecaciones y a jurar: ¡Yo no conozco a ese hombre de quien me habláis!» (Mc 14,71).

El día de Pentecostés se cumplió la promesa de Jesús: «el Espíritu de verdad que procede del Padre», fortalece el corazón de Pedro para que pueda dar testimonio de Jesús (cf. Jn 15,26). Por eso, delante de la multitud reunida (cerca de tres mil personas) Pedro confiesa: «Sepa, pues,

¹ Conferencia pronunciada en el Convenio de la SITA sobre «La teología del martirio», el 18 mayo de 2012 en Piazza San Bartolomeo 2, Isola Tiberina, Roma, (Italia).

con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (He 2,36). Pocos días después ante el sinedrio, el mismo Pedro confiesa: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. El Dios de nuestros padres resucitó a Jesús a quien vosotros disteis muerte colgándolo de un madero... Dios lo ha exaltado con su diestra para ser Jefe y Salvador... Nosotros somos testigos de estas cosas, y también el Espíritu Santo que ha dado Dios a los que le obedecen. Ellos al oír esto, se consumían de rabia y trataban de matarlos» (He 5,29-33). Después de haber escuchado el consejo de Gamaliel los hicieron azotar, pero «ellos» (Pedro y Juan) «marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el Nombre» (He 5,40).

El martirio de Pedro fue profetizado por el mismo Señor. Después de haberle encargado por tres veces: «Apacienta mis ovejas», Jesús le dice: «En verdad, en verdad te digo: cuando eras joven tú mismo te ceñías, e ibas adonde querías; pero cuando llegues a viejo, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará donde no quieras» (Jn 21,17-18). Nota el evangelista: «con esto indicaba la clase de muerte con que iba a glorificar a Dios». El martirio fue el modo concreto con el cual Pedro siguió a Cristo (cf Jn 21,19: «Tú sígueme»)².

De modo plástico aparecen: el temor, el miedo a la muerte, la paciencia ante los dolores, la persecución, la confesión de la fe, el amor por Cristo, la conformidad, el seguimiento de Cristo y el martirio como modo de glorificar a Dios. Todos elementos de la teología del martirio. Nota el Angélico en su comentario al último texto citado: «la muerte de los santos es el camino a la gloria de Cristo. Así lo afirma San Pablo: “Cristo será glorificado en mi cuerpo” (Flp 1,20). Y San Pedro: “Que ninguno de

² Es conocida la contraposición que S. Agustín hace entre los dos apóstoles (Pedro y Juan) los cuales representan uno la vida «activa» aquí en la tierra (Pedro) y el otro la vida «contemplativa» que inicia aquí pero no terminará más (Juan): «La primera está representada por el apóstol Pedro, la segunda por Juan. La vida terrena se desarrolla hasta el fin de este mundo y encuentra su conclusión en el más allá... “Tú sígueme” (Jn 21,22) en tolerar los males temporales... Sígueme con la obra que, según el modelo de mi pasión, ya está concluída... El seguimiento consiste en la amorosa y perfecta constancia en el sufrimiento, hasta la muerte...» (In Jn, tr. 124, 5. 7; PL 36, 685-687).

vosotros tenga que sufrir ni por criminal ni por ladrón ni por malherchor ni por entrometido, pero si es por cristiano, que no se avergüence, que glorifique a Dios por llevar ese nombre” (1Pd 4,15-16)» (In Jn 21, lc. 4, n. 2633).

Siguiendo los textos de Santo Tomás, teniéndolo como «maestro principal» de acuerdo al Vaticano II (Optatam totius, n. 16)³ y al *Código de derecho canónico* (252, § 3)⁴, en esta relación se buscará profundizar en la naturaleza del martirio en cuanto es acto de una virtud por la cual el hombre retorna libremente a Dios, Sumo Bien y fuente de todo otro bien, y por tanto hacia su verdadera bienaventuranza: «a la bienaventuranza es necesario llegar por medio de algunos actos» (STh 1-2, 6 prol.). El punto de vista de la exposición será teológico en cuanto se considera una realidad creada, el martirio, en su relación con Dios como causa y fin del mismo: «En la Sagrada Doctrina todo se trata bajo razón de Dios, porque o es Dios

³ «Ordénesse la teología dogmática de forma que, ante todo, se propongan los temas bíblicos; expóngase luego a los alumnos la contribución que los Padres de la Iglesia de Oriente y de Occidente han aportado en la fiel transmisión y comprensión de cada una de las verdades de la Revelación, y la historia posterior del dogma, considerada incluso en relación con la historia general de la Iglesia; aprendan luego los alumnos a ilustrar los misterios de la salvación, cuanto más puedan, y comprenderlos más profundamente y observar sus mutuas relaciones por medio de la especulación, con Santo Tomás como maestro [deinde ad mysteria salutis integre quantum fieri potest illustranda, ea ope speculationis, S. Thoma magistro, intimius penetrare eorumque nexum perspicere alumni addiscant]» (OT 16). Ver también: LEON XIII, Aeterni Patris (1879); PIO X (1914) Motu proprio *Doctor Angelicis*; CIC (1917) can. 1366; PIO XI (1923) Enc. *Studiorum Ducem*; PIO XII (1950) Enc. *Humani generis*; JUAN XXIII (1960) *Singulari sane*; *Gravissimum Educationis*, 10; Cong. Para los Seminarios y Universidad, Dic. 10, 1965); PABLO VI (1974) *Lumen Ecclesiae*; JUAN PABLO II: Nov. 17, 1979; Set. 13, 1980; CIC (1983) can. 251, 253; (1998) Enc. *Fides et ratio*; BENEDICTO XVI, *Audiencias*, Junio 2, 16 y 23, 2010.

⁴ «Ha de haber clases de teología dogmática, fundada siempre en la palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada Tradición, con las que los alumnos conozcan de modo más profundo los misterios de salvación, teniendo principalmente como maestro a santo Tomás [quarum ope alumni mysteria salutis, s. Thoma praesertim magistro, intimius penetrare addiscant]» (CIC 252, § 3).

mismo o tiene orden a Dios como a su principio y fin» (STh I, 7)⁵. Este trabajo puede resultar aburrido por la cantidad de citas, pero es uno de los modos posibles, entre otros, de poner al lector en contacto directo con el Aquinate.

I. El martirio, acto principal de la virtud de la fortaleza

El martirio es un acto en el cual intervienen al menos 4 virtudes: es acto ilícito principal de la fortaleza («a la fortaleza como hábito del cual emana» [2-2, 124, 2 ad 1]; «como motivo propio, al modo de la virtud de la cual emerge» [2-2, 124, 2 ad 2]); es además acto de la paciencia («la paciencia ayuda a la fortaleza de parte de su acto principal, que es soportar... de modo concomitante» [2-2, 124, 2 ad 3]); y de la caridad como virtud reina, como raíz de la cual surge («la caridad inclina como el primero y principal motivo, al modo de virtud dominante» [2-2, 124, 2 ad 2]); y de la fe como fin («a la fe como al fin en el cual se afirma» [2-2, 124, 2 ad 1])⁶.

⁵ Cf. *In 1S* prol., a. 4; *In Boeth. de Trin.*, q. 5, a. 4; R. Gagbenet, *Dieu, sujet de la théologie, selon St. Thomas d'Aquin*, en *Anal. Greg.* 68, Roma 1954, 41-55.

⁶ Cf. Pietro de Bergamo, voz: *Martyrium*, en *Tabula aurea*, Alba-Roma 1960, 594 b: «el Martirio es acto de cuatro virtudes: a saber, de la fortaleza del cual principalmente surge; de la paciencia como de fuente segunda; de la caridad en cuanto impera, y de la fe como fin: 2-2, 124, 1, 2».

Para estudiar la naturaleza del martirio, se usan los textos principales de la «Suma Teológica» (cf. 2-2, 124)⁷ con la ayuda de otras obras para aclarar algún tema⁸.

I.1.La virtud hace bueno al hombre y a su acción⁹

Propio de la virtud es hacer que el sujeto permanezca firme en la verdad y en el bien. En efecto, la virtud es un cierto hábito que perfecciona

⁷ Cf. Benedicto XVI: «Aprendamos, pues, también nosotros de Santo Tomás y de su obra maestra, la *Summa Theologiae*. Aunque quedó incompleta, es una obra monumental: contiene 512 cuestiones y 2669 artículos. Se trata de un razonamiento compacto, cuya aplicación de la inteligencia humana a los misterios de la fe avanza con claridad y profundidad, enlazando preguntas y respuestas, en las que Santo Tomás profundiza la enseñanza que viene de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, sobre todo de San Agustín. En esta reflexión, en el encuentro con verdaderas preguntas de su tiempo, que a menudo son asimismo preguntas nuestras, Santo Tomás, utilizando también el método y el pensamiento de los filósofos antiguos, en particular de Aristóteles, llega así a formulaciones precisas, lúcidas y pertinentes de las verdades de fe, donde la verdad es don de la fe, resplandece y se hace accesible para nosotros, para nuestra reflexión...» (*Audiencia*, 23 Junio 2010).

⁸ Para una visión completa sobre el martirio en los textos de Santo Tomás, se debería estudiar el vicio opuesto a la fortaleza, el miedo y especialmente: la *timiditas* (o villaquería) cf. *STh* 2-2, q. 125; el precepto que le corresponde, cf. 2-2, 140. Es sabido que la moral de Santo Tomás está centrada en las virtudes, perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo, y la plenitud que el hombre puede alcanzar en su obrar (*de virtute et de dono sibi correspondente*); los pecados y vicios como contrapuestos a las virtudes (*et vitiis oppositis*) y también la ley y los preceptos que son estudiados como guías positivas y negativas (*preceptis affirmativis vel negativis*), cf. 2-2, prol. Ver: R. Hydde, *Martyre*, en *DThCX*, col. 220-254, especialmente: 220-223; E. Hocedez, *Le concept du martyr*, en *NRTh* 55 (1928) 91 ss. e 198 ss.

⁹ «Virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit» (*1CG* 37, 2); «la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en bueno su obrar» (*In Phys.* L. 7, lc. 5, n. 6; *In IV Ethic.* lc. 17, n. 8; IX, lc. 4, n. 9; *In V Metaph.* lc. 18, n. 3; *In Boeth de Trin.*, 3, q. 5, a. 1 ad 1; *In Boeth. de Hebdom.* lc. 4; *De Ver* 14, 3 obj. 3; *De Virtutibus* 1, 5 c; 1, 7 c; 1, 10 c; 1, 12 obj. 13; 1, 12 c; 1, 13 obj. 3; 2, 2 c; 2, 5 obj. 4; *Quodl* 4, 2, 1 c; *De regimine princ.* I, c. 9; *STh* 1-2, 20, 3 obj. 2; 21, 2 sed vs.; 55, 3, sed vs.; 56, 1 obj. 2; 56, 3 c; 2-2, 17, 1 c; 47, 4 c; 81, 2 c; 109, 1 c; 123, 1 c; 136, 2 c; 157, 2 sed vs.; *Comp. Theol.* I, c. 172;).

al hombre para que obre bien (STh 1-2, 58, 3)¹⁰. Se trata de un hábito o cualidad difícil de cambiar y no de una simple disposición.

Diversos son los sujetos en los cuales pueden residir estas cualidades: «en las virtudes se pueden encontrar cuatro sujetos distintos; un sujeto que es racional por esencia, al cual perfecciona la virtud de la prudencia; un sujeto racional por participación, el cual se subdivide en tres: es decir la voluntad, que es el sujeto de la justicia; el apetito concupiscible, el cual es sujeto de la templanza; y el irascible que es sujeto de la fortaleza» (1-2, 61, 2).

El apetito irascible, como también el concupiscible, pueden ser considerados en cuanto «obran por instinto de la naturaleza... y así se ordenan a una sólo cosa por la naturaleza. Por eso en este sentido en las potencias sensitivas no se pueden dar verdaderos hábitos... Sino en cuanto obran bajo el imperio de la razón, las potencias sensitivas pueden ser ordenadas a cosas diversas. Y en este sentido pueden darse en ellas los hábitos, los cuales predisponen una cosa al bien o al mal» (1-2, 50, 3).

Cuando el apetito irascible es movido por la razón de modo prudente, se produce en él una cualidad buena, una virtud. Así dice el Aquinate: «los hábitos de las virtudes morales son producidos en las potencias apetitivas, por el hecho que estas son movidas por la razón» (1-2, 51, 2). Pero la bienaventuranza humana última y perfecta, el hombre no la puede alcanzar con sus propias fuerzas. «Algunos hábitos sirven para disponer al hombre a un fin que supera la capacidad de la naturaleza humana, es decir la última y perfecta felicidad... y porque los hábitos deben ser proporcionados a la cosa a la cual disponen, es necesario que los hábitos que disponen a tal fin sean superiores a la capacidad de la naturaleza humana. Por eso estos hábitos no pueden encontrarse en el hombre sino que son infundidos por Dios como sucede con todas las virtudes en el orden de la gracia» (1-2, 51, 4).

Cuando un hombre obra bien adquiere determinadas cualidades, de modo que sus potencias se perfeccionan y lo disponen a realizar lo óptimo que el hombre, en cuanto hombre, puede hacer (por eso se habla

¹⁰ «La virtud humana es un cierto hábito que perfecciona al hombre para que obre bien» (1-2, 58, 3).

de «*ultimum potentiae*», lo máximo que de bueno se puede hacer)¹¹. «Virtud significa que el hombre es verdadero» –afirma J. Pieper, reconocido filósofo moralista–; «la virtud es, como dice S. Tomás *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea la realización [plena] de las posibilidades humanas, sea en la dimensión natural, sea en la dimensión sobrenatural. El hombre virtuoso es aquel que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas»¹².

¹¹ Esta es una enseñanza constante en las obras del Aquinate: «la virtud no designa sólo la potencia, sino la perfección de la potencia; de allí que el Filósofo diga que la virtud es lo último *máximo* en la realidad de una potencia» (*In 1S* d. 34, q. 2, a. 1 ad 1); «se dice que es último respecto a su acto: porque es lo más alto a lo cual puede ser elevada una potencia, es el acto que la virtud origina» (*In 2S* d. 27, a. 1 ad 1); «la virtud es lo último de la potencia: porque la perfección se mide por lo último y máximo que alguien puede hacer. Y porque el mal en un acto sucede por defecto de la potencia que obra, por eso para la perfección de la potencia se exige que se obre bien en su género, y por eso se dice que la virtud hace bueno a quien la posee y vuelve bueno su acto... Se dice que la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo, de aquellas cosas a las cuales se extiende la potencia. Y porque se habla de virtudes humanas, por tanto la virtud humana será la que perfecciona la potencia humana para realizar el acto bueno y óptimo» (*In 3S* d. 23, q. 1, a. 3, qc. 1); «virtud es lo último de una potencia... como si alguien puede cargar 100 kilos y no más, su virtud se considera según los 100 kilos, y no según 60 kilos» (1-2, 53, a. 1 ad 1); «la virtud es lo último de la capacidad de una cosa» (*De Malo* 1, a. 2); cf. *De Vir* 1, 1 ad 6; *De Vir* 1, 9; «la virtud se dice que es lo último de la potencia... porque inclina a lo último *máximo* que la potencia puede realizar» (*De Vir* 1, 9, ad 15); «la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo» (*De Vir* 1, 11 ad 15); «la virtud es lo último de una potencia, porque la virtud *fuera* de una cosa se determina según lo último *máximo* que puede. Y esto también se da en las virtudes del alma, pues se dice virtud humana, por la cual el hombre puede aquello que es excelentísimo en las obras humanas, a saber en obrar según la razón» (*In De Cael et Mun.* L. 1, lc. 25, n. 4); «la virtud es lo último de una potencia, y casi la perfección de la potencia» (*In Ef* c. 6, lc. 3).

¹² J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1980, 15. En la obra se reúnen diversos estudios sobre las virtudes teologales y cardinales que en alemán fueron publicadas separadamente. Los textos citados corresponden a la introducción: *Imagen cristiana del hombre*. Se usa la traducción al castellano de M. Garrido del original *Vom Sinn der Tapferkeit* (1948), con pequeñas variantes, y también la trad. it. *Sulla forza*, Brescia 1965 (hecha sobre la ed. alemana de 1951 München).

La fortaleza, en cuanto virtud, hace al hombre que la posee, evitar, en primer lugar, el mal contrario; luego lo impulsa a hacer el bien, y finalmente lo dispone a lo que es óptimo: «La virtud se determina según lo máximo de una capacidad, como se dice en el I *De Caelo*, y por eso es necesario que la virtud de la fortaleza verse sobre aquellas realidades que son más temibles, de modo que ningún otro soporte más los peligros que el fuerte. Entre las cosas temibles la máxima es la muerte. Y la razón de esto es porque (la muerte) es el término de toda la vida presente, y nada parece al hombre después de la muerte que sea bueno o malo de aquellas cosas que pertenecen a la vida presente, y que nos son conocidas; lo que corresponde al estado del alma después de la muerte no son realidades visibles para nosotros. Por eso es muy terrible aquello por lo cual el hombre pierde todos los bienes que conoce. De allí aparece que la fortaleza propiamente versa sobre el temor de los peligros de muerte» (In *Ethic.* L. 3, lc. 14, n. 9).

I.2. La virtud de la fortaleza

Muchas son las virtudes que el mártir ejercita, como lo vemos en Pedro: paciencia ante los dolores, caridad por la cual prefiere a Dios sobre todos los bienes de su vida, la fortaleza, etc. Pero considerado más de cerca se trata de un acto ilícito de la virtud de la fortaleza, imperado por la caridad.

Conviene recordar algunas enseñanzas del Aquinate sobre la fortaleza. «El número de ciertas cosas se puede tomar o en base a los principios formales, o en base a los sujetos... En efecto el principio formal de la virtud, de la cual estamos hablando, es el bien según la razón. Y esto puede ser considerado bajo dos aspectos. Uno en cuanto consiste en la consideración misma de la razón. Y entonces tenemos una virtud principal que se llama *prudencia*. Segundo, en cuanto el orden de la razón se impone a otras cosas. Y entonces... en cuanto la pasión impide lo que la razón manda, como por ejemplo el temor de los peligros o de los esfuerzos, entonces se hace necesario que el hombre sea fortificado para no apartarse de lo que corresponde a la razón, y esta se llama *fortaleza*» (1-2, 61, 2).

La firmeza del ánimo en el bien es algo que pertenece a cualquier virtud: «el nombre *fortaleza* se puede tomar en dos sentidos. Uno, según que importa cierta firmeza de ánimo. Y en este sentido es una virtud general, o más bien condición de cualquier virtud, pues como dice el Filósofo, para

la virtud se requiere la firmeza e inmovilidad en el obrar» (2-2, 123, 2). En un sentido más preciso, como ahora tratamos: «la fortaleza importa firmeza de ánimo en soportar y repeler aquellas cosas en las cuales es sumamente difícil tener firmeza, a saber algunos peligros más graves. Por eso Cicerón dice que “la fortaleza consiste en un deliberado exponerse a los peligros y trabajos”. Por eso, en este sentido, la fortaleza es una virtud específica, en cuanto tiene una materia propia determinada» (2-2, 123, 2).

Como observa de modo realista J. Pieper: «*este mundo está constituido de tal forma que la justicia, como también el bien común, no se imponen por sí solos, sin que la persona esté dispuesta incluso a la muerte. El mal tiene poder en este mundo, lo cual pone de relieve la necesidad de la fortaleza, la cual no es otra cosa que la disposición a realizar el bien incluso a costa de cualquier sacrificio. Así, como afirma S. Agustín (cf. *De civ. Dei*, 19, 4) la fortaleza es un testimonio irrefutable de la existencia del mal en el mundo» (*Las virtudes*, 21). Y más adelante: «la superficialidad tiende a ver la vida cotidiana, negando la existencia de lo que es terrible... la teología cristiana no piensa en negar la existencia de lo que hay de terrible en la vida humana; nada más lejos para la doctrina cristiana de la vida que afirmar que el hombre no debe temer lo que es terrible. Al cristiano le interesa más bien el *ordo timoris*, el orden del temor» (*Las virtudes*, 22)¹³.*

¹³ El orden del temor presupone el *ordo amoris*: «el temor y el amor se condicionan mutuamente: cuando nada se ama, nada se teme; y si se trastorna el orden del amor, se pervierte asimismo el orden del temor. Sin duda, el hombre que ha perdido la voluntad de vivir cesa de sentir miedo ante la muerte. Pero la indiferencia que nace del hastío de la vida se encuentra a fabulosa distancia de la verdadera fortaleza, en la medida en que representa una inversión del orden natural. La virtud de la fortaleza no ignora el orden natural de las cosas, al que reconoce y guarda. El sujeto valeroso mantiene sus ojos bien abiertos y es consciente de que el daño a que se expone es un mal... ni ama la muerte ni desprecia la vida... la fortaleza supone el miedo del hombre al mal, porque lo que mejor caracteriza a su esencia no es el no conocer el miedo sino el no dejar que el miedo lo fuerce al mal o le impida la realización del bien... quien hace frente a lo espantoso sin consentir que se le impida la práctica del bien, y ello no por ambición ni por recelo de ser tachado de cobarde, sino, y sobre todo, por el amor del bien, o lo que en última instancia viene a ser lo mismo, por el amor de Dios: ése y sólo ése es realmente valiente» (J. Pieper, *Fortaleza*, 197-198).

A la fortaleza propiamente «le corresponde remover los obstáculos que impiden que la voluntad siga a la razón. Que alguien se retraiga frente a la dificultad es propio del temor, el cual... implica la fuga ante un mal arduo... Por eso la fortaleza versa sobre los temores de las cosas difíciles que pueden retraer la voluntad a seguir la razón» (2-2, 123, 3)¹⁴. Es necesario enfrentar las dificultades con moderación, y, en algunos casos, eliminar tales dificultades en orden a la seguridad futura. Esto es propio de la audacia que es otro de los actos de la fortaleza (cf. 2-2, 126). La fortaleza es una fuerza interior que da la capacidad, ante un peligro, de evitar sea el miedo, sea la temeridad¹⁵. Resistir «implica una enérgica actividad del alma y es

¹⁴ B. Häring en su primera época escribía: «La “fortaleza debe además ser prudente”: incluso en el empeño por una justa causa, no se debe arriesgar la vida sin necesidad, si es que se puede servir a la justicia de otro modo. Es necesario valorar exactamente la situación, la importancia de la causa que está en juego, como también la grandeza del compromiso y del peligro al cual se va al encuentro. Por otra parte un juicio perfectamente prudente es posible sólo si se tiene coraje, como una actitud habitual, evitando de este modo sea la temeridad precipitada, sea el temor miedoso» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 54). Y poco después agrega: «Los mártires estaban preparados para morir y confiaban firmemente alcanzar, con la ayuda de Dios, la victoria en la muerte, si Dios los llamaba al martirio. Sin embargo ellos, desconfiando de la propia debilidad, no osaban exponerse al martirio por propia iniciativa. Respecto a este punto, es típico el ejemplo de Santo Tomás Moro. Estaba extremadamente preocupado de no adelantar la hora providencial del martirio, y de no hacer, de parte suya, ni siquiera algo mínimo para provocarlo, más que observar la obligación de profesar la verdad de la fe. Haciendo así, estaba animado por una alegre confianza de que Dios, con la llamada al martirio, le daría también la fuerza para soportarlo» (III, 54).

¹⁵ En las virtudes humanas (cardinales) hay siempre un justo medio, un medio virtuoso entre dos vicios opuestos. En el caso de la fortaleza, los vicios opuestos son el miedo desmesurado ante el peligro y la audacia temeraria que se expone al peligro sin tener en cuenta las dificultades. Cf. el *medium virtutis* en general: *STh* 1-2, 64; respecto a la fortaleza: 2-2, 123, 3; *In Ethic.* L. III, lc. 14. J. M. Aubert lo expresa de este modo: «Se trata aquí evidentemente de la *fuerza interior*, de la capacidad de hacer frente a un peligro y de no subestimarlos. Se lo define como *el justo medio entre el miedo y la audacia temeraria*» (*Abbrégé de la morale catholique*, Bélgica 1987, 276; ver también 77). Como nota J. Pieper «la fortaleza supone vulnerabilidad; sin vulnerabilidad no se daría ni la posibilidad misma de la fortaleza. Un ángel no puede ser fuerte porque no es vulnerable. Ser fuerte o valiente no significa sino esto: poder recibir una herida. Si el hombre puede ser fuerte, es porque es esencialmente vulnerable... la más grave y honda de las heridas es la muerte... ser fuerte es, en el fondo, estar dispuesto a morir. O dicho con más

un “fortissime inhaerere bono”, o valerosísimo acto de perseverancia en la adhesión al bien; y sólo de esta actividad de valiente corazón se nutre la energía que da arrestos al cuerpo y al alma para sufrir el ultraje de ser herido o muerto»¹⁶.

1.3. El martirio: acto principal y más excelente de la virtud de la fortaleza¹⁷.

El principal acto de la fortaleza no es la audacia (aggredire), sino el resistir. Santo Tomás muestra que hay más valor y mayor dificultad en el acto de resistir que en el de agredir. En efecto, la pasividad en soportar es más aparente que real. El mártir que soporta la muerte, está viviendo una actividad más intensa aún que la del combatiente audaz¹⁸.

«Resistir es más difícil que agredir, por tres razones. *La primera*, pues parece que uno resiste los ataques de alguien más fuerte; quien agrede se pone en la posición de quien es más fuerte. Ahora bien, es más difícil combatir contra uno más fuerte que contra uno más débil. *La segunda*, porque quien resiste ya siente el peligro inminente, mientras quien

exactitud: estar dispuesto a caer, si por caer entendemos morir en el combate) (*Fortaleza*, 184-185); y más adelante: «una fortaleza que no descienda hasta las profundidades del estar dispuesto a caer está podrida de raíz y falta de auténtica eficacia» (185).

¹⁶ J. PIEPER, *Fortaleza*, 200. Con estas palabras, el autor explica el texto del Aquinate: «soportar implica ciertamente la pasión del cuerpo, pero más aún el acto del alma que fuertemente se adhiere al bien, del cual se sigue que no ceda a los padecimientos corporales inminentes. La virtud mira más al alma que al cuerpo» (2-2, 123, 6 ad 2). Más adelante, el mismo autor nota: «El sistema de poder de *este mundo* está de tal manera estructurado que no es en el encolerizado ataque, sino en la resistencia, donde se esconde la última y decisiva prueba de la verdadera fortaleza, cuya esencia puede encerrarse en esta fórmula: amar y realizar el bien, aún en el momento en que amenaza el riesgo de la herida o de la muerte, sin jamás doblegarse ante cualquier concesión» (*Fortaleza*, 203).

¹⁷ Hablando de la fortaleza en el prólogo de la q. 124 lo señala como el acto principal: «de su acto principal, es decir del martirio» (2-2, 124, prol.); en efecto el acto principal de la fortaleza es soportar: «el acto más principal de la fortaleza es el soportar, es decir el sostenerse inmóvilmente en los peligros, más que en agredir» (2-2, 124, 6); «el acto principal de la fortaleza es el soportar» (2-2, 123, 8). Por eso «entre todos los actos de la fortaleza el *martirio* es el más eminente» (J. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, Torino 1932, t. I, 202, n. 298).

¹⁸ V. RODRIGUEZ, *Introducción a las qq. 123-140*, en *Suma de Teología*, Madrid 1997, IV, 319, nota f, al texto de 2-2, 123, 6 ad 1.

agrede lo considera como futuro. Y es más difícil no dejarse mover por los males presentes que por los futuros. Y *tercero*, porque resistir implica una cierta duración de tiempo, mientras que alguien puede agredir con un movimiento repentino. Ahora bien es más difícil permanecer inmóvil durante largo tiempo que moverse repentinamente hacia algo que es arduo. De allí que el Filósofo dice que algunos *son audaces antes del peligro, pero cuando éste llega, defecionan; mientras los fuertes obran de modo contrario*. (2-2, 123, 6 ad 1).

Y entre todos los peligros «el que es más temible entre todos los males corporales es la muerte, la cual quita todos los bienes materiales» (2-2, 123, 4)¹⁹. «El martirio requiere una mayor fortaleza, pues se trata de los peligros de muerte» (In 2Tim c. 2, lc. 1). «El acto propio y supremo de la virtud de la fortaleza, aquel en el que ésta alcanza su plenitud es el martirio. La disposición para el martirio es la raíz esencial de toda fortaleza cristiana»²⁰.

El martirio es incluso superior a la obediencia. Así lo explica el Angélico: «el martirio abraza lo que puede darse de más alto en la obediencia, es decir que alguien sea obediente hasta la muerte como se afirma de Cristo que se *hizo obediente hasta la muerte* (Flp 2,8). Por eso es claro que el martirio en sí es más perfecto en sentido absoluto que la obediencia» (STh 2-2, 124, 3 ad 2).

I. 4. Acto imperado por la caridad

Cuando se habla de amor, de caridad, conviene aclarar que no cualquier tipo de amor es caridad. Para el Angélico la caridad es propiamente una forma de amistad. «No cualquier amor tiene razón de amistad, sino sólo el que es acompañado de benevolencia, es decir cuando amamos a alguien para quien queremos el bien. Si por el contrario no queremos el

¹⁹ «A la virtud de la fortaleza le corresponde cuidar que la voluntad del hombre no se retraiga del bien de la razón por temor de un mal corporal. Es necesario que el bien de la razón sea mantenido firmemente contra cualquier mal, porque ningún bien corporal equivale al bien de la razón. Y por eso es necesario que se diga fortaleza de ánimo aquella que mantiene firme la voluntad del hombre en el bien de la razón contra los máximos males, pues quien está firme contra los mayores males, se sigue que también lo esté contra los menores, pero no al revés; y esto también pertenece a la razón de virtud... y por eso la fortaleza es acerca de los temores de los peligros de muerte» (2-2, 123, 4)

²⁰ J. PIEPER, *Fortaleza*, 185.

bien para los seres amados, sino queremos el bien para nosotros, como cuando amamos el vino, o un caballo, etc. esto no es amor de amistad, sino más bien de concupiscencia... para la amistad no basta ni siquiera la benevolencia, sino que se requiere un amor mutuo, pues el amigo es amigo para el amigo. Y tal mutua benevolencia se fundamenta en una comunicación. Ahora bien, habiendo una comunión del hombre con Dios, en cuanto éste lo hace partícipe de su felicidad, es necesario que este mutuo amor se fundamente en una cierta amistad... Pero el amor que se fundamenta sobre esta comunicación es la caridad. Por lo cual es evidente que la caridad es una cierta amistad del hombre con Dios» (2-2, 23, 1). La caridad ordena todas las cosas a Dios. Incluso las otras virtudes pueden ser ordenadas a Dios por la caridad: «la caridad ordena hacia el último fin los actos de todas las otras virtudes» (2-2, 23, 8).

El acto de resistir firme en el bien, en la fe, ante los peligros de muerte, proviene de la virtud de la fortaleza, pero puede ser ordenado a Dios por la caridad. Si bien el martirio es el acto más perfecto de la virtud de la fortaleza, no se debe pensar que sea el acto más perfecto en absoluto. Es ciertamente signo del máximo acto de caridad y el culmen de la perfecta obediencia. Escuchemos a Santo Tomás: «un acto virtuoso se puede considerar comparándolo con su motivo primero, que es el amor de caridad. Y en este sentido un acto contribuye a la perfección de la vida, pues como dice el Apóstol, *la caridad es el vínculo de perfección* (Col 3, 14)». Y prosigue: «Ahora bien, el martirio entre todos los actos virtuosos muestra máximamente la perfección de la caridad. Pues uno manifiesta que ama tanto algo, cuando por eso renuncia a las cosas más queridas y por eso también elige padecer lo más odioso» (2-2, 124, 3).

Indica luego los bienes a los cuales renuncia el hombre, y el bien por amor del cual elige padecer las realidades más odiosas: «Es manifiesto que entre todos los bienes de la vida presente, el hombre ama máximamente su propia vida, al contrario odia máximamente la muerte misma: y principalmente si va acompañada de los dolores de los tormentos corporales, por temor de los cuales, hasta los mismos animales brutos *se abstienen de los placeres más intensos* como dice San Agustín (PL 40,25)».

Y concluye: «Y según esto es evidente que el martirio es, entre todos los actos humanos, el más perfecto en su género, cuasi signo de la máxima

caridad, según lo que se dice en San Juan: *Nadie tiene amor más grande, que aquel que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13)» (STh 2-2, 124, 3 c).

Tratando del otro acto propio de la caridad, que es la dilección, enseña el Aquinate: «tanto se muestra la dilección divina de ser más intensa, cuando por ella se realizan las cosas más difíciles, así como la potencia del fuego es tanto más fuerte, cuanto es capaz incluso de quemar las materias menos combustibles» (2-2, 27, 7).

Aunque nos alargamos un poco, parece conveniente leer el comentario de Santo Tomás al texto de Jn 15, 13 («*nadie tiene amor más grande*»): «Aquí muestra la eficacia de la dilección, que consiste en afrontar la muerte por los amigos, lo cual es signo de máxima dilección» (In Jn 15, lc. 2, n. 2008)²¹. Más adelante, en el mismo comentario explica el orden que tiene la dilección: «en el orden de la dilección cuatro son las realidades ordenadas: Dios, nuestra alma, el prójimo y nuestro cuerpo. A Dios lo debemos amar más que a nosotros mismos y que al prójimo, de modo que por Dios debemos dar a nosotros mismos, es decir el alma y el cuerpo, y también al prójimo. Por nuestra alma debemos exponer el cuerpo, y no dar el alma por él. Por el prójimo debemos exponer la vida corporal y el cuerpo por la salvación del prójimo, y por eso, como la vida corporal es lo mejor que podemos amar después de nuestra alma, exponerla por el prójimo es el signo óptimo y de la más grande dilección...» (In Gv 15, lc. 2, n. 2009)²². Así se entiende bien que el fuerte «no acepta las heridas por sí mismas», «el cristiano no desprecia las cosas que le son quitadas por la herida. El mártir no desprecia la vida, pero la tiene en menos que aquello por lo que la entrega»²³.

²¹ Ver también: «el martirio consiste en el acto más perfecto de caridad» (2-2, 184, 5 ad 3).

²² «Solamente el amor de un bien superior dispone al sacrificio de los bienes inferiores. Quien está pronto a sufrir y a morir, debe saber *qué es lo que* sacrifica y por qué lo sacrifica. Solamente quien estima más su alma que la vida física, los bienes del más allá más que los de acá, puede verdaderamente ser valiente. La fortaleza, si quiere ser una virtud perfecta, debe estar al servicio del amor de Dios» (B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1963, 53).

²³ J. PIEPER, *Fortaleza*, 188. En un capítulo más adelante, escribe el mismo autor: «la auténtica fortaleza supone una valoración justa de las cosas: tanto de las que se *arriesgan* como de las que se espera proteger o ganar» (194); la virtud de la fortaleza preserva

II. El mártir testigo de la fe

«Mártir es lo mismo que testigo» (In Mt c. 10, lc. 2)²⁴. El tipo de testimonio de las verdades cristianas que realiza el mártir tiene sus características, una fisonomía propia²⁵. Este testimonio se deforma por una visión que podríamos llamar «light», opuesta a la visión cristiana del bien arduo²⁶.

II. 1. El mártir es aquel que padece voluntariamente la muerte

Citamos algunos textos del Angélico sobre este argumento: «el mártir se dice testigo de la fe cristiana, por la cual se nos propone menospreciar las cosas visibles por aquellas invisibles, como dice la carta a los Hebreos (c. 11). Por eso pertenece al martirio que el hombre testifique la fe, mostrando con las obras valorar menos los bienes presentes, para alcanzar los bienes futuros e invisibles. Ahora bien, cuando a un hombre le queda todavía la vida corporal, no manifiesta con las obras que valora menos los bienes temporales, en efecto los hombres están dispuestos incluso a renunciar a los parientes y a todos los bienes que poseen, y aún sufrir todos los dolores físicos para conservar la vida. Así Satanás argumentaba contra Job: ¡Piel por

al hombre de amar desordenadamente la propia vida de modo que la pierda. En esto se manifiesta también cómo la verdadera libertad es causada por la fe, la esperanza y la caridad, ya que si se radican en el corazón del hombre, tienen la capacidad de alimentarse incluso de lo que se opone a ellas. Si se quiere impedir, por medio de la persecución, que alguno ame, siempre está la posibilidad de perdonar a los enemigos y de transformar la opresión en un amor más grande. Si se pretende ahogar la fe quitando la vida al creyente, su muerte se convertirá en la más hermosa profesión de fe que se pueda concebir. El amor y sólo él, es capaz de vencer el mal con el bien, de obtener un bien del mal. Cfr. J. PHILIPPE, *La libertad interior*, Madrid 2010, 26-27.

²⁴ Ver también: «mártires es lo mismo que testigos» (In 1Tés c. 2, lc. 2).

²⁵ M. Prümmer indica los requisitos para que se pueda hablar de martirio: «*dar testimonio de la verdad cristiana por la tolerancia de la muerte corporal*. A la perfecta razón de martirio se requiere: 1) *que alguien padezca verdaderamente la muerte corporal* (cf. S. 96, 6 ad 7; 2-2, 124, 4); 2) *que a quien sufre la muerte de parte de un enemigo le sea infligida por odio contra la verdad cristiana* (cf. 2-2, 124, 5); 3) *que acepte la muerte voluntariamente* (cf. 2-2, 124, 1 ad 1), en *Manuale theologiae moralis*, Friburgo-Barcelona 1953, t. II, 484 ss., n. 623.

²⁶ «En la imagen del mundo del liberalismo... la vida ética del hombre es falsamente transmutada en una tranquilidad sin riesgos y sin heroísmo; el camino de la perfección se nos aparece como un *despliegue* o *evolución* de tipo vegetal, que alcanza su bien sin necesidad de combatir», al contrario la piedra fundamental de la vida cristiana «es el concepto de *bonum arduum*, del bien arduo» (J. PIEPER, *Fortaleza*, 182).

piel! Cuanto el hombre posee lo da a cambio de su alma (2,4), es decir por la vida corporal. Por eso, para la perfecta razón del martirio se exige que uno por Cristo soporte la muerte» (2-2, 124, 4). La primera condición es, por tanto, soportar la muerte. «La fortaleza consiste principalmente en los peligros de muerte, y sólo secundariamente respecto a los otros peligros. Por eso no se habla propiamente de martirio cuando sólo se soportan las penas de la cárcel, del exilio o la confiscación de todos las riquezas, a menos que de estas cosas se siga la muerte» (2-2, 124, 4 ad 3). «Por cualquier aflicción sufrida por Cristo hasta la muerte (ya sea que ésta se siga inmediatamente o no), uno es constituido mártir» (Suppl. 96, 6, ad 7).

En este sentido el martirio tiene razón de sacrificio, en cuanto el hombre ofrece a Dios su cuerpo: «triple es el bien del hombre. El primero es el bien del alma, la cual se ofrece a Dios por un cierto sacrificio interior, por medio de la devoción, de la oración y otros actos interiores. Y este es el sacrificio principal. El segundo es el bien del cuerpo, el cual es en cierto modo ofrecido a Dios por el martirio, la abstinencia y la continencia. El tercero es el bien de las cosas exteriores...» (2-2, 85, 3 ad 2)²⁷.

Como en todo acto humano, se requiere también la voluntariedad: «el mérito del martirio no se da después de la muerte, sino en el mismo acto voluntario de soportar la muerte, a saber, en cuanto alguien voluntariamente recibe la muerte. Sucede algunas veces que alguien sobrevive a las heridas mortales, u otras tribulaciones continuadas hasta la muerte, que se padecen por la fe en Cristo de parte de los perseguidores. En ese estado, el acto del martirio es meritorio, y también en el momento en que se padecen tales aflicciones» (2-2, 124, 4 ad 4).

Para los hombres no siempre es claro el motivo de la muerte de una persona, a veces: «el hecho no se presenta propiamente como martirio.

²⁷ B. Häring explica este aspecto: «El estar preparado a morir es propio de la perfección de la virtud de la fortaleza. Aquel que está preparado a sacrificarse por la causa del bien sólo hasta un cierto punto y no hasta el sacrificio de la vida, no está decisiva y definitivamente determinado por el bien; falta el valor, no tiene la virtud de la fortaleza» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 53).

Pero ante Dios, quien *escruta los corazones*, esto puede ser objeto de premio» (2-2, 124, 4 ad 2).

II. 2. Sufrir voluntariamente la muerte por la fe en Cristo

Esta última condición necesita algunas aclaraciones: «los mártires se dicen testigos, pues con sus sufrimientos corporales hasta la muerte, dan testimonio de la verdad, pero no de una verdad cualquiera, sino de la verdad que por Cristo nos ha sido revelada... en efecto, ellos son mártires de Cristo, o sea sus testigos. Esta verdad es la verdad de la fe. Por eso la causa del martirio es la verdad de la fe» (2-2, 124, 5). Pero atención, la fe no solo implica el acto interno de creer, sino también la profesión externa de tal fe: «a la verdad de la fe, no corresponde sólo creer con el corazón, sino también la profesión exterior». Esta profesión externa de la fe se hace con palabras: «pero también con los hechos con los cuales alguien muestra que tiene fe, según lo que dice Santiago: con las obras te haré ver mi fe (2,18). Es por eso que S. Pablo decía de algunos: Confiesan (de palabra) conocer a Dios, pero lo niegan con las obras (Tt 1,16)». Es lo que hoy podemos llamar «ateísmo práctico» (cf. *Gaudium et spes*, 19-20). «Por eso las acciones de todas las virtudes, en cuanto se refieren a Dios, son ciertas profesiones de fe, de aquella fe que nos hace conocer que Dios quiere que realicemos esas buenas obras, y nos recompensa por ellas. Y en este sentido pueden ser causa del martirio» (2-2, 124, 5). En su comentario a las Epístolas paulinas: «Padece también por Cristo, no sólo quien padece por la fe de Cristo, sino también quien padece por cualquier obra de justicia, por amor a Cristo» (In Ro, c. 8, lc. 7, n. 725)²⁸; incluso si padece «para utilidad de la Iglesia» como

²⁸ «...al Mártir no lo hace la pena, sino la causa (por la cual la sufre), como dice Agustín. Por eso agrega *por tí*. En el Evangelio de Mt. X, 39: *quien pierde su alma*, es decir su vida, *por mí*, la encontrará... Padece también por Cristo, no sólo quien padece por la fe de Cristo, sino también quien padece por cualquier obra de justicia, por amor a Cristo. Así se dice en el Evangelio: *felices los que padecen persecución por causa de la justicia* (Mt 5, 10)» (In Rom, c. 8, lc. 7, n. 725, ed. Marietti, I, 131 a).

San Pablo (In Ef c. 3, lc. 1)²⁹; o bien «por el honor de Dios y la salvación del prójimo» (In 2Tim c. 2, lc. 2)³⁰.

En respuesta a una objeción precisa: «cristiano significa ser de Cristo. Ahora bien, uno es de Cristo no sólo por el hecho de que tiene la fe de Cristo, sino también porque con el Espíritu Santo realiza obras virtuosas, según la sentencia de S. Pablo: *si uno no tiene el Espíritu de Cristo, no es de los suyos* (Rm 8,9); y también porque, a imitación de Cristo, muere a los pecados: *Quienes son de Cristo han crucificado la carne con sus vicios y concupiscencias* (Ga 5,24). Por eso sufre como cristiano no sólo quien sufre por haber profesado la fe con las palabras, sino también cualquiera que padezca por haber realizado cualquier obra buena, o por haber evitado cualquier pecado por Cristo, pues todo esto pertenece a la profesión de fe» (2-2, 124, 5 ad 1)³¹.

²⁹ «La pena no es lo que convierte a uno en mártir, sino la causa (por la cual padece) y por eso agrega aquí el Apóstol la causa de sus tribulaciones. Doble es la causa por la cual alguien alcanza el martirio: (1) Una si padece por la fe de Cristo, o por cualquier otra virtud, como se dice en 1Pd 4, 15: *que ninguno de vosotros padezca por homicida, o por malo, o por desear los bienes ajenos, pero si padece por ser cristiano que no se avergüence*. Y en cuanto a esto afirma el Apóstol *encadenado por Jesucristo*. (2) La otra si padece por utilidad de la Iglesia, y en cuanto a esto dice *por vosotros* los gentiles, es decir, tanto busco vuestra conversión, y os predico la palabra de salvación, que he sido entregado a la cárcel. Así afirma en otros lugares: *si somos atribulados lo somos para consuelo y salvación vuestra* (2Cor 1, 6); *me alegro por los padecimientos que sufro por vosotros*» (In Ef c. 3, lc. 1, n. 134, ed. Marietti, II, 35 b).

³⁰ «Doble es la causa del martirio, a saber el honor de Dios y la salvación del prójimo. Por Dios, pues, como dice el Apóstol: *por tu causa somos muertos cada día* (Ro 8, 36). Por la salvación del prójimo, pues, como aquí afirma *por los elegidos*: *Nadie tiene más amor que quien da la vida por los amigos* (Jn 15, 13). *En esto hemos conocido lo que es amor: en que Él dio su vida por nosotros. También nosotros debemos dar la vida por los hermanos* (1Jn 3, 16). Y dice *por los elegidos*, pues cualquier bien que realicen, redunda especialmente en bien de los elegidos, y no en bien de los réprobos. ¿De qué modo? Para que también ellos *alcancen la salvación*. Pero ¿acaso no fue suficiente la pasión de Cristo? Se debe responder que sí efectivamente, pero los padecimientos del apóstol eran necesarios para dos cosas: (1) Primero porque daba ejemplo de perseverar en la fe; (2) segundo para confirmar la fe, y mediante esto se los exhortaba a la salvación» (In 2Tim c. 2, lc. 2, n. 52, ed. Marietti, II, 278 a).

³¹ Este modo de ver aparece también en otros textos del Aquinate: «los mártires, quienes derramaron la sangre por la fe» (In Mt c. 21, 2); «los mártires padeciendo por Cristo no se defendieron» (In Mt c. 26, lc. 6); «la fortaleza en soportar los sufrimientos,

«En la Iglesia se celebra el martirio de S. Juan Bautista, el cual soportó la muerte no por no haber renegado de la fe, sino por haber condenado el adulterio» (2-2, 124, 5)³². A Juan Bautista «también se lo llama mártir, pues murió a causa de la defensa de la fe, ya que murió por la verdad, y Cristo es la verdad» (In Mt c. 14, lc. 1).

Pero no sólo las obras buenas de cualquier virtud, sino incluso por evitar una mentira: «como toda mentira es pecado... evitar la mentira contra cualquier verdad, en cuanto la mentira es un pecado contra la ley de Dios, puede ser causa del martirio» (2-2, 124, 5 ad 2).

Si bien dar la vida por el bien común de la patria, puede ser una acción heroica y muy loable, no es todavía martirio³³: «el bien de la patria es el bien

y la constancia en la confesión estaba en los mártires debido a la firmeza de su fe» (De Pot q. 6, a. 9, ad 14).

³² De los santos inocentes escribe el Aquinate: «padecieron también como mártires y muriendo confesaron a Cristo, aunque no lo hicieron con palabras» (In Mt c. 2, lc. 4).

³³ En algunos autores actuales, aún cuando se considere el martirio como «la forma más elevada de testimoniar» (G. Mazzillo, *Martirio*, en Teología, Cinisello Balsamo 2002, 954 a), porque «el martirio designa la totalidad de la fe, el valor siempre primario de la elección de Dios y la total confianza en Él, hasta el punto de entregar enteramente la vida en sus manos» (954 b), se agregan también otros motivos: «Se puede afirmar que, para la teología cristiana, se está perfilando como mártir aquel que consuma su asimilación a Cristo hasta la *donación* de su vida, entendiendo por donación algo más que la consagración de la propia existencia a una particular condición vocacional, pero entendiendo, al menos en algunos casos, algo menor que la efusión de la sangre en cuanto tal. En todo caso el martirio significa poner por encima de la propia vida, hasta ofrecerla realmente, ya sea lo que tenga una equivalencia existencial en términos de donación y sacrificio de sí mismo, ya sea incluso cuando el don de sí no fuese tematizado explícitamente en estos términos» (1, 1, p. 955 b). En este nuevo perfil del mártir, el autor incluye M. L. King, predicador bautista, no-violento «asesinado en una manifestación pacifista» (962 b); D. Bonhoeffer, teólogo y pastor evangélico «asesinado en una campo de concentración» (963 a); Gandhi «asesinado por motivo de su praxis no-violenta, en la liberación de la India» (963 a); Mons. O. Romero, parte del «pueblo crucificado, de quien ha hablado otro testigo, asesinado también él por su fe en Cristo salvador y en particular de los más infelices, el teólogo I. Ellacuría» (963 a). Así, para este autor, no sería necesaria una explícita profesión o confesión de fe en Cristo: «Nos parece que se puede afirmar que si ofreciendo la vida, todos estos no han pretendido, ni intentado quitársela a otros, y por eso, de hecho, han perdonado a sus verdugos, han reactualizado la crucifixión de Jesús. Por este mismo motivo reviven existencialmente, si bien misteriosamente también su resurrección» (963 a). La postura se acerca mucho a la de

más grande entre los bienes humanos. Pero el bien divino, causa propia del martirio, es superior al bien humano. Pero como el bien humano puede también transformarse en bien divino, si se dirige a Dios, cualquier bien humano, en cuanto referido a Dios, puede ser causa del martirio» (2-2, 124, 5 ad 3)³⁴. Por eso, como enseña el Aquinate: «el hombre debe tener el

otros teólogos: K. Rahner (*Zur Theologie des Todes, mit einem Exkurs über das Martyrium*, Freiburg-Basel -Wien 1958) y Jon Sobrino, que el autor cita en la bibliografía (cfr. 963 b). Esta postura parece deformar un poco las cosas y confundir un héroe con un mártir. Las palabras de B. Häring parecen más adherentes a la naturaleza propia de las cosas, que las de dichos autores: «El máximo acto de la fortaleza es el martirio: la muerte por Cristo, por la fe o por la virtud. Afín a la del mártir, es la muerte heroica de los soldados, si el motivo de su combate es la virtud desinteresada de la obediencia o el celo por la justa causa» (*La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 53).

³⁴ Este es un tema recurrente en las obras de Tomás: no es la pena sufrida lo que convierte a una persona en mártir, sino la causa por la cual padece la muerte: «estas dos cosas se consideran en el martirio, que es la muerte soportada por Cristo. La pena no hace a uno mártir, sino la causa» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2); Cf. Catena in Mc, c. 13, lc. 3; In Ro c. 8, lc. 7; In Sal 43, lc. 10; In 1Cor 13, report. ined. vers. 3; In Ef c. 3, lc. 1; In 2Tim c. 2, lc. 2.

Para Tomás es claro que el martirio requiere la profesión de fe en Dios (en Cristo) sea con las palabras, sea con las obras. Siendo que para algunos autores citados en la nota precedente (K. Rahner y J. Sobrino) esta condición desaparece. En efecto el famoso «cristianismo anónimo» de K. Rahner es diverso de la «fe implícita» en Cristo (fe implícita: se trata del sujeto que, si llegase a conocer el Evangelio, lo aceptaría sin dudas). K. Rahner hace una distinción entre la experiencia apriorística y trascendental de Dios, atemática y pre-conceptual (*teísmo trascendental*) en el cual la persona puede también ser un ateo (*ateo de buena fe*), y el conocimiento de Dios «categorial» o aposteriorístico, llamado por él «teísmo categorial». Esta distinción carece de fundamento y es contradictoria, y depende de una concepción ontológico-idealista del conocimiento de Dios. Un «ateo de buena fe» es contrario a la razón, la cual es capaz de llegar al conocimiento natural de Dios a través de las creaturas (cf. Sap 13, 1-6; Ro 1, 19-21) y contrario a la fe. «Rahner no se muestra calificado para distinguir el cristianismo explícito del implícito, pues en él falta... la distinción entre las dos dimensiones, humana y sobrenatural del cristianismo... Las raíces de esta confusión hay que buscarlas en la antropología y gnoseología rahnerianas, las cuales... siendo de tipo idealista, tienden a confundir el saber humano con el divino y la naturaleza con la gracia» (G. Cavalcoli, *Karl Rahner. Il concilio tradito*, Verona 2009, 289). Aunque se alargue esta nota parece pertinente un texto de M. Hauke en su relación: *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*: «Scheffczyk pone el dedo en la llaga de los errores filosóficos de fondo (de Rahner), que son el idealismo gnoseológico de Kant y el ontologismo. Según Rahner (y los filósofo-idealistas, en especial Kant), el conocimiento no sucede en el modo con el cual el hombre recibe

ánimo preparado de tal modo que permita primero que lo maten antes que negar a Cristo o pecar mortalmente» (Quodl. 4, q. 10, a. 2 c). Esto confiere a la vida moral «cristiana» un estilo «martirial»³⁵.

un objeto mental desde afuera. Él (Rahner) rechaza fuertemente el axioma aristotélico-tomista que el conocimiento se fundamenta en una *adaequatio intellectus et rei*, en una semejanza mental entre el intelecto y el objeto de conocimiento. Según él (Rahner), la mente humana no toma ninguna estructura intelectual desde afuera, sino que todo está ya dentro de ella: la experiencia trascendental alcanza siempre en modo explícito a Dios, el ser absoluto, que está siempre dispuesto a darse a sí mismo. La doctrina idealista del conocimiento en Rahner se combina con un enfoque ontologista. Según el ontologismo, aquello que es primero en sentido ontológico (Dios como el ser absoluto) es también la primera realidad en nuestro conocimiento: *primum ontologicum est primum cognitum*. Así el ontologismo confunde... el ser en absoluto, el horizonte mental infinito, con el ser divino, el *esse absolutum*. Por tanto se confunde Dios con el horizonte mental. Esta doctrina fue condenada por la Iglesia, ya que, mediante la confusión entre Dios y el mundo, se cae en el panteísmo idealista» (en *Acti del Convegno su Rahner*, Fides Catholica 2007, 371). Con estos presupuestos rahnerianos se podría hablar de martirio en el caso de un «cristiano anónimo» que ofrece la vida por cualquier motivo humano, aún cuando este ofrecimiento no sea hecho explícitamente por Cristo. Es lo que G. Mazzillo decía de una «equivalencia existencial en términos de donación... aún cuando no sea tematizada» (Teología, 955 b). Para un estudio comparático entre el *Catecismo de la Iglesia Católica* y el *Curso Fundamental sobre la fe* de K. Rahner, ver el libro citado de G. Cavalcoli: «En una atenta comparación entre estas dos obras, uno se da cuenta que... no son simplemente dos modalidades diversas de exponer la misma doctrina católica, sino que son, por muchos aspectos, dos modalidades contradictorias, de modo tal que las tesis rahnerianas... aparecen como *verdaderas y propias herejías o errores próximos a la herejía*» (*Il concilio tradito*, 13); «Rahner que actúa como el gran intérprete del Concilio y que por muchos es considerado como tal, para su inmensa producción no ha seguido como Maestro a Santo Tomás, como lo prescribe el mismo Concilio, sino a Heidegger» (Ibid., 16). Para una presentación del otro autor citado, ver: *Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Notificación sobre las obras del P. Jon Sobrino*, 26 nov. 2006. En cambio, las palabras de C. Cessario, están en perfecta armonía con la doctrina de la Iglesia: «En el lenguaje de los escolásticos, el martirio es un acto ilícito de fortaleza y un acto ordenado por la fe y de la caridad teologal. En otras palabras, la bondad de Dios se convierte en la fuente y el motivo último del acto del martirio, pues la caridad une la persona que sufre por la verdad del Evangelio o por cualquier otra virtud cristiana, al poder mismo de Dios. La fe teologal consiente la particular adhesión que distingue el martirio cristiano de un asesinato político o de morir por un motivo ideológico» (Le virtù, Milano 1994, 182).

³⁵ Citando *Lumen gentium* 5, J. L. Bruguès señala: «quien sigue a Cristo no puede sustraerse a la Cruz, y quien se empeña en el camino hacia la perfección no debe temer

II. 3. El don del Espíritu que perfecciona la fortaleza

La virtud de la fortaleza es ayudada por el don del temor de Dios. Se trata de un temor nacido del amor (se teme ofender a Dios) y este «temor casto» neutraliza cualquier miedo a los sufrimientos que pueden provenir de los hombres, quienes pueden matar el cuerpo pero no el alma (cf. Mt 10, 28). Este temor refuerza la «desconfianza» en las propias fuerzas, y fortalece la confianza en la fuerza de Dios (cf. 2-2, 19, 9-10). La virtud de la fortaleza es perfeccionada propiamente por el don de fortaleza: «La fortaleza implica una cierta firmeza de ánimo... y tal firmeza se requiere tanto para hacer el bien, como para soportar el mal, especialmente tratándose de bienes y de males arduos». Esta fortaleza el hombre la puede tener «o según el modo propio y connatural, de modo que no se aleje del bien por la dificultad, o porque debe realizar alguna obra que es ardua, o en soportar algún mal grave... o el ánimo del hombre es movido para que llegue al fin de la obra iniciada, y evite cualquier peligro inminente, lo cual excede a la naturaleza humana, pues no está siempre bajo la potestad del hombre conseguir el fin de su obra, o evadir los males y peligros como cuando es oprimido por ellos hasta la muerte. Sino que esto lo obra el Espíritu Santo en el hombre, el cual lo conduce a la vida eterna, que es el fin de todas las buenas obras, y la evasión de todos los peligros. Y por eso el Espíritu Santo infunde en la mente una cierta fuerza, que elimina todo temor contrario. Y en este caso la fortaleza es un don del Espíritu Santo... los dones miran a la moción del alma por parte del Espíritu Santo» (2-2, 139, 1). Así, el fuerte

sacrificarse. La moral así entendida es una forma de martirio» (Dizionario di morale cattolica, Bologna 1994, 221-222). Y más adelante: «en la escuela, en la universidad, en los centros científicos o en las oficinas, donde sea, es necesario el valor de declararse por Cristo (Mc 8,38). Porque pone en peligro su reputación y a veces su carrera profesional, el cristiano que da testimonio puede a veces sufrir un verdadero martirio, aún cuando no sea cruento», y en nota: «Sobre el martirio como exaltación de la santidad inviolable de la ley de Dios, y como confutación de las teorías éticas que niegan la existencia de normas morales absolutas, véase los nn. 90-94 de la *Veritatis splendor*» (222). «La Iglesia piensa [que]... el estar dispuesto a verter la sangre por Cristo es cosa que cae de modo inmediato bajo la rigurosa obligación del mandato divino (*cadit sub praecepto*); *el hombre tiene que estar dispuesto a dejarse matar antes que negar a Cristo o pecar gravemente* (Quodl. 4, 20). La disposición a la muerte es, por tanto, uno de los fundamentos de la doctrina cristiana» (J. PIEPER, *Virtudes*, 185-186).

confía superar, con la gracia de Dios, todos los peligros, y de soportar los sufrimientos queridos por Dios, incluida la muerte³⁶.

III. Los «frutos» del martirio

Los efectos propios del martirio son tres: a) la remisión de toda culpa y pena, en cuanto el martirio es un acto perfectísimo de caridad, por eso en relación al sacramento se lo llama *bautismo de sangre*; b) la *aureola*, o pequeña corona de oro, que es un premio particular que corresponde a la perfecta victoria alcanzada por el mártir³⁷; c) y la octava bienaventuranza (*felices cuando os persigan...*) anticipación imperfecta de la bienaventuranza eterna.

III. 1. La remisión de los pecados (*baptismus sanguinis*)³⁸

«El bautismo de agua... deriva su eficacia de la pasión de Cristo, a la cual cada uno es configurado por el bautismo; además, como de su causa primera, deriva su eficiencia del Espíritu Santo. Si bien el efecto depende de la causa primera, la causa a su vez excede sobreabundantemente el efecto y no depende del efecto. Por eso, fuera del bautismo de agua, uno puede obtener el efecto del sacramento de la pasión de Cristo en cuanto es configurado sufriendo por Cristo. De aquí las palabras del Apocalipsis: *éstos son los que vienen de la gran tribulación y han lavado sus vestidos y los han emblanquecido con la sangre del Cordero* (7,14). Igualmente uno puede obtener por virtud del Espíritu Santo el efecto del bautismo, no sólo sin el bautismo de agua, sino incluso sin el bautismo de sangre, en cuanto su corazón es movido por el Espíritu Santo a creer en Dios, a amarlo y a arrepentirse de sus pecados. Y esto se llama precisamente bautismo de penitencia» (3, 66, 11)³⁹.

³⁶Cf. B. HÄRING, *La legge di Cristo*, Brescia 1963, III, 55.

³⁷ Cf. D. PRÜMER, *Vademecum theologiae moralis*, Friburgo 1921, n. 474, 272: «*Effectus martyrii sunt a) remissio omnis culpae et poenae, est enim martyrium actus perfectissimae caritatis; b) aureola martyrum, quae est privilegiatum quoddam praemium respondens privilegiatae victoriae*».

³⁸ Cf. J. AERTNYS-C. DAMEN, *Theologia moralis secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*, Torino 1932¹², t. 2, 34 ss., nn. 44-45.

³⁹ Un texto semejante sobre los niños asesinados por Herodes: «de los mártires se dice: *lavarón sus mantos en la sangre del Cordero* (Ap 7,14) y por eso los niños aunque no tenían libre arbitrio, si murieron por Cristo, se salvaron porque fueron bautizados en su sangre» (*In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 3 ad 1*).

«De ningún pecado se puede dar la remisión, si no es en virtud de la pasión de Cristo, pues, como dice el Apóstol, *sin efusión de sangre no hay remisión* (Heb 9,22). De allí que el movimiento de la voluntad humana no bastaría para la remisión de la culpa, sin la fe en la pasión de Cristo y sin el propósito de participar en ella» (3, 69, 1 ad 2). «Mediante el bautismo... uno se incorpora a la pasión y a la muerte de Cristo, según las palabras de San Pablo: *Si hemos muerto con Cristo, tenemos fe que también viviremos con Él* (Ro 6,8). De esto se sigue que a cada bautizado se le comunica la pasión de Cristo como remedio, como si él mismo hubiese sufrido y muerto. Ahora bien, la pasión de Cristo... es satisfacción plena por todos los pecados de todos los hombres. Por eso quien se bautiza es liberado del débito de la pena que le corresponde por sus pecados, como si él mismo hubiese plenamente satisfecho por todos sus pecados» (3, 69, 2)⁴⁰.

Si una persona muere inmediatamente después de haber recibido el bautismo no tiene necesidad de ser purificada, sino que estando del todo limpia, inmediatamente vuela al cielo: «pero quienes después del bautismo continúan viviendo en esta vida mortal, no pueden subir inmediatamente a tal grado de perfección que no experimenten movimientos desordenados de la sensualidad según los afectos terrenos. Por eso es necesario que se laven los pies» –Tomás está comentando el texto de la Última Cena (cf. Jn 13,1-11)– «o con el martirio, que es un bautismo de sangre, o con la penitencia que es un bautismo de fuego, para que puedan volar al cielo» (In Jn c. 13, lc. 2, n. 1765).

«La efusión de la propia sangre por Cristo y la obra interior del Espíritu Santo son llamadas bautismo... en cuanto producen el efecto del bautismo del agua. Ahora bien, el bautismo de agua debe su eficacia a la

⁴⁰ En el bautismo el hombre es incorporado a la pasión de Cristo que fue plenamente satisfactoria por todos los pecados del mundo, de allí que no sea necesario que se agregue alguna penitencia satisfactoria a quien se bautiza; de lo contrario se haría injuria a la pasión de Cristo, como si no hubiese sido suficiente (cf. STh 3, 68, 5). La satisfacción de la pasión fue plenamente suficiente por la grandeza de su caridad, la dignidad de su vida que ofreció como precio, y la universalidad y magnitud de los dolores voluntariamente soportados (cf. 3, 48, 2). Cristo no ofreció dinero por nosotros, sino lo que es máximo: Él mismo (cf. 3, 48, 4: «sed dando id quod fuit maximum, seipsum, pro nobis»; 3, 49, 3: «passio Christi fuit sufficiens et superabundans satisfactio pro peccatis totius humani generis»).

pasión de Cristo y a la acción del Espíritu Santo... Y estas dos causas obran en cualquiera de los tres bautismos, pero de manera más excelente en el bautismo de sangre. En efecto, la pasión de Cristo obra en el bautismo de agua mediante una representación figurativa; en el bautismo de fuego o de penitencia mediante ciertos afectos; pero en el bautismo de sangre mediante la imitación del hecho. De modo semejante, también la fuerza del Espíritu Santo, en el bautismo de agua obra de modo latente; en el bautismo de penitencia a través de la conmoción del corazón; mientras que en el bautismo de sangre mediante la más ferviente expresión de amor y del fervor del afecto, según las palabras del Señor: *ninguno tiene caridad más grande que aquel que da la vida por sus amigos* (Jn 15,13)» (3, 66, 12)⁴¹. Y también: «el bautismo de sangre tiene eficacia por la pasión de Cristo, a la cual conforma más expresamente que el bautismo de agua» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4 ad 1)⁴².

III. 2. La octava bienaventuranza

En el sermón montano Jesús enseña: *bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia* (5,10), y comenta el Aquinate: «la persecución misma no

⁴¹ En una obra precedente, el Aquinate, siguiendo a San Agustín, compara el bautismo de agua y el de sangre: «Agustín, comparando estos tipos de bautismo dice: el bautizado confiesa su fe ante el sacerdote, el mártir ante el perseguidor; aquél después de la profesión es rociado con agua, éste con la sangre; aquél con la imposición de las manos del pontífice recibe el Espíritu Santo, éste se convierte en templo del Espíritu Santo» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4). Las penas sufridas voluntariamente durante esta vida purifican más que las penas purificadoras después de la muerte: «la pena en esta vida, voluntariamente aceptada purga más que las penas infligidas después de la muerte, como es evidente en los mártires» (In 4S d. 47, q. 2, a. 3, qc 2 ad 5).

⁴² «Baptismus sanguinis efficaciam habet a passione Christi, cui expressius conformatur quam baptismus aquae» (In 4S d. 4, q. 3, a. 3, qc. 4 ad 1). Santo Tomás habla en diversas obras de esta conformación del mártir a la pasión de Cristo: «el mártir se conforma a la muerte de Cristo por la pasión exterior, mientras quien se duele de sus pecados por una pasión interior» (In Heb c. 6, lc. 1); «... la pasión de Cristo debe ser imitada. Los mártires la imitan en modo especial, corporalmente» (In Mt c. 16, lc. 3); «nadie nos puede liberar sino Cristo, quien es el único inmune de aquella condenación, así, a Él nos incorporamos como los miembros del cuerpo a su cabeza. Y esto se puede realizar de triple manera. *Primero* por la recepción del bautismo... (Ga 3, 27). *Segundo* por la efusión de la sangre por Cristo; pues por esto también alguien se conforma a la pasión de Cristo... como se dice de los mártires en Ap 7, 14, *lavarón sus mantos en la sangre del Cordero*. *Tercero* por la fe y la dilección» (Quodl 6, 3, 1).

los convierte en bienaventurados, sino más bien la causa de ella, por eso agrega: *por causa de la justicia*. Así escribe Pedro: *si debéis padecer por la justicia, ¡felices vosotros! No les tengáis ningún miedo ni turbéis. Al contrario dad culto al Señor, Cristo, en vuestros corazones (1Pd 3,14)*» (In Mt 5, 10 a)⁴³. En la explicación al versículo siguiente precisa el sentido de las palabras de Cristo *alegraos y exultad*: «no se debe gozar de las tribulaciones sino de la esperanza que se tiene en tolerarlas, como quien bebe una medicina no se goza por lo amargo de la misma, sino por la esperanza de alcanzar la salud...». Mientras el deleite proviene de la unión con la realidad amada y conveniente, el gozo se da «no solo en la unión sino también en el conocimiento de ella... así se gozaba el bienaventurado Lorenzo sobre la parrilla» (In Mt 5, 11)⁴⁴. Santo Tomás recuerda tres opiniones sobre la recompensa de las bienaventuranzas: la de S. Ambrosio, para quien todos los premios corresponden a la vida futura (cf. PL 15, 1738); la postura de Agustín que habla del premio de la bienaventuranza aquí en la tierra (cf. PL 34, 1235), y la de San Juan Crisóstomo (cf. PG 57, 223), que señala como premio para algunos la felicidad presente, para otros la bienaventuranza futura (cf. 1-2, 69, 2). De cualquier manera conviene recordar que, para el Aquinate, cualquier acto intenso de virtud produce una cierta plenitud de gozo que se llama bienaventuranza: «la bienaventuranza es el fin último de la vida humana. Ahora bien, por la esperanza que uno tiene de alcanzar la bienaventuranza, se puede decir que ya ha conseguido el fin: en efecto, como dice el Filósofo, *los niños se dicen felices por la esperanza* (Ethic. I, 9, 10, 1100 a 3); y el Apóstol: *en esperanza hemos sido salvados* (Ro 8, 24). Ahora bien, la esperanza de alcan-

⁴³ Se trata de un texto aún inédito de la ed. León.: «Ipsa autem persecutio non facit beatum, sed eius causa: unde dicit propter iustitiam; *1 Pet.* III, 14: *si quid patimini propter iustitiam, beatissimi* (Mt 5, 10 a). Sobre el martirio como octava bienaventuranza, ver: S. Pinckaers (1925-2008), *La spiritualité du martyre*, Versailles 2000; P. Mahaney Clark, *Servais Pinckaers's Retrieval of Martyrdom as the Culmination of the Christian Life*, en *Josephinum Journal of Theology*, 17/2 (2010), 1-27.

⁴⁴ «... grande será vuestra recompensa en el cielo, por eso escribía el Apóstol: *estaremos siempre con el Señor (1Tés 4, 16)*. San Agustín comenta: en esto que dice *cielo*, designa el objeto y la substancia de la bienaventuranza que no consistirá en realidades corporales sino espirituales, a saber en la fruición de Dios; y a estos bienes espirituales se los designa como *cielos* por la solidez y firmeza de los mismos. Y agrega que será *copiosa* (grande), por la sobre-abundancia del premio de los apóstoles, *Lc 6, 38: una buena medida; Gn 15, 1: Yo, tu Dios, seré tu recompensa*» (In Mt 5, v. 11).

zar el fin nace del hecho de que uno camina como conviene y se acerca a él, y esto sucede mediante cualquier acto. Pero, al fin de la bienaventuranza nos encaminamos y nos acercamos por los actos de las virtudes; y especialmente con los actos de los dones si hablamos de la bienaventuranza eterna, para lo cual no es suficiente la razón, a la cual conduce el Espíritu Santo, a cuyo comando e inspiración estamos predispuestos para seguirlo mediante los dones. Por eso las bienaventuranzas se diferencian de las virtudes y de los dones, no como hábitos distintos, sino como los actos se distinguen de los hábitos» (1-2, 69, 1)⁴⁵.

En su comentario a San Mateo escribe el Aquinate: «en estas bienaventuranzas, dos cosas hace el evangelista. En primer lugar pone las bienaventuranzas mismas; en segundo lugar la manifestación de las bienaventuranzas al decir: *bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, pues de ellos es el reino de los cielos*; esto es declarativo de todas las virtudes. En efecto, la virtud obra tres cosas: se aleja del mal, obra y hace el bien, y dispone a lo que es óptimo... a la visión de Dios y a la dilección» (In Mt c. 5, lc. 2). «Seguidamente pone la octava bienaventuranza, que designa la perfección de todas las precedentes, en efecto el hombre es perfecto en todas estas cosas, cuando ninguna de ellas abandona a causa de las tribulaciones; como lo enseña el Sirácida: *el horno prueba los vasos del alfarero, y la prueba de la tribulación a los hombres justos* (27,6). Por eso dice *bienaventurados quienes padecen persecución, etc...*» (In Mt c. 5, lc. 2). Cuando el hombre obra lo que es óptimo, alcanza una cierta felicidad. «En la octava bienaventuranza que corresponde a los mártires, es decir *bienaventurados los perseguidos*, se perfeccionan todas las otras bienaventuranzas. Por eso la Iglesia, al conmemorar los santos, pone los mártires antes que los doctores y las vírgenes» (Suppl. 96,12).

III. 3. La pequeña corona

El mártir es introducido inmediatamente en la vida eterna. En su comentario a San Mateo recuerda el Aquinate: «Tres son los tipos de hombres que vuelan inmediatamente al cielo después de la muerte: los bautizados,

⁴⁴ Incluso en el orden natural, como señala Aristóteles, la virtud permite al hombre alcanzar la felicidad: «las virtudes son precisamente aquellas cualidades cuya posesión permite a un individuo adquirir la *eudaimonia* [bienaventuranza, felicidad, progreso], y la falta de la cual frustra el movimiento hacia tal *telos* (fin)» (A. Mac Intyre, *After virtue. A study in moral theory*, GB 1985, 148; tr. it. Roma 2007, 190).

los mártires, y por eso en los Hechos, durante la lapidación, Esteban confiesa: *contemplo los cielos abiertos y al Hijo del hombre que está a la derecha de Dios* (7,56); y quienes han completado su penitencia, como se afirma de san Pedro, que mientras oraba vió los cielos abiertos (Atti 10,19)» (In Mt c. 3, lc. 2)⁴⁶.

Además de la visión de Dios, la posesión de Dios (el Bien infinito y la Fuente de todos los bienes) y la fruición, que es efecto de la caridad consumada, existen también otras cualidades especiales que perfeccionan a algunos de los santos. Estas cualidades especiales fueron merecidas por la práctica de ciertas virtudes ejercitadas en grado heroico, que han dado a algunas personas una victoria especial. Estas cualidades se las llama *aureolas*, distintas de la corona de oro (*aurea*) que consiste en la gloria esencial común a todos los santos coronados en el cielo⁴⁷. «Al combate seguido por una victoria se le debe una corona, según las palabras de S. Pablo: *no será coronado, si no ha competido según el reglamento* (2Tim 2,5). De allí que, donde se encuentra un aspecto particular de lucha debe haber también una corona especial. Ahora bien, en ciertas obras buenas se encuentra una particular lucha. A ellas se debe pues una corona distinta de las otras. Y es esta la que propiamente se llama aureola» (Suppl. 96, 1, sed vs. 2).

En su comentario a uno de los textos paulinos mencionados más arriba, el Angélico explica: «después de haber combatido y después de haber terminado mi carrera, no me queda otra cosa que ser coronado. Se dice *corona de justicia* aquella que Dios concede por su justicia». Es sabido que en los comentarios a las Cartas paulinas, se transparenta lo ocurrido en el aula académica. En aquel tiempo los alumnos pedían al maestro alguna aclaración o presentaban alguna objeción a lo enseñado. El maestro debía responder. Objeción del alumno: «Por el contrario (*sed contra*): la vida eter-

⁴⁶ Textos semejantes: «el Reino de los cielos se promete a los pobres en esperanza, pues no vuelan inmediatamente, mientras que a los mártires en la realidad porque allí vuelan inmediatamente» (In Mt c. 5, ined. v. 10); «en los mártires, quienes vuelan al instante» (In 4S d. 16, q. 2, a. 1, qc. 1 ob. 3); «los mártires, en los cuales se realiza la separación de las almas de sus cuerpos, mientras sus cuerpos por el nombre de Cristo sufren la aflicción y son pisoteados por la persecución, despedazados permanecen en la tierra, mientras que las almas vuelan a la quietud en los cielos» (In Sal 8, lc.1).

⁴⁷ Cf. R. MARIN, *Teología de la salvación*, Madrid 1965, nn. 354-358, 485 ss.

na es dada por la gracia como afirma Ro 6,23: *la vida eterna es gracia de Dios*, y en el c. 8, 18: *estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros*». Respuesta a la objeción: «Respondo. Conviene decir que es dada a ti por la gracia en cuanto a la raíz del merecer, pero por justicia en cuanto al acto que procede de la voluntad». Agrega seguidamente otro modo posible de interpretar el texto: «o bien se llama *corona de justicia* la que es dada por justicia, ya que viene dada a los justos por sus obras justas».

Continúa el comentario: «Esta corona es doble: una principal, y otra secundaria. La primera es el premio esencial que no es otro que el gozo de la verdad; según las palabras del profeta: *en aquel día será Yahve Sebaot corona de gala, diadema de adorno para el resto de su pueblo* (Is 28,5). Pues Dios es nuestra corona. Existe una segunda corona que se debe a obras especiales, y esta es la aureola, y una de ellas se debe a los mártires. Más arriba se dijo (2Tim 2,5) *no recibe la corona sino quien ha luchado de acuerdo al reglamento*. Por eso dice *he combatido el buen combate*. Otra aureola corresponde a las vírgenes, según el libro de la *Sabiduría*: *en la eternidad, ceñida de una corona, celebra su triunfo porque venció en la lucha por premios incorruptibles* (4,2). Por eso dice el Apóstol: *he completado mi carrera...* La tercer aureola es la de los doctores... y por eso escribe: *he conservado la fe*» (In 2Tim 4, lc. 2, n. 151).

Los textos en los cuales santo Tomás desarrolla esta temática se encuentran en el Comentario a las *Sentencias*⁴⁸, especialmente en el Libro IV, que después de la muerte del santo fue publicado como *Suplemento* de la *Suma Teológica*. En parte del Libro II estudia el tema de los actos humanos buenos y malos. Allí encontramos una primera referencia a las aureolas.

⁴⁸ «Reproduce la enseñanza de los años 1254-1256... Santo Tomás, en el prólogo al comentario, reúne la temática de los cuatros libros: 1) *De Deo et de Trinitate*; 2) *De creatio-ne*; 3) *De mysterio Incarnationis ac de eius beneficiis*; 4) *De sacramentis et de gloria resurrectionis*. El comentario, propiamente, después de un breve compendio del texto, se reduce a una serie de cuestiones grandes y pequeñas que reflejan la atmósfera particular de su tiempo, con cuestiones dentro de las cuestiones, pero una lectura de la obra no será en vano pues ya aparece la fuerza del genio. Según nuestro modesto punto de vista, ningún sincero tomista se puede sustraer a su lectura: todos lograrán una gran ventaja, y también para medir los progresos ulteriores de estilo y de doctrina de este excelente autor que inició mucho más allá de cuanto logran terminar los mediocres» (C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso*, Milano 1997, 48-49).

«El acto es ordenado al premio esencial cuya bondad primera proviene de la voluntad, en cuanto se cumple libremente y por amor; de este modo el acto externo no agrega nada el premio esencial, en efecto quien tiene la voluntad perfecta para hacer un cierto bien merece tanto cuanto merecería si lo realizase; y si hace un solo acto es como si hiciese muchos, si la voluntad permanece igualmente perfecta. En cambio, el premio accidental es ordenado por la bondad que se encuentra en el acto externo en sí mismo, y así el acto externo agrega algo al premio accidental, por ejemplo el mártir en cuanto padece exteriormente adquiere una victoria sobre los adversarios de la fe, y en base a esto se le debe una aureola...» (In 2S d. 40, q. 1, a. 3 c).

«El premio esencial del hombre, que es su bienaventuranza, consiste en la unión perfecta del alma con Dios, en cuanto es admitida a la fruición perfecta con la visión y el amor. Este premio, metafóricamente se llama corona, o bien corona de oro (*aurea*); ya sea en razón del mérito que es conquistado por un combate, pues *milicia es la vida del hombre sobre la tierra* (Job 7,1); ya sea por motivo del premio mediante el cual el hombre es hecho partícipe en cierto modo de la divinidad, y por eso también del poder real, según las palabras del *Apocalipsis: has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino de sacerdotes* (5,10); la corona es, en efecto, símbolo del poder real. Por eso el premio que se agrega al esencial tiene también aspecto de corona. Además la corona implica una cierta perfección, en razón de su forma circular, y en eso conviene con la perfección de los bienaventurados. Pero cuando algo se agrega no puede ser sino menor, de allí que el premio sobre-agregado se llama *aureola*».

Al premio esencial que se llama corona se pueden hacer dos tipos de agregados. De un modo, en base a la condición de la naturaleza de aquel que es premiado: y así a la bienaventuranza del alma se le agrega la gloria del cuerpo. De allí que a la gloria del cuerpo a veces se la llama aureola, en efecto, explicando el texto del Éxodo: *harás otra corona de oro más pequeña (aureolam)* (25,25), la Glosa afirma (*Glossa ord. I, 178 B*)), que «al fin se agregará una pequeña corona de oro (*aureola*), pues en la Escritura se lee que a ellos está reservada una gloria más sublime en la reasunción de sus cuerpos» (BEDA, *De Tabernaculo*, l. 1, c. 6; PL 91, 410). Pero ahora no estamos hablando de este tipo de aureola.

De un segundo modo, el agregado viene en base al valor de las obras meritorias. Las cuales tienen razón de mérito por dos cosas, por las cuales tienen también razón de bondad: es decir de la raíz de la caridad, que se refiere al fin último, y así se le debe el premio esencial, o sea el alcanzar el fin, y esta es la corona de oro (*aurea*); y la bondad que proviene del tipo mismo de acto, que es digno de cierta alabanza en cuanto posee las debidas circunstancias, y también del hábito del cual emana, y de su fin próximo: y así, se le debe un cierto premio accidental que se llama pequeña corona de oro (*aureola*). Y es en este sentido que aquí hablamos de aureola. Por tanto hay que decir que la aureola expresa algo que se agrega a la corona, a saber una cierta gloria por haber realizado las obras, que tienen razón de victoria excelente, que es otro gozo distinto del gozo causado por la unión con Dios, gozo que se llama corona» (In 4S d. 49 q. 5 a. 1).

«Propiamente la aureola está en la mente, pues consiste en el gozo de las obras a las cuales le corresponde la aureola. Sin embargo, así como del gozo del premio esencial que es la corona aurea, redundaba una cierta belleza en el cuerpo, que es la gloria del cuerpo; así también del gozo de la aureola resulta en el cuerpo una cierta belleza, y así la aureola principalmente está en la mente, aunque por cierta redundancia resplandece también en el cuerpo» (Supp. 96, 10; In 4S d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3 c).

Un cierto fundamento de esta distinción lo encontramos en la Sagrada Escritura, donde, como hemos visto en el texto del Aquinate, se habla de pequeñas coronas de oro (*aureolas*) agregadas a otra corona de oro (*aurea*) más grande y principal. En su sentido literal los textos se refieren: al tabernáculo del pueblo israelita (cf. Ex 25, 23-25; 30, 3; 37,27), o a la gloria de Cristo (cf. Ap 14,14). Los padres dieron a los textos una interpretación *anagógica*⁴⁹ aplicándolas a los elegidos del cielo. La Escritura presenta a quienes han «*lavado sus vestidos en la sangre del Cordero*», con palmas en las manos, revestidos de una túnica blanca inmaculada (cf. Ap 7, 9-14), las palmas indican el premio obtenido por una lucha o una competencia, de la cual se ha salido vencedor.

⁴⁹ Cf. *STh* 1, 1, 10: «ca quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant... significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagogicus». Vedi anche: *In 1S* prol. a. 5; *In 4S* d. 21, q. 1, a.2, qca. 1 ad 3; *In Gal* c. 4, lc. 7; *De Pot* q. 4, a. 1; *Quodl* 7, 6, 1-3; *Quodl* 3, 14, 1.

El Aquinate explica el modo propio de la victoria del mártir: «Así como hay una lucha del espíritu contra las pasiones interiores, así también hay una lucha contra los padecimientos provocados desde el exterior. Por eso a la victoria perfectísima con la cual se triunfa de las concupiscencias de la carne, es decir la virginidad, se le debe una corona especial que se llama aureola, así también a la perfectísima victoria que se tiene contra los ataques exteriores, se debe una aureola. Ahora bien, la victoria sobre los padecimientos exteriores se considera perfectísima por dos cosas. Primera, por la magnitud de los padecimientos. Entre todos los padecimientos exteriores que pueden ser inferidos, el lugar principal lo ocupa la muerte, así como en las pasiones interiores son los ataques de los placeres venéreos. De allí, quien obtiene una victoria sobre la muerte y sobre los suplicios ordenados a la muerte, vence de modo perfectísimo. La perfección de la victoria en segundo lugar, proviene de la causa (motivo) del combate, así cuando, por ejemplo, se lucha por una causa honestísima, como es el mismo Cristo. Ahora bien, estas dos cosas se encuentran en el martirio: la muerte aceptada por Cristo: en efecto *no es la pena sufrida lo que hace a uno mártir, sino la causa de la misma*. Por eso al martirio se le debe la aureola como también a la virginidad» (Suppl. 96, 6; In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 c).

Más adelante precisa el tipo de lucha en la cual vence el mártir: «un cierto premio privilegiado corresponde a una victoria privilegiada...En la lucha contra el mundo, la victoria más hermosa es la de soportar la persecución hasta la muerte, por eso a los mártires que obtienen la victoria en tal combate, les corresponde la segunda aureola» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 1 c). Corresponde la victoria al mejor acto del apetito irascible: «el mejor acto del apetito irascible es el de superar incluso la muerte por Cristo, y a este acto se le debe la aureola de los mártires» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 1 c). Victoria también sobre las dificultades que provienen de la misma lucha: «la lucha de los mártires es más dura en sí misma y más dolorosa» (Suppl. 96, 12; d. 49, q. 5, a. 5 qc. 2 c).

En respuesta a una objeción, Tomás precisa que el premio no se debe a la gravedad de los asaltos exteriores, sino al hecho que, en ocasión de esta lucha, la voluntad del mártir está más firmemente adherida a Cristo: «Al martirio no se le debe un premio en cuanto es infligido desde el exterior, sino en cuanto se lo sufre voluntariamente; pues no podemos merecer si no con los actos que nos son propios. Mientras más difícil es lo sufrido

voluntariamente, más repugnante a la voluntad. La voluntad de quien sufre por Cristo se muestra tanto más perfectamente fija en Cristo, y por eso se le debe un premio más excelente» (Suppl. 96, 6 ad 2; q. 5, a. 3, qc. 2 ad 2)⁵⁰.

Esta aureola se debe al mártir porque en esta lucha busca a Cristo como fin: «Causa suficiente para el martirio no es sólo la confesión de la fe, sino de cualquier otra virtud no política, sino infusa, que tenga a Cristo como fin» (Suppl. 96, 6 ad 9)⁵¹. La aureola no es otra cosa sino «el gozo de la conformidad con Cristo» (Suppl. 96, 8 sc. 1)⁵². Al mártir le corresponde la corona «en aquello en lo cual más noblemente se conforma a Cristo». Cristo «fue mártir en cuanto sufrió la persecución del mundo... Por eso los mártires... tienen con Él la conformidad más perfecta, y así se les debe una pequeña corona de oro» (Suppl. 96, 11; d. 49, q. 5, a. 5, qc. 1 c).

IV. Dios y el mártir

El mártir es aquel que practica en el modo más intenso la fortaleza, la paciencia, la fe, la caridad, hasta donar su vida por Cristo. Pero ¿por qué él precisamente es quien debe sufrir el mal, el dolor, la muerte, si es el más digno de vivir, el más «hombre» entre los hombres? Después de haber visto brevemente los textos sobre el sujeto, la materia, la causa y los efectos

⁵⁰ Se debe la corona en cuanto *posee una cierta perfección* (ad 1); el acto del martirio posee máxima dificultad que debe ser superada: «la aureola se debe a la dificultad que está en el combate mismo del mártir» (ad 3). Por eso al mártir le corresponde una corona más excelente que la debida a las vírgenes y a los doctores: «esa preeminencia se ve por el combate, y es más esencial a la aureola: pues la aureola según su propia razón corresponde a la victoria y al combate. La dificultad del combate que proviene de parte del mismo combate es más ardua que la proveniente de nosotros mismos, en cuanto nos es más cercana. Y por eso, hablando simpliciter, la aureola de los mártires, entre todas, es la mejor; por eso se dice en el comentario a Mt 5, que por la octava bienaventuranza, que corresponde a los mártires, es decir: *bienaventurados los que padecen persecución*, etc. se perfeccionan todas las otras. Por eso en la Iglesia la conmemoración de los santos mártires precede a la de los doctores y de las vírgenes» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 c).

⁵¹ «Causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non política, sed infusa, quae finem habeat Christum» (In 4S d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 ad 9).

⁵² «Aureola est gaudium de conformitate ad Christum» (In 4S d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1, sc 1).

del martirio, será conveniente detenernos un momento para considerar los bienes que Dios concede a los mártires que sufren un mal tan grande.

IV. 1. El mal y la providencia del Padre

San Agustín afirmaba que la fortaleza es un «*testigo irrefutable*» de la existencia del mal en el mundo (cf. De civ. Dei, 19, 4). Y comenta J. Pieper: «este fundamento real, sin el cual ni la fortaleza, ni la templanza podrían ser consideradas virtud, en su significado pleno, es la realidad metafísica de la existencia del mal; del mal en el mundo humano y en el mundo diabólico; del mal en la doble forma de culpa y de pena, es decir del mal que nosotros hacemos y del mal que padecemos» (Fortaleza, 15). La fuerza del mal se manifiesta en su terribilidad. «La lucha contra esta fuerza terrible –resistiendo y atacando– es el oficio propio de la fortaleza» (Fortaleza, 17).

Uno de los problemas para admitir la existencia de Dios es precisamente la existencia del mal, el dolor de los buenos, la prosperidad de los malos... Escuchemos a un estudioso de Santo Tomás, quien después de haber explicado las 5 vías para demostrar, a partir de las creaturas, la existencia de Dios (cf. Sab 13, 1-5; Ro 1, 19-20), recuerda: «Queda aún, por cierto, el *problema del mal*: pero en el plano existencial se resuelve, con método riguroso, solo después y no antes del problema de la existencia de Dios. En efecto lo que a nosotros puede aparecer como un mal, puede ser o puede convertirse, gracias al esfuerzo de la libertad, en un bien o en una ocasión de recibir un bien de orden superior, según el plan de la Providencia, según lo advierten San Agustín y Santo Tomás. Es claro que la primera respuesta al problema del mal se da antes de la historia, ella se fundamenta en la finitud de la creatura y de la libertad por una parte, y en la caída original de esta libertad; así la respuesta última queda fuera de la historia, en la redención ultraterrena del mal. Así también el discurso sobre el mal puede ser iniciado por la razón, pero exige ser continuado por la Revelación (pecado original, encarnación, gracia de Cristo). El problema del mal se sitúa dentro del plan de la Providencia que abraza no sólo el mal en el mundo físico sino también y sobre todo en la historia humana»⁵³.

Quizás pueda iluminar mucho un texto simple del Aquinate, escrito hacia el fin de su vida: «Entre todas las verdades que los fieles deben creer

⁵³ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, (EDIVI en preparación: 147-148).

ésta es la primera, que hay un solo Dios. Póngase atención en qué cosa significa este nombre *Dios*: el cual realmente no es otro que el gobernador y proveedor de todas las cosas. Por tanto, cree que Dios existe, aquel que cree que todas las cosas de este mundo son gobernadas y están bajo su providencia. En cambio, quien cree que todas las cosas provienen de la casualidad, no cree que exista un Dios. Pero no hay uno tan tonto que no crea que las cosas naturales estén gobernadas, provistas y dispuestas; dado que ellas proceden con un cierto orden y en tiempos prefijados. Vemos en efecto que el sol, la luna y las estrellas y las demás cosas naturales observan todas un determinado recorrido; lo que no sucedería si prooviesen de la casualidad: por eso, si existiese alguno que no creyese que hay Dios, sería un estúpido: *dice el necio en su corazón: no hay Dios (Sl 13, 1)* (In Symb a. 1).

Enumera después las objeciones que algunos presentan contra la providencia de Dios: «Hay algunos, que aún admitiendo que Dios gobierna y dispone las cosas naturales, no creen sin embargo que Dios provea las acciones humanas, los cuales, creen que los actos humanos no estén dispuestos por Dios. La razón de esto proviene del hecho de que ellos ven que en este mundo los buenos son afligidos y los malos prosperan, lo cual parece excluir la providencia divina respecto de los hombres, por eso Job se refiere a ellos de este modo: *«¿Qué sabe Dios? ¿Discierne acaso a través del nublado? Un velo opaco son las nubes para Él, y anda por el contorno de los cielos y no tiene cuidado de nuestras cosas»* (Job 22,13-14) (In Symb a. 1). La respuesta es categórica: “Pensar así es muy estúpido. En efecto, a estos les pasa lo mismo que aquel que, ignorando el arte de la medicina y viendo al médico que a un enfermo le prescribe agua, al otro vino –siguiendo en esto el arte de la medicina–, pensase que eso lo hace por casualidad, ignorando el arte de la medicina, que obra de esa manera por un justo motivo por el cual a uno prescribe el vino, al otro agua. Así hace Dios. En efecto, por justa causa y con su providencia dispone las cosas necesarias para los hombres; y así aflige algunos buenos, y deja prosperar algunos malos. Por lo cual, quien crea que esto sucede por casualidad es considerado un ignorante, pues esto no sucede sino porque ignora la causa y el arte de la disposición divina: *«para mostrarte los arcanos de la Sabiduría y la variedad de su ley»* (Job 11, 6). Y por eso se debe también creer firmemente que Dios gobierna y dispone no sólo las cosas naturales, sino también los actos humanos. Y dicen: *Yahve no lo ve, el Dios de Jacob no se da cuenta. ¡Comprended estúpidos del pueblo! Insensatos ¿cuándo vais a*

ser cuerdos? El que plantó la oreja ¿no va a oír? El que formó los ojos ¿no va a ver? (Sl 93, 7-9)... Yahve conoce los pensamientos de los hombres (v. 10). Él, en efecto, ve todo, aún los pensamientos y secretos de la voluntad. Y por esto se impone especialmente a los hombres la necesidad de obrar bien, pues todas las cosas que piensan y hacen son manifiestas a Dios. Dice el Apóstol: “todas las cosas estan desnudas y descubiertas a sus ojos” (He 4, 13)» (In Symb a. 1).

«Todas las cosas, no solo consideradas en general sino también individualmente, están sujetas a la divina providencia» –afirma el Aquinate en la Suma– «... tanto se extiende el orden de los efectos al fin, cuanto se extiende la causalidad del agente primero. Si, en efecto, en el obrar de cualquier agente sucede alguna cosa que esté fuera del orden al fin, el motivo de éste es que tal efecto deriva de otra causa extraña a la intención del agente. Ahora bien, la causalidad de Dios, el cual es el agente primero, se extiende a todos los seres, no solo en cuanto a los principios de la especie, sino también en cuanto a los principios individuales, ya sea de las cosas corruptibles, ya sea de las incorruptibles. Por eso es necesario que todo lo que de cualquier modo tiene ser, esté por Dios ordenado a su fin, según lo que dice el Apóstol: *lo que viene de Dios, está ordenado* (Ro 13,1). Pero como la providencia no es otra cosa que la razón del orden de las cosas hacia su fin... es necesario que todas las cosas estén sujetas a la divina providencia en la medida en que participan del ser» (STh 1, 22, 2). Comenta C. Fabro: «debe también quedar claro que la divina providencia alcanza inmediatamente cada ser en su propia singularidad individual y cuida de cada uno de modo inmediato, pues el intelecto divino contiene la medida primera de cada cosa hasta los más mínimos detalles... Pero Santo Tomás agrega que la providencia divina deja intacta la naturaleza propia de las cosas mismas, ya sea en cuanto a la ejecución del plano divino natural y sobrenatural Dios no quita el orden de la subordinación ontológica de las causas, sino más bien se sirve de ellas como de instrumento en la ejecución del plano divino, ya sea especialmente en cuanto la creatura espiritual no encuentra de parte de la providencia ningún obstáculo al ejercicio de su libertad, sino que es tarea propia de la divina providencia establecer no solo la realización

de los eventos, sino también el modo en que acaccen, necesario para las causas necesarias, y libre para las causas libres»⁵⁴.

En su comentario al Evangelio de San Juan, el Aquinate cita las palabras de San Agustín: «Dios es tan bueno, que no permitiría que ocurriesen males, si no fuese tan poderoso de sacar un bien de cualquier mal» (PL 40, 236), y luego agrega: «Y es por eso que permite los pecados con la intención de sacar algún bien, como permite la crueldad de los tiranos, para coronar a sus mártires» (In Jn c. 9, lc. 1)⁵⁵.

⁵⁴ C. FABRO, *Providenza*, en EncCatt. X, col. 221-222. La única dificultad real contra la existencia de la providencia es la presencia del mal. Esta dificultad «no se elimina, ni refiriendo el mal a un principio subsistente por sí (como en el dualismo gnóstico y maniqueo) ni siquiera reduciéndolo a un momento necesario de la evolución del Todo (la *negación* de la dialéctica hegeliana). La única solución del problema del mal es la de la teología» (220).

⁵⁵ Textos similares: «los males que se producen son accidentalmente causa del bien; como se evidencia en la persecución del tirano que no daña la paciencia del mártir, sino que sólo destroza el cuerpo que es materia de la paciencia; y a tal tipo de causa se la llama ocasión» (In 1S d. 46, a. 2, ad 4); «en esto aparecen los signos excelentes de la altísima piedad de Dios. Y primero en esto, en que tanto ama al género humano, que a veces permite que algunas tribulaciones toquen a sus elegidos, para que provenga de ello algún bien para el género humano. Por eso permite que sean afligidos los apóstoles, los profetas y los santos mártires (Os 6, 5; 2 Cor 1, 6)... Pero lo que es más admirable aún, permite que algún santo caiga alguna vez en pecado para nuestra instrucción: ¿para qué permitió que algunos varones santos y justos pecasen (como David que fue adúltero y homicida) sino para que instruidos por esto seamos más cautos y humildes? *para que quien piense estar de pie, cuide de no caer; y quien cae se apresure a levantarse*» (In Jn c. 20, lc. 5, n. 2547); «accidentalmente cuando aquello que se hace con mala intención por parte del agente produzca algún bien en quien lo padece, como de la persecución de los tiranos se sigue el bien de la paciencia en los mártires. Los bienes hay que hacerlos, ya que es útil que se produzcan para que se siga lo que por sí es oportuno; pero como dice Agustín, porque Dios es tan bueno que no dejaría que sea cometido algún mal sin que de él no saque algún bien, y por eso, se puede decir accidentalmente que es oportuno que se realicen males; no porque por sí quien obra el mal comete un mal y peca, sino en cuanto se sigue alguna utilidad en otros que o lo soportan pacientemente o por eso se afirman en el amor de Dios» (In 1Cor c. 11, ined. vers. 19); «de este mismo bien, que tales defectos se produzcan en las cosas, sea permitido por Dios, ya sea que convenga al orden del universo, en lo cual consiste el bien del universo, de modo que los efectos se sigan según la condición de sus causas, ya sea que del mal de uno se produzca el bien de otro, como sucede en las cosas naturales que la corrupción de uno es la generación de otro, y en lo moral de la persecución del tirano se siga la paciencia del justo, de

IV. 2. Configuración con Cristo, participación de su plenitud

Existe en el mártir una especial configuración con Cristo en su pasión⁵⁶. «En la aceptación del martirio, el creyente alcanza la perfecta imitación de Cristo»⁵⁷. Hemos visto, al hablar del perdón de los pecados y de las aureolas, la especial configuración del mártir con Cristo, que lo hace participar también de su triunfo. Tratando del gozo especial (*aureola*), algunos la querían atribuir a Cristo «en cuanto en Él se dio la lucha y la victoria» (Suppl. 96, 8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c). Por su parte el Aquinate sostiene que a Cristo no corresponde la aureola, no obstante haya sido mártir en sumo grado. En efecto «aureola, en cuanto se usa el diminutivo, implica algo de participado que no es poseído en plenitud» (Suppl. 96, 8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c). Cristo, por el contrario, es el origen más excelente de todas las aureolas: «poseer la aureola corresponde a quienes tienen una participación en la perfecta victoria a imitación de Cristo, en el cual se dió plenamente la victoria perfecta. En Cristo se encuentra la razón plena y principal de la victoria, en la cual todos los demás son constituidos vencedores, según sus palabras: *Tened valor, Yo he vencido al mundo* (Jn 16,13), y también: *ha vencido el León de la tribu de Judá* (Ap 5,5). De esto se sigue que no compete a Cristo la aureola, sino más bien algo del cual todas las aureolas traen su origen. De allí la otra afirmación: *Al vencedor lo haré sentar junto a mí, en mi trono, así como Yo he vencido y me he sentado junto a mi Padre en su trono* (Ap 3,21)... En Cristo... se encuentra algo que es más excelente que cualquier aureola» (Suppl. 96,8; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 c).

En efecto: «Si bien la aureola se debe a las obras más perfectas, sin embargo en cuanto expresada en diminutivo significa una cierta participación a la perfección de otro que posee tal perfección en su plenitud; y en este sentido (aureola) implica una cierta inferioridad, por lo cual no se da en

allí que no convenga a la divina providencia impedir totalmente los males» (De subst. Separatis, c. 16).

⁵⁶ «Son hijos de la pasión de Cristo, estos son propiamente los mártires, porque imitan a Cristo» (*In Sal* 43, lc. 1).

⁵⁷ R. CESSARIO, *Le virtù*, Milano 1994, 182. En el texto, el autor cita a L. Bouyer: «el mártir cristiano se distingue no sólo por su fe en Cristo, sino por la explícita unión de su muerte con la de Cristo».

Cristo, en el cual toda perfección encuentra su plenitud» (Suppl. 96, 8 ad 2; d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1 ad 2).

Cristo es la causa ejemplar del mártir⁵⁸. No solo en su paciencia por la cual era «*como un cordero llevado al matadero*» (Is 53, 7; cf. He 8, 32-33; Jn 1,29; 1Pd 2,21), ofreciéndose al oprobio y a la muerte (cf. Jn 10, 17-18); sino también en su «combativa actuación del bien contra las resistencias de la estupidez, de la ceguera y de la perversidad». En efecto «Cristo mismo expulsó del templo a los mercaderes, haciendo vibrar la fusta» (cf. Jn 2,13-21; Mt 21,12)⁵⁹, y cuando ante el Sumo Sacerdote fue golpeado en el rostro por un siervo, no ha dado la «*otra mejilla*» (Mt 5, 39) sino que ha replicado: «*Si me he portado mal, dime en qué, pero si bien, ¿por qué me pegas?*» (Jn 18, 23). Una interpretación «pacifista» no resuelve la aparente contradicción. Tomás, siguiendo a san Agustín (cf. PL 40, 506-507), comenta: «La Sagrada Escritura se debe entender según cuanto Cristo mismo y los Santos han realizado en la práctica; pues es idéntico el Espíritu Santo que ha inspirado a los profetas y demás autores de la Sagrada Escritura, y es también el Espíritu que ha impulsado a los santos a obrar. Por eso es cierto cuanto afirma san Pedro (2Pd 1, 21) que *movidos por el Espíritu Santo hablaron aquellos hombres de parte de Dios*; así también es cierto cuanto dice Pablo: *todos los que son guiados por el Espíritu Santo, esos son hijos de Dios* (Ro 8, 14). Por eso la Sagrada Escritura se debe entender en el modo que han obrado Cristo y los santos. Ahora bien, Cristo no ofreció la otra mejilla al siervo, ni tampoco lo hizo así Pablo (cf. He 23, 2-3). Por tanto no se debe pensar que Cristo haya mandado ofrecer materialmente, a la letra, la otra mejilla a quien nos golpea; sino que se entiende más bien respecto a la prontitud del ánimo para soportar cualquier cosa semejante o incluso más dura, si es necesario, sin que el ánimo se turbe contra el agresor. A este modo se conformó el

⁵⁸ La pasión de Cristo fue *conveniente* no sólo para que el hombre conozca cuánto lo ama Dios, y a su vez sea incentivado a amarlo, ni sólo porque nos libró del más terrible mal (el pecado) y nos dió los más preciosos bienes (la gracia y la gloria), sino también porque nos dió ejemplo: «pues por ella nos dió ejemplo de obediencia, de humildad, de constancia, de justicia, y de las demás virtudes que resplandecen en la pasión de Cristo, las cuales son necesarias para la salvación humana. Por eso se dice en 1Pd 2,21: «*Cristo padeció por nosotros dejándonos un ejemplo, para que sigamos sus huellas*» (STh 3, 46, 3; cfr. In Symb. a. 4).

⁵⁹ J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 48.

mismo Señor, abandonando su cuerpo al suplicio. La respuesta del Señor al siervo ha sido útil para nuestra instrucción» (In Jn c. 18, lc. 4, n. 2321).

El mártir ejercita actos muy intensos de las virtudes que tienen su fuente (eficiente y ejemplar) en Cristo, y se convierte en testigo de su bondad. «La causa adecuada del martirio no es sólo la confesión de la fe, sino la de cualquier otra virtud, no política sino infusa, que tenga a Cristo como fin. En efecto uno puede convertirse en testigo de cualquier acto de virtud, pues las obras que Cristo realiza en nosotros son el testimonio de su bondad» (Suppl. 96, 6 ad 9; d. 49, q. 5, a. 3, qc. 2 ad 9)⁶⁰.

IV. 3. El mártir y el Espíritu

El martirio implica un acto muy intenso de las virtudes: de la fortaleza en cuanto padece el máximo mal temporal sin alejarse por eso de la razón ante el temor de la muerte; de la fe por la cual el mártir quiere permanecer firme hasta el fin; de la caridad de la cual el martirio es la máxima expresión. Todos estos son efectos producidos en el hombre, cuya causa es una nueva donación del Hijo y del Espíritu que el Padre hace a sus hijos. Hay un nuevo modo de presencia en la creatura racional que corresponde a una misión nueva del Hijo y del Espíritu. Se trata no de una misión visible como fue la encarnación o la venida del Espíritu Santo, sino de misiones invisibles.

Se produce un efecto en la creatura por el cual se manifiesta la presencia de la persona divina en ella. En las misiones divinas se pueden considerar dos cosas: en primer lugar la autoridad de la persona divina que envía en relación a la persona enviada; segundo el efecto en la creatura, en razón del cual la persona se dice «*enviada*». Ahora bien «como las personas divinas están presentes en todas las cosas por esencia, presencia y potencia, se dice

⁶⁰ La pasión de Cristo obra la salvación de los hombres de diversos modos: por modo de eficiencia, de mérito, de satisfacción, de redención o liberación y por modo de sacrificio: «la pasión de Cristo, según que se compara a su divinidad, obra por modo de eficiencia (STh 3, 48, 6); en cuanto se compara a la voluntad del alma de Cristo, obra por modo de mérito (3, 48, 1); si se considera en la misma carne de Cristo, obra por modo de satisfacción (3, 48, 2), en cuanto por ella somos liberados del reato de pena; por modo de redención en cuanto por ella somos liberados de la esclavitud de la culpa (3, 48, 4-5); por modo de sacrificio, en cuanto por ella somos reconciliados con Dios (3, 48, 3)» (STh 3, 48, 6 ad 3).

que esta persona divina es enviada, según un nuevo modo por algún efecto que comienza a darse en la creatura» (Cont. er. Graec. C. 14, n. 1055). El Espíritu Santo se dice enviado a alguno: «en cuanto comienza a inhabitar en él por el don de la caridad, según las palabras de San Pablo: *el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado* (Ro 5,5)» (Cont. er. Graec. C. 14, n. 1055).

En su comentario al Evangelio de San Juan, explicando la expresión «*otro Paráclito*» (14,5) S. Tomás escribe: «el Espíritu Santo se dice que permanece en nosotros por sus dones. De los dones del Espíritu Santo, algunos son necesarios para la salvación, y estos son comunes a todos los santos, y siempre permanecen en nosotros, como la caridad, la cual *no pasará*, como afirma el Apóstol (1Cor 13,8), porque también permanecerá en el futuro. En cambio los otros dones no son necesarios para la salvación y son dados a los fieles para manifestar el Espíritu, 1Cor 12,7... pero en cuanto a los primeros dones, el Espíritu Santo permanece con los discípulos y santos para siempre» (In Jn c. 14, lc. 4, n.1915). Por la caridad «el Espíritu Santo nos configura con el Hijo, en cuanto nos adopta como hijos de Dios» (Ro 8,15) (In Jn c. 14, lc. 6, n.1957), «el efecto de la misión del Espíritu Santo es conducir los fieles a Cristo» (In Jn n.1958)⁶¹.

El Espíritu Santo, con su presencia, impulsa al hombre: «el hombre espiritual no (es movido) casi principalmente de su propia voluntad, sino por instinto del Espíritu Santo es impulsado a realizar alguna obra... esto no excluye que los hombres espirituales obren por su voluntad y libre arbitrio, pues el Espíritu Santo causa en ellos el movimiento de la voluntad y del libre arbitrio, de acuerdo a las palabras del Apóstol, Flp 2,13: *Dios obra en nosotros el querer y el obrar*» (In Rm c. 8, lc. 3, n. 635).

⁶¹ En el comentario al mismo Evangelio (Jn 3,8) el Aquinate compara la acción del Espíritu Santo a la del fuego, donde se presupone, como en otros textos fundamentales, la noción de participación: «en el hombre espiritual se dan propiedades del Espíritu Santo, así como en un carbón encendido se dan las propiedades del fuego... y la primera de ellas es la libertad, 2Cor 3,17... pues el Espíritu del Señor conduce a lo que es recto, Sl 142,10... y libera de la esclavitud del pecado y de la ley, (Ro 8,2...)» (In Ro c.8, lc. 3, n. 641). Así también en otros textos: «el Espíritu Santo en sí es siempre viviente, pero vive en nosotros cuando nos hace vivir en Él, mientras que, cuando el hombre peca mortalmente, no vive en él el Espíritu Santo. Sap. I, 5...» (In 1Tes c. 5, lc. 2, n. 133).

La caridad es principalmente un don infuso por el Espíritu Santo, que vuelve al hombre paciente. En efecto «*la caridad es paciente*» (1Cor 13,4). La caridad en cuanto virtud inclina a realizar todas las obras buenas, y obrando el bien, soportar todos los males. En efecto «nos vuelve pacientes en tolerar los males. Pues cuando un hombre ama a alguien, por su amor tolera fácilmente cosas difíciles, y de modo semejante quien ama a Dios, por amor suyo tolera pacientemente las cosas adversas» (In 1Cor c. 13, lc. 2, n. 772). Y «entre los males que uno puede soportar, el más grande es el martirio» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 769)⁶². Por eso, dar el cuerpo a las llamas puede aparecer laudable por diversos títulos, si bien este acto como todos los demás actos loables (la profecía, dar todos los bienes, etc. cf. 1Cor 13,1-3) pueden estar acompañados «con la voluntad de pecar mortalmente, o porque se hace por vanagloria, y así *de nada sirven*, es decir en cuanto al mérito para la vida eterna, la cual se promete sólo a quienes aman a Dios» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 770). En efecto, quien ama a Dios «nada teme sino solo ser separado de Dios», y «este temor es causado por la caridad perfecta, como se enseña en 1Gv 4,8» (In Ro c. 8, lc. 3, n. 641)⁶³.

⁶² «Entre los males que alguien soporta pacientemente, el mayor de todos es el martirio. Por eso se dice en Mt 5, 10: *felices los que padecen persecución por causa de la justicia*. Y esto lo exalta el apóstol de cuatro modos. (1) *Primero* pues es algo laudable que, cuando urge la necesidad, como en el caso de la defensa de la fe, se ofrezca voluntariamente a padecer, más que si padeciese obligado. Y por eso dice *aún cuando se entregare*. Así lo hizo Cristo como se lee en Ef 5, 2: *se entregó a sí mismo por nosotros*. (2) *Segundo* porque más grave es la herida del cuerpo humano, que el ser privado de las cosas, lo cual también se elogia en Hb 10, 34: *habéis soportado con gozo el despojo de vuestros bienes*. Y por eso *mi cuerpo*. Is 50, 6: *ofrecí mi cuerpo a quienes me golpeaban*. (3) *Tercero* es laudable que alguien exponga su cuerpo al suplicio, que el cuerpo de un hijo, o de cualquier familiar cercano, como se alaba aquella mujer de la cual habla el libro de los Macabeos: *admirable de todo punto y digna de glorioso recuerdo fue aquella madre que, al ver morir a sus siete hijos en el espacio de un solo día, sufría con valor porque tenía la esperanza puesta en el Señor* (2Mac 7, 20). Y por eso dice *mi cuerpo*... (4) *Cuarto* el martirio es laudable por lo acerbo de las penas, de lo cual se habla más abajo al decir *aunque entregue mi cuerpo a las llamas*, como sucedió con San Lorenzo. Sir 50, 9: *como fuego e incienso en el incensario, como vaso de oro macizo adornado de piedras preciosas*» (In 1Cor 13, lc. 1, n. 769).

⁶³ «En razón que poseen la gracia infusa de la caridad temen la pena por causa de los pecados pasados, y temen ser separados de Dios por el pecado. Y por eso dice el salmo: *inicio de la sabiduría es el temor del Señor* (Sl 110, 10). Hay un cuarto tipo de temor, que por ambas partes tiene sólo el ojo fijo en la realidad espiritual, pues nada teme, sino ser

En el mártir se da un crecimiento de la caridad, y esto es propiamente un efecto del «*envío*» (= «*misión*») de una persona divina. «Para el progreso en la virtud y para el aumento de la gracia se realiza la misión invisible. Dice en efecto S. Agustín (PL 42, 907) que el Hijo *entonces es enviado, cuando es conocido y percibido según la capacidad del alma que progresa o alcanza la perfección en Dios*. Sin embargo la misión invisible sucede principalmente por aquel aumento de gracia que se produce cuando uno es elevado a nuevos actos o a un nuevo estado de gracia; por ejemplo, cuando uno es capaz de hacer un milagro o profetizar, o bien cuando por el fervor de la caridad se expone al martirio, o renuncia a cuanto posee...» (STh 1, 43, 6 ad 2). El Espíritu Santo nos hace participar de su mismo amor: «en efecto el Espíritu Santo, que es el amor entre el Padre y el Hijo, es dado a nosotros y nos lleva a participar del amor, es decir del *mismo* Espíritu Santo. Por cuya participación nos convertimos en amadores de Dios. Y el hecho mismo de que lo amamos, es signo que Él mismo nos ama, Pr 8,17... 1Gv 4,10» (In Ro c. 5, lc 1, n. 392)⁶⁴. Y más adelante precisa el Aquinate: «la caridad por la cual amamos a Dios se dice que se difunde en nuestros corazones, porque se extiende a perfeccionar todos los hábitos y los actos del alma, como se afirma en 1Cor 13,4: *la caridad es paciente...*» (Ibid. n. 392).

Conclusión

Los principales textos tomistas citados sobre la teología del martirio nos permiten poner de relieve algunos puntos. Lo que es temible para el cristiano no es tanto la muerte (o los peligros de muerte), sino la posibilidad de separarse voluntariamente, por propia culpa, de su último funda-

separado de Dios. Y este temor es santo, *y permanece por los siglos de los siglos* como enseña el Salmo. Así como el temor inicial es causado por la caridad imperfecta, así este temor (santo) es causado por la caridad perfecta. *La caridad perfecta echa fuera el temor*. Y por eso el temor inicial y el temor casto no se distinguen del amor de caridad, que es la causa de ambos, sino solo del temor de la pena; pues así como el temor produce la servidumbre, así el amor de caridad produce la libertad de los hijos. Pues hace al hombre obrar voluntariamente por el honor de Dios, lo cual es propio de los hijos» (In Ro c. 8, lc. 3, n. 641).

⁶⁴ «*Spiritum enim Sanctum, qui est amor Patris et Filii, dari nobis, est nos adduci ad participationem Amoris, qui est Spiritus Sanctus, a qua quidem participatione effici-mur Dei amatores. Et hoc quod ipsum amamus, signum est, quod ipse nos amet. Prov. VIII, 17: ego diligentes me diligo. Non quasi nos primo dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, ut dicitur I Io. IV, 10*» (In Ro c. 5, lc 1, n. 392).

mento. La fortaleza nos libra del amor desordenado a nuestra vida, que en realidad nos la hace perder. El temor de perder la vida eterna, de perder a Dios, es el verdadero fundamento de la fortaleza cristiana⁶⁵. Por eso el martirio nos libra de un peligro muy grave de nuestro tiempo: el egoísmo. «El yo cae en un peligro siempre más grande cuando más grande es el cuidado con el cual se lo quiere proteger»⁶⁶, y juntamente nos abre a la esperanza del verdadero bien: «nadie mejor puede saber qué es propiamente la esperanza que aquel que debe dar prueba de fortaleza en el caso extremo»⁶⁷. Por eso la «espiritualidad del martirio ha conservado intacta su actualidad en todos los períodos de la historia de la Iglesia, a causa del renovarse de las persecuciones, o asumiendo otras formas, para representar el ideal de un amor por Cristo hasta el don de la propia vida»⁶⁸. El acto elícito de la virtud de la fortaleza, imperado por la caridad, muchas veces se convierte en el único modo de seguir a Cristo sin traicionarlo, el único modo posible del retorno del hombre a Dios, en quien consiste su felicidad (cf. STh 1-2, 6 prol.).

Simón Pedro interrogado por una joven portera, por quienes lo rodeaban..., por temor, se aleja del bien y niega a Cristo. Pedro ante el peligro de muerte, ante el sinedrio, no se deja vencer por el temor, sino que resiste firme en la confesión y en el amor de Cristo. Pedro venció el temor de la muerte, siguió a Cristo («*tú sígueme*», Jn 21,22). No se olvide que el Vaticano fue construido sobre la tumba de san Pedro, mártir de la fe. El mártir con su muerte manifiesta la generosa bondad de Cristo, quien dona a sus discípulos la capacidad de participar en su cruz y en su triunfo. El mártir da gloria al Señor, no sólo con palabras sino en realidad por el martirio «la grandeza del Señor se muestra por el hecho de que los santos, por su verdad y por la fe, se exponen a la muerte» (In Jn 21, lc. 4, n. 2633).

⁶⁵ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes*, 22.

⁶⁶ F. KÜNKEL, *Neurasthenie und Hysterie. Handbuch der Individualphysiologie*, München 1926, 500, citado por J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 52, nota 1.

⁶⁷ J. PIEPER, *Sulla fortaleza*, 63. Y continúa el texto: «A nadie mejor que a él le aparece de modo categórico que el esperar en la vida eterna es puramente un don, y que sin este don, no existe fortaleza verdaderamente cristiana».

⁶⁸ S. PINCKAERS, *La vita spirituale del cristiano secondo san Paolo e san Tommaso d'Aquino*, Como 1995, 231.