



1. Preliminares (hipótesis de trabajo)

Hay una cuestión relevante, aunque bastante orillada por la investigación teológica: el estudio de la interacción del santo con su medio, por el ejercicio de su profesión o estado, sus relaciones sociales y familiares, su temperamento, su manera de entender la vida, sus particulares gustos y aficiones, sus ideas teológicas, filosóficas o de otro estilo, difundidas en vida del santo y más conocidas después de su muerte. Apunto, pues, a su acción sobre el mundo mientras es viador y a las consecuencias de tales actos, después de su traspaso. Aunque son fundamentales para la santidad, no aludo, aquí, a los ejercicios ascéticos o devocionales que haya practicado, ni a sus experiencias espirituales y místicas recogidas en diarios, escritos íntimos u otros relatos similares, ni tampoco a su intercesión post mortem, fruto de esa entranable solidaridad que la fe católica denomina <<comunión de los santos>>, misteriosa intermediación entre la Iglesia in terris y la Iglesia in Patria.

La especialidad teológica que se acerca a la santidad in concreto, contemplando como una vida santa repercute en la historia, en lugar de admirarla en sí misma con independencia de su contexto, se podría denominar <<teología de los santos>>, por distinguirla de la <<teología de la santidad>>, disciplina ya consolidada, desde los años treinta del siglo pasado, como una parte de la teología sistemática (dogmática o moral). La realidad material de la santidad se observa en la <<teología de los santos>> con un nuevo enfoque, porque cambia el objeto formal quod. La <<teología de los santos>> implica nueva metodología y, sobre todo, supone interdisciplinariedad.

Veamos un ejemplo de lo que sería <<teología de los santos>>. Benedicto XVI ha destacado, al referirse a S. Juan Pablo II, dos vertientes vitales del nuevo beato, distintas aunque inseparables. De una parte, su actuación como Sumo Pontífice (gobierno de la Iglesia, recepción del Vaticano II, estrategias pastorales, dirección del trabajo de la curia, relaciones con el episcopado mundial, equitativa aplicación del derecho, actitud ante desviaciones teológicas, asunción de grandes retos geopolíticos, constructor de la paz, teólogo de la vida social, etc.). De otra parte, su heroico comportamiento, enseñando a envejecer cristianamente a una sociedad abocada

aceleradamente a una pirámide demográfica inversa. He aquí, pues, un nuevo paradigma de santidad, que merece un estudio histórico-teológico. El anterior pontífice ha inaugurado un ejercicio peculiar del ministerio petrino y, además, y por su particular forma de comunicarse, ha provocado un impresionante renacimiento de la religiosidad popular (1).

2. La Iglesia de los santos

El Vaticano II pronunció unas solenes palabras al hablar del llamamiento universal a la santidad: <<Creemos que la Iglesia es indefectiblemente santa>> (2). La Iglesia profesa que es santa por muchos títulos, entre otros, porque en ella los fieles se hacen santos. Feliz y orgullosa de sus hijos, se atreve incluso a proclamarlos santos, con nombre y apellidos, cuando los canoniza.

Así, pues, la santidad de la Iglesia se puede contemplar desde dos ángulos" desde Dios y desde los santificados por la gracia. Son posibles dos acercamientos a esta propiedad de la Iglesia: desde la causa o fuente de la santidad, que es la vía teológica; y desde el resultado alcanzable y alcanzado, que es la vía eclesiológica. La primera es desde arriba; la segunda es desde abajo.

Solo la vía desde abajo es apta para la investigación histórica. Solo la perspectiva eclesiológica es practicable para el historiador. Tal perspectiva ofrece dos vertientes: *in fieri* e *in facto esse*. Secuencialmente, primero están los <<santos>> que, al caminar hacia la santidad, conforman un proceso intrahistórico. <<Os saludan todos los santos, y principalmente los de la casa del César>>, decía san Pablo al finalizar su epístola a los filipenses (3). Esta santidad *in terris* es verdadera, aunque todavía imperfecta (4). En segundo lugar están los <<santos>> que ya alcanzaron la meta (canonizados o no). Estos influyen en la historia, por las semillas que sembraron durante su paso terrenal. Tal influjo durante la vida y también *post mortem* no está directamente considerado en el artículo <<creo en la comunión de los santos>>, en el que se contempla solo la intercesión de los bienaventurados por los vivos y la oración de los viadores por los difuntos que se hallan todavía en trance de purificación.

El historiador católico sabe con certeza que hay santos *in Patria* (al menos los canonizados). Pero, ¿cómo sabe que hay santos *in fieri*, o sea, *in terris*? Lo intuye indirectamente, cuando considera que la Iglesia declara, con infalibilidad doctrinal y disciplinar, que un fallecido pertenece al número de los definitivamente salvados. En efecto, a partir de la certeza teológica que inspiran las canonizaciones, el historiador puede deducir que en la Iglesia ha habido viadores que caminaron hacia la santidad y que se santificaron en ese camino. No puede asegurarlo de ninguna persona en concreto, mientras sea viador; pero puede deducirlo, como hipótesis de trabajo, a partir de los procesos de canonización, pues, si la Iglesia pregunta, cuando instruye la causa, por las virtudes que practicó en vida un siervo de Dios, es que considera posible la vida virtuosa *in terris*, aunque tal vida no sea perfecta todavía.

Aunque en el proceso canónico interesen fundamentalmente las virtudes cristianas, tomadas como hábitos buenos que hacen buenos a los poseedores (<<*ut boni fiantur*>>, como decían los antiguos), el proceso también se interesa -y quizá debería interesarse más todavía- por el influjo de esa vida en la construcción de la ciudad terrestre: si han sido sembradores de paz, si han buscado el bienestar social y económico de sus conciudadanos,

si han cooperado a la civilizacion de la sociedad, si han fomentado el respeto de los derechos humanos y de las libertades fundamentales, si han prestigiado a la Iglesia, si han contribuido a que la fe se haga cultura, etc. A sensu contrario, y como antiejemlo, es posible imaginar cristianos, quiza <<subjetivamente virtuosos>>, que hayan atropellado las libertades basicas de los demas. Por citar algunos casos extremos: un inquisidor que haya enviado herejes a la hoguera (!de buena fe!, por supuesto) y que, al mismo tiempo, haya practicado todo tipo de ayunos y ejercicios asceticos; o un empresario muy piadoso que haya sido traficante de esclavos; o un rey cristianisimo que haya llevado la guerra -!con fines evangelizadores, obviamente!- contra los infieles, legitimos poseedores de sus propios dominios.

Recordemos, en este contexto, una observacion de S. Juan Pablo II, en la bula de convocacion del Ano Santo de 2000:

<<La historia de la Iglesia es una historia de santidad. El Nuevo Testamento afirma con fuerza esta caracteristica de los bautizados: son "santos" en la medida en que, separados del mundo que esta sujeto al Maligno, se consagran al culto del unico y verdadero Dios. Esta santidad se manifiesta tanto en la vida de los muchos santos y beatos reconocidos por la Iglesia, como en la de una inmensa multitud de hombres y mujeres no conocidos, cuyo numero es imposible calcular (cfr. Ap 7, 9). Su vida atestigua la verdad del Evangelio y ofrece al mundo el signo visible de la posibilidad de la perfeccion.

<<Sin embargo, se ha de reconocer que en la historia hay tambien no pocos acontecimientos que son un anti-testimonio en relacion con el cristianismo. Por el vinculo que une a unos y otros en el Cuerpo mistico, y aun sin tener responsabilidad personal ni eludir el juicio de Dios, el unico que conoce los corazones, somos portadores del peso de los errores y de las culpas de quienes nos han precedido. Ademias, tambien nosotros, hijos de la Iglesia, hemos pecado, impidiendo asi que el rostro de la Esposa de Cristo resplandezca en toda su belleza. Nuestro pecado ha obstaculizado la accion del Espiritu Santo en el corazon de tantas personas. Nuestra poca fe ha hecho caer en la indiferencia y alejado a muchos de un encuentro autentico con Cristo>> (5).

Hay, pues, una solidaridad en el bien y una solidaridad en el mal, aunque no exista una perfecta simetria, ni mucho menos, entre las dos solidaridades. En todo caso, el vinculo de unos con otros se realiza en el Cuerpo Mistico. Somos, pues, portadores tanto del bien de los otros, como de los males de quienes nos ha precedido. A diferencia del resto de comunidades humanas, la Iglesia se reconoce como un sujeto historico unico (6).

Dos anos mas tarde, S. Juan Pablo II volvia de nuevo su mirada a la bula que acabo de citar, durante la memorable jornada de peticion de perdon, celebrada en la Basilica de San Pedro, y comentaba:

<<[La bula] ha suscitado en la comunidad eclesial una profunda y provechosa reflexion, que ha llevado a la publicacion, en dias pasados, de un documento de la Comision Teologica Internacional, titulado: Memoria y reconciliacion: la Iglesia y las culpas del pasado. Doy las gracias a todos los que han contribuido a la elaboracion de este texto. Es muy util para una comprension y aplicacion correctas de la autentica peticion de perdon, fundada en la responsabilidad objetiva que une a los cristianos, en cuanto miembros del Cuerpo mistico, y que impulsa a los fieles de hoy a reconocer, ademias de sus culpas propias, las de los cristianos de ayer, a la luz de un cuidadoso discernimiento historico y teologico. [...] Reconocer las desviaciones del pasado sirve para despertar

nuestra conciencia ante los compromisos del presente, abriendo a cada uno el camino de la conversión>> (7).

El Papa se refería, como es obvio, a la repercusión histórica de hechos culposos y pecaminosos cometidos en épocas pasadas. Pienso que se podría aplicar un razonamiento análogo, e inverso, a las virtudes y gestos de nuestros antepasados, que influyen positivamente en el presente. Quizá sea interesante recordar ahora, por su evidente actualidad, dos puntos de Camino, aunque se podrían citar otros pasajes en los escritos de san Josemaría Escrivá de Balaguer, referidos a contextos relativamente similares:

<<Cuando bullen, "haciendo cabeza" de manifestaciones exteriores de religiosidad, gentes profesionalmente mal conceptuadas, de seguro que sentis ganas de decirles al oído: ¡Por favor, tengan la bondad de ser menos católicos!>> (n. 371).

<<Si tienes un puesto oficial, tienes también unos derechos, que nacen del ejercicio de ese cargo, y unos deberes. Te apartas de tu camino de apóstol, si, con ocasión -o con excusa- de una obra de celo, dejas incumplidos los deberes del cargo. Porque me perderas el prestigio profesional, que es precisamente tu "anzuelo de pescador de hombres">> (n. 372).

En definitiva, si hay procesos de canonización, es que hay santos in terris, aunque la confirmación en gracia y la consiguiente declaración eclesial solo se produzcan después de morir, pues solo después de morir se acaba el tiempo de merecer. Y, además, el bien que llevan a cabo esos santos todavía viadores repercute, vía Cuerpo Místico, en los demás (vivos e incluso por nacer), como también influyen, y para mal, las culpas de los demás.

Recapitulando: el teólogo-historiador debe considerar que los <<santos>> desempeñan, incluso en vida, un papel que trasciende la mera mediación o intercesión, porque hacen camino con su andar. Es obvio que la construcción de la ciudad terrena, en la que se mueve y vive la Iglesia in terris, influye de modo decisivo en el advenimiento del Reino. Esto queda muy claro en los santos fundadores; pero debe examinarse también en los demás santos. Es lo que Rahner ha denominado <<la función eclesiológica de los santos durante su vida>>(8), un asunto que apenas ha recibido atención por parte de la teología dogmática, quizá porque no era tema suyo, aunque interés de algún modo en los años ochenta del pasado siglo a los teólogos de la liberación.

El teólogo-historiador entiende, además, que la misión llevada a cabo por los santos se proyecta en el tiempo, de modo que se clarifica con los años, a medida que se observa su virtualidad en la historia. Considera, en última instancia, que los santos (canonizados o no) han contribuido a fortalecer y santificar la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, provocando desarrollos que explicitan el inabarcable tesoro que el Señor nos dejó en herencia; y que ellos también han cooperado al progreso de la humanidad. Con todo, la percepción más acabada de ese influjo no se alcanzará hasta que la historia toque a su fin y tenga lugar el juicio final, en el que se verán con claridad como habrán influido las obras de unos y otros en los demás. Esto es justamente lo que enseñan las parábolas sobre ese último juicio, especialmente Mt 25, 31-46.

3. Cultus sanctitatis y Cultus sanctorum

En ocasiones, la forma de vida, que los santos sancionaron con su santidad, fue poco evidente para sus contemporáneos, pasando por ello inadvertida. En tales casos es todavía más claro que la reflexión posterior tiene mucho que decir. Esta consideración es obviamente más histórica o, para ser más exactos, es un asunto de <<historia de la Iglesia>>. La apreciación de la vida de esos hombres y mujeres no se hace, por ello, desde la mera ejemplaridad, tomando al santo como modelo de virtudes, sino que va más allá.

Rahner se ha expresado con perspicacia cuando ha escrito que <<la sola heroicidad de las virtudes de los santos canonizables no da razón, por sí misma, de su tarea especial en la Iglesia; esa heroicidad es condición exigida, pero no es decisiva para promover un proceso>> (9). Dicho de otro modo: por la sola heroicidad de sus virtudes, probada escrupulosamente, la Iglesia no canonizaría a un fiel difunto. Si lo hace es porque entiende que ese nuevo santo ha tenido una tarea característica en la Iglesia y pretende descubrirla y ponerla de manifiesto. En la Iglesia no hay, por ello, cultus sanctitatis, sino cultus sanctorum; de lo contrario, bastaría estudiar la teología de la santidad, sin necesidad de recomendar la lectura de la vida de los santos. Hay que afirmar, en consecuencia, un cierto paralelismo entre la historia de los dogmas (y lo que se ha denominado técnicamente <<evolución homogénea del dogma católico>>) y la historia de la santidad, entendida como historia de los santos, porque, como ha escrito Rahner:

<<[Los santos canonizados] inician y crean modelos de santidad contingente, es decir, concreta, propuesta como tarea a un determinado período. Crean un nuevo estilo; demuestran que una forma de vida es una auténtica posibilidad real; muestran experimentalmente que también "así" se puede ser cristiano; convierten en fidedigno un tipo cristiano. Su importancia no empieza, por tanto, con su muerte>> (10).

Los santos son creadores de santidad contingente, en el sentido de que expresan formas accidentales y contextualizadas del único modo de ser santo, según el modelo divino; pero esa accidentalidad tiene una persistencia histórica, porque se proyecta hacia el futuro in sinu Ecclesiae, como modelo para futuras generaciones, explicitando la inagotable riqueza de la Revelación sobrenatural, y tiene, además, un influjo real, por la solidaridad que todos tenemos en el Cuerpo místico de Cristo.

La vida de los santos, sobre todo la vida de algunos, sobrepasa las categorías de la mera ejemplaridad. Nadie discute la causalidad ejemplar de los santos, tomados como héroes de la ascética, pero no es todo lo que podemos deducir de sus vidas. Aporta mucho el conocimiento de su biografía y del tiempo y el espacio de esa trama. San Antonio Abad, por ejemplo, en un contexto de generalizada corrupción, ofreció, como nuevo Elías, una solución al naciente pelagianismo, iluminando la comprensión del <<desierto>>, como espacio vacío y, por ello, preparado para la gracia; san Benito de Nursia, en un marco contemplativo extremo y en el que todo estaba por hacer después del hundimiento del Imperio, recordó la compatibilidad de la oración con la acción y, en especial, la función educadora y pacificadora de la Iglesia; san Francisco de Asís abordó, en las coordenadas de la primera explosión burguesa, el espinoso asunto de la pobreza, con mayor eficacia que los valdenses, aunque su vida y sus gestos provocaron reacciones dispares y dispararon la polémica sobre el usus pauper; san Ignacio de Loyola, en el escenario del nuevo humanismo, iluminó con la oración metódica la introspección psicológica promovida por la primera modernidad; santa Margarita María de Alacoque adelantó la solución al dilema del jansenismo teológico, al subrayar la misericordia del Corazón de Jesús y abrir camino a una correcta teología pastoral; santa Teresa de Lisieux mostró que la reclusión contemplativa en el claustro también tiene dimensión misionera, en un momento en

que la fuerte expansión de las misiones católicas podía privilegiar la acción sobre la oración; y San Juan Pablo II ha recordado, ultimamente, sin miedo a las nuevas tecnologías, que el ministerio petrino debe atender con solicitud a todas las iglesias, porque el mundo es como una aldea global, donde el papa es garante universal de la libertad religiosa.

Podríamos seguir, pero basten de momento los ejemplos referidos ([11](#)). Queda ya indicado por qué motivo estos santos interesan al teólogo-historiador: no tanto por su ascetismo ni en particular por sus experiencias espirituales, sino principalmente por la reflexión que desencadenaron, en un contexto que tiene pretensiones universalistas, y por la aceleración histórica que provocaron.

Benedicto XVI ha realizado una aproximación a la vida de los santos, desde el punto de vista de los caminos que abrieron en la historia de la Iglesia, que merece ser referida (los subrayados en cursiva son míos):

<<Contemplemos finalmente a los Santos, a quienes han ejercido de modo ejemplar la caridad. Pienso particularmente en Martín de Tours ([cruz] 397), que primero fue soldado y después monje y obispo: casi como un icono, muestra el valor insustituible del testimonio individual de la caridad. A las puertas de Amiens compartió su manto con un pobre; durante la noche, Jesús mismo se le apareció en sueños revestido de aquel manto, confirmando la perenne validez de las palabras del Evangelio: "Estuve desnudo y me vestisteis ... Cada vez que lo hicisteis con uno de estos mis humildes hermanos, conmigo lo hicisteis" (Mt 25, 36.40). Pero ¡cuántos testimonios más de caridad pueden citarse en la historia de la Iglesia! Particularmente todo el movimiento monástico, desde sus comienzos con san Antonio Abad ([cruz] 356), muestra un servicio ingente de caridad hacia el prójimo. Al confrontarse "cara a cara" con ese Dios que es Amor, el monje percibe la exigencia apremiante de transformar toda su vida en un servicio al prójimo, además de servir a Dios. Así se explican las grandes estructuras de acogida, hospitalidad y asistencia surgidas junto a los monasterios.

<<[...] Figuras de Santos como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Juan de Dios, Camilo de Lellis, Vicente de Paul, Luisa de Marillac, Jose B. Cottolengo, Juan Bosco, Luis Orione, Teresa de Calcuta -por citar solo algunos nombres- siguen siendo modelos insignes de caridad social para todos los hombres de buena voluntad. Los Santos son los verdaderos portadores de luz en la historia, porque son hombres y mujeres de fe, esperanza y amor>> ([12](#)).

Este es el camino metodológico (y también epistemológico) que voy a proponer a continuación.

4. Sobre la teología de los santos

Como ya se dijo, el estudio de la <<función eclesiológica de los santos durante su vida>> ha sido cosa hasta ahora preterida por la teología y por la historia de la Iglesia. En las tres primeras décadas del siglo XX se discutió mucho si la teología espiritual (tomada como disciplina teológica) tenía que primar el método deductivo (más propio de la teología dogmática) o el método, por así decir, inductivo, prestando mayor atención a los escritos de los santos y a las experiencias espirituales de estos ([13](#)). La publicación en 1936 de Teología mística, de Anselm Stolz, causó un gran impacto, porque Stolz negó carta de naturaleza, en la teología espiritual, a las experiencias

psicologicas de los santos, por considerar que la comunión con Dios puede configurarse de muchas maneras, sin que ninguna de ellas tenga valor normativo. En 1950, Hans Urs von Balthasar insistió, más o menos, en la misma dirección, al publicar su famoso trabajo *Therese de Lisieux: desaconsejo estudiar las experiencias psicológicas de los santos*, y propuso más bien centrarse en el modo como cada uno de ellos ha acogido el misterio cristiano. Así, pues, ni Stolz ni Von Balthasar, que han determinado el curso de la teología espiritual o teología de la santidad, se han interesado directamente por el tema que nos ocupa aquí. Primaron la opción deductiva de la teología de la santidad, inscribiéndola en el ámbito de la teología dogmática y, más en concreto, de la cristología. En definitiva: <<teología de la santidad>> antes que <<teología de los santos>> ([14](#)).

A medio camino entre la vía deductiva e inductiva, Michal Machejek se ha ocupado, aunque muy brevemente, del valor ejemplar de la vida de los santos en su artículo del Diccionario de espiritualidad ([15](#)); Antonio María Sicari ha escrito un trabajo titulado <<La vita del santi come luogo teologico per la morale>>; y Claudio Stercal ha dado a las prensas un tema sugestivo titulado <<Sul'esercizio e sul'oggetto di una teologia dell'esperienza>> ([16](#)). Podríamos citar otros ejemplos.

Ha mostrado algún interés por la <<teología de los santos>>, y no solo por la <<teología de la santidad>>, Manuel Belda Plans, al dedicar algunas páginas de su manual a la <<secularidad y vida espiritual de los fieles>> ([17](#)). También José Luis Illanes, en su tratado sobre la vida espiritual, bosqueja algunas ideas que se podrían aprovechar para una <<teología de los santos>> ([18](#)). De mayor interés es un estudio de Antonio Aranda, en el que discute con cierta amplitud sobre los <<santos como acontecimiento teológico>> y los <<santos como lugar teológico>> ([19](#)). Aranda hace la siguiente afirmación, glosando a Von Balthasar:

<<Todos los que han sido llamados a vivir en Cristo, y en el Espíritu a alcanzar la santidad, han recibido también una misión, con la que deben identificarse y en la que han de encontrar su verdadera identidad personal y social.

<<Pero a lo largo de la historia de la Iglesia se han dado llamadas a la santidad especialmente representativas -las de los grandes santos-, acompañadas de misiones extraordinarias, dotadas de una gran capacidad de influjo sobre la sociedad cristiana, y derivadamente sobre toda la humanidad. La de esos hombres y mujeres santos, que el Señor regala directamente a la Iglesia para estimular e influir en todo el pueblo cristiano, puede ser denominada una existencia teológica, esto es, una existencia personal que tiene relevancia teológica por la misión y las gracias recibidas en Cristo>> ([20](#)).

Notese que Aranda se refiere a <<misiones extraordinarias>>, cuando reclama que los santos se <<consideren como acontecimiento teológico>>. Es indiscutible que tales misiones han revolucionado la comprensión del misterio cristiano. Mi pretensión anda, sin embargo, por otro camino: entiendo que no es necesario apelar a esas misiones extraordinarias, acompañadas muchas veces de abundantes gracias gratis date, para llegar a la conclusión de que los <<santos>>, aunque unos más que otros, tienen una <<función eclesiológica durante su vida>>, y que toca al teólogo-historiador descubrir ese influjo duradero, desarrollando un análisis fenomenológico serio y profundo. Vayamos a un ejemplo. El arquitecto Antonio Gaudí Cornet, ahora <<siervo de Dios>>, construyó una escuela para los hijos de los albaniles que trabajaban en la Basílica de la Sagrada Familia; una humilde escuela en la que, para economizar materiales, ensayo novedades constructivas que abarataran la edificación.

Esa obra, tan modesta y provisional, entusiasmo, por su originalidad y vanguardismo, al mítico Le Corbusier, cuando la visito en 1928, y marco decisivamente la posterior actividad del arquitecto suizo-francés y de otros muchos. He aquí una obra de misericordia que influye en la evolución de la arquitectura moderna, demostrando que la genialidad artística es compatible con una vida fuertemente virtuosa. Concomitantemente con tales ensayos, Gaudí pudo alumbrar el maravilloso Templo de la Sagrada Familia, en el que ensayo, no solo soluciones técnicas revolucionarias (como el arco parabólico, los enlaces parabólicos y un ingenioso cálculo antifunicular), sino que ideó nuevas formas de evangelización, sacando los retablos del interior al exterior, poniéndolos a la vista de un mundo urbano e industrial, que ya no acudía a la iglesia a contemplar la catequesis de los retablos, sino que pasaba de largo sin osar entrar en la casa de Dios. Una novedad constructiva genial, apta para la cristianización de una nueva época. ¡Así la fe se hace cultura!

5. ¿Acaso la vida de los santos es un lugar teológico?

Al hilo de las anteriores consideraciones, es fácil recordar el *De locis theologicis* de Melchor Cano ([21](#)). Al comienzo de esa obra colosal, que es una cantera inagotable para cualquier teólogo que se precie, hallamos la definición de lugar teológico:

<<En el primero de los catorce libros enumerare brevemente los lugares de donde el teólogo puede sacar argumentos idóneos para probar sus conclusiones o para refutar las contrarias. Seguirán otros diez [libros] que enseñen con más detalle y cuidado que fuerza tiene cada uno de los lugares, es decir, de donde se pueden sacar argumentos ciertos y de donde solo probables>> ([22](#)).

Son lugares a los que puede acudir el teólogo para probar o refutar. Cano se inspira directamente en el proceder del Estagirita ([23](#)), y por esto abunda:

<<Así como Aristóteles propuso en sus *Temas* unos lugares comunes como sedes y señales de argumentos [...] de manera análoga nosotros nos proponemos también ciertos lugares propios de la teología, como domicilios de todos los argumentos teológicos, de donde los teólogos puedan sacar todas sus argumentaciones bien para probar bien para refutar>> ([24](#)).

Los lugares teológicos son, por tanto, sedes y señales de argumentación teológica (<<quasi argumentorum sedes et notas>>), en las cuales se hallan los recursos más apropiados para mostrar (o demostrar) las verdades reveladas. Son materiales que facilitan la argumentación teológica, agrupados por clases, según una jerarquización que se expone cuidadosamente. En este sentido, y con terminología más moderna, diríamos que los lugares son autoridades para desarrollar los argumentos. Pero no son fuentes de la Revelación. La distinción es importante. Cano despliega una lógica, una metodología y una epistemología del conocimiento teológico ([25](#)).

El planteamiento caniano se enmarca en el contexto de controversia. Basta echar una mirada a los años de su composición para comprenderlo. En cualquier caso, y con independencia de su marco histórico, la sistematización de los lugares era entonces -y también lo es ahora- una tarea metodológica muy necesaria, para revestir de rigor y

seriedad cualquier investigación teológica. De ahí el éxito del *De locis*, desde los primeros pasos de la escolástica barroca hasta mediados del siglo XX.

Sin embargo, entre las diez fuentes argumentativas canianas no están las vidas de los santos. La sexta fuente, que trata la autoridad de los santos antiguos (26), se refiere a los Padres de la Iglesia y, algunas veces, a los eclesiásticos autores, pero no estudia los santos en el sentido que nos interesa en este ensayo. Es más, al presentar la séptima fuente, es decir, los doctores escolásticos, se limita a señalar que su autoridad no es relevante para la doctrina de la fe, aunque sí para la vida cristiana, es decir, solo como función ejemplar (27). Siguen después tres lugares más: los argumentos de razón natural, la autoridad de los filósofos y la autoridad de la historia humana. No hay, en definitiva, un lugar para la vida de los santos, aunque habría encajado perfectamente en el proyecto caniano.

En el inmediato posconcilio, Gustavo Gutiérrez puso nuevamente de moda la cuestión de los tópicos, cuando popularizó su tesis de que el pobre es el lugar teológico privilegiado de la teología de la liberación. Sin embargo, no estaba hablando de lo mismo que Cano. Gutiérrez provocó un vuelco hermenéutico con relación al teólogo salmantino. Para Cano, el lugar es una fuente de argumentación teológica, para profundizar en los misterios de la fe. Para Gutiérrez, en cambio, el lugar es fuente, en sentido propio, de la Revelación. (No se confundan, por tanto, las propuestas del primer Gutiérrez con los planteamientos teológicos de los victorinos del siglo XII, con los esbozos de Aquino ni con las pretensiones canianas).

En todo caso, hecha la salvedad de que Cano y Gutiérrez no dicen lo mismo; y considerado también que los lugares teológicos canianos no son fuentes de la Revelación, sino solo canteras de argumentaciones teológicas, conviene advertir que la <<teología de los santos>>, que en este ensayo se propone como nueva vía histórico-teológica, no solo no toma, ni siquiera principalmente, la vida de los santos como lugar teológico (en el sentido técnico de la expresión), sino que pretende un aprovechamiento diferente de sus vidas: las considera ante todo como misteriosa causa eficiente, segunda y subordinada, del advenimiento del Reino (28) y, accidentalmente, como causa ejemplar.

Josep-Ignasi Saranyana, en thefreelibrary.com/

Notas:

(1) Aunque las dos facetas son relevantes para nuestro tiempo y también para el futuro, Benedicto XVI se ha fijado más en la primera. Por eso ha dicho que S. Juan Pablo II <<abrió a Cristo la sociedad, la cultura, los sistemas políticos y económicos, invirtiendo con la fuerza de un gigante, fuerza que le venía de Dios, una tendencia que podía parecer irreversible. [...] Ayudo a los cristianos de todo el mundo a no tener miedo de llamarse cristianos, de pertenecer a la Iglesia y de hablar del Evangelio>> (BENEDICTO XVI, Homilía en la beatificación de Juan Pablo II, 1 de mayo de 2011).

(2) *Lumen gentium*, 39. Esta es la confesión de fe desde los orígenes: <<Et [credo in] unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam>>.

(3) Flp. 4,22.

(4) *Lumen gentium*, 48.

(5) JUAN PABLO II, Bula Incarnationis mysterium, de 29 de noviembre de 1998, n. 11.

(6) Cfr. SARANYANA, J. I., <<Por que la Iglesia pide perdon>>, Palabra 395-396 (1997) 28-30; IDEM, <<La peticion de perdon desde una perspectiva historico-teologica>>, en AA.VV., Dialogos de Teologia II. Mesas redondas, Valencia: Fundacion Mainel, 2000, 21-33; y, sobre todo, IDEM, <<Memoria historica, remision del tiempo y peticion de perdon. A proposito del dialogo interreligioso>>, Scripta Theologica 37 (2005) 179-192.

(7) JUAN PABLO II, Homilia en la Santa Misa de la Jornada del perdon del Ano Santo de 2000, 12 de marzo de 2000, n. 3.

(8) RAHNER, K., <<Die Kirche der Heiligen>>, Stimmen der Zeit 157 (1955/56) 81-91. Citare por la traduccion castellana en IDEM, Escritos teologicos, III, Madrid: Taurus Ediciones, 1961, 109-123.

(9) RAHNER, K., <<Die Kirche der Heiligen>>, cit., 116.

(10) Ibid., 118. Aunque Rahner se refiera aqui a los canonizados, es obvio que lo mismo se puede decir de los <<santos>> in via.

(11) <<Atanasio es impensable sin la nueva experiencia de Cristo hecha por Antonio Abad, Agustin sin la pasion por su camino hacia la radicalidad cristiana, Buenaventura y la teologia franciscana del siglo XIII sin la nueva e impresionante realizacion de Cristo en la figura de Francisco de Asis, Tomas de Aquino sin la pasion de Domingo por el Evangelio y la evangelizacion; y se podria seguir a lo largo de la historia de la teologia>> (RATZINGER, J., Natura e compito della teologia, trad. it., Milano: Jaca Book, 2005, 55).

(12) BENEDICTO XVI, Enciclica Deus caritas est, 25 de diciembre de 2005, n. 40.

(13) Sigo la exposicion de BELDA PLANS, M., Guiados por el espiritu de Dios. Curso de teologia espiritual, Madrid: Palabra, 2006, 29-36.

(14) La opcion de Von Balthasar produce cierta perplejidad, si se considera que durante diez anos (de 1943 a 1953) transcribio taquigraficamente, casi a diario, los dictados de Adrienne von Speyr, que ocupan unos sesenta volumenets. Tales dictados son consecuencia de muchas gracias de caracter extaordinario recibidas por Adrienne despues de su conversion al catolicismo, en 1940. Sobre este tema cfr. VON BALTHASAR, H. U., Adrienne von Speyr. Vida y mision teologica, trad. cast., Madrid: Encuentro, 1986; y GUERRIERO, E., Hans Urs von Balthasar, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni Paoline, 1991, 109-132.

(15) Cfr. MACHEJEK, M., <<Santos>>, en ANCILLI, E. (dir.), Diccionario de espiritualidad, trad. cast., Barcelona: Herder, 1984, III, cols. 355-357, especialmente en el epigrafe n. 3.

(16) Ambos trabajos publicados en ANGELINI, G. y MELINA, L. (dirs.), La sequela Cristi. Dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana, Roma: Lateran University Press, 2003, 117-131 y 215-225, respectivamente.

(17) BELDA PLANS, M., Guiados por el espiritu de Dios, cit., 220-222.

(18) ILLANES, J. L., Tratado de teologia espiritual, Pamplona: Eunsa, 2007, 542-544 (epigrafe <<Santificar las realidades que conforman y estructuran el concreto vivir>>).

(19) Cfr. ARANDA, A., <<La teologia y la experiencia espiritual de los santos>>, Scripta Theologica 43 (2011) 31-58.

(20) IDEM, <<La teologia y la experiencia espiritual de los santos>>, 42-43.

(21) Como se sabe, la obra quedo inacabada, por la muerte de Cano en 1560. De los catorce libros previstos, solo redacto doce. Cito por la edicion en lengua castellana CANO, M., De locis theologicis, Belda Plans, J. (ed.), Madrid: BAC, 2006.

(22) CANO, M., De locis, lib. I, cap. 1 (ed. Belda, 7): <<[...] quemadmodum Aristoteles in Topicis proposuit communes locos, quasi argumentorum sedes et notas, ex quibus omnis argumentatio ad omnem disputationem inveniretur, sic nos peculiare quosdam theologiae locos proponimus, tamquam domicilia omnium argumentorum theologicorum, ex quibus theologi omnes suas argumentationes, sive ad confirmandum, sive ad refellendum, invenient>>. El texto latino puede encontrarse en: www.bac-editorial.com/ficha.php?id=13537 (es el texto

Publicado: Sábado, 13 Noviembre 2021 08:53

Escrito por Josep-Ignasi Saranyana

de la edicion principe, tambien preparado por Juan Belda Plans para la conmemoracion del quinto centenario del nacimiento de Melchor Cano). Consulta realizada el 21 de abril de 2011.

(23) Otra fuente del De locis es TOMAS DE AQUINO, Summa theologiae, I, q. 1, a.8, ad 2. Vease BELDA PLANS, J., Los lugares teologicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma, Pamplona: Eunsa, 1982.

(24) CANO, M., De locis, lib. I, cap. 3 (ed. Belda, 9).

(25) Cfr. FERRATER MORA, J., Diccionario de filosofia, Barcelona: Ariel Referencia, 1994, I, ad vocem.

(26) CANO, M., De locis, lib. VII (ed. Belda, 415-451).

(27) BECKER, K.J., <<Presentacion>>, en De locis, ed. Belda, XVII.

(28) Cfr. el capitulo tercero de la constitucion pastoral Gaudium et spes, especialmente las siguientes palabras: <<Aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios>> (n. 39).