

**APORTACIÓN DE SANTO TOMÁS DE AQUINO A LA
TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS**

***THE CONTRIBUTION OF SAINT THOMAS AQUINAS TO
THE THEOLOGY OF THE SACRAMENTS***

José Manuel BERNAL LLORENTE
(*Soria/La Coruña*)

RESUMEN: El trabajo no pretende hacer un resumen de la doctrina de santo Tomás en torno a los sacramentos. Se centra, de manera específica, en aquellas aportaciones más significativas del Maestro dominico a la teología de los sacramentos. Así, tras presentar el contexto teológico sacramental (con sus corrientes principales) que rodeó a nuestro autor, el artículo señala algunos de los puntos más originales (huellas) que el Aquinate ha legado a la reflexión sacramental: la recuperación del concepto agustiniano de signo para hablar de sacramento, el doble emplazamiento de la teología sacramentaria en la *Suma*, el sacramento como signo y acción simbólica, la similitud entre la estructura cristológica y la sacramental y la superación de una comprensión cosística de sacramento.

PALABRAS CLAVE: Sacramento, Teología sacramentaria, Suma Teológica, Tratado General de los sacramentos.

ABSTRACT: This paper does not attempt to summarise St Thomas' teaching on the sacraments. It focuses specifically on the most significant contributions of the Dominican Master to the theology of the sacraments. Thus, after presenting the sacramental theological context (with its main currents) that sur-

rounded our author, the article points out some of the most original points (traces) that Aquinas has bequeathed to sacramental reflection: the recovery of the Augustinian concept of sign to speak of sacrament, the double location of sacramental theology in the Summa, the sacrament as sign and symbolic action, the similarity between the Christological and sacramental structure and the overcoming of a cosistic understanding of sacrament.

KEY WORDS: Sacrament, sacramental theology, Summa Theologica, General Treatise on the Sacraments.

KEYWORDS: Sacrament, sacramental theology, Summa Theologica, General Treatise on the Sacraments.

INTRODUCCIÓN

No es mi intención ofrecer aquí un resumen de la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre los sacramentos. Ese tema está har-to estudiado por los expertos y en este momento apenas interesa. Para celebrar los setecientos años de la canonización del santo Doctor, los promotores de este proyecto me han invitado a escribir sobre las aportaciones significativas del Maestro dominico a la teología de los sacramentos. Porque debemos reconocer, ya de entrada, que Tomás de Aquino, al elaborar su teología sobre los sacramentos, se encontró con un entramado teológico muy elaborado; pero no se limitó a reproducir servilmente la teología heredada en ese momento, repitiendo, sin más, la doctrina expuesta en los tratados y “Sumas” de la época. Este es el reto. Descubrir el aporte teológico de santo Tomás a la doctrina de los sacramentos. Esta significó para él una herencia vigorosa, embarcada en el arranque y consolidación de la Escolástica; lo importante para nosotros en este escrito es señalar los nuevos planteamientos acometidos e impulsados por el maestro dominico.

Este proyecto me obliga a profundizar y desbrozar el inmenso campo de la teología sobre los sacramentos, apuntada ya en la

época carolingia y ampliamente desarrollada durante los siglos XII y XIII. Para ser justos debería asomarme a los escritos de san Agustín, ya que es ahí, junto al obispo de Hipona, donde los expertos colocan los inicios de una reflexión tematizada sobre los sacramentos. Pero mi trabajo está marcado por unos límites de tiempo espacio señalados por los promotores del proyecto.

Antes de adentrarme en la lectura de Tomás para detectar sus aportaciones más singulares, voy a dedicar un espacio importante al entorno doctrinal que condicionó la elaboración de su teología. Hay que mencionar la presencia determinante del aristotelismo en la reflexión teológica medieval; del desarrollo ferviente de las escuelas de teología, que sirvieron de cobijo a los representantes más significativos del pensamiento teológico; y tendremos que mencionar también la abundante proliferación de las *Summae Sententiarum* que sirvieron de plataforma cultural para la elaboración teológica, especialmente sobre los sacramentos.

Este es el plan del trabajo. Es un proyecto estimulante y cargado de interés. A lo largo de las páginas que siguen iremos deshilvanando el hilo doctrinal del proyecto.

1.- ENTORNO TEOLÓGICO Y CORRIENTES DE PENSAMIENTO

No es posible entender en su justa medida el significado y la relevancia de la teología de santo Tomás de Aquino desvinculándola del contexto doctrinal en que fue creada. Solo teniendo a la vista los condicionantes teológicos y las corrientes espirituales que pululaban en los ambientes eclesiásticos de la época, podremos valorar en perspectiva la significación peculiar de la teología elaborada por el maestro dominico, su originalidad y su carácter novedoso.

1.1.- Incorporación del aristotelismo a la reflexión teológica

La irrupción del aristotelismo en la escena intelectual y teológica de la edad media reviste un interés excepcional y una importancia de difícil valoración. La presencia de las obras de Aristóteles, traducidas al latín, en las escuelas teológicas medievales para uso y manejo de maestros y discípulos despertó un interés y una curiosidad extraordinarios.

La Escuela de Traductores de Toledo tuvo una importancia decisiva en la expansión del aristotelismo en la Europa medieval. Sus traductores, principalmente árabes y judíos, facilitaron el acceso por parte de maestros y teólogos europeos a los escritos del filósofo griego. Designada con este nombre desde el siglo XIV, esta institución hace referencia a los distintos procesos de traducción e interpretación de textos clásicos greco-latinos, que habían sido vertidos del árabe o del hebreo a la lengua latina. La conquista en 1085 de Toledo y la tolerancia de los reyes castellanos cristianos con musulmanes y judíos facilitaron este comercio cultural que permitió el renacimiento filosófico, teológico y científico, primero en España y luego en todo el Occidente cristiano. En el siglo XII, la Escuela vertió textos filosóficos y teológicos, interpretando y escribiendo en latín los comentarios de Aristóteles, conservados en árabe y que el judío converso Juan Hispalense tradujo al castellano, idioma en el que se entendían. En la primera mitad del siglo XIII, esta actividad se mantuvo y siguieron traducándose textos científicos y filosóficos.

Reconocemos, por tanto, y tomamos en consideración el impulso que se dio a la traducción de las obras de Aristóteles desde Toledo. Para completar este breve informe señalamos a un representante distinguido de esta escuela; es Michael Scot, el cual, desarrolló su trabajo, primero en Toledo, donde permaneció hasta 1220 realizando importantes trabajos de traducción. Hacia 1220 abandona Toledo y, entre 1224 y 1227, está al servicio de los papas Honorio III y Gregorio IX. Luego pasa a Palermo, al servicio de Federico II. Su labor en la difusión de las obras de

Aristoteles vertidas al latín entre los autores de la época fue extraordinaria. Comenta a este propósito el Prof. Ramón Arnau, con acierto, refiriéndose al impacto de la filosofía aristotélica en la teología de los sacramentos:

La estructura agustiniana que había estado vigente en la exposición sacramental durante siglos, se vio alterada a partir del momento en que hizo aparición en occidente el aristotelismo. Al asumir los teólogos la teoría hilemorfista, es decir, al hacer suyo el binomio materia y forma como componente de toda realidad física y explicar el sacramento a partir del mismo, se inició un proceso no sólo de cambio terminológico de los sacramentos, sino de comprensión de los mismos. Ya que al aplicar en la teología sacramental las normas derivadas de los principios hilemorfistas, los sacramentos dejaron de ser apreciados como acciones y comenzaron a ser considerados como cosas.¹

No debo dejar pasar la oportunidad que me brindan estas palabras de Arnau² para subrayar la incidencia decisiva del hilemorfismo aristotélico en un claro proceso de deterioro, “no solo terminológico” o superficial, sino de fondo, al afectar a la misma “comprensión” teológica del sacramento. A partir de ese momento, en la interpretación de los teólogos, los sacramentos dejaron de ser acciones salvíficas, signos de la presencia activa de las acciones redentoras, para convertirse en “cosas” que se manipulan y analizan; se fue pasando progresivamente de una visión “personalista” de lo sacramental a una visión “cosista”.

¹ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General de los Sacramentos*, Serie “Manuales de Teología” 14, BAC, Madrid 1994, 108. Para este tema he utilizado además: E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t. I, Herder 1987, 569-573; H. KÜNG, *El Cristianismo. Esencia e historia*, Trotta, Madrid 2006, 424-438; O. JIMÉNEZ, “Las ediciones latinas de las obras de Aristóteles en la Edad Media, en relación con los comentarios de Tomás de Aquino”, *Temas: Revista de Filosofía* 26 (2004) 9-42.

² R. ARNAU, *Tratado...*, 108-109.

El averroísmo tuvo un papel determinante en este proceso invasor del aristotelismo. De hecho, debemos reconocer el importante papel que jugó en la difusión del aristotelismo en occidente el musulmán filósofo, teólogo, jurista y médico de Córdoba Ibn Rusd, llamado Averroes (1126-1198). En efecto, los averroístas, capitaneados por el Maestro de artes Siger de Bravant, canónigo de San Martín de Lieja, ofrecían una sistemática aristotélica cerrada a los postulados de la fe. No es extraño, por ello, que los teólogos se opusieran y lucharan contra el averroísmo pretendidamente aristotélico. Censuraban a los filósofos la propagación de la eternidad del mundo, la existencia de un único intelecto para todos los hombres y la negación de la libertad e inmortalidad personal.

Ya desde el siglo XII venían difundándose las obras de Aristóteles, impulsadas por el fervor de escritores judíos y árabes. La facultad de letras de París, en tiempos de Alberto Magno, había declarado, ya en 1255, todo el conjunto doctrinal de Aristóteles como materia docente; era la hora del nacimiento de la facultad de filosofía, que no quería ser ya vestíbulo para la teología³. El proceso de expansión fue imparable. Hacia mediados del siglo XII se introdujeron otros tres libros de Aristóteles que tratan, sobre todo, del silogismo. A principios del siglo XIII se incorporaron las demás obras, primero a través de las traducciones arábigas, con comentario de los filósofos árabes y judíos; luego a través de traducciones directas del griego.⁴

La actitud de santo Tomás frente al aristotelismo estuvo cargada de respeto, de sensatez y de prudencia; en sintonía con la época y conectando con la postura acogedora imperante entre los teólogos, Tomás asumió la filosofía de Aristóteles, pero poniéndola al servicio de la doctrina sagrada. Había probado que esta tarea era perfectamente realizable, porque no veía la filosofía aristotélica incompatible con la fe cristiana, siempre que se de-

³ H. KÜNG, *El Cristianismo...*, 425.

⁴ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 534.

purara de las interpretaciones averroístas, que no eran conformes con el pensamiento propio de Aristóteles. Por ello, combatió al averroísmo latino, no sólo desde el ámbito de la fe, sino también desde el mismo aristotelismo.⁵

Los comentarios de Santo Tomás at *corpus* de Aristóteles son parte importante de la doctrina del santo dominico y no solo un apéndice de su teología; esto se demuestra en sus obras teológicas principales, en las cuales se percibe el eco de las tesis filosóficas del Estagirita. La doctrina de la materia y la forma, del acto y la potencia, de la substancia y los accidentes, de la causalidad instrumental y otras, son recogidas y utilizadas para dar respuesta razonada a graves problemas teológicos. Sabemos que durante sus frecuentes estancias en Orvieto, Roma y Viterbo (1259-1268) fray Tomás comentó las obras de Aristóteles, traducidas al latín por el dominico griego y gran helenista, Guillermo de Moerbeke, penitenciario y capellán del Papa. En efecto, debemos recalcar aquí la presencia destacada del traductor dominico, de origen flamenco, fray Guillermo de Moerbeke, buen conocedor del griego. Sabemos, a este propósito, que tradujo a partir del griego, sin mediaciones latinas, el libro XI de la *Metaphysica*; aunque revisó exhaustivamente el original, cotejándolo con todas las obras en donde él figuraba como traductor⁶.

Sobre la dedicación de Tomás al filósofo griego debemos advertir con insistencia que Fray Tomás se procuró las más fieles traducciones de Aristóteles y de los Padres griegos, gracias a su amigo y hermano en religión Guillermo de Moerbeke.

Sus escrupulosas traducciones están hechas sobre magníficos originales griegos, como hoy reconocen los críticos. Y cuando hay diversidad de lectura en distintos códices, el fino instinto crítico de nuestro santo le hace sacar buen partido de ella, quizá con la colaboración

⁵ Cf. L. DE WOHL, *La luz apacible. Novela sobre Santo Tomás de Aquino y su tiempo*, Ediciones Palabra, Madrid 2006.

⁶ Cf. O. JIMÉNEZ, *Las ediciones latinas...*

del mismo traductor, pues él no poseía el griego a fondo. Tomás empleó la crítica doctrinal con relación a las fuentes empleadas. [...] Tratándose de Aristóteles, advierte con frecuencia que no deben tomarse siempre sus frases y sus ejemplos como suenan, especialmente en sus obras lógicas, por cuanto en ellas acostumbra emplear ejemplos y modismos de los sofistas.⁷

No tiene sentido emprender aquí un análisis minucioso de las obras de Aristóteles que Tomás de Aquino abordó para construir “comentarios” científicos. Esta labor supuso para el santo dominico una honda profundización del pensamiento aristotélico y un conocimiento exhaustivo del mismo. Cuando hablaba de Aristóteles Tomás de Aquino no lo hacía de forma superficial y desde un conocimiento escaso; Tomás conocía a fondo las doctrinas filosóficas del filósofo griego y, cuando se refería a ellas, lo hacía sin duda con conocimiento de causa. No obstante no voy a privarme de detallar, aunque sea en una nota, las obras aristotélicas comentadas por Tomás de Aquino. Es el testimonio incontrovertible de la presencia del aristotelismo en el pensamiento de Tomás.⁸

⁷ S. RAMIREZ, *Introducción...*, 72-73.

⁸ Estas son las obras de Aristóteles manejadas y comentadas por Tomás. 1) *In libros Perihermeneias expositio*: hasta el libro II lección 2, inclusive; lo restante es del cardenal Cayetano (1269-1272); 2) *In libros Posteriorum Analyticorum expositio* (1269-1272); 3) *In octo libros Physicorum expositio* (1268); 4) *In libros de Caelo et Mundo expositio*: hasta el libro III lección 8, inclusive; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272); 5) *In quatuor libros Metereologicorum expositio*: hasta el libro II, lección 10 inclusive; lo restante de los libros II y III es de Pedro de Auvergne, y lo del libro IV es probablemente de Juan Quidort (1269-1272); 6) *In libros de Generatione et corruptione expositio*: hasta el libro I lección 17, inclusive; lo restante es de Tomás de Sutton (1272-1273); 7) *In libros de Sensu et Sensato expositio* (1266-1272); 8) *In libros de Memoria et Reminiscentia expositio* (1266-1272); 9) *In duodecim libros Metaphysicorum expositio* (1268-1272); 10) *In decem libros Ethicorum ad*

Voy terminando este comentario. Antes, deseo transcribir unas palabras del Prof. Ramón Arnau valorando la repercusión que tuvo la irrupción del aristotelismo en el pensamiento teológico medieval:

Con la asimilación de las categorías aristotélicas se dio un doble fenómeno de signo muy dispar. Como aportación positiva hay que aducir que la comprensión del sacramento, y con ello el tratado de sacramentos en general, se fue estructurando de manera más orgánica desde el punto de vista metafísico, como lo demuestra la preocupación de los teólogos por subrayar la *substantia sacramenti*, es decir, aquello que es fundamental en cada uno de los sacramentos y que, por lo tanto, no puede faltar nunca en ninguno de ellos. Pero como demérito, y muy negativo, se ha de señalar que desde el hilemorfismo se inició un proceso de cosificación sacramental, al entender el sacramento en similitud con las restantes realidades materiales.⁹

Es muy importante señalar aquí, a modo de conclusión, el impacto concreto del aristotelismo en la teología de los sacramentos. Se comienza a echar mano del binomio “materia-forma” como elemento integrador del gesto sacramental y como recurso indispensable para establecer y diseñar la identidad de cada sacramento. Ese binomio, efectivamente, proveniente de la filosofía hilemorfista, constituía el elemento vertebrador e identitario de los entes físicos. Completamos este informe señalando como cierta la confirmación de que el binomio “materia y forma” entró en la gran corriente teológica, allá por el siglo **xm**, a través del cardenal dominico Hugo de San Caro.¹⁰

Nicomachum expositio (1269); 11) *In libros Politicorum expositio*: hasta el libro III lección 6, inclusive; lo restante es de Pedro de Auvergne (1272). En paréntesis hemos fijado la fecha de composición (S. RAMÍREZ, *Introducción ...*, 62).

⁹ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 110.

¹⁰ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 109.

Por otra parte, el teólogo latino, impulsado por el aristotelismo, reducirá el “símbolo” a un “signo” en el cual la inteligibilidad se hace definible y la expresión es clasificada técnicamente; pero el oriental reservará para el sacramento su nombre de “mysterion”; así lo hace Dionisio Areopagita que ve en el culto un medio de acción divinizante. En la escolástica, dentro de la línea aristotélica, se asociarán las nociones de “sustancia y accidentes”, de “signo y de causa”; y se hablará de “causalidad instrumental” para determinar la eficacia de los sacramentos. Se trata de estructuras inteligibles, de valor incalculable, hasta el punto de ser capaces de enmarcar el contenido de la fe.¹¹

1.2.- Las Escuelas de Teología en la edad media

Las Escuelas de Teología desempeñaron un papel decisivo en el cultivo y en la expansión de la teología en la Europa medieval. Aquí voy limitarme a hacer un breve recuento y detenerme en la descripción de las más importantes. Es indudable que las Escuelas constituyeron algo así como la plataforma desde la cual la reflexión teológica iba tomando cuerpo, constituyendo de este modo un papel importante en la elaboración de la teología en los comienzos de la escolástica, justo antes de que las escuelas universitarias se hicieran presentes. Indudablemente, Tomás de Aquino y los Maestros mendicantes que irrumpieron en la escena intelectual y universitaria de la época, tuvieron contacto con esas Escuelas y experimentaron en su quehacer teológico el claro influjo que estas ejercieron.

Habría que remontarse hasta Carlomagno. En el año 800 fue coronado emperador, consiguiendo reunir una buena parte de la Europa Occidental y creando, de este modo, el imperio carolingio. Para unificarlo y fortalecerlo, decidió ejecutar una reforma en la educación. Para ello contó con la colaboración del monje inglés Alcuino de York, el cual preparó para ello un proyecto de desarrollo escolar que buscaba revivir el saber clásico, estableciendo

¹¹ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 542.

los programas de estudio a partir de las siete artes liberales: el *trivium* o enseñanza literaria y el *quadrivium* o enseñanza científica. Este fue el embrión de las escuelas. Aparecieron entonces, a lo largo del imperio, escuelas *monacales*, bajo la responsabilidad de los monasterios; escuelas *catedralicias* al amparo de las catedrales y de los obispos; escuelas *municipales* y escuelas *palatinas*. Este entramado de escuelas dará lugar, más adelante, a las Escuelas de Teología, a las que nosotros vamos a referirnos.

Sobre las Escuelas de Teología hay que decir que, en su origen, fueron instituciones educativas instaladas en la cristiandad occidental de la baja Edad Media, que sustituyeron a las escuelas monásticas y episcopales existentes desde la alta Edad Media. Comenzaron a fundarse en distintas ciudades de Europa Occidental a partir, del 1150, aproximadamente, en el contexto del Renacimiento del siglo XII. Estas fueron instituciones que establecieron un modelo de enseñanza superior que se prolongó en el tiempo, determinando la estructura y funcionamiento de las universidades de la época moderna.

Señalamos algunas de las Escuelas Teológicas que nos resultan de mayor interés. Por supuesto, solo las más representativas. Comienzo con la *Escuela de Laón*. Se dio a conocer durante la época carolingia. Pero floreció especialmente en los comienzos de la Escolástica, gracias a Anselmo de Laón, nacido hacia 1050 y formado en la abadía de Bec con Anselmo de Canterbury. Al parecer, durante un breve periodo de tiempo, Anselmo tuvo la oportunidad de enseñar en París. Pero su nombre y su fama están vinculados a la escuela catedralicia de Laón, que junto con su hermano Raúl, la dirigió durante un largo tiempo. Por ese motivo mereció el título de *Magister divinitatis*. Entre sus discípulos hay que mencionar a Guillermo de Champeaux, el cual organizará y dirigirá una escuela análoga, la de los canónigos regulares de San Víctor, a la que me referiré enseguida; junto a este hay que mencionar también a Gilberto de la Porree, y Abelardo. Este, sin embargo, no quedó satisfecho de su estancia en la escuela de

Laón pues, en ella, no se concedía a la razón una importancia fundamental.¹² Anselmo murió en 1117.

Nos referimos a continuación a la *Escuela de Chartres*, una escuela catedralicia también. Fue fundada por el obispo Fulbertus Carnotensis en el 990 en la ciudad de Chartres. Tuvo su máximo esplendor en la primera mitad del siglo XII. Poco a poco su fama se fue extinguiendo, entre otras razones, por la creación de las universidades, particularmente la Universidad de París. En esta escuela se cultivaron la Filosofía, la Teología y todas las disciplinas del saber de la época. En concreto, tuvo gran importancia en el mundo intelectual de la escuela de Chartres el cultivo del platonismo, recibido a través de san Agustín, Boecio y especialmente a partir de la lectura de las obras de Platón, sobre todo del *Timeo*. Este platonismo cristaliza primeramente en el llamado “ejemplarismo”: las ideas ejemplares están en Dios, son Dios mismo el cual hace las cosas de acuerdo con aquellos modelos ideales; más aún, él mismo es la *forma essendi* por la cual en la materia brillan las ideas y perfecciones divinas.

Se percibe además en la Escuela de Chartres un importante interés científico y humanístico, junto con una deriva hacia los problemas que surgen entre la fe y la razón. Parten del convencimiento de que la verdad se encuentra en la fe, de forma que la revelación es a la vez el punto de partida y de llegada para lograr la verdad. Ahora bien, el pensador debe aclarar su contenido mediante el patrimonio científico y filosófico de la Antigüedad. Contribuyen de este modo a la creación del racionalismo cristiano. En todo caso ellos siempre hacen profesión de fe antes que de filósofos.

Entre sus representantes señalamos a Bernardo de Chartres (†1126 c), reconocido como *magister scholae* que rigió esta institución desde el 1119 hasta el 1126. Cultivó, sobre todo, el ejemplarismo platónico. Junto a este señalamos al conocido Gilberto

¹² E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 551.

de la Porré o Gilberto de Poitiers, al que san Bernardo acusó de su realismo exagerado y radical, que le llevó a cuestionar el misterio de la Trinidad. Señalamos también a Thierry de Chartres, hermano de Bernardo y sucesor de Gilberto en la dirección de la escuela, y a Guillermo de Conches (1080-1145), discípulo de Bernardo y dedicado sobre todo, a la gramática y al *quadrivium*. Por su importancia mencionamos finalmente a Juan de Salisbury (1110-1180), discípulo de Gilbert de la Porré. Para este maestro no son convincentes ni el dogmatismo absoluto ni escepticismo radical. Lo importante es llegar a una bella armonía de razón y fe, certeza y escepticismo, teoría y práctica. Son pocas las cosas de las cuales se puede tener certeza absoluta y hay que investigar en ellas por los sentidos, por la razón y la inteligencia. Donde no haya total certeza, basta con un asentimiento probable. Por ello, mientras que la lógica es un instrumento necesario para el pensar, la vida moral y el amor de Dios forman parte integrante del filosofar.

Damos un vistazo a la *Escuela de Abelardo*. Tuvo una gran vitalidad gracias a la personalidad del Maestro. Entre 1108 y 1113 la *Schola artium* de Sainte Geneviève tuvo como sucesor de Abelardo a Roberto de Melun, el cual refleja en muchos puntos una gran dependencia del maestro fundador de la escuela. Abelardo estableció su escuela primero en Melun y luego en Corbeil. Esto fue, probablemente, en el año 1112. Luego, después de estar en su lugar natal, ya en París volvió a ser de nuevo alumno de Guillermo de Champeaux con el propósito de estudiar retórica. Cuando Guillermo se retiró al monasterio de San Víctor, Abelardo se apresuró a conseguir la cátedra de la Escuela de la Catedral en París. Habiendo fracasado en esto, estableció su escuela en el Monte de Sainte Geneviève (1108). Allí disfrutó de un gran renombre como maestro de retórica y dialéctica. No puede dudarse efectivamente de que la carrera de Abelardo como maestro en París, de 1108 a 1118, fue muy brillante. En su "Historia de mis calamidades" (*Historia Calamitatum*) nos cuenta cómo los alumnos acudían en tropel a él de todos los países de Europa,

una afirmación que es corroborada por la autoridad de sus contemporáneos.

Una referencia a la *Escuela de Gilbert de la Porrée*. Natural de Poitiers (1076-1154), fue discípulo de Bernardo de Chartres, a quien sucedió como canciller desde 1124 hasta 1141. Entonces pasó a enseñar a París. En el año 1142 fue nombrado obispo de Poitiers. Junto con Abelardo, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers fue objeto del enconamiento de Gualterio de San Víctor contra la nueva teología.¹³

Terminamos este *excursus* sobre las escuelas haciendo una mención de la *Escuela de San Víctor*, seguramente la más interesante para nuestro empeño en este trabajo. Esta institución, ya en el siglo XII, fue creada por de los canónigos de San Víctor, instalados con toda intención a las puertas de París. La escuela debe su origen a Guillermo de Champeaux, que había sido discípulo de Anselmo de Laón. Después de unos años enseñando en Notre-Dame de París, se retiró en 1108 con muchos alumnos a San Víctor. Adoptó en 1113 la *Regla* de san Agustín y reanudó su enseñanza.

1.3.- *Hugo de San Víctor*

Consta que en la reflexión teológica llevada a cabo en las escuelas teológicas no faltó nunca una dedicación específica a los sacramentos. En este sentido cabe destacar que Hugo de San Víctor, al que se considera puente de conexión entre los Padres y la teología escolástica, con su obra *De sacramentis christianae fidei*, confeccionó lo que quizás pueda considerarse el primer acercamiento a un tratado de los sacramentos *in genere* y cuya paternidad debe ser atribuida, sin lugar a dudas, al maestro Hugo de San Víctor. Es, ciertamente, un autor de gran relevancia en la historia de la teología sacramental, al que Tomás de Aquino cita de vez en cuando. No en vano fue citado repetidas

¹³ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 590.

veces por Tomás de Aquino y en el Concilio de Trento.¹⁴ Por todo ello le he reservado un lugar destacado en el desarrollo de este artículo.

Tenemos pocos datos sobre la vida de Hugo de San Víctor. Se duda sobre el lugar de su nacimiento; hay quienes ponen su país natal en Sajonia, otros en Flandes o en Lorena. Todavía joven, dejó su país natal y entró en San Víctor en una fecha indeterminada. Empezó a enseñar en 1125, y en 1133 quedó al frente de la escuela hasta su muerte. Exploró numerosos campos de la teología, tanto dogmática como moral. En el *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* esbozó un compendio de toda la vida cristiana; tema que desarrolló más ampliamente en su obra más importante, una especie de introducción a la comprensión de la Escritura, *De sacramentis christianae fidei*. Los “sacramentos” son, según él, las cosas santas de que habla la Biblia; es decir, la revelación, la economía de la salvación, y los sacramentos. Hugo murió el 11 de febrero de 1141.¹⁵

Para referirse al sentido y finalidad de los sacramentos, Hugo de San Víctor toma como punto de partida la situación del hombre caído, por su condición de pecador. Por eso propone que el fin primordial de los sacramentos es la acción sanante sobre el hombre enfermo. Esto es lo que Hugo sugiere no sólo en su obra *De sacramentis christianae fidei*, sino también en su otro escrito *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*. Nuestro autor, partiendo de la finalidad indicada, confirma que los sacramentos son a la vez medicina y arma para el hombre; medicina por cuanto sanan a los enfermos, y arma porque protegen a los sanos. Sobresalen así dos aspectos, el positivo de prevención y el negativo

¹⁴ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 91.

¹⁵ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 569-590.

de reparación; pero, a la postre, el sacramento aparece descrito siempre desde una finalidad sanante.¹⁶

Partiendo de la noción de signo, Hugo de San Víctor define al sacramento como un elemento corporal o material que, en virtud de su contextura externa y sensible, se manifiesta semejante a la gracia. Desde su condición material y visible, el signo sacramental confiere una gracia invisible y espiritual. Tras haber asumido esta definición, el mismo Hugo de San Víctor proclama que este concepto tiene valor universal y afirma que es aplicable a todos y cada uno de los sacramentos.¹⁷

El maestro Hugo no cesó de insistir en la importancia del sentido histórico que se debe respetar con esmero antes de elevarse al sentido alegórico. Tal insistencia justifica el lugar dado por Hugo, no sólo al estudio de las artes liberales, sino también al de la historia y la cronología. Pero Hugo no se contentó sólo con insistir en la importancia del sentido histórico y literal. Estableció, al mismo tiempo, determinados criterios relativos a la búsqueda del sentido alegórico. Se refiere sin duda al sentido dogmático y tiene por objeto pasar del *signum* a la *res sacramenti*, del símbolo o del *sacramentum* a la realidad misteriosa significada.¹⁸

Hay que hacer referencia al tema de la causalidad sacramental; es un asunto de capital importancia en el conjunto de la teología sobre los sacramentos. En el *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* Hugo de san Víctor propuso que los sacramentos, en virtud de la santificación, contienen una gracia invisible y espiritual. El término clave en este pasaje es “contienen”; con ello se afirma que los sacramentos son “contenedores” de la gracia; lo cual, en el contexto de la eficacia sacramental, resulta abiertamente insuficiente. En ningún caso se establece una rela-

¹⁶ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 92-93.

¹⁷ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 94.

¹⁸ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 567-568.

ción (necesaria) entre el signo y la gracia que se otorga por su medio; ni se describe, de ninguna forma, el modo cómo los sacramentos conceden esa gracia.¹⁹

En el *Dialogus* nuestro autor asegura que la fuerza o *virtus* del sacramento no depende de lo natural sensible y visible del sacramento, sino del Espíritu Santo “que obra en lo visible de manera invisible”. Más adelante, en la misma obra, Hugo establece una distinción entre “significar” y “conferir” (*conferre*). El sacramento no se limita a “significar” y representar la gracia invisible; su misión es la de “conferir” esa gracia, donarla. Otorgarla de manera eficaz. Ahí reside la eficacia sacramental. Los sacramentos, por tanto, por su eficacia santificadora, significan y confieren.²⁰

Queda pendiente un aspecto que, a mi juicio, posee un interés particular en el marco de la teología de Tomás de Aquino y que, en su momento, tendremos ocasión de tratar. Me refiero a la relación que se establece entre el signo sacramental y la Pasión de Cristo. Comienza Hugo de San Víctor señalando la existencia de tres tipos de sacramento. El primero, señalado por Hugo, es el que surge como remedio frente a la situación de esclavitud de la humanidad caída, sometida a la inclemencia del pecado; es un sacramento de proyección universal, pues todo hombre se ve sometido al despotismo del pecado. Hay otras instituciones sacramentales que arrancan de la decisión manifestada por Dios a Moisés y que se contienen en las leyes del Antiguo Testamento; corresponden y son patrimonio exclusivo de los judíos. Por último se refiere a los sacramentos de la Nueva Ley, instituidos por Cristo, referidos únicamente a los que creen en él, capaces de santificar y de otorgar la gracia. Esta triple forma de sacramentalidad es contemplada por Hugo de San Víctor en un horizonte unitario, en el que Dios es el autor y protagonista principal, que

¹⁹ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 95.

²⁰ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 96.

se desenvuelve en clave histórica desde la creación inicial hasta el futuro escatológico. Aparece así dibujada la presencia sacramental de Dios proyectada en la historia.

Esta perspectiva, inmersa en lo histórico, abre el espacio a Hugo de San Víctor para establecer una conexión singular entre lo sacramental y la memoria de la Pasión del Señor, momento histórico y crucial en el que se opera la reparación del pecado y la liberación del hombre pecador. Con todo, Hugo advierte que esta conexión de los sacramentos con la Pasión de Jesús no se opera del mismo modo en todos ellos ni tiene la misma fuerza redentora. Mientras los sacramentos de la antigua Ley son figura de los sacramentos de la nueva, presagio y anticipo de los acontecimientos pascuales futuros, los sacramentos cristianos son signos eficaces de la Pasión de Cristo. Esta reflexión posee un interés excepcional pues convierte todo lo sacramental, en su conjunto, en signo del devenir histórico de las acciones de Dios, de lo que llamamos Historia de la Salvación, en la cual Dios es el artífice supremo y protagonista.²¹

1.4.- Pedro Lombardo y los Libri Sententiarum

Terminamos con este último punto nuestro proyecto de establecer el contexto intelectual y teológico en el que se movió la teología de Santo Tomás de Aquino. Todo ello influyó sin duda en sus planteamientos y se reflejó en sus escritos. Para bien o para mal, para aceptar su doctrina o desaprobársela. En todo caso, la repercusión del contexto en la doctrina del Angélico, al hilo de una hermenéutica convencional, resulta indiscutible. Esto vale de un modo especial para la teología de Pedro Lombardo cuyos *Libri Sententiarum* fueron objeto del comentario del joven Tomás de Aquino.

Nacido en Lumello, cerca de Novara, en Lombardía, hacia el 1100, Pedro Lombardo empezó sus estudios en Bolonia; luego

²¹ Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 97.

pasó a Roma y a París, donde fue recibido en San Víctor por el abad Gilduino, por recomendación del santo Bernardo de Clara-val. Fue amigo de Hugo de San Víctor y probablemente discípulo de Abelardo, a cuyas clases tuvo ocasión de asistir. Enseñó en la escuela catedralicia de *Notre Dame* desde 1140. De su enseñanza proviene su conocida obra *Libri quattuor Sententiarum* que le valió el nombre de “Maestro de las sentencias”. En 1159 fue nombrado obispo de París, donde murió al año siguiente.²²

Refiriéndose a la figura de Pedro Lombardo, Ramón Arnau ofrece un comentario muy significativo.

Entre los teólogos del siglo XII, Pedro Lombardo merece una mención muy especial, ya que fue, sin duda alguna, la figura cumbre de aquel tiempo. Y si este calificativo afecta al contenido de toda su obra teológica, quizá de un modo muy particular debe decirse en lo referente a la consideración general de los sacramentos, en cuyo planteamiento asume a cuantos autores le precedieron, cuya problemática asimila, al tiempo que la proyecta hacia el futuro.²³

Por otra parte, Evangelista Vilanova, citando a Chenu, nos ofrece esta observación con referencia también a Pedro Lombardo.

Es un espíritu ordenado, metódico, sin originalidad y sin precisión de conceptos, y un poco ecléctico. [Chenu]: “El caso de Pedro Lombardo ilustra la situación del maestro, tanto en sus condenas como en su crédito, tanto en sus opiniones teológicas como en sus testimonios de ortodoxia: ningún teólogo fue tan discutido ni tan acreditado, ya que sus *Sentencias* serán hasta el siglo XVI, y más allá, la base de la enseñanza teológica”.²⁴

²² He recogido estos datos de la obra de E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 604.

²³ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 104.

²⁴ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 604.

Hay que hablar ahora de su obra magna, los *Libri quattuor sententiarum*, que ocupa un lugar sumamente destacado en la historia de la teología. Es considerada esta obra una pieza fundamental para conocer el sistema didáctico que dio cuerpo a la teología escolástica medieval. Este fue además el texto escolar utilizado en todas las universidades europeas hasta el siglo XVI. De hecho, es una realidad conocida que ningún estudiante de teología con aspiraciones de teólogo podía prescindir de un conocimiento obligado del Maestro de las Sentencias.²⁵

Lombardo dividió su obra en *capitula*; sus comentaristas en *distinctiones*. Su tarea primordial es la recopilación de datos desde fuentes diversas, sobre todo de san Agustín, a quien cita más de mil veces. Hay que mencionar también, entre sus fuentes más solicitadas, a los santos Hilario, Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, Isidoro, Beda el Venerable, aunque le quedaban más cerca Ivo de Chartres, Hugo de San Víctor, Abelardo, Gilbert de la Porrée a los que menciona igualmente en su obra.²⁶

Es importante el concepto de sacramento apuntado y mantenido por Pedro Lombardo. Comenzamos con la expresión *sacramentum, sacrae rei signum* de origen agustiniano. Nos encontramos además con la fórmula *gratiae invisibilis visibilis forma* proveniente de Ivo del Chatres y de las *Summae Sententiarum*, ampliamente manejadas en la época. Esta fórmula ha sido recogida por Abelardo, el cual cambia *forma* por *signum*: *sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae*. La habilidad de Pedro Lombardo en su obra consiste en conjuntar ambas definiciones; pero añadiendo una referencia a la eficacia del sacramento, aspecto claramente subrayado por Hugo de San Víctor. “Llega así a una definición sintética en el punto de encuentro de tradiciones diversas cuya convergencia sabe mostrar”.²⁷

²⁵ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 105.

²⁶ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 605.

²⁷ E. VILANOVA, *Historia de la teología...*, 607.

En efecto, Pedro Lombardo desarrolla con contundencia su concepto de sacramento. Fiel a la noción de signo, inherente a todo sacramento, vincula a esta noción la idea de causalidad. Esto es, los sacramentos han sido instituidos para significar la gracia; pero no solo para eso. El Maestro de las Sentencias completa esta idea asegurando que, además de la función semiótica y significante, los sacramentos han sido instituidos también para “santificar” y transmitir el efecto redentor de la Pasión de Cristo. Con esta vinculación de signo y causa, la sacramentología dio un paso definitivo, muy importante, dotando al signo sacramental de la *virtus* y la eficacia que le corresponde.²⁸

En la concepción sacramental de Pedro Lombardo, el punto fundamental de su teología es la participación en la Pasión de Cristo, y su objetivo básico es la purificación del hombre caído. Según esta proposición, la finalidad por la que Dios instituyó los sacramentos no fue otra que la sanante, con cuyo planteamiento Pedro Lombardo hace suya la corriente que se venía defendiendo por los teólogos de la escolástica.

2.- HUELLAS TOMISTAS EN LA TEOLOGÍA DE LOS SACRAMENTOS

Hemos analizado el entorno teológico en el que tuvo que moverse fray Tomás de Aquino al emprender su tarea de teólogo. Un entorno cargado de enfrentamientos intelectuales y de controversias teológicas; pero, al mismo tiempo, rico en propuestas y avances doctrinales, diferentes pero enriquecedores. Este contexto efervescente, cuajado de inquietudes y de avances teológicos atrevidos, impulsado seguramente por el aristotelismo creciente, dio sentido a la reflexión teológica emprendida por el Maestro Tomás y le aportó un interés extraordinario a su tarea. Lo vemos en las páginas que siguen.

²⁸ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 107.

Pero aquí no vamos a presentar una síntesis o un resumen de la teología tomista sobre los sacramentos. No es éste el cometido de estas páginas. Lo que yo pretendo es descubrir y dar cuenta de los avances y las innovaciones llevadas a cabo por Tomás en su tratado sobre los sacramentos; qué cambios introdujo en su reflexión; cuál fue el desarrollo ulterior elaborado por el maestro dominico haciendo avanzar su teología respecto a las doctrinas que le precedieron. En definitiva lo que buscamos es la aportación especial aportada por santo Tomás de Aquino a la teología de los sacramentos.

2.1.- Tomás de Aquino recupera el concepto de “signo” y vuelve a san Agustín

No solo escribió sobre los sacramentos en la Suma. Ya antes, en su etapa de bachiller, fray Tomás de Aquino había abordado el tema de los sacramentos al comentar el Cuarto Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo (1254-1256), viviendo en París en el antiguo convento de Saint Jacques. Posteriormente, entre 1261 y 1268, escribió el *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* durante su estancia en Italia; dedicó este breve escrito al arzobispo de Palermo, Leonardo dei Conti, que le pidió un resumen teológico sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia.²⁹

Prestemos atención primero a la obra de Pedro Lombardo, los *Libri quattuor sententiarum*. Como ya dijimos más arriba, esta obra ocupa un lugar destacado en la historia de la teología. Es una pieza fundamental para conocer tanto el formato como el contenido de la teología escolástica. Según los expertos, la obra fue escrita entre el 1150 y el 1152. Como ya he apuntado anteriormente, el objetivo de los sacramentos, en opinión de P. Lombardo, es la rehabilitación del hombre caído. Según esta proposición, la finalidad por la que Dios instituyó los sacramentos fue la eficacia sanante, el remedio del hombre humillado por

²⁹ Cf. S. RAMÍREZ, *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, BAC, Madrid 1975, 19-20.

el pecado, con cuyo planteamiento el autor de las Sentencias hace suya la corriente que se venía defendiendo por los teólogos de la época.³⁰

Esta es la obra abordada por el joven maestro dominico, a la que dedicó su comentario. A nosotros, en el contexto de nuestro trabajo, nos interesa prestar atención a su comentario al libro IV de las Sentencias, donde el Lombardo trata el tema de los sacramentos.³¹ Esta es la postura teológica que mantendrá el maestro dominico, como asegura Jesús Espeja, O.P., en su comentario a la Suma Teológica, al decir: “En el Comentario a las Sentencias Tomás define el sacramento como remedio o medicina”.³² En la misma línea hay que citar la opinión de Ramón Arnaú definiendo la opinión de Pedro Lombardo.

Recurriendo a la parábola del samaritano que alivia con sus remedios la dolencia del herido, Pedro Lombardo enseña que los sacramentos son remedios contra los efectos del pecado original y el actual.³³

Más adelante insiste el teólogo valenciano en esta misma idea,

“En otro pasaje describe Pedro Lombardo la finalidad de los sacramentos en sintonía con la que comenzaba a ser ya doctrina tradicional del efecto sanante. Así ocurre, por ejemplo, en el capítulo primero de la distinción primera, donde recurre al símil del samaritano que asiste al caminante maltrecho, y afirma de los sacramentos que son remedios instituidos por Dios para curar las heridas

³⁰ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 105.

³¹ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1 (*PL* 192, col. 839).

³² J. ESPEJA, “Introducción al tratado de los sacramentos”, en *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología*, vol V, Parte tercera e Indices, BAC, Madrid 1994, 505ss.

³³ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 106.

causadas tanto por el pecado original como por los actuales³⁴. Según esta proposición, la finalidad por la que Dios instituyó los sacramentos no fue otra que la sanante, con cuyo planteamiento Pedro Lombardo hace suya la corriente que venía discurriendo por la escolástica”.³⁵

Todo esto explica por qué Fray Tomas de Aquino, en su Comentario a las Sentencias, define el sacramento como remedio o medicina para el hombre caído. A fin de justificar estas afirmaciones cito sólo algunos textos más significativos en los que se refleja claramente la opinión del joven Tomás de Aquino, siguiendo la doctrina expresada en las Sentencias.³⁶ El joven maestro es conciente de que esta doctrina es la mantenida por los grandes teólogos de la escolástica; sabe que Hugo de San Victor ha impulsado esta doctrina, de la que Pedro Lombardo, como hemos visto, se hace eco en las Sentencias. Esta interpretación sobre los sacramentos como remedio y medicina parte de la visión del

³⁴ “Samaritanus enim vulnerato approprians curationi eius, sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit” (PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1. PL 192, col. 839).

³⁵ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 107.

³⁶ “Sacramenta enim sunt alligamenta sanitatis, ut dictum in Glossa super Psalmum 146. Sed de ratione medicamenti non est ut aliquid significet, sed solum ut efficiat sanitatem. Ergo sacramentum non est signum” (Thomás de Aquino, *In Sententias* 4, d1, q1, a1, qla1; adlum); “Cum ergo sacramenta sint instituta ut medicinae peccati, ut Hugo de sancto Victore dicit, videtur quod eis non indigeamus” (Thomás de Aquino, *In Sent.*, lib.4, d.1, q.1, a.2, qc.1, arg.1ad 2um); “Praeterea, medicina vulneri debet esse proportionata. Sed vulnus peccati devenerat in humano genere usque ad corpus, in quo habitat lex peccati, ut dicitur Rom. 7. Ergo debuit medicina etiam per aliqua corporalia ei parari. Sed hujusmodi sunt sacramenta. Ergo sacramentis homo in statu naturae lapsae indiget” (*In Sent.*, lib.4, d.1, q.1, a.2, qc 1 s. c. 2); “Hugo de sancto Victore dicit quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Ergo non erant in statu innocentiae necessaria, cum morbus non erat” (*In Sent.*, lib.4, d.1, q.1, a. 2, qc 2. s.c.1).

hombre, no en su estado de pureza original, sino a partir de la caída, como hombre sometido a la inclemencia del pecado. Nuestro santo doctor, siguiendo la corriente teológica del momento, se adhiere a esta doctrina, la comparte y la presenta como propia.

En la *Suma Teológica*, en cambio, Tomás da el salto y nos ofrece una visión nueva, diferente. Es el aporte que él transmite a la teología de los sacramentos reconociendo que, más allá del efecto sanante, el sacramento es un signo. Es una vuelta a la teología de San Agustín.³⁷ Lo confirma claramente Ramón Arnau.

Tal y como aparece en la *Suma Teológica*, la consideración sacramental de Santo Tomás está apoyada simultáneamente sobre la base de San Agustín, de quien recoge y desarrolla la noción de sacramento como signo, y de Aristóteles, a cuyo hilemorfismo recurre para explicar la entidad de los sacramentos. Quien no tenga presente la influencia de estas dos líneas de pensamiento en la sacramentología de Santo Tomás, se incapacita para comprender plenamente su pensamiento sacramental.³⁸

No voy a presentar aquí un resumen de la teología tomista sobre los sacramentos. Me limito a dar cuenta de esta primera aportación de Tomás de Aquino sobre los sacramentos. Es una aportación importante; supone una novedad. El angélico supera su primera visión, apuntada en el *Comentario a las Sentencias*, deja de presentar los sacramentos como remedio o medicina, y los define como signos que causan lo que significan. Es una vuelta a San Agustín y, a la postre, un servicio del aristotelismo para un conocimiento científico de la identidad sacramental.

³⁷ Citamos solo un par de textos significativos de San Agustín, “Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est” (*De civitate Dei*, X, 5): “Tantae rei sacramenta, id est, sacra signa” (*Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, II, 9, 34)

³⁸ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 112-113.

Ramón Arnau resume perfectamente la situación y confirma mi comentario con estas palabras:

El paso del remedio al signo, como referencia para determinar qué es el sacramento, marca la diferencia metodológica y temática que Santo Tomás establece entre el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma Teológica*. Como se advierte a simple vista, en el *Comentario a las Sentencias* Santo Tomás se mantuvo fiel a la línea de pensamiento que, arrancando de Hugo de San Víctor, había recorrido todo el itinerario medieval, y en la *Suma Teológica*, sobrepasando el planteamiento de sus inmediatos antecesores, vuelve a conectar directamente con San Agustín mediante la consideración del sacramento como signo.³⁹

2.2.- Doble emplazamiento de la teología sacramentaria en la *Suma Teológica*

Ahora debemos aclarar que Tomás de Aquino trata el tema de los Sacramentos, no solo en la *Tercera Parte*, a partir de la cuestión 60, sino también, con referencias breves, en la *Segunda Parte* (II-II), al tratar el tema de la Religión, que él considera una formalidad de la Justicia. Así lo considera nuestro santo y así lo programa en el prólogo a la cuestión 89 de la II-II.⁴⁰

La mayoría de los lectores de la *Suma Teológica*, sin embargo, dan por supuesto que Santo Tomás aborda el tema de los sacramentos en la Tercera parte. Así lo planifica el santo en el prólogo a la cuestión primera.⁴¹ Desde la cuestión 60 a la 65 se ocupa de

³⁹ R. ARNAU-GARCÍA, *Tratado General...*, 112. Véase también: H. F. DONDAINE, "La définition des sacrements dans la Somme Théologique", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 31 (1947) 213-228.

⁴⁰ "Deinde considerandum est de actibus exterioribus latriae quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur, quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia huius operis parte" (II-II, 89, proemium)

⁴¹ "Necesse est ut, ad consummationem totius theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum, de

los sacramentos en general. En adelante, desde la cuestión 66, dedicada al sacramento del bautismo, hasta la cuestión 90, escribe sobre los sacramentos en particular. Concluye la obra tratando sobre el sacramento de la penitencia. Ahí el santo doctor dejó de escribir, quedando incompleta su obra. La terminó su compañero y discípulo fray Reginaldo de Piperno. Estamos en septiembre de 1273. Fray Tomás de Aquino murió el 7 de marzo de 1274 junto a los monjes cistercienses del monasterio de Fosanova, camino del Concilio de Lyon.

El Angélico hizo referencias a los sacramentos, como he comentado, al escribir sobre la virtud de la Religión. Aparte su intención de dedicar una parte importante de su obra al tema de los sacramentos, al escribir sobre la religión en la II-II, aborda cuestiones estrechamente vinculadas a la práctica de los sacramentos. Señalo algunas de esas prácticas: la devoción (q.82), la oración y las invocaciones (q.83), la adoración (q.84), los sacrificios (q.85), las oblacones y las ofrendas (q.86), invocación del nombre de Dios (q.89), la alabanza divina (q.91). Nadie duda de que estas prácticas son de carácter cultural y constituyen una parte muy importante del ejercicio litúrgico de los sacramentos. Más todavía; cabría señalar que estos aspectos constituyen especialmente la vertiente cultural y doxológica de la celebración sacramental, mientras que la visión global de los sacramentos, presentados en la tercera parte, nos presenta su carácter santificador y deificante. Con ellos se expresaría la acción redentora y liberadora de la acción divina sobre el hombre a través de la eficacia de los sacramentos y la fuerza del Espíritu Santo. En definitiva, se nos ofrecería en la tercera parte una visión del encuentro salvador, *in mysterio*, con el Cristo de la pascua para liberarnos del pecado y de la muerte. Mientras que, al tratar sobre la religión, se nos ofrecería el aspecto cul-

ipso omnium salvarore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur. Circa quam, primo considerandum occurrat de ipso Salvatore; secundo, de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; tertio, de fine immortalis vitae” (III, 1, proemium).

tual de los sacramentos, como alabanza gozosa al Padre y como ofrenda doxológica.⁴²

2.3.- *Por primera vez un tratado general de los sacramentos*

Es una breve anotación que no desearía pasar por alto. Es apuntada por algunos expertos, aunque casi siempre de forma breve y como de pasada.⁴³ Con todo, es un dato importante que los historiadores de la teología no deben omitir.

En la antigüedad los santos Padres hablaron y escribieron sobre los sacramentos. Baste recordar a Tertuliano, a san Cipriano o a san Agustín. Todos se ocuparon de los sacramentos. Pero siempre a propósito de algún sacramento particular. Nunca ofrecen una reflexión general sobre los sacramentos. Es cierto que Agustín presenta derivaciones y desarrollos más amplios sobre el sentido y la identidad de los sacramentos. En realidad sus escritos sirvieron de base a la teología elaborada por los teólogos medievales creadores de la escolástica. Los primeros intentos de una sacramentología general aparecen ya en Hugo de San Víctor y en las *Sumas*; habrá que esperar a Pedro Lombardo para constatar en las Sentencias un atisbo de visión global de los sacramentos. En ella se apoyará Tomás de Aquino para acometer su reflexión global sobre los sacramentos en la tercera parte de la Suma Teológica (cuestiones 60-65).

A este propósito debemos añadir que nuestro santo logró superar el riesgo de elaborar una teología sacramentaria prescin-

⁴² La doble dimensión de los sacramentos: culto y santificación. “Sicut ex praedictis patet, sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae” (III, 63, 1c)

⁴³ Cf. J. ESPEJA, “Introducción al tratado de los sacramentos”, en *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología*, vol V, Parte tercera e índices”, BAC, Madrid 1994, 507.

diendo y al margen de la celebración de los sacramentos. Sabemos que, inmediatamente después de la reflexión general, proyecta el santo maestro un análisis de todos los sacramentos en particular, sin perder de vista el ritual y el desarrollo de las celebraciones. El maestro dominico no sucumbió a la tentación de convertir la teología de los sacramentos en una elaboración conceptual con tintes metafísicos. Se mantuvo en una línea teológica, muy defendida en la actualidad por los teólogos liturgistas; no hay un patrón fijo aplicable a cada uno de los sacramentos ni un tratamiento rabiosamente conceptualista para referirse a los mismos. Para estos teólogos una reflexión sobre los sacramentos ha de partir, no de concepciones abstractas más o menos arbitrarias, sino de la ejecución ritual de los mismos sacramentos, de su ejecución y su liturgia.

2.4.- *El sacramento como “signo” y como “acción simbólica”*

Es un apunte breve. En la cuestión 60 de la tercera parte nuestro autor nos ofrece una especie de definición de sacramento. Lo hace inspirándose en el hilemorfismo de Aristóteles. Por eso nos dice que el sacramento tiene dos partes integrantes, la materia y la forma. Ambos elementos constituyen el perfil identitario de lo que es un sacramento. Pero Tomás hace esta declaración con respeto, como con miedo, como intentando suavizar la rudeza de la terminología hilemorfista: *per modum formae/per modum materiae*.⁴⁴

En esta línea Tomás de Aquino, partiendo del convencimiento de que la identidad del sacramento se plasma en la materia y la forma, afirma que estos elementos han sido establecidos directamente por Jesucristo, al establecer la materia y la forma que los identifica. Él es el que ha instituido los sacramentos y les ha transmitido su fuerza santificadora y rehabilitadora.

⁴⁴ “In sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae” [“En los sacramentos las palabras son como la forma, y las cosas sensibles como la materia”] (III,60,7c).

Cuando hablamos de la materia y de la forma nos referimos, por una parte, al elemento material y sensible (materia); y, por otra, a las palabras que dan fuerza y determinan el sentido del elemento sensible. Palabras y gestos configuran la identidad de cada sacramento. Convicción teológica que ya encontramos en San Agustín, expresada lacónicamente en estos términos: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*.⁴⁵

Habría que decir dos palabras sobre la causalidad o eficacia de los sacramentos. Según la filosofía aristotélica, signo y causa son incompatibles pues pertenecen a categorías predicamentales diferentes. Para resolver el problema Santo Tomás recurre a la causalidad instrumental. A través de la humanidad de Cristo y de los sacramentos es Dios mismo quien interviene y actúa (III, 8, 1 ad 2um.; III, 19, 1c). Los sacramentos, en efecto, causan instrumentalmente la gracia por la virtud del Espíritu Santo que obra en ellos como causa principal (I-II.112,2 ad2um); actúa en el bautismo (III,66,11 ad1um); y en la confirmación (III,72,1 ad1um); y en la eucaristía (III,74,4 ad1um); en definitiva, es la intervención directa de Cristo la que actúa en los sacramentos (III, cuestiones 62 y 64). Santo Tomás elabora su reflexión partiendo del rito litúrgico. En todo caso, el tema de la eficacia sacramental se basa en el dinamismo de la causalidad eficiente. Eso nos obliga a recobrar la fuerza de la mediación simbólica. En esta dirección apuntaría santo Tomás, aunque estuvo muy condicionado por el aristotelismo de su tiempo.⁴⁶

Esta sería la realidad del signo a la que nuestro santo dedica todos los artículos de la cuestión sesenta. Lo expuesto en estas líneas es solo un leve apunte, una escueta referencia a lo que es el signo y que el santo de Aquino expone con amplitud. Sin embargo estas indicaciones son suficientes para nuestro empeño. A lo dicho, en efecto, deberíamos añadir que el signo, para constituirse en verdadero sacramento, debe tomar cuerpo y consustan-

⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 80, 3

⁴⁶ Cf. J. ESPEJA, "Introducción al tratado...", 505-506.

ciarse en una acción o gesto concreto. Lo confirma santo Tomás al reflexionar sobre el bautismo. En efecto, el sacramento bautismal no se consuma solo en el agua o en las palabras que se pronuncian; lo que consume y constituye ese sacramento es el uso que se hace del agua y de las palabras que acompañan; es decir, el *lavacrum*, la ablución, el baño bautismal. La acción confirma la existencia del sacramento. Ni el agua sola, ni las palabras solas; sino el gesto del baño, la inmersión en las aguas o la ablución convierten ese conjunto en un sacramento.⁴⁷

Esta observación, afianzada en los textos tomistas, libera a los sacramentos del fixismo hilemorfista y los sumerge en el mundo de las mediaciones simbólicas. Como insistiré enseguida, el Angélico gana la batalla a la inercia inerte del “cosismo” para introducir la dinámica sacramental en el mundo de las relaciones personales y de los gestos simbólicos.

2.5.- Estructura cristológica y estructura sacramental

El entramado formal de la *Suma Teológica* y la ubicación de los respectivos temas no se ha hecho al azar ni de forma casual. Todo tiene su sentido y su motivación. Hay que buscarla. Porque casi siempre descubrimos matices e intenciones que no apreciamos a simple vista. Por eso repasamos con interés el contenido de los prólogos que van delante de las cuestiones hilvanando el hilo del discurso teológico.

En la tercera parte de la *Suma* se aborda primero el tema del Verbo encarnado (cuestiones 1-59). Desde la cuestión 60 a la 90

⁴⁷ “Cum enim sacramenta novae legis sanctificationem quandam operentur, ibi perficitur sacramentum ubi perficitur sanctificatio. In aqua autem non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis, non permanens, sed fluens in hominem, qui est verae sanctificationis subiectum. Et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio” (III, 66,1c).

viene el tratado sobre los sacramentos. Como apunté más arriba, fray Tomás de Aquino interrumpe aquí su obra dejándola incompleta. Un Suplemento añadido completará la obra programada por el Santo. Una última parte estudia los temas correspondientes a la vida después de la muerte.

Los sacramentos son tratados después de la Cristología, a continuación de la vida, muerte y resurrección de Cristo. Porque los sacramentos continúan la sacramentalidad de Cristo y reciben su eficacia del Verbo encarnado. En el marco teológico tomista la humanidad de Cristo es considerada instrumento unido a la divinidad. Dios actúa y comunica su santidad al hombre a través de la humanidad de Cristo. Él es el artífice principal, la causa eficiente definitiva y total que promueve la acción divinizadora y santificadora de Cristo, el instrumento unido a la divinidad. Los sacramentos, considerados instrumentos separados, promueven y comunican la acción salvadora del Verbo de Dios encarnado.⁴⁸

Es muy importante el comentario de Tomás de Aquino al establecer una simetría entre la configuración del Cristo encarnado y la estructura de los sacramentos. Por la encarnación el Logos divino, la Palabra eterna, asume y hace suya la condición humana en la línea expresada en el evangelio de Juan (Jn 1,9-14). Por la encarnación la Palabra divina ha entrado en comunión con lo humano. Algo semejante ocurre al referirnos a la estructura de los sacramentos. También en este caso la palabra actúa sobre el elemento material y sensible para configurar el

⁴⁸ “Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta” (III, 62, 5c. Véase también: III, 19, 1c; III, 62, 1c; III, 62, 4c).

sacramento. Esta es la línea expresada por san Agustín: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*. Esta idea la recoge el Angelico en un texto magnífico en el contexto de la teología sacramentaria.⁴⁹

Para terminar este breve comentario es muy importante subrayar el interés que está teniendo para la teología de los sacramentos y la catequesis la plena aceptación de la presencia de Cristo en los sacramentos.⁵⁰ Él se hace presente y actúa a través de las celebraciones sacramentales. Los gestos sacramentales son actos de Cristo; porque, a través de los sacramentos, es Cristo quien bautiza, quien derrama su Espíritu sobre los bautizados, quien invita al banquete eucarístico, quien perdona, quien derrama sin medida su amor sobre sus hermanos. Los sacramentos son actos de Cristo. Es una intuición de Tomás al tratar de los sacramentos continuando su reflexión sobre Cristo. Cristo está en los sacramentos.⁵¹

⁴⁹ “Respondeo dicendum quod sacramenta, sicut dictum est, adhibentur ad hominum sanctificationem sicut quaedam signa. Tripliciter ergo considerari possunt, et quolibet modo congruit eis quod verba rebus sensibilibus adiungantur. Primo enim possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est verbum Dei unitum” (III, 60, 6c).

⁵⁰ J. M. BERNAL, “La presencia de Cristo en la liturgia”, *Notitiae* 215-217 (1984) 455-490.

⁵¹ Me complace incorporar a mi comentario unas interesantes palabras del dominico Jesús Espeja: “Los sacramentos son acciones de la Iglesia en nombre de la cual actúa el ministro (III,64,9 ad1um). En la teología medieval no existe una eclesiología; el tema de la Iglesia se vincula a la capitalidad de Cristo (III,8). Así se engarza el tema de los sacramentos. (conf. LG, 4-7). El ministro actúa *in persona Christi*, representando a Cristo Cabeza de la Iglesia. Así Cristología, Eclesiología y Sacramentología se presentan unidas, inseparables, gracias la presencia del Espíritu Santo. Por el cual consagramos la eucaristía (III,81)

2.6.- *Del sacramento “cosa” al sacramento “encuentro personal”*

Tocamos ahora un punto neurálgico. Tanto los responsables de la catequesis como la inmensa mayoría de los teólogos acusan el desgraciado tratamiento que se suele hacer de los sacramentos, tomándolos como objetos o cosas que se manejan, que se observan, se administran y se contabilizan. Caemos en lo que se ha venido denominando, con un vocablo bárbaro, “cosismo”. Desde aquí, al hilo del pensamiento tomista, nosotros abogamos por la superación del tratamiento “cosista” de los sacramentos para pasar a una visión “personalista” de los mismos. Ese es el reto: demostrar que ha sido el aire renovador del pensamiento tomista el que está alimentando el paso de una visión “cosista” del sacramento a otra “personalista”.

Llegados a este punto no podemos pasar por alto la importancia extraordinaria que ha tenido la magnífica obra del dominico belga, afincado en Nimega, Edward Schillebeeckx sobre la teología de los sacramentos.⁵² El teólogo belga se inspira en la teología de santo Tomás; su libro es un resumen de la tesis doctoral que presentó el año 1951 en Le Saulchoir, la prestigiosa casa de estudios de los dominicos franceses, con el título: “La economía sacramental de la salvación. Estructura objetiva y participación subjetiva”.⁵³ La pretensión del dominico belga ha consistido fundamentalmente en desarrollar el pensamiento tomista sobre los sacramentos, dando fuerza a las intuiciones del maestro, alargando y completando sus apuestas doctrinales. Hay una buena dosis de intencionalidades teológicas latentes, escondidas en las decisiones de Tomás al construir el entramado de su *Suma Teo-*

y perdonamos los pecados (III,84,3)” (J. ESPEJA, “Introducción al tratado...”, 507)

⁵² E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Diner, San Sebastián 1965.

⁵³ E. SCHILLEBEECKX, *De sacraméntele heüseconomie*, I, Antwesper-Bilthoven 1952,

lógica. Schillebeeckx adivina esas apuestas tomistas latentes, las expone, las desarrolla y las completa. Por eso la obra de este teólogo puede ser considerada como un aporte de la doctrina tomista a la teología de los sacramentos.

En el marco de este escrito es muy importante destacar el poso tomista de la teología de Schillebeeckx, sobre todo en lo referente a los sacramentos. Los escritos del dominico belga proyectan y desatan lo implicado y latente en los textos de Tomás. En el libro de Schillebeeckx se desvela lo que en Tomás se presenta sugerido, supuesto. Por eso voy a citar unas palabras de Vicente Botella, O.P. en las que resalta el tomismo de Edward Schillebeeckx. Voy espigando una serie de afirmaciones de interés:

Teniendo en cuenta esto, a mi modo de ver son cuatro las fuentes principales de las que se nutre el pensamiento teológico de E. Schillebeeckx: la primera es básica y transversal, puesto que afecta al cimiento de su formación teológica: la teología de Tomás de Aquino; E. Schillebeeckx es fraile predicador. Su formación teológica inicial está marcada por la majestuosa obra de Santo Tomás, insigne dominico y maestro reconocido en el quehacer teológico de la Iglesia universal. Son varios los aspectos en los que se percibe la orientación tomista del pensamiento de Schillebeeckx. El poso tomista en la reflexión de Schillebeeckx, a pesar del paso de los años y de la apertura a otros temas y corrientes de pensamiento, no desaparece nunca; es como el cimiento sobre el que se pueden levantar otras edificaciones o el hogar que siempre acompaña en el recuerdo y al que, finalmente, se acaba regresando. De hecho, como señalaremos a continuación, en las otras fuentes de inspiración de su teología el tomismo seguirá presente.⁵⁴

Debo poner de relieve en primer lugar la estructura de la *III Pars* de la *Suma Teológica*. En la programación que hace Tomás en el prólogo de la cuestión I, primero se trata el tema del Verbo encarnado. Termina hablando de los acontecimientos pascuales,

⁵⁴ V. BOTELLA CUBELLS, *Edward Schillebeeckx: Un teólogo de frontera feliz*, Aula de Teología, Valencia 2010.

los *acta et passa* de Cristo Salvador⁵⁵ (III, 1-59). Sigue el tratado de los sacramentos (60-89). Ahí dejó de escribir santo Tomás de Aquino, quedando su obra incompleta. Un compañero suyo, fray Reginaldo de Piperno, termina la obra, siguiendo el programa proyectado por el santo y terminando con una tercera parte dedicada a los acontecimientos de la vida futura.

Esto es lo primero que deseo señalar. La preocupación por los sacramentos continúa la preocupación por los misterios de Cristo⁵⁶. Y es que la presencia visible, cercana e histórica de Cristo, después de su ascensión al Padre, se prolonga en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y en los sacramentos. La visibilidad y trasparencia de los sacramentos, signos visibles de una realidad invisible, prolonga la visibilidad de la humanidad de Cristo. No ha colocado Tomás el tema de los sacramentos al tratar los temas de la moral, o al hablar de la gracia. Coloca ese tema después de la cristología. Para pasar de la sacramentalidad fontal de Cristo a la sacramentalidad de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo del que él es la Cabeza. De este modo, la potente acción salvadora de la Iglesia sobre el mundo y el hombre es ejercida por sus acciones sacramentales en el Espíritu Santo.⁵⁷

Tomás de Aquino recurre a la filosofía aristotélica sobre la “causalidad instrumental” para explicar la eficacia de la acción salvadora y santificadora de Cristo a través de los sacramentos. Como he apuntado más arriba, la humanidad de Cristo es concebida como un instrumento en manos de la divinidad, que se proyecta y actúa a través de lo humano de Cristo. Dios santifica,

⁵⁵ “... secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, id est Deum incarnatum, sunt acta et passa” (III,1 proemium); o los “mysteria Verbi incarnati” (III,60 proemium).

⁵⁶ “Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso verbo incarnato efficaciam habent” (III,60,1 proemium).

⁵⁷ Este tema lo desarrolla ampliamente E. Schillebeeckx en el capítulo primero de su obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, 1-56.

diviniza y salva a través de las acciones y gestos de Cristo.⁵⁸ Precisa aún más nuestro santo estos conceptos señalando que Dios es *principalis causa efficiens gratiae*, el autor y artífice principal de nuestra salvación; la humanidad de Cristo se presenta como el “instrumento unido” a la divinidad, porque el Dios de los cielos actúa, como vengo diciendo, a través Cristo; la acción de Cristo, por otra parte, se proyecta en la Iglesia y actúa salvíficamente a través de los sacramentos que son presentados como “instrumentos separados”.⁵⁹ De este modo se nos ofrece una visión conjunta y coordinada teológicamente de Dios, Artífice Supremo, manifestado y unido a Cristo Salvador, en la Iglesia por el Espíritu Santo, a través de los sacramentos.

Debo añadir algo más. Los sacramentos, como viene diciendo repetidamente santo Tomás, son “signos visibles de realidades invisibles”. Son además signos que causan lo que significan; porque son signos eficaces.⁶⁰ Lo dice Tomas con toda contundencia:

⁵⁸ “Humanitas Christi est divinitatis instrumentum; ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur, in virtute divinitatis, ad salutem humanam (III,48,6).

⁵⁹ “Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus; aliud autem coniunctum, ut manus. Per instrumentum autem coniunctum movetur instrumentum separatum, Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum coniunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera derivetur a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta” (III,62,5).

⁶⁰ “Signo y causa son incompatibles pues pertenecen a categorías predicamentales distintas según Aristóteles. ¿Cómo engarzarlas? Recurriendo a la causalidad instrumental. Hablando de la humanidad de Cristo: III,8,1 ad 2um; III,19,1c. “ (J. Espeja, *Introducción al tratado de los sacramentos*, en “Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología, vol V, Parte tercera e Índices”, BAC, Madrid 1994, 505).

sacramenta significando causant.⁶¹ Hay que decir, además, que las realidades salvíficas, representadas y hechas presentes por el signo sacramental, son los *mysteria carnis Christi*, los importantes acontecimientos pascuales que Tomás concentra en la pasión,⁶² o los *acta et passa Christi*, que hacen referencia a la totalidad de la vida de Cristo.⁶³ Para completar la mención de los acontecimientos pascuales el santo incorpora también el recuerdo de la muerte,⁶⁴ de la resurrección⁶⁵ y el de la ascensión.⁶⁶ A esas realidades apuntan, remiten y hacen presentes los símbolos sacramentales.

Santo Tomás, para completar su visión sobre la capacidad y eficiencia de los sacramentos, señala la dimensión anamnética de los mismos.⁶⁷ Una de las funciones de los sacramentos es hacer memoria de los acontecimientos pascuales de la pasión, muerte, resurrección y ascensión del Señor. Al hacer memoria de

⁶¹ Tomás de Aquino, “Sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant” (*De veritate*, q.27, a.4, ad13um).

⁶² Son los *Christi mysteria* (I-II,3,1), las *opera Christi* (III,48,2), la *passio Christi* (III,48,4; III,49,1 ad4um y ad5um).

⁶³ “Circa primum duplex consideratio occurrit, prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa” (III,1 proemium).

⁶⁴ III,50,6

⁶⁵ III,56,1 ad 3um.

⁶⁶ III,57,6 ad 1um.

⁶⁷ Así confirma Tomás de Aquino la función anamnética de los sacramentos, junto con las funciones demostrativa y preanunciativa: “Unde sacramentum est et signum rememorative eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae” (III,60,3. Conf. I-II,102,4; III,103,1)

esos acontecimientos, los hace presentes, los actualiza.⁶⁸ Es el Jesús celeste, inmerso en esos acontecimientos, el que se acerca y hace presente a través de los símbolos sacramentales. No es un Señor inerte, al margen de los avatares históricos, el que se acerca a los creyentes en la Iglesia; es el Cristo protagonista de las acciones salvadoras, el que se hace visible, trasparente y activo a través de la visibilidad que le prestan los gestos sacramentales, palpables e históricos.

Queda por decir algo muy importante. Es como el colofón de todo este comentario. El acercamiento del Cristo celeste, a través de las mediaciones sacramentales, provoca y significa un encuentro personal con el creyente.⁶⁹ Lo repito: los sacramentos no son cosas que se administran y se recibe. Los sacramentos son celebraciones. Cuando un creyente fiel, en la Iglesia, participa en una celebración sacramental tiene que pasar algo, debe ocurrir algo en su experiencia personal íntima. La presencia de Cristo, acercándose y encontrándose con el fiel cristiano, debe dejar huella, debe movilizar la conciencia, debe estimular la vida. Es un encuentro íntimo, profundo, con el Cristo que te hace la donación de la gracia, que vuelca su amor inmenso en tu vida, que te rehabilita y te regenera.

⁶⁸ Schillebeeckx es consciente de que los hechos históricos son irreversibles, irrepetibles. No se pueden reactualizar. Para explicar la presencia de los acontecimientos pascuales en los sacramentos, dice: "Precisamente por ser los actos humanos de Cristo actos de Dios participan del misterio de Dios en la Humanidad y según la Humanidad. Al tener su raíz en el Dios eterno, el acto humano redentor de Jesús no puede absolutamente ser absorbido en el pasado histórico. Su presencia humana en los demás hombres está penetrada de su modo de *existencia divina* y de su *presencia divina*" (*Cristo, sacramento del encuentro...*, 70-77).

⁶⁹ Cf. E. SCILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro...*, 52-60; 149-157. Esta es la idea central de su libro.

2.7.- “Doxología” y “soteriología” en los sacramentos

Voy a terminar con este comentario. Podríamos desarrollar aún más estas ideas, pero los límites impuestos de tiempo y espacio no nos lo permiten.

Santo Tomás insiste con frecuencia sobre la doble dimensión de los sacramentos.⁷⁰ Para ello distingue dos vertientes: una hacia arriba y otra hacia abajo. La primera se dirige a Dios; la segunda al hombre. Aquella es la dimensión “cultural”, por la cual el orante abre su corazón para reconocer la grandeza de Dios, cantarle y alabarle; esta es la dimensión santificadora o “salvadora”, por la cual los sacramentos propician y hacen posible el encuentro con el Cristo celeste, el Cristo de la pascua, que se nos acerca, nos rehabilita, nos regenera y nos salva. La primera dimensión correspondería a lo que he llamado “doxología” en el título de este apartado; la segunda, a la que llamo “soteriología”, correspondiente a la capacidad salvadora de los acontecimientos pascuales por la fuerza del Espíritu Santo.

Dicho esto, voy a fijarme en la dimensión cultural que yo prefiero denominar “doxológica”. Lo hago porque tengo la impresión de que, en la economía sacramental y en la práctica pastoral, no goza de la atención que merece. Ya he escrito sobre esto,⁷¹ pero

⁷⁰ Voy a recoger algunos textos de Tomás de Aquino: “Sicut ex dictis patet, caeremoniae legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum” (I-II,103,1); “In usu sacramentorum duo possunt considerari, scilicet cultus divinus, et sanctificatio hominis, quorum primum pertinet ad hominem per comparisonem ad Deum, secundum autem e converso pertinet ad Deum per comparisonem ad hominem (III,60,5); “Sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata; et ad perficiendum animam in his quae pertinent ad cultum Dei secundum ritum Christianae vitae (III, 63,1).

⁷¹ J. M. BERNAL, “El fervor de lo ético mata la doxología”, *Anales Valencinos*. Nueva Serie, 12 (2019), 243-260.

vuelvo a insistir. El problema no se ha resuelto y las tendencias siguen despiertas. En el mejor de los casos la gente piadosa acude a los sacramentos para remediar sus problemas o dar cauce a sus querencias tradicionales religiosas; van a misa los domingos por imperativo social; por el mismo motivo hacen bautizar a sus hijos, o los llevan a la primera comunión; cuando llega el momento, si se tercia, se casan por la Iglesia. De la confirmación, la penitencia o la unción de enfermos se acuerda poca gente. Sin ser muy pesimista, ese es el panorama.

Pero prefiero prestar atención a los grupos minoritarios motivados, conscientes de su fe cristiana. Son grupos que asisten con una cierta regularidad a la celebración de la eucaristía. Lo hacen con un importante grado de participación y con un alto nivel de profundidad religiosa. Sin embargo observo que se trata, casi siempre, de celebraciones muy volcadas sobre los participantes, preocupados estos por el nivel de compromiso y por la repercusión de los ritos en su vida diaria. Se busca que la celebración se proyecte en su quehacer diario, en su conducta, en sus relaciones. Se pretende, sin duda, que la misa los haga mejores, más responsables y más comprometidos.

Todo esto está muy bien y no seré yo quien condene este comportamiento. Pero voy a permitirme decir en voz alta que echo de menos la vertiente de abajo a arriba; que los orantes dejen de pensar en sí mismos y eleven sus ojos a lo alto para admirar la belleza de Dios, para alabarle, bendecirle y cantarle; por su grandeza, por su poder, por su sabiduría, por su luz, por su amor. Hay que recuperar en nuestras celebraciones la dimensión cultural de los sacramentos. Estos no son solo remedios para curar nuestras dolencias, sino también cantos de bendición y de alabanza.

Pongo aquí punto final a esta reflexión. He intentado dar cuenta sobre la gran aportación del gran maestro dominico santo Tomás de Aquino a la teología de los sacramentos. El tema es inmenso y podría desarrollarse sin freno. Las búsquedas en el

inmenso patrimonio doctrinal de Tomás no tienen fondo; son inagotables e inabarcables. Lo que se ofrece en este trabajo es solo un apunte preparado con ilusión por la celebración de los setecientos años de su canonización, y con el deseo de que contribuya a un mejor conocimiento del pensamiento tomista y una vivencia más profunda de los sacramentos.