

CAPÍTULO III

ELABORACION ESCOLASTICA

BIBLIOGRAFIA

CAPRIOLI, A., «Alle origini della “definizione” di sacramento da Berengario a Pier Lombardo», en *SC* 102 (1974), 718-743; CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du XIIe siècle», en *ÉThL* 3 (1958), 277-329; DE GHELLINCK, J., *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges 1948); DENIFLE, H., «Abelard Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologie», en *ALKGMA* I (1885), 402 y 548; DONDAINE, H-F., «La définition des sacraments dans la “Somme Théologique”», en *RSThPh* XXXI (1947) 213-228; GARCÍA ALVAREZ, E., «Notas sobre antropología sacramental en Santo Tomás», en *CTom* 101 (1974), 451-454; HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et Sapientia* (Pamplona 1975), pp.355-372; HEYNCK, V., «Zum Problem der sakramentalen Gnade in der Scholastik», en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (München 1857), pp.777-806; MIRALLES, A., «La noción de sacramento en Santo Tomás», en *Veritas et sapientia* (Pamplona 1975), pp.373-392; VAN DEN EYNDE, D., «La définition des sacraments pendant la première période de la théologie scholastique, 1050-1240», en *Antonianum* 24 (1949), 183-228; 439-488; 25 (1950), 3-78.

I. METODOS Y TEMAS SACRAMENTALES EN LOS SIGLOS XI Y XII

La dialéctica y el planteamiento sobre los sacramentos en general

El consciente interés por acercarse desde la inteligencia a las verdades en las que se cree, y el deseo de poner en práctica el consejo petrino, que estimula a dar razón pública de aquello en lo que se espera¹, fueron al comienzo del siglo XI motivos más que suficientes para estimular, en primer lugar, la búsqueda del hilo conductor que une entre sí con ilación lógica a las verdades de la fe y, en segundo lugar, el esfuerzo por sistematizarlas a partir de determinadas categorías filosóficas previamente admitidas. Nuestro intento, al reconstruir históricamente estos acontecimientos, tiene la muy concreta finalidad de escudriñar a partir de aquella época el desarrollo de los conceptos sobre teología sacramental. Y en esta pesquisa habremos

¹ 1 P 3,15: «Estad siempre prontos para dar razón de vuestra esperanza».

de atender tan sólo a dos cuestiones que nos afectan directamente: una es metodológica y otra temática. Con respecto a la metodología, reconstruiremos aquellos planteamientos que determinaron las diversas maneras de entender el quehacer teológico, para de este modo comprender las distintas opciones que se dieron en torno al enjuiciamiento general de la teología y en particular de la teología sacramental. Analizaremos temáticamente las proposiciones de aquellos autores que han de ser considerados clásicos a la hora de reconstruir el proceso por el que el término «sacramento» se fue desarrollando hasta llegar a alcanzar un significado pleno.

Es cierto que el afán por sistematizar lógicamente las verdades de fe y exponerlas atendiendo a un determinado método racional no supuso una radical novedad de la Escolástica, puesto que algunos Santos Padres, entre ellos San Agustín en Occidente y San Juan Damasceno en Oriente ², ya lo habían intentado con anterioridad. Y aunque es cierto que esta preocupación de alguna manera ya se había manifestado durante el renacimiento carolingio, fue en el siglo XI cuando se inició un auténtico cambio metodológico, al admitir los teólogos el uso de la dialéctica para exponer sistemáticamente la doctrina de la fe. Y al aplicarla en la consideración de los sacramentos, dio origen a exposiciones que, aunque distintas entre sí, coadyuvaban a formular por vez primera una teoría sobre los sacramentos en general.

Pero hay que tener en cuenta que cuando en el siglo XI se comenzó a aplicar la dialéctica al hacer teología, es decir, a usar la razón de manera sistemática en la exposición de la fe, comenzaron también a surgir los conflictos entre la dialéctica o uso de la razón y la autoridad o testimonio de tradición. Si hemos de dar un solo nombre con el que significar esta inicial pugna entre razón y tradición o, para hablar con lenguaje de la época, entre dialéctica y autoridad, citaremos a Berengario de Tours.

Hombre típico del siglo XI —Berengario había nacido alrededor del año 1000—, con su quehacer teológico dio un gran paso para establecer el uso de la razón como método para hacer teología. Empresa que acometió desafortunadamente, pues, como quiera que le otorgó a la razón la supremacía sobre la tradición, proyectó la teología hacia derroteros racionalistas. Al margen de otras conclusiones posibles, al estudioso de los sacramentos le interesa recordar que Berengario, a partir del uso con que aplicó la dialéctica en la teología sacramental, llegó a negar la transubstanciación y, en consecuencia, cuando tuvo que referirse a la Eucaristía, afirmó con firmeza que

² A San Juan Damasceno, por su afán sistematizador, se le ha otorgado el título del Santo Tomás de Oriente.

es un sacramento, al tiempo que negó la presencia real de Cristo, por fundamentarse sobre la transubstanciación. En su argumentación sacramental, Berengario admitía a la razón como presupuesto fundamental y como norma suprema del discurso teológico. Ahora bien, como desde la razón no se puede admitir que los accidentes subsistan sin la propia substancia en que se enraízan, y en la Eucaristía los accidentes permanecen sin mudarse, en lógica consecuencia tenía que concluir afirmando la permanencia de la substancia del pan; de ahí que negase la transubstanciación.

Como se ha podido comprobar, para Berengario la razón de sacramento predicada de la Eucaristía radica tan sólo en la materia y ello, como ya hemos insinuado, porque, a partir del análisis filosófico que ofrece el raciocinio dialéctico, la materia eucarística, en virtud de la consagración, no sufre alteración alguna en su substancia, como lo demuestra el hecho de no haberla sufrido los accidentes que permanecen inmutables. Por lo tanto, la materia del pan y del vino en la integridad de su substancia y de sus accidentes es un mero signo de la presencia de Cristo. Es el signo de una realidad sagrada que confiere la gracia al hombre cuando lo recibe. Pero en la Eucaristía, como también en el bautismo, el sacramento radica en la materia sacramental y se reduce a ser el signo visible de la realidad sagrada invisible, que transmite la gracia al hombre.

A partir de este raciocinio de Berengario, en la Eucaristía no sólo se ha de negar la transubstanciación, sino que se ha de admitir una duplicidad de substancias o, como sostendrá siglos después Lutero, una impanación, es decir un estar la substancia de Cristo conjuntamente con la substancia del pan. Del error inherente a esta opinión, que se opone a aquella doctrina que los cristianos reconocen como revelada, abjuró Berengario ante la Iglesia, aunque probablemente de una manera más ficticia que real³. Como acabamos de ver, en la teología de Berengario se advierten los dos momentos típicos del siglo XI, a saber, el uso metodológico de la dialéctica y su repercusión temática en la teología sacramental.

El proceder metodológico de Berengario, que al hacer teología imponía la fuerza de la razón sobre el dato histórico-bíblico, fue sintomático en determinadas corrientes de pensamiento del siglo XI, aunque sin llegar a alcanzar una influencia general entre los autores, pues en aquel mismo siglo hubo otros teólogos que, si en materia sacramental no tuvieron excesiva influencia, desde el punto de vista metodológico hoy resultan ser de primera magnitud. Sirva de ejemplo San Anselmo de Canterbury. En este abad benedictino, el «creo para entender», que había sido la base metodológica mantenida por

³ La abjuración de Berengario en DZ 690.

San Agustín a lo largo de todo su pensamiento ⁴, dio paso al nuevo método que aparece formulado en su *Proslogion* y, como se advierte a partir del estilo en que fue redactado, se muestra como un deseo de vincular la fe con la apatencia de ser entendida: «la fe que busca la intelección», *fides quaerens intellectum* ⁵.

La teología monástica del siglo XI, representada básicamente por San Anselmo, mantuvo en su espíritu una fuerte vinculación con el que fuera principio agustiniano al darle una supremacía a la fe sobre la razón, pero supuso, no obstante, un decidido esfuerzo por sistematizar la teología, esfuerzo que se presentaba adornado con un verdadero aire de novedad e independencia. Nada podrá demostrarlo mejor que el deseo que, como razón metodológica, fue expuesto por San Anselmo con estructura de oración, al terminar el capítulo primero de su *Proslogion*. En esta ocasión hace suyas literalmente las palabras de San Agustín: creo para entender, y repite que si no creyera no entendería ⁶. La fe continuaba siendo el principio de la intelección en un siglo de tendencia fuertemente agustiniana.

Tuvo que venir el siglo XII para que se aplicase de manera decidida la dialéctica al estudio de la teología y con ello se iniciase la renovación teológica, que iba a influir decisivamente en el tratado sobre los sacramentos en general ⁷, de tal forma que se puede decir de este tratado que es hijo legítimo de la Escolástica.

A fin de poder sistematizar el proceder de las diversas escuelas teológicas del siglo XII a la hora de otorgar a la dialéctica una competencia en el quehacer teológico, se ha de tener presente que se dieron, por lo menos, tres actitudes distintas. Una, la de quienes, fieles a la tradición patristica, seguían en su exposición un plan histórico-bíblico y reflexionaban a partir del dato histórico aportado por la revelación. Entre éstos han de ser enumerados los adictos a la escuela de Laón, Hugo de San Víctor y el mismo Pedro Lombardo, llamado el Maestro de las Sentencias. Otra fue la de quienes intentaron elaborar una síntesis teológica a partir de la lógica, de la dialéctica, deberíamos quizá decir de mejor manera. En este segundo grupo se integran Abelardo y su escuela. Y por último se dio la tendencia representada por quienes adoptaron un método ecléctico, pues,

⁴ SAN AGUSTÍN, en *O. C. de S. Agustín* (BAC 69), t.VIII, p.884-885: «Prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus»; en t.XII, p.512-513: «Intelligent qui audiunt, credant ut intelligent, obediant ut vivant» y 714-715: «Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas».

⁵ SAN ANSELMO, *Proslogion*, en *O. de S. Anselmo* (BAC 82), 360-361.

⁶ *Ibid.*, p.366-367: «nisi credidero, non intelligam».

⁷ Para una buena información sobre lo que supusieron los siglos XI y XII en el pensamiento teológico, véase, «El pensamiento medieval», en FLICHE, A. y MARTIN, V., *Historia de la Iglesia*, volumen XIV (Valencia 1974).

partiendo del dato histórico lo interpretaron valiéndose de la dialéctica. Como integrantes de este último grupo hay que colocar, entre otros, al autor de las *Sententiae parisienses* y al de la *Ysagoge*⁸. Tan sólo teniendo en cuenta esta triple toma de postura metodológica, se alcanza a comprender el porqué de los distintos planteamientos seguidos a la hora de redactar los tratados, y también se hace comprensible la postura que ha de adoptar hoy quien se entrega a enjuiciar los tratados teológicos en general de aquel siglo, y de un modo particular las partes que dentro de los mismos dedicaron a los sacramentos, ya que sobre los sacramentos reflexionaron todos los autores de las distintas tendencias metodológicas.

Aportación sacramental de Berengario de Tours y de Pedro Abelardo

A la hora de fijar un punto inicial de donde partir en la reconstrucción del proceso intelectual tendente a buscar el procedimiento seguido por los escolásticos a la hora de formular una definición de sacramento, hemos de referirnos necesariamente a Berengario de Tours, porque fue él quien ofreció por vez primera un atisbo de definición de sacramento cuando, siguiendo a San Agustín, de quien afirma explícitamente que ha tomado las palabras, predica del sacramento la razón de ser signo sagrado, lo que equivale a decir que es el signo de una realidad sagrada. La formulación literal de Berengario dice del sacramento que es la forma visible de la gracia invisible⁹. Hasta aquí, cuando Berengario se refiere al sacramento como signo, se está moviendo en un mundo explícitamente agustiniano, sin aportar novedad conceptual alguna, aunque sí la aporta literaria. Por ello, la innovación que ha supuesto en la historia de la teología sacramental la obra de Berengario ha consistido en haber asimilado las categorías agustinianas y, desde las mismas, describir por vez primera los sacramentos. Y si es cierto que, en el pasaje que estamos comentando, Berengario ofrece un planteamiento de tipo universal, por cuanto su definición afecta a los siete sacramentos de los que dice que son forma visible de la gracia invisible, sin embargo el origen de su preocupación fue muy concreto, pues arrancó de la circunstancia particular de tener que hallar una posible definición de sacramento que fuese apta para dar razón de su previa concepción de

⁸ CLOES, H., «La systématisation théologique pendant la première moitié du XII^e siècle», en *EThL* 3 (1958), 277-329; la referencia en p.287.

⁹ BERENGARIO DE TOURS, *Rescriptum contra Lanfrannum* I, 2105-2107: «Quod sacramenti definitiones indissimulabiliter intimant, est enim sacramentum, prescribente beato Augustino, invisibilis gratiae visibilis forma», en *CChrCM*, LXXXIV, p.94.

la Eucaristía. En función de este porqué se ha de justificar la digresión sobre la concepción eucarística de Berengario ofrecida al iniciar el capítulo.

A tenor de los actuales conocimientos histórico-literarios, hay que sostener que fue Berengario el primer teólogo que, siguiendo a San Agustín, intentó ofrecer una definición de sacramento a partir de la noción de signo¹⁰. Es cierto que los canonistas ya habían esbozado esta definición, pero tan verdad como esto resulta ser que, hasta que llegó la formulación de Berengario, la posible definición de sacramento había quedado reclusa al ámbito de lo canónico, sin conseguir demasiada influencia en los tratados sistemáticos. El desarrollo de las categorías agustinianas en la teología sacramental se debe a Berengario; también fue por mediación suya, al haber asimilado la doctrina agustiniana, que el sacramento comenzó a ser considerado en la teología desde la categoría del signo. A esta primera aportación de Berengario siguieron ya en el siglo XII la de Abelardo, la de Hugo de San Víctor, la del autor de la *Summa Sententiarum* y la de Pedro Lombardo, con su famosa y decisiva obra *Sententiarum libri IV*. Todos vivieron la preocupación sacramental y se sintieron atraídos por el deseo de analizar y desarrollar en sus respectivos trabajos teológicos la entonces incipiente definición de sacramento.

Abelardo, con un planteamiento similar al de Berengario, y descurriendo por tanto las apreciaciones propias del método bíblico-histórico, se aferró a la exclusiva reflexión dialéctica, mediante la cual intentó elaborar una síntesis teológica a partir de esta triple preocupación: la fe, la caridad y los sacramentos, según la fórmula que abre el capítulo primero de su introducción a la teología¹¹. Como se acaba de ver, en la estructura de su esquema teológico incorporó como parte integrante de la misma la consideración de los sacramentos, y lo hizo en un sentido tan afín al nuestro, que siuviésemos que traducir a nuestras propias formulaciones su esquema teológico, tendríamos que referirnos al tratado de sacramentos en general y no a este o a aquel sacramento en particular. La consideración del tratado sobre los sacramentos, que muy pronto iba a llamarse *De sacramentis*, se estaba abriendo camino en la consideración teológica, y entre

¹⁰ DE GHELLINCK, J., *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (Bruges 1969), p.503. No parece coincidir con ello Rocchetta cuando vincula a Abelardo la paternidad escolástica del sacramento como signo. En concreto escribe así: «Nonostante gli errori e le condanne in cui è incorso, Abelardo ha rappresentato —nel quadro della teologia dialettica di cui è stato uno degli ispiratori— un'importante stimolo per lo sviluppo della sacramentaria, formulando dei principi che saranno di guida per molti scrittori medievali», en *Sacramentaria Generale* (Roma 1990), p.285.

¹¹ PEDRO ABELARDO, *Introductio ad Theologiam*, Liber primus, I: «Tria sunt, ut arbitrator, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum», *PL* 178, col. 981.

los teólogos del siglo XII que lo preconizaron tuvo una especial colaboración el dialéctico Abelardo, quien ya propuso, casi con la contundencia de una definición, que el sacramento es el signo visible de la gracia invisible¹². Su influencia en la sacramentología de su tiempo fue grande, y de tal manera se dejó sentir entre los teólogos de aquella época que, desde nuestra actual situación y a partir de nuestro talante crítico, se puede hablar de una escuela abelardiana dentro del siglo XII¹³. Y de manera similar se dejó sentir su influencia entre los canonistas, ya que entre sus muchos discípulos merece una especial mención el jurista Rolando Bandinelli, que con el tiempo llegaría a ser el papa Alejandro III, cuya dependencia con respecto a Abelardo en las proposiciones sacramentales es bien sabida¹⁴.

Al tener que concretar la aportación que en el primer momento de la reflexión escolástica sobre los sacramentos prestaron los dialécticos del siglo XII, hemos de anotar en su favor el haberle dado entrada en la reflexión teológica a la formulación de raigambre agustiniana que considera al sacramento como forma visible de la gracia invisible. Y de una manera muy especial hay que agradecerle a Abelardo que diese un paso decisivo en la marcha hacia adelante y consiguiese una mayor concreción conceptual para la definición del sacramento, al pasar de la genérica forma visible, como decía todavía Berengario, a la específica denominación de signo visible, con lo que prestó una decisiva ayuda para formular la definición clásica del sacramento como signo visible de la gracia invisible: *visibile signum invisibilis gratiae*.

Con la aportación de Berengario y con la definición de Abelardo se adelantó un buen trecho en el camino hacia el tratado sobre los sacramentos en general, pues al signo, que por cierto ya lo habíamos encontrado en los Santos Padres y de un modo muy especial en San Agustín, le dieron entrada en la teología sacramental con un rango de categoría fundamental. Y aunque es cierto que en este primer momento se llegó a estos planteamientos generales de la sacramentología como resultado de buscar este o aquel elemento descriptivo con el que poder justificar determinado sacramento, tal como el bautismo y sobre todo la Eucaristía, no habría de pasar mucho tiempo para que se planteasen directamente las cuestiones pertinentes a los sacramentos y se buscase de un modo muy particular la exactitud de su definición. Con la incorporación del signo, la teología del si-

¹² PEDRO ABELARDO, *Introductio ad Theologiam*, Liber primus, II: «Sacramentum vero est visibile signum invisibilis gratiae», en *PL* 177, col. 984.

¹³ HERMANS, R., *Petri Abelardi eiusque primae scholae de sacramentis* (Mechelen 1965).

¹⁴ GIETL, P., *Die Sentenzen Rolands nachmals papstes Alexander III* (Freiburg 1881); la referencia en p.XXI-XXXIV.

glo XII había encontrado la palabra clave con que referirse al sacramento; ahora bien, la definición como tal todavía no se había encontrado, pues con la mera referencia al signo se describía una nota del sacramento, pero quedaban relegadas otras tan importantes como la causalidad y la razón estrictamente sobrenatural de toda la acción sacramental, datos todos que no habían sido previstos en la primeriza definición de los dialécticos Berengario y Abelardo. No se olvide lo dicho si se quiere recorrer paso a paso y con exactitud el itinerario seguido por los teólogos medievales a la hora de completar en todas sus partes la definición de sacramento.

II. HACIA LA DEFINICION DE SACRAMENTO

Prenotandos

La herencia terminológica que sobre los sacramentos había legado la Patrística era más bien escasa. Con San Agustín, que en lo referente a la sacramentología ocupa un lugar muy destacado dentro de la Patrística, se habían puesto las bases conceptuales y verbales para elaborar una formulación sistemática sobre los sacramentos, pero el Santo no llegó a desarrollarla. Con respecto a la terminología con la que expresar los distintos aspectos de la realidad sacramental, había aportado valiosas innovaciones, como precisar del sacramento que es un signo y que como tal está integrado por una parte sensible, a la que llamó *elementum*, y por otra espiritual a la que denominó *verbum*. Estas aportaciones agustinianas las recogió la teología medieval y a partir de las mismas trabajó durante los doscientos años que mediaron entre el siglo XI y el XIII, en un constante esfuerzo por exponer con la máxima precisión posible que el sacramento, desde su misma razón de signo, significa la gracia que causa, y que, por ser un signo eficaz, en él hay que distinguir estos dos aspectos: el de ser materialmente un signo, al que se denominó *sacramentum*, y el de causar la gracia, y a este efecto se le llamó *res sacramenti*. Analizar históricamente cómo se llevó a cabo esta labor de precisión conceptual, que es a la par teológica y cultural, va a ser el cometido del presente apartado.

Hugo de San Víctor

Los tanteos que venían dando los canonistas y los dogmáticos en torno a la sacramentalidad y que, según ya hemos visto, partían siempre de la consideración particular de algún que otro sacramento,

cambiaron de enfoque y alcanzaron una dimensión universal con Hugo de San Víctor, al componer en el *De sacramentis christianae fidei*¹⁵ el que debe ser considerado primer tratado general sobre los sacramentos. Cuando en su obra propone los sacramentos desde sí mismos, es decir, desde la respuesta directa a las preguntas qué es un sacramento y para qué ha sido instituido, sin que haya tenido que mediar una previa preocupación particular motivada por la casuística de alguno de ellos, se puede afirmar que nace el tratado *De sacramentis in genere* y que su paternidad, como se constata por los datos, ha de ser atribuida a Hugo de San Víctor. Para valorar la influencia que en materia sacramental tuvo este escrito, bastará tener presente, como lo hace Iturriz, que Hugo de San Víctor fue el empalme entre los Padres y los teólogos escolásticos, y hasta que se formaron las grandes escuelas, sobre todo la escotista y la tomista, el recurso que a él hacían los autores era continuo. Después, si bien es cierto que decayó el influjo de sus ideas al quedar suplantado por las de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura como los dos grandes maestros de las escuelas, todavía su nombre en materia sacramental era referido con mucha frecuencia. Baste notar aquí que Hugo de San Víctor fue citado en el mismo concilio de Trento con frecuencia no superada por ningún otro autor, descontando a San Agustín¹⁶.

El nuevo tratado sobre los sacramentos, por ser un recién nacido, arrastraba la debilidad propia de quien acaba de llegar a la vida. Y por ello tendrán que pasar algunos años hasta que se consolide cada una de sus partes y alcance en su conjunto la firmeza del adulto. En este servicio de crecimiento y solidificación habrán de cooperar varios teólogos y el servicio último tendrá que prestarlo Santo Tomás de Aquino; pero nadie puede negarle a Hugo de San Víctor la perspicacia de haber planteado la reflexión sobre los sacramentos integrada en la comprensión teológica de toda la realidad sobrenatural.

Como acabamos de insinuar, Hugo de San Víctor tomó en consideración los sacramentos en el conjunto de una global reflexión teológica que constaba de dos partes, a las que denominó *opus conditionis* y *opus reparationis*. A partir de la creación e incorporando inmediatamente después la reparación del pecado, elabora Hugo de San Víctor su obra *De sacramentis christianae fidei*, de tal forma que el hombre creado por Dios es el que, por haber mediado el pecado, necesita la reparación que se le ofrece en los sacramentos. El hombre creado, caído y redimido, es el objeto sobre el que versa su

¹⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei*, en PL 176, col. 173-618.

¹⁶ ITURRIZ, D., «La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos», en *EstEcl* 24 (1950), 297.

elaboración teológica. Y dentro de la parte dedicada a la restauración tiene lugar la consideración sobre los sacramentos ¹⁷.

Dos notas diferenciales se dan en la concepción sacramental de Hugo de San Víctor. Primera, que los sacramentos son tomados en consideración exclusiva a partir del pecado que necesita ser perdonado, y segunda, que los sacramentos son tan antiguos como la humanidad, ya que surgieron con el pecado de Adán y Eva, que requería una necesaria restauración. Así lo propone explícitamente Hugo de San Víctor cuando, al preguntarse sobre el momento en que fueron instituidos los sacramentos, afirma que cuando los primeros padres fueron expulsados del paraíso como consecuencia de haber pecado, comenzaron a recibir de Dios la medicina que curase su dolencia. Aunque bien mirado no puede hablarse de un único momento institucional, sino que el hombre caído fue recibiendo la medicina sacramental en circunstancias distintas, a saber, antes de haber recibido la ley, juntamente con la recepción de la ley y, por último, cuando se le concedió la gracia por Jesucristo. Por ello, Hugo de San Víctor, en vez de hablar de momentos institucionales de los sacramentos, establece como principio que siempre que hay enfermedad ha de haber la correspondiente medicina, y puesto que la enfermedad ha acompañado al hombre desde siempre, desde siempre también le acompañan los sacramentos ¹⁸. A través de esta manera de proponer la sacramentalidad, se advierte con toda claridad que Hugo de San Víctor considera como finalidad primordial de los sacramentos la acción sanante de los mismos sobre el hombre enfermo. Así lo propone no sólo en el *De sacramentis christianae fidei*, sino también en su otra obra sacramental *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* ¹⁹. Como se trata de un escrito que en algún momento resulta imprescindible para determinar el pensamiento sacramental de Hugo de San Víctor, es conveniente ofrecer alguna noticia sobre el mismo.

¹⁷ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, Prologus, cap.2: «Duo enim sunt opera in quibus universa continentur quae facta sunt. Primum est opus conditionis. Secundum est opus reparationis... Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis quae precesserunt ab initio saeculi, sive iis quae subsequuntur usque ad finem mundi» (PL 176, col. 183).

¹⁸ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, VIII, 12: «Tempus institutionis sacramentorum ab eo incoepisse creditur, quo primus parens merito inobedientiae a gaudiis paradisi expulsus... Ex quo enim homo a statu primae incorruptionis lapsus in corpore per mortalitatem et in anima per iniquitatem aegrotare caepit; continuo Deus reparando in sacramentis suis medicinam reparavit. Quae quidem... diversis temporibus et locis ad curationem illius exhibuit; alia ante legem, alia sub lege, alia sub gratia; diversa quidem in specie unum tantum effectum habentia. Si quis igitur quaerat tempus institutionis sacramentorum, sciat quia quandiu morbus est, tempus medicinae est» (PL 176, col. 313).

¹⁹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* (PL 176, col. 17-42).

Se trata de un corto escrito redactado a modo de un diálogo mantenido entre un discípulo y un maestro, y por ello su título de diálogo. El esquema doctrinal de este diálogo recoge de modo resumido toda la doctrina expuesta en el *De sacramentis christianae fidei*, aunque con algunas diferencias que, como ya hemos indicado, es necesario tener en cuenta para conocer en su integridad el pensamiento de Hugo de San Víctor. Partiendo de la finalidad de los sacramentos, Hugo de San Víctor escribe en el diálogo que son a la vez medicina y arma para el hombre; medicina por cuanto sanan a los enfermos, y arma porque protegen a los sanos. Desde cualquiera de los dos aspectos, el positivo de prevenir y el negativo de reparar, el sacramento aparece descrito siempre desde una finalidad sanante.

Con el fin de abarcar de un sólo golpe de vista la concepción sanante que del sacramento tiene Hugo de San Víctor, bueno será volver sobre un texto suyo en el que ofrece las guías teológicas de su planteamiento sacramental. Después de haber tratado sobre la fe, Hugo se resuelve a considerar los sacramentos y afirma que desde el principio han sido instituidos para la restauración y curación del hombre, bien sea que le hayan sido dados con la ley natural, con la escrita o con la gracia. De todos ellos, los últimos son los más dignos con respecto a la gracia espiritual²⁰. Con la lectura de este texto se advierte que, para Hugo de San Víctor, la realidad sacramental tiene un alcance tan universal que abarca por igual a los sacramentos de la ley natural, a los de la ley escrita y a los instituidos por Jesucristo en el nuevo orden de la gracia; por ello habla de sacramentos naturales, de sacramentos de la ley o veterotestamentarios, y de sacramentos de la gracia o cristianos. Y todos ellos, según ya le habíamos oído afirmar y aquí lo repite, han sido instituidos para la restauración y curación del hombre. La afirmación de Hugo de San Víctor, que propone de forma tan contundente que los sacramentos han sido instituidos para la finalidad curativa o restauradora de la salud del hombre, ha de ser retenida por dos motivos de amplia repercusión en la historia de la teología sacramental. En primer lugar, porque con esta afirmación se inicia la reflexión teológica sobre el efecto sanante de los sacramentos, que tan fecunda es a la hora de intentar una fundamentación teológicamente objetiva de la purificación ascética del alma. Y en segundo lugar, por la repercusión que este planteamiento habrá de tener siglos después en Lutero, para quien, como se verá en el momento oportuno, el efecto del sacramento se agota en

²⁰ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, XI, 1: «Post fidem de sacramentis fidei tractare debemus. Sacramenta ab initio ad restaurationem et curationem hominis instituta sunt; alia sub lege naturali, alia sub scripta lege, alia sub gratia. Et in his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectum gratiae spiritualis digniora inveniuntur» (PL 176, col. 343).

la función medicinal del perdón del pecado, de tal forma que, según su apreciación, ningún signo puede ser llamado sacramento si no otorga el efecto sanante de perdonar el pecado. Las derivaciones que Lutero sacó de este principio fueron muchas y de muy grandes y graves consecuencias.

Una vez conocida en su extensión universal la noción genérica de la finalidad de los sacramentos ofrecida por Hugo de San Víctor, conviene reducir el campo de la consideración y reconstruir su pensamiento sobre los sacramentos instituidos para la gracia; es decir, sobre los sacramentos propiamente dichos. 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, representa la semejanza con la gracia, en virtud de la institución divina, la significa, y por la santificación que ha recibido, contiene en su materialidad alguna gracia invisible y espiritual. Tras haber redactado esta definición, el mismo Hugo de San Víctor proclama que tiene un valor universal y afirma que es aplicable a todos y cada uno de los sacramentos²¹.

Por tratarse quizá de la primera definición de sacramento expresamente formulada en la historia de la teología, adolece de determinados defectos propios de su novedad. Y tan sólo a título de información, conviene recordar que Van den Eynde, en actitud crítica, la ha considerado poco feliz por dos motivos: el primero, por el excesivo riesgo que contiene de cosificar el sacramento al proponerlo meramente como un elemento corporal, y el segundo, por la vinculación meramente externa que establece entre la causalidad de la gracia y el sacramento. Con respecto a estas dos observaciones, el propio Van Den Eynde ofrece las razones atenuantes a partir de las cuales pueden quedar soslayadas las dos presuntas deficiencias. En cuanto a la reducción del sacramento a ser un elemento material, Van den Eynde admite como posible que con esta apreciación Hugo de San Víctor se hubiese instalado en una línea de fidelidad a la tradición, pues, según San Agustín, es el elemento el que se convierte en sacramento cuando desciende sobre él la palabra [*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*]; y para San Isidoro de Sevilla los sacramentos son revestimientos corporales que actúan bajo la acción divina²². Y con respecto a haber vinculado la causalidad al

²¹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine representans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur» (PL 176, col. 317-318).

²² SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologiarum libri XX*, VI, 19, 40: «Sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorum-

sacramento de manera meramente extrínseca, comenta que Hugo se movía aún en un contexto teológico en el que la causalidad propiamente dicha se predicaba en exclusiva de Dios y no de los sacramentos, que eran considerados como medios capaces de contener en sí la gracia, aunque sin la posibilidad directa de conferirla, al igual que el agua está en un vaso para poder ser bebida, pero no es el vaso quien la ofrece al sediento, ni menos quien la otorga. Como ha advertido cautamente Caprioli²³, la definición de Hugo de San Víctor tan sólo puede ser comprendida de manera correcta si se parte del contexto teológico-cultural en que fue formulada.

Ante estas observaciones críticas, por muy sagaces que a simple vista parezcan, es necesario tomar una actitud de analítica reserva, ya que la cuestión no es tan simple como a primera vista podría parecer. A la hora de estudiar la causalidad en Hugo de San Víctor, los autores suelen reducir su investigación al tratado *De sacramentis*, por ser su obra máxima; sin embargo, este comportamiento resulta incorrecto por su parcialidad, ya que Hugo de San Víctor abordó la reflexión sacramental también en su otra obra, el *Dialogus*, por regla general muy poco estudiado a pesar de tener mucho interés. En relación con la causalidad sacramental, el planteamiento del *Dialogus* supone una importantísima explicación de lo que había expuesto en el *De sacramentis*, dentro de la cual aporta un dato nuevo que ha de ser considerado como un anticipo de la doctrina que habrán de exponer tanto la *Summa Sententiarum* como Pedro Lombardo.

Con el fin de exponer sistemáticamente las dos distintas maneras como formuló Hugo de San Víctor la causalidad sacramental, conviene recordar que en el *De sacramentis* propuso que los sacramentos, en virtud de la santificación, contienen una gracia invisible y espiritual. El término clave en este pasaje es «contienen», con el que afirma que los sacramentos son contenedores de la gracia²⁴. En el *De sacramentis* nada dice del modo cómo la gracia sacramental llega al hombre a través de los sacramentos. La causalidad propiamente dicha no viene afirmada en esta ocasión, pues de manera muy imprecisa se establece una relación entre el signo y la gracia causada, sin que de ninguna forma se describa el modo cómo los sacramentos la conceden. En cambio, en el *Dialogus* sí queda descrita la concesión. Y lo hace de modo muy significativo. Ante la pregunta del alumno que cuestiona cómo los sacramentos, siendo cosas materiales, pueden darle al hombre la salud y curarle sus dolencias, el maestro le

dem sacramentorum operatur; unde a secretis virtutibus, vel a sacris sacramenta dicuntur», (*Etimologías*, t.1 [Madrid 1982], p.614-615).

²³ CAPRIOLI, A., «Alle origini della «definizione» di sacramento: da Berengario a Pier Lombardo», en *SC* 102 (1974) 718-743, la referencia en p.729-730.

²⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, «De sacramentis» I, IX, 2 en *PL* 176, col. 317-318.

explica en su contestación que en los sacramentos hay algo más de lo que se ve a simple vista, y es la virtud sobrenatural. Y ante la insistencia del alumno que le vuelve a preguntar de dónde le viene al sacramento esta virtud, el maestro le dice que no arranca de lo natural del sacramento, de aquello que se puede ver de manera sensible, sino del Espíritu Santo, que obra en lo visible de manera invisible²⁵. Hugo de San Víctor ha dado un paso adelante en la explicación de la causalidad sacramental al proponer que es el Espíritu Santo quien opera de manera invisible a través de lo visible de los sacramentos. Aquí ha aparecido ya una alusión a la operatividad sobrenatural vinculada al signo sacramental, aunque no pase de ser meramente moral.

En otro pasaje del *Dialogus*, Hugo de San Víctor es más explícito a la hora de establecer la vinculación de la gracia con el signo sacramental. En un momento en que el maestro establece pedagógicamente ante el discípulo la relación que guardan entre sí el signo, el sacramento y la gracia, dice del signo en cuanto tal que le compete solamente significar, pero no conferir (en este primer momento emplea ya el verbo *conferre*); en cambio, el sacramento no es un mero signo porque, además, es eficaz, de tal forma que en virtud de la institución, significa; por la semejanza visible, representa la realidad invisible, y por la santificación confiere. Y en este caso, al utilizar el verbo *conferre* especifica que es el sacramento quien confiere la santidad²⁶. Con el fin de interpretar a Hugo de San Víctor desde dentro de su propio pensamiento, sin hacerle decir lo que no dice, se ha de concluir que, según su manera de pensar expuesta en el *Dialogus*, los sacramentos conceden la gracia que otorga el Espíritu Santo. No son, pues, meros continentes de la gracia, sino instrumentos a través de los cuales actúa el Espíritu Santo. Si esta manera de conferir el sacramento la gracia, propuesta por Hugo de San Víctor, tuviese que ser denominada en terminología de escuela, habría que hablar de una causalidad moral en la que el signo sacramental es ocasión para que el Espíritu Santo conceda la gracia. Las críticas formuladas contra la causalidad sacramental en Hugo de San Víctor están ellas mismas necesitando una seria revisión.

Como dato muy positivo en la consideración sacramental de Hugo de San Víctor se ha de calibrar el modo como aplica su definición del sacramento a los tres tipos de sacramentos correspondientes a los tres momentos decisivos de la historia de la salvación. Según su ma-

²⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Dialogus*. «D. Illa ergo virtus unde venit? M. Non ex illius natura quod ibi visibile cernitur; sed ex operatione Spiritus Sancti qui in illo visibili invisibiliter operatur», (PL 176, col. 34).

²⁶ HUGO DE SAN VÍCTOR, *Dialogus* (PL 176, col. 34-35).

nera de decir, aquellos sacramentos que tienen la razón de ser de su existencia en la postración de la naturaleza humana a partir del momento de su caída, corresponden al hombre en general, pues todo hombre es caído, y pertenecen de un modo particular al pagano que no ha conocido otro tipo de sacramentalidad; los sacramentos que arrancan de la institución promulgada por Dios a través de la ley mosaica, y que se constatan en la Ley Antigua, corresponden a los judíos, que los han recibido de Moisés; y en último lugar, los sacramentos que fueron instituidos para la santificación merecida y otorgada por Jesucristo, corresponden de forma directa solamente a los cristianos. Hugo de San Víctor no considera esta triple serie de sacramentos de un modo aislado entre sí, sino coordinada en un presente histórico, dentro del cual es Dios quien está actuando sobre el hombre desde el comienzo de la creación hasta el futuro escatológico, pasando por cada presente histórico. La visión unitaria de la presencia sacramental de Dios, que actúa de manera constante sobre el hombre, confiere a la teología sacramental de Hugo de San Víctor la posibilidad de llevar a cabo una contemplación cristiana de la creación y de la historia. Quizá Hugo de San Víctor fue el primer teólogo que abordó de manera directa la consideración de la historia con sentido de historia de la salvación.

Como acabamos de decir, estos tres momentos históricos no equivalen a tres situaciones aisladas entre sí, sino que guardan una íntima cohesión, de tal forma que son comprensibles desde un principio único de operatividad de parte de Dios para con el hombre. Y el vínculo que aglutina unitariamente la dimensión sacramental de estos tres momentos históricos es la fe en la Pasión de Jesucristo, momento absoluto en la reparación del pecado. Ahora bien, como quiera que no todos los signos sacramentales mantienen idéntica vinculación con la Pasión, no todos ellos tienen en sí el mismo rango, ni son todos iguales en su eficacia. Los sacramentos de la Nueva Ley son, entre todos los sacramentos, los más dignos, en virtud de la fe que los liga íntima e inmediatamente a la Pasión de Cristo, y los sacramentos anteriores fueron salvíficamente eficaces sólo en la medida en que, recibidos con fe recta, significaban el acontecimiento salvífico futuro que tenía que ser obrado por la Pasión de Cristo²⁷. Según Hugo de San Víctor, todos los sacramentos guardan siempre

²⁷ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Sacramentis*, I, 11, 2: «Ideo sacramenta gratiae, primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt... Passio namque Salvatoris quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat, ut eadem salus esset, et his qui recta fide signa futurorum in illis venerati sunt, et his qui effectum salutis in istis percipiunt» (PL 176, 343).

una necesaria dependencia de la Pasión de Cristo, aunque en grado diverso y, por ende, con eficacia distinta. Y como consecuencia de ello, los antiguos sacramentos, tanto los de la naturaleza como los de la Ley Antigua, por mantener sólo una vinculación indirecta con la Pasión de Cristo, conferirían la gracia en un acto de futuro, y los de la Nueva Ley, por mantener una inmediata vinculación con la Pasión de Cristo, son mayores en eficacia, ya que a través de ellos el Espíritu Santo confiere la gracia en un acto de presente.

La *Summa Sententiarum*

Con Berengario y Pedro Abelardo, tal y como hemos visto, se incorporó a la reflexión teológica sobre los sacramentos el concepto agustiniano de signo, y con Hugo de San Víctor se amplió la comprensión del signo al vincularle la causalidad otorgada por el Espíritu Santo a través del mismo. Sin embargo, estas dos proposiciones sacramentales no habían sido suficientes para resolver todas las cuestiones que en el siglo XII comenzó a suscitar la reflexión sobre los sacramentos. Quedaba pendiente de solución el modo como el sacramento causa la gracia. La insinuación de Hugo de San Víctor, como ya hemos dicho, supuso un adelanto, pero no satisfizo. Por ello, tras el paso por él dado insinuando la causalidad sacramental, se abrió una pregunta muy concreta sobre el modo como se relaciona la gracia con el sacramento, y al intentar contestarla se replanteó la pregunta sobre qué es el sacramento. Una nueva respuesta a la que comenzaba a ser apasionante cuestión para los teólogos medievales, la ofreció la llamada *Summa Sententiarum*²⁸. Dada la importancia sacramental de esta obra, resulta muy conveniente ofrecer algunas noticias sobre la misma.

De autor desconocido²⁹, la *Summa Sententiarum*, aunque materialmente pequeña, es de gran importancia para quien desee estudiar la evolución seguida en el siglo XII, al intentar definir el sacramento a partir de la causalidad. Colocada entre Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, el especial interés de esta obra radica en que amplía las nociones fundamentales sobre la sacramentalidad elaboradas en el siglo XII, y con ello prepara las que a través del Maestro de las Sentencias habrán de insertarse en la corriente general de la teología sobre los sacramentos, que pervivirá incluso después de la escolástica.

²⁸ *Summa Sententiarum*, en PL 176, col. 41-174.

²⁹ Sobre el anonimato de la obra ofrece datos muy precisos J. de Ghellinck en *Le mouvement*, p.197-201 y 294-297.

Sobre su estructura material hay que repetir que se trata de una obra pequeña, de tal forma que en nuestros días diríamos de ella que no pasa de ser un epítome de teología. Dividida en siete tratados, el capítulo primero del tratado séptimo lleva el título *De sacramentis in generali*, y el capítulo segundo, *De sacramentis legalis*. En el capítulo primero, cuyo enunciado resulta altamente significativo por cuanto expresa que las cuestiones sacramentales son abordadas de una manera directa y con un planteamiento general, y no a partir de cuestiones particulares motivadas por este o aquel sacramento, siguiendo la orientación de Hugo de San Víctor, el anónimo autor propone que los sacramentos han sido instituidos como remedio contra el daño causado tanto por el pecado original como por el actual, y se pregunta qué es el sacramento, por qué ha sido instituido y en qué consiste ³⁰.

Al autor de la *Summa Sententiarum* no le parecieron suficientes las formulaciones sacramentales ofrecidas por San Agustín, ni la que decía del sacramento que es signo de una realidad sagrada, ni tampoco la que proclamaba que es forma visible de la gracia invisible. En unas y otras echaba en falta la relación entre el signo y la causalidad de la gracia. Y, preocupado por esta cuestión, asumió la definición propuesta por Hugo de San Víctor, pero con la intención de perfeccionarla, pues donde Hugo hablaba de santificación, la *Summa Sententiarum* habló de eficacia sacramental. Y al exponerla, lo hizo con tal claridad que hoy resulta obligado afirmar de su concepto de la causalidad que es la máxima aportación de esta obra a la teología sacramental.

La estructura histórica de la definición que formula la *Summa Sententiarum* en la exposición de la causalidad arranca de la definición de sacramento que, a partir de Berengario y Hugo de San Víctor, comenzaba ya a ser clásica y que lo definía como el signo de una realidad sagrada. Pero el anónimo autor de esta suma no se quedó en el mero enunciado del signo, sino que puso de manifiesto la eficacia del sacramento en estos términos: el sacramento es la forma visible de la gracia invisible que en él se recibe, gracia que él mismo confiere. No es pues solamente el signo de una cosa sagrada, sino el signo eficaz ³¹. Y como quiera que deseaba dejar bien fijada una idea que consideraba fundamental, insistió sobre ella y reiteró en estos términos el planteamiento de la eficacia del sacramento: el sacra-

³⁰ *Summa Sententiarum*, IV, I: «Contra peccata tam originalia quam actualia... inventa sunt sacramentorum remedia, de quibus haec tria consideranda sunt: quid sit sacramentum, quare institutum est, et in quibus consistat» (PL 176 col. 117).

³¹ *Summa Sententiarum*, IV, I: «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum. Non enim est solummodo sacrae rei signum, sed etiam efficacia» (PL 176, col. 117).

mento en verdad no sólo significa, sino que también confiere aquello de lo cual es signo o significación³². Con esta nueva formulación quedaba establecida directamente la relación entre el signo y el efecto, entre la significación y la causalidad de la gracia particular conferida por cada sacramento. El aforismo teológico que dice: cada sacramento causa lo que significa acaba de encontrar el andamiaje lógico sobre el que apoyarse.

Según ya hemos indicado, la *Summa Sententiarum*, al iniciar su reflexión sobre los sacramentos, propone que han sido instituidos como remedio contra el daño causado tanto por el pecado original como por el actual, con lo cual pone de relieve la comprensión de los sacramentos desde su efecto sanante. Y sobre esta misma idea insiste más adelante, cuando expone las tres razones por las que fueron instituidos los sacramentos. Siguiendo el orden y la formulación de la obra hay que decir que la institución de los sacramentos tuvo como finalidad la erudición, la humillación y la ejercitación para el hombre. Con cada uno de estos tres sustantivos, que se hicieron clásicos entre los medievalistas, pretende el autor de la *Summa Sententiarum* expresar un efecto muy concreto, aunque entre los tres establezca una íntima conexión. Con la erudición entiende que, mediante la recepción de los sacramentos, la mente humana se va purificando y desprendiendo progresivamente de lo sensible hasta llegar a entender las realidades invisibles, con lo que queda instruida sobrenaturalmente. Con la humillación recibida en los sacramentos, el autor de la *Summa Sententiarum* supone que por medio de los sacramentos se establece un proceso de orden entre el hombre y las criaturas, en virtud del cual el hombre no se somete solamente a Dios, sino también a las cosas creadas, a las que ha de buscar como un medio de salvación, aunque no ha de esperarla de las mismas. Y por último, al considerar que los sacramentos han sido instituidos para que el hombre se ejercite en la virtud, está planteando un eficaz proceso de ascetismo o de bondad, en virtud del cual los sacramentos apartan al hombre de hacer el mal y, por el contrario, le incitan a practicar el bien³³. A pesar del hermoso sentido de purificación ascética con que ha reflexionado sobre los sacramentos el autor de la *Summa Sententiarum*

³² *Summa Sententiarum*, IV, I: «Non enim est solummodum rei signum, sed efficacia... Sacramentum vero non solum significat, sed etiam confert illud cuius est signum vel significatio» (PL 176, col. 117).

³³ *Summa Sententiarum*, IV, I: «Tria sunt propter quae instituta sunt: propter eruditionem, humiliationem, exercitationem. Propter eruditionem... eruditur mens ad intelligenda invisibilia. Propter humiliationem... ut non solum Deo subijamur sed etiam inferiori naturae, ut in istis quaerat homo salutem sed non ab istis. Propter exercitationem sunt instituta... ut removeretur a mala exercitatione et superflua, et exerceret se in bona» (PL 176, 117).

tiarum, sentido que despierta cierta evocación agustiniana, hay que hacer notar que las tres finalidades que les ha otorgado a los sacramentos están imbuidas de la única preocupación sanante. Ninguna referencia en la *Summa Sententiarum* a un sentido consecratorio o eclesial de los sacramentos. La consideración que de los sacramentos tuvieron los escolásticos giró básicamente en torno a la antropología caída, y ello por haber seguido el esquema bíblico que se adaptaba a la historia real del hombre creado y caído; partiendo de esa historia, los teólogos estudiaban en primer lugar la obra de la creación, el *opus conditionis*, y pasaban después a estudiar la redención como obra que reparaba la situación del hombre pecador, el *opus reparationis*. De ahí el peso tan grande que en la reflexión sacramental de los escolásticos tuvo la consideración del efecto sanante.

Las *Sententiae Parisienses* y la *Ysagoge in Theologiam*

De clara tendencia ecléctica, por cuanto se vinculan con el método y los planteamientos dialécticos de Abelardo, y por ello se encuadran entre las obras de su escuela³⁴, pero influidas también por el modo como proponían la temática teológica los autores que al redactar su obra atendían al desarrollo histórico-bíblico de los hechos, existen dos obras de autor desconocido que, por su contribución en el siglo XII para fijar y desarrollar la definición de sacramento, es preciso tomarlas en consideración. Se trata de las *Sententiae Parisienses* y de la *Ysagoge in Theologiam*³⁵. La importancia de estos dos escritos no radica en una aportación doctrinal novedosa, que es más bien escasa, sino en el servicio que hoy día prestan para comprobar cómo se iba fijando el concepto de sacramento en cuanto signo que causa la gracia. Replantear el sacramento desde la noción de signo y especificar su causalidad sobrenatural son los dos factores que hacen de estas obras dos testimonios meritorios del siglo XII y que obligan a estudiarlas.

Las *Sententiae Parisienses*³⁶, que, como ya hemos dicho, son de autor anónimo, están divididas en tres partes. El capítulo primero de la parte primera, comienza con el mismo texto con que Abelardo

³⁴ Sobre la escuela de Abelardo puede verse LANDGRAF, A., *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente* (Barcelona 1956), p.103-120.

³⁵ LANDGRAF, A., *Écrits théologiques de l'école d'Abelard. Textes inédites* (Louvain 1934). Se trata de la edición de las *Sententiae Parisienses* y de la *Ysagoge in Theologiam*.

³⁶ Landgraf, al editarlas, las denominó *Sententiae Parisienses* en atención a la ciudad en que habían sido guardados y hallados sus manuscritos, cf. o. c., p. XIII.

había iniciado su introducción a la teología. En él propone su autor que tan sólo tres cosas, la fe, los sacramentos y la caridad, son necesarias para la salvación³⁷. A partir de este enunciado, tan típico de Abelardo y de su escuela, aparece en la segunda parte de la obra, y formando unidad con la cristología, un tratado sobre los sacramentos, aunque corto e incompleto, pues no trata ni de la penitencia ni del orden.

Como buen dialéctico, al autor de estas sentencias le interesa analizar el alcance de los vocablos y, consecuente con su preocupación, al tratar sobre los sacramentos expone el sentido del término *sacramentum*. Y al abordar su análisis dice expresamente que en esta ocasión no pretende definir qué es el sacramento, sino tan sólo ofrecer la interpretación del vocablo, y al hacerlo afirma que es un signo sagrado y que como signo externo significa la gracia interior³⁸. El valor del signo, predicado del sacramento, se mantiene en esta obra con claridad idéntica a como ya había aparecido en los escritos de Abelardo.

Dando un paso hacia adelante y colocándose en un punto de vista sistemático, desarrolla la doctrina general sobre los sacramentos después de haber expuesto la cristología. Tampoco con este comportamiento resulta original, sino que mantiene la línea de pensamiento que de manera constante iban adoptando los teólogos escolásticos. Y a la hora de definir al sacramento lo hace literalmente como lo hizo Pedro Abelardo en su Introducción a la teología, y repite que es el signo visible de la gracia invisible³⁹. A pesar de que la definición del sacramento iba progresivamente adquiriendo perfección lógica, las *Sententiae Parisienses* ofrecen un dato bien significativo, que permite comprobar cómo en el siglo XII la noción de sacramento no había alcanzado todavía aquella consistencia lógica que permite individualizar al sacramento en el sentido estricto de ser signo exclusivo que causa la gracia. Al terminar su corta exposición sobre los cinco sacramentos, afirma lacónicamente que existen otros sacramentos, tales como el lavatorio de los pies por Cristo a los Apóstoles o el lavatorio de los pies entre los monjes, y para probarlo apela a la autoridad de San Ambrosio⁴⁰. Esta confusión es comprensible, ya que había considerado al sacramento desde la exclusiva razón del

³⁷ LANDGRAF, A., o. c., p.3, 1-2: «Tria sunt que ad salutem sunt necessaria: fides, sacramentum, caritas».

³⁸ LANDGRAF, A., o. c., p.4, 19-22: «Non deffinimus hic sacramentum, sed interpretationem vocabuli ponimus. Sacramentum dicitur sacrum signum; et accipitur signum aliquod visibile exterius, per quod signatur invisibilis gratia interior».

³⁹ LANDGRAF, A., o. c., p.37, 14-16: «Sacramentum est visibile signum invisibilis gratiae. Sacramentum sacrae rei signum».

⁴⁰ SAN AMBROSIO, *De virginitate*, X, 57 (PL XVI, col. 249).

signo, sin tomar en consideración la causalidad. Un dato más para comprobar hasta qué punto las *Sententiae Parisienses* dependen de Abelardo.

Una postura distinta toma el autor de la *Ysagoge in Theologiam*. Para el teólogo que estudia hoy el desarrollo histórico de la sacramentología general, la *Ysagoge in Theologiam* resulta más importante que las sentencias recién analizadas. También de autor anónimo, esta obra fue escrita después del 1146, fecha en la que, según Weisweiler⁴¹, ya se había terminado la redacción de la *Summa Sententiarum*, de la que depende en no pocas de sus partes.

Aunque ya hemos hecho referencia a la dominante comprensión de los sacramentos a partir del pecado y, por la tanto, de su necesaria reparación, es en la *Ysagoge* donde este planteamiento adquiere mayor claridad que en los restantes escritos de la misma época. Así, al libro segundo, dentro del cual trata de la cristología y de los sacramentos, lo titula *De restauratione*, y alega como razón para ello que si la naturaleza humana ha caído, justo es que se trate de aquellos medios por los cuales le ha sido restaurada la salud. Y al referirse a estos medios, con una formulación que depende claramente de Hugo de San Víctor, propone que algunos de ellos precedieron a la ley, otros se dieron conjuntamente con la ley, y en los últimos tiempos han sido concedidos los más eficaces, que son los de la gracia⁴².

Después de haber analizado la circuncisión como un remedio anterior a la ley de Moisés, y de haber expuesto el contenido de los diez mandamientos como norma de restauración otorgada en forma de ley, el autor de la *Ysagoge* desarrolla la reparación definitiva otorgada por Dios al hombre en la era de la gracia y estudia, en primer lugar, la cristología, cuya consideración termina con la reflexión sobre los sacramentos, en aplicación lógica de la obra redentora de Cristo que ha de serle aplicada al hombre. Por ello, y con un enunciado que coincide en su estructura con el que siglos después formulará Santo Tomás de Aquino, dice: Después de haber considerado el misterio de nuestra redención desde tantas perspectivas, justo es pasar a la exposición de los sacramentos. Y al hacerlo, repite casi literalmente la definición de sacramento fundamentada en San Agustín y que venía siendo conocida desde los tiempos de Berengario de Tours: forma visible de la gracia invisible⁴³. Tras haber predicado del sacramento la razón de signo, aporta una precisión muy digna de ser tenida en cuenta, en la cual matiza expresamente que el sacra-

⁴¹ WEISWEILER, H., «La "Summa Sententiarum", source de Pierre Lombard», en *RThAM* 6 (1934), 181.

⁴² LANDGRAF, A., *Ecrits*, p.130, 33-39.

⁴³ *Ibid.*, p.179, 13-14.

mento difiere del mero signo, por cuanto lo propio del signo es significar, pero no causar; en cambio, es exigencia del sacramento que contenga la gracia que significa y que la cause⁴⁴. El signo, aunque sea en sí un signo, no es sacramento si no causa la gracia. Y propone como ejemplo el agua, que siempre es signo de la purificación y de la limpieza, pero mientras no cause la purificación interior del hombre no es sacramento.

Siguiendo literalmente a la *Summa Sententiarum*, aunque alterando el orden entre el término primero y el segundo, propone que los motivos para la institución de los sacramentos fueron tres, y repite los ya conocidos: la humildad, la erudición y la ejercitación⁴⁵.

Otro tema propuesto por el autor de la *Ysagoge* se ha de tomar en consideración, pues su planteamiento, aunque aparece más insinuado que desarrollado, ha tenido una gran repercusión en la teología sacramental posterior. Se trata de la distinción entre lo que pertenece al sacramento de forma substancial y lo que le atañe tan sólo como elemento ornamental. Preguntándose si en el caso del bautismo es suficiente una inmersión o han de ser tres, añade que, además de la inmersión, en el bautismo hay otros ritos, los cuales se dan para adornar y reverenciar el sacramento, el cual consiste propiamente en la ablución con la invocación de la Trinidad. Con formulación muy concisa, el autor de la *Ysagoge* ha distinguido entre los ritos fundamentales y los ritos ornamentales. Y a partir de esta inicial distinción se habrá de llegar con el tiempo al planteamiento tridentino que establece lo que en el sacramento corresponde a su substancia y lo que corresponde tan sólo a los ritos subsidiarios. Tema que, como veremos en el momento oportuno, continúa teniendo una gran vigencia en nuestro tiempo, planteando preguntas muy interesantes sobre determinados sacramentos, como, por ejemplo, el del orden.

Pedro Lombardo, encrucijada entre dos épocas

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. Por su

⁴⁴ LANDGRAF, A., *Ecrits*, p.179, 20-21: «Sacramentum vero exigit et quod similitudinem gratiae significare habeat et quod eam conferat».

⁴⁵ *Ibid.*, p.179, 25-180, 26.

comportamiento con respecto al pasado y por la influencia de su obra en el futuro hay que considerar a Pedro Lombardo tanto un momento de llegada como un punto de partida. De su producción teológica, ha ocupado un lugar destacado en la historia de la teología su obra *Libri quattuor sententiarum*⁴⁶, los cuatro libros de sentencias, que ha de ser considerada una pieza fundamental para conocer el sistema de la teología escolástica. Texto escolar en todas la universidades de Europa hasta el siglo XVI, en que Vitoria lo cambió en la Universidad de Salamanca por la Suma de Santo Tomás, tener que comentarla se convirtió durante siglos en ejercicio obligado para todo estudiante de teología con aspiraciones de teólogo. Ha sido tal el prestigio alcanzado por esta obra, que a su autor se le ha identificado con ella y se le viene denominando el Maestro de las Sentencias⁴⁷.

Profesor ya en 1140 de la escuela catedralicia de París, Pedro Lombardo ocupó por espacio de un año, desde 1159 a 1160, la sede episcopal de aquella misma ciudad. Según propone Grabmann, la obra *Libri quattuor sententiarum* fue escrita entre el 1150 y el 1152; en ella, Pedro Lombardo recogió con extraordinaria diligencia, y analizó y comparó con gran conocimiento e incluso con orden y disposición aceptables para entonces, el material patristico que dirigió y nutrió por mucho tiempo el pensamiento teológico. Por esto hizo época⁴⁸. Pedro Lombardo, al concebir su obra, la dividió en cuatro libros; trata en el primero de Dios trinitario y de las nociones principales correspondientes a cada una de las divinas personas; en el segundo, de las criaturas que proceden de Dios y de la caída del hombre por el pecado; en el tercero, de la encarnación y de la vida de la gracia; y en el cuarto, de los sacramentos y de los novísimos. En este cuarto libro dedica la distinción primera y una parte de la segunda a tratar sobre la doctrina general de los sacramentos, y las restantes, hasta la 42, a estudiar los sacramentos en particular, sin que aborde directamente la unción de los enfermos⁴⁹.

Con respecto al tratado general de los sacramentos, hay que decir que Pedro Lombardo no sólo elabora una síntesis con los materiales recibidos, sino que incorpora aportaciones personales que llegan a ser definitivas. Así, al preguntarse sobre el porqué de los sacramentos, contesta de manera decidida, como ya lo habían hecho Hugo de San Víctor y los restantes teólogos del siglo XII, que la necesidad de

⁴⁶ PEDRO LOMBARDO, *Libri quattuor sententiarum*, en PL 192.

⁴⁷ GRABMANN, M., *Die Gesichte der scholastischen Methode*, tomo segundo (Berlin 1957), p.359-364. Sobre el conjunto de la obra teológica de Pedro Lombardo véase: LANDGRAF, A. M., *Introducción*, p.161-167.

⁴⁸ GRABMANN, M., *Historia de la teología católica* (Madrid 1940), p.51-52; cf. LANDGRAF, A., o. c., p.161-167.

⁴⁹ GRABMANN, M., o. c., p.52-53.

los sacramentos se apoya en la misma debilidad del hombre pecador. 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 actual⁵⁰. Este planteamiento sanante de Pedro Lombardo hay que considerarlo como el nexo de unión que establece entre la cristología y la sacramentología, y hay que deducirlo de lo afirmado por él mismo en el prólogo del libro tercero. En esta ocasión, y después de haber repasado libro por libro la estructura que ha ido otorgando a sus sentencias, Pedro Lombardo sostiene que la cristología y los sacramentos constituyen la obra de restauración para el hombre⁵¹. Sin embargo, al establecer esta íntima vinculación entre la cristología y la sacramentología abre una nueva perspectiva a la consideración de los sacramentos, que ya no se agotan en causar en el hombre un efecto sanante, sino que acaban en su vinculación con Cristo. Recuérdese que para Hugo de San Víctor los sacramentos tuvieron que darse desde el momento que el hombre cayó en el pecado; de ahí la triple gradación que establecía de sacramentos naturales, sacramentos según la ley y sacramentos según la gracia. Pedro Lombardo, al hacerse la misma pregunta, contesta afirmando que los sacramentos tan sólo pudieron darse después de la Pasión de Cristo, porque lo que otorgan es precisamente la gracia de Cristo⁵². En la concepción sacramental de Pedro Lombardo, el punto fundamental de la sacramentalidad es la participación del sacramento en la Pasión de Cristo, y su finalidad, la purificación del hombre caído.

Sin embargo, al proponer esta purificación sacramental no lo hace de modo unívoco refiriéndose a todos los sacramentos, pues considera que alguno de ellos, como el bautismo, es a la vez remedio contra el pecado y medio para recibir la gracia que ayuda en la vida, mientras que otros tienen tan sólo un sentido de remedio contra la concupiscencia, como el matrimonio, y, por último, otros, como la Eucaristía y el orden, tan sólo tienen como finalidad conceder la gracia y la virtud. Dejando de lado la mayor o menor rectitud en esta forma de catalogar los sacramentos, lo único que interesa en este momento es advertir que Pedro Lombardo no restringió la sacramentalidad al ámbito exclusivo de la gracia sanante.

Pedro Lombardo, asumiendo la doctrina que ya comenzaba a ser tradicional entre los escolásticos y que arrancaba de San Agustín, toma en consideración los sacramentos a partir de la noción de sig-

⁵⁰ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 1 (PL 192, col. 839).

⁵¹ *Ibid.*, lib. III, dist. I (PL 192, col. 757).

⁵² *Ibid.*, lib. IV, dist. II, 2: «Cum in his sit iustitia et salus, dicimus non ante adventum Christi, quia gratiam attulit, gratiae sacramenta fuisse danda; quod ex ipsius morte et passione virtutem sortita sunt» (PL 192, col. 842).

no. De ahí que, a la hora de definir al sacramento, afirme que es signo de la gracia de Dios y forma visible de la gracia invisible, a fin de que represente su imagen y actúe como causa⁵³. Si desde dentro del mismo Pedro Lombardo tuviésemos que emitir un juicio crítico sobre la definición que acaba de proponer, habríamos de reconocer que se trata de una definición exacta en su estructura formal, ya que dice lo que es y para lo que es el sacramento; sin embargo, resulta incompleta desde el punto de vista de la amplitud de su cometido. 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 causadas tanto por el pecado original como por los actuales⁵⁴. 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.

Pedro Lombardo, al proponer las notas propias de los sacramentos en general, y como no podía ser de otra forma, insiste en el deseo de precisar la relación entre el signo y el sacramento. A este fin afirma, como venía haciéndose ya desde San Agustín, que el sacramento es el signo de una realidad sacra. Y precisamente con el fin de darle al signo sacramental la virtualidad de inducir al hombre hacia el conocimiento trascendente de la realidad escondida a la que significa, concluye afirmando que todo sacramento es signo porque representa una realidad sagrada, pero no todo signo es sacramento si no representa lo sagrado. La nota diferencial del sacramento, desde la razón del signo, es representar divino⁵⁵.

No se queda aquí Pedro Lombardo, sino que da un paso adelante: a la razón de signo, inherente a todo sacramento, vincula la noción de causalidad. No sólo para significar la gracia han sido instituidos los sacramentos, apostilla Pedro Lombardo, sino para santificar al hombre. Con esta fusión de signo y causa, la sacramentología ha dado un paso definitivo, por cuanto en la misma definición del sa-

⁵³ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 2: «Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat» (PL 192, col. 839).

⁵⁴ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 1: «Samaritanus enim vulnerato approprians curationi eius, sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit» (PL 192, col. 839).

⁵⁵ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 1, 2 (PL 192, col. 839-840).

cramento se afirma tanto el signo como la causa obrada por el signo. Se puede decir que tras Pedro Lombardo el terreno estaba convenientemente trabajado para que germinase la síntesis teológica, que llevará a cabo Santo Tomás de Aquino.

Un punto muy fundamental, que aparece como una novedad dentro del pensamiento de Pedro Lombardo, es aquel que, precisamente por considerar al sacramento como un signo, no vincula de manera exclusiva a su mediación la posibilidad de que el hombre reciba la gracia de Dios. Es cierto que el sacramento, desde su propia razón de ser, está ordenado a significar y causar la gracia, pero tan cierto como esto es que la potencia absoluta de Dios no ha atado su libre voluntad a los sacramentos, de tal forma que Dios puede conferir la gracia al hombre al margen de los sacramentos. Pedro Lombardo con formulación sobria y exacta ha propuesto de modo simultáneo que los sacramentos causan la gracia, pero que Dios, en su libre voluntad, no ha quedado atado a los mismos sacramentos y puede conferirla sin ellos. Con este raciocinio acababa de nacer el exacto aforismo teológico que dice: Dios no ha atado su potencia a los sacramentos⁵⁶. La concesión de la gracia al margen de los sacramentos es un hecho admitido siempre por la Iglesia, aunque al mismo tiempo reconoce y propone que el procedimiento ordinario por el que Dios confiere su auxilio al hombre es el sacramental.

III. EL ARISTOTELISMO Y LA NUEVA COMPRENSION SACRAMENTAL

Prenotandos

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, lo cual resulta bastante lógico si se considera desde el presente, pues se tiene conciencia de que se comenzó a reconocer la

⁵⁶ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. I, 4: «Cum igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare potest» (PL 192, col. 840).

estructura de la realidad sacramental a partir de la materia y de la forma, a las cuales se las interpretaba teológicamente según los principios que en la filosofía hilemorfista regían las relaciones de este binomio como constitutivo de los entes físicos. Quien olvide esta observación, no podrá comprender el último porqué de ciertas afirmaciones sobre los sacramentos formuladas por determinados teólogos, entre los que hay que enumerar a Santo Tomás.

Este nuevo planteamiento, que desde el punto de vista teológico tuvo una máxima repercusión, no se dio de un modo instantáneo, sino que, como ocurre siempre con las ideas, se fue imponiendo lentamente, en la medida en que los teólogos lo fueron asimilando. Subrayar algunos trazos del proceso seguido en esta asunción del hilemorfismo aristotélico por parte de la teología sacramental, resulta indispensable para poder descifrar cómo se fue llevando a término el cambio teológico desde los postulados sacramentales de San Agustín a los nuevos elaborados a partir de Aristóteles.

Hugo de San Caro y la estructura del sacramento

La incorporación en la teología sacramental del binomio materia y forma en sentido hilemorfista viene atribuida por regla general al dominico y cardenal Hugo de San Caro⁵⁷, sin embargo, según el parecer de Landgraf, esta afirmación no parece del todo correcta, ya que la paternidad de esta nueva comprensión de los sacramentos debe ser predicada de Guillermo de Auxerre⁵⁸. Sin entrar en semejante discusión, aunque reconociendo la influencia de Guillermo de Auxerre sobre Hugo de San Caro⁵⁹, hay que admitir como hecho cierto que el binomio materia y forma entró en la gran corriente teológica, allá por el siglo XIII, a través del cardenal dominico⁶⁰.

Con el fin de aportar algún testimonio que nos ilustre sobre la introducción de la recién admitida terminología, apelamos a un pasaje de Hugo de San Caro en el que, al describir los elementos que constituyen la sustancia del sacramento del orden, se refiere a la *materia sacramenti cum forma verborum*. He aquí una nueva manera

⁵⁷ VAN DEN EYNDEN, D., «The Theory of the Composition of the Sacraments in Early Scholasticism (1125-1240)», en *FStudies* 12 (1952), 1-26; la referencia en p.12-22.

⁵⁸ LANDGRAF, A. M., *Materie und Form*, p.117.

⁵⁹ TORREI, J.-P., «Les sources principales. Guillaume d'Auxerre et Philippe le Chancelier», en *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Huges de Saint-Cher* (Louvain 1977), p.63-73.

⁶⁰ Según Grabmann, M. en su *Historia de la teología*, p.76, fue el maestro Rolando de Cremona quien, en su *Summa Theologica*, redactada hacia el 1230, introdujo por vez primera abundantes citas de Aristóteles, Avicena, Algazel y Alfarabi.

de hablar, cuya verdadera importancia radica en que permite comprobar de qué modo una nueva concepción del sacramento se estaba abriendo camino en el pensamiento teológico. El texto completo de Hugo de San Caro, que describe la ordenación del ostiario, entonces reconocido como una de las llamadas órdenes menores, dice que el sacramento es un signáculo visible, por el cual se concede la potestad espiritual a través de una determinada forma de palabras, y al concretar esta comprensión del sacramento en la ordenación del ostiario es cuando propone que el signo del sacramento está constituido por la materia de la entrega de las llaves junto con determinadas palabras como forma ⁶¹.

Con la asimilación del hilemorfismo en la teología sacramental del siglo XIII, los antiguos términos agustinianos de palabra y elemento cambiaron de sentido, pues hasta entonces habían sido considerados como partes necesarias del sacramento, pero a partir de la incorporación teológica del hilemorfismo se comenzó a considerar a la materia y a la forma como partes constitutivas del mismo. Y si recibieron el tratamiento de partes constitutivas fue porque al sacramento se le había equiparado con una «res», es decir, con una cosa. 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 metafísicamente orgánica, 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. Proceso que, en autores como Santo Tomás, sin desaparecer nunca, quedó en parte atenuado en la medida en que en su pensamiento pervivió la visión dinámica de los sacramentos que arranca de San Agustín. Pero de esto habremos de hablar algo más adelante.

Síntesis de Santo Tomás de Aquino

Santo Tomás es, sin duda alguna, el escolástico que elaboró la mejor síntesis doctrinal sobre los sacramentos. Y aunque escribió el

⁶¹ HUGO DE SAN CARO: «Sacramentum est aliquod signaculum visibile, quo spiritualis potestas tradita ostenditur cum forma verborum determinata, ut hostiarii traditio clavium materialium cum forma verborum sacramentum est». Texto citado por Landgraf, o. c., p. 117.

tratado *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*⁶², que en su segunda parte puede ser considerado un estudio monográfico sobre los sacramentos, y que tanta repercusión tuvo en el concilio de Florencia cuando abordó los temas sacramentales, su pensamiento acerca de los sacramentos lo propuso básicamente en el libro IV del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*⁶³ y en la *Suma Teológica*. Para ampliar esta noticia hasta precisarla hay que añadir que en el *Comentario a las Sentencias* expuso la materia referente a los sacramentos en general en cuatro pasajes, abordándola en dos de ellos de forma directa y en los otros indirectamente, mientras trata temas sobre el bautismo⁶⁴, y que en la *Suma Teológica* recogió la consideración sobre los sacramentos en treinta y una cuestiones, de la tercera parte, y que de ellas dedicó las seis primeras a los sacramentos en general. Dada la densidad temática y conceptual ofrecida por Santo Tomás, trataremos de estudiarla tomando en consideración de modo particular los puntos que consideramos fundamentales en su pensamiento.

a) *Doble tendencia*

Aunque no es ésta la circunstancia más a propósito para elaborar un estudio comparativo entre la redacción del pensamiento sacramental de Santo Tomás en el *Comentario a las Sentencias* y el que ofrece en la *Suma Teológica*, si debemos advertir que el conjunto doctrinal expuesto en ambos escritos es coincidente en lo fundamental, pero discrepante en un punto, a la vez metodológico y conceptual. Esto hace que en cada uno de sus dos escritos tome una orientación distinta, que acaba afectando al planteamiento sacramental en ellos expuesto y estableciendo una diferencia entre ambos. Diferencia que necesariamente ha de ser puesta de manifiesto, si se desea conocer con precisión la doctrina del Santo.

Como ha observado Dondaine⁶⁵, el planteamiento que adopta Santo Tomás al desarrollar la consideración de los sacramentos en la *Suma Teológica* es distinto al que había asumido en el *Comentario a*

⁶² SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De articulis fidei et ecclesiae sacramentis*, en *Opuscula Theologica*, vol. I, cura et studio P. Doct. Fr. Raymundi A. Verardo, O.P. (Roma 1954).

⁶³ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R. P. Maria Fabianus Moos, O.P., t.IV (Parisiis 1947).

⁶⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1; d. 2, q. 1; d. 4, q. 1; d. 5, q. 1 y 2.

⁶⁵ DONDAINE, H.-F., «La définition des sacrements de la Somme Théologique», en *RSThPh XXXI* (1947), 213-228.

las Sentencias. Y esta diferencia no es circunstancial, sino que es consecuencia del principio metodológico que aparece formulado en el mismo comienzo de la *Suma* y que posteriormente se aplica en cada uno de los tratados en que la divide. Según afirma personalmente el Santo en la *Suma*, aspira a tratar los asuntos atendiendo a la exigencia que viene impuesta por el mismo contenido de la materia desarrollada⁶⁶. Para Santo Tomás, son los temas los que exigen un desarrollo propio y, por lo tanto, una metodología determinada. Al aplicar este supuesto metodológico en la teología sacramental, el cambio de perspectiva tomado en la *Suma Teológica*, en relación con el que anteriormente había adoptado en el *Comentario a las Sentencias*, es de tal magnitud que, para algún tomista, llega a adquirir el alcance de una auténtica retractación. Este cambio en el planteamiento sacramental lo pone de manifiesto en el primer artículo de la cuestión 60, ya que, al preguntarse en coincidencia con San Agustín si el sacramento se fundamenta en la razón de signo, responde afirmativamente y se desliga del enjuiciamiento que previamente había sostenido en el *Comentario a las Sentencias*, donde siguiendo casi literalmente a Hugo de San Víctor había considerado los sacramentos como remedios en favor de la naturaleza caída⁶⁷. En el *Comentario a las Sentencias* había tomado como punto de partida el hombre caído, cuyo remedio está en los sacramentos; en la *Suma Teológica*, en cambio, toma al signo como planteamiento básico. 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. Para quien desee comprender con exactitud el pensamiento sacramental de Santo Tomás, ésta advertencia tiene una entidad bastante mayor que la de mera curiosidad, pues pone de manifiesto una de las dos líneas de fundamental influencia en la estructura de la sacramentología tomista, ya que, 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

⁶⁶ *Suma Teológica*, I, q. 1, Prólogo: «secundum ordinem disciplinae... ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur».

⁶⁷ *Sn IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

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 en su totalidad el pensamiento sacramental de Santo Tomás de Aquino⁶⁸.

b) *Noción de sacramento*

La primera preocupación que afecta a Santo Tomás, tal y como lo propone él mismo en la introducción a la cuestión 60, es la de definir el sacramento, problema que aborda y desarrolla en los tres primeros artículos de esta misma cuestión. Y al tener que ofrecer una respuesta a la pregunta clásica y reformulada por el Santo sobre qué es un sacramento, se apoya en la tradición que arranca de San Agustín y con palabras suyas afirma que el sacramento es un signo sagrado⁶⁹. Ahora bien, al profundizar en la razón de signo, Santo Tomás pone de relieve la intrínseca finalidad analógica que le acompaña, y añade que es propio del signo posibilitar el conocimiento de la realidad por él significada. Al argumentar sobre este particular, Santo Tomás recurre al modo de conocer natural del hombre y concluye que, así como la inteligencia humana llega siempre al conocimiento de lo espiritual a través de lo sensible, de la misma forma todo signo posibilita la capacidad de llegar al conocimiento de una realidad concreta, es decir, de la realidad por él significada. Así, a través del signo, que es una realidad conocida por el hombre, llega

⁶⁸ Rahner, K., en su estudio «Osservazioni introduttive sulla dottrina sacramentale generale di Tommaso d'Aquino», en *Nuovi saggi* (Roma 1975), p.493-508, aunque hace notar los posibles fallos formales en la estructura de las cinco cuestiones dedicadas a los sacramentos en general, reconoce que cualquier teólogo encuentra en Santo Tomás la ventaja que se deduce de su claridad. El juicio crítico de Rahner sobre Santo Tomás, no es tanto por lo que dice cuanto por lo que calla. Y lo primero que echa en falta en la sacramentología tomista es la relación entre sacramentos e Iglesia (cf. p.496-497), y esto, sobre todo, cuando trata del carácter como la deputación para el culto divino, que no lo presenta como un culto eclesial; también advierte Rahner la ausencia de una relación entre la palabra y el sacramento (p.497-498). Rahner reconoce la vigencia que hoy puede tener la triple comprensión tomista de los sacramentos como signos rememorativos, demostrativos y prognósticos, para una teología del futuro, de la promesa y de la esperanza, pero lamenta que para el perfecto planteamiento de este sugestivo tema Santo Tomás no haya establecido una perfecta relación entre lo corpóreo y lo espiritual en el hombre (p.500). Tras la enumeración de una serie de cuestiones, Rahner concluye su análisis crítico ofreciéndolo como una clave útil para la lectura de la sacramentología tomista y para relacionarla con las cuestiones que día a día se le están planteando a los teólogos contemporáneos.

⁶⁹ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 1, sed contra.

al conocimiento de una verdad que le es oculta y que el signo le hace patente mediante su significación ⁷⁰.

Santo Tomás, después de haber establecido la razón de signo que le corresponde al sacramento y de haber formulado en términos generales su capacidad para fundamentar el conocimiento analógico y trascendente de la realidad significada, apura la argumentación y se pregunta en concreto qué es aquello que significa todo sacramento. Santo Tomás, en esta ocasión, intenta proponer de una forma concreta cuál es la realidad sobrenatural significada por los sacramentos y conocida a través de los mismos. Si se quiere, podría formularse la preocupación del Santo en estas otras palabras: ¿qué es aquello que el sacramento le ofrece al hombre como posibilidad para que llegue a conocerlo? Y la respuesta del Santo es tajante: el sacramento, en cuanto es signo y, por lo tanto, con capacidad analógica para fundamentar un conocimiento, se ordena a significar la santificación del hombre ⁷¹.

Santo Tomás, al proponer con su peculiar claridad que el sacramento se ordena a significar la santificación, es decir, a darle a conocer al hombre su salvación, concede a la consideración de los sacramentos una doble dimensión; en primer lugar, la cristológica, pues, como ha afirmado en el prólogo de la cuestión 60, los sacramentos tienen su eficacia a partir del Verbo Encarnado ⁷², y en segundo lugar, la antropológica, ya que el sujeto sobre el que recae la eficacia sacramental es el hombre. Santo Tomás, consecuente con su propio planteamiento, coloca la consideración de los sacramentos en la vertiente de la antropología cristológica, ya que considera que el sacramento es una concesión hecha al hombre que arranca de Cristo. Siguiendo la observación de Karl Rahner, hemos de reconocer que este planteamiento, que, sin duda alguna, continúa siendo válido en lo que propone, no lo es por lo que silencia, ya que nada dice de la Iglesia en relación con los sacramentos. Por ello, el teólogo actual ha de asumir la enseñanza de Santo Tomás, pero no puede quedarse anclado en ella y ha de ampliarla con la necesaria referencia a la Iglesia.

Establecido el que pudiéramos llamar pro y contra del planteamiento sacramental de Santo Tomás, hemos de retomar su consideración acerca de la santificación como objeto significado por los sacramentos y conocido a través de ellos, pues va a especificar los tres aspectos o causas, como dice el Santo, de la misma. Reduciendo

⁷⁰ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 2, ad c.: «Signa proprie dantur hominibus, quorum est per nota ad ignota pervenire».

⁷¹ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 3: «Sacramentum... ordinatur ad significandam nostram santificationem».

⁷² *Suma Teológica*, III, q. 60, Prólogo.

nuestro trabajo a una mera reconsideración de lo formulado por Santo Tomás, hemos de afirmar que la causa de la santificación del hombre, aquello que lo santifica, no es otra que la Pasión de Cristo; la forma de su propia santificación, es decir la realidad por la que el hombre es santo, no es otra que la gracia y las virtudes; y, por último, el fin de su santificación, el para qué el hombre es santificado, se concreta en la posesión de la vida eterna. Teniendo en cuenta esta triple efectividad de la santificación que se significa en los sacramentos, se ha de decir de cada uno de ellos que es signo conmemorativo de lo que representa, es decir, de la Pasión de Cristo; signo demostrativo de lo que causa en quien lo recibe, por lo tanto, de la gracia y de las virtudes; y signo pronóstico, es decir, anunciador de la gloria futura para la que dispone el mismo signo sacramental, que no es otra que la vida eterna⁷³. En una preciosa síntesis, Santo Tomás ha enseñado que el signo sacramental opera en el presente antropológico del hombre a partir del recuerdo del ayer de la Pasión, y abierto en proyección hacia el futuro escatológico. En este recorrido existencial, que arranca de la Pasión de Cristo, como un pasado recordado, y se orienta hacia el futuro salvífico de la gloria, se concreta la acción de los sacramentos⁷⁴. Mayor comprensión de una antropología cristiana a partir del planteamiento de los sacramentos no es posible. Santo Tomás hasta aquí ha sido un fiel discípulo de San Agustín.

Para acabar de exponer el pensamiento sacramental de Santo Tomás hay que aducir la doble finalidad que otorga a la recepción de los sacramentos. Al tener que responder a la pregunta que se ha formulado sobre si los sacramentos de la Iglesia deben ser siete, afirma que los sacramentos se proyectan a la doble finalidad de ordenar al hombre al culto de Dios según la religión de la vida cristiana y a ser un remedio contra el pecado⁷⁵. Santo Tomás analiza a partir de aquí el efecto personal y social de los distintos sacramentos, recurriendo al símil de la vida humana y tomando en consideración la dimensión social del hombre, y concluye afirmando que los sacramentos han de

⁷³ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 3, ad c.

⁷⁴ HAERDELIN, A., «Dos caminos para aproximarse a la teología sacramentaria de Santo Tomás de Aquino», en *Veritas et Sapientia* (Pamplona 1975), p.355-372. En la p.355 dice acertadamente que «la historia como economía divina de la salvación se sintetiza en la conocida fórmula de Santo Tomás: praeteritum, praesens, futurum». Rahner, por su parte, refiriéndose a esta proposición de Santo Tomás ha escrito: «Il sacramento è il segno della "res sacramenti", della realtà da esso indicata, che si identifica con tutta la storia del mondo (poiché esso è un "signum commemorativum" "exhibitivum" e "prognosticum", come si può dire con Tommaso, di tutto ciò che avviene nella storia della salvezza dall'inizio fino alla ventura fine)», en «Riflessioni sopra la celebrazione personale dell'evento sacramentale», *Nuovi saggi* V, p.530.

⁷⁵ *Suma Teológica*, III, q. 65, a. 1, ad c.

ser siete, pues a través de todos ellos se consigue realizar el proyecto personal y social del hombre. Pero, dejando de lado estas deducciones, aunque lógicas en el planteamiento general del artículo, e iniciando una reflexión a partir de la distinción básica formulada por Santo Tomás sobre la doble finalidad cultural y penitencial de los sacramentos, se puede decir que mediante esta doble finalidad, asignada de modo genérico a los siete sacramentos, el hombre rinde culto a Dios a partir de determinados sacramentos, al hacer trascender su propia vida en un ofrecimiento religioso, y a través de los restantes vence el impedimento del pecado y recupera la vida de la gracia cuando la ha perdido.

c) *La determinación del signo*

Si hasta aquí hemos seguido el desarrollo proyectado por Santo Tomás a partir del postulado agustiniano que considera al sacramento como signo, y hemos podido comprobar cómo ha llevado hasta hermosas conclusiones esta premisa agustiniana, cuando la ha desarrollado considerando la capacidad que ofrece al hombre para que trascienda desde lo conocido a lo desconocido y desde lo sensible a lo espiritual, de ahora en adelante hemos de atender a otro aspecto totalmente distinto y también fundamental en la teología sacramental de Santo Tomás. Se trata de la carga aristotélica y concretamente hilemorfista que incorpora en su consideración del signo sacramental.

El sacramento para Santo Tomás tiene la estructura de una cosa, y, por lo tanto, está compuesto de dos partes integrantes, la materia y la forma. En el modo de relacionar la una con la otra radica la particularidad del hilemorfismo. Toda cosa, según la teoría hilemorfista, comienza siendo una realidad informe que para su determinación requiere poseer, en un primer momento, una materia, y en un segundo momento, y de modo fundamental, una forma que le confiere llegar a ser una realidad determinada. Hablando en términos de la concepción hilemorfista ha de decirse de una cosa que es aquello que es su forma o, como lo formula el principio hilemorfista, que la forma confiere el ser a la cosa. Teniendo en cuenta estas notas a la vez elementales y fundamentales del hilemorfismo, hay que reconstruir el pensamiento de Santo Tomás sobre el signo sacramental. Y nótese bien que hablamos del signo sacramental y no del sacramento, porque, como veremos muy pronto, el signo sacramental pasa a ser sacramento cuando se usa. Para Santo Tomás, tan sólo en la acción litúrgica el signo es realmente un sacramento. Téngase muy en cuenta esta última observación, pues de olvidarla se corre el riesgo de confundir las nociones sacramentales formuladas por Santo Tomás.

En la *Suma Teológica*, Santo Tomás se pregunta si es preciso que en el sacramento se den «elementos determinados»⁷⁶. Y la respuesta que da es radicalmente afirmativa. Los elementos que integran un sacramento, por lo tanto, su materia y su forma, han de haber sido determinados por quien los ha instituido, es decir, por Jesucristo. La estructura filosófica de esta manera de pensar, como ya hemos dicho, es la filosofía hilemorfista proveniente de Aristóteles; sin embargo, la argumentación que nos ofrece Santo Tomás es exclusivamente teológica y nada tiene que ver de manera directa con la filosofía. Para fundamentar teológicamente que los signos sacramentales están configurados por elementos previamente determinados, reflexiona afirmando que los sacramentos tienen desde la institución divina la doble finalidad del culto a Dios y de la santificación del hombre. Ahora bien, como nadie tiene poder sobre las competencias que no le son propias, el hombre no tiene potestad para determinar los signos con los que ha de honrar a Dios y a través de los cuales ha de recibir de Dios la santificación. Literalmente propone Santo Tomás que no le pertenece al hombre determinar aquellas realidades a través de las cuales va a ser santificado, y que éstas han de haber sido determinadas por institución divina. Y concluye afirmando que en los sacramentos de la Nueva Ley se han de dar ciertas cosas determinadas por la institución divina⁷⁷.

En este planteamiento de Santo Tomás hay que prestar atención a una cosa. Se trata de la terminología, ya que el Santo utiliza el adjetivo «determinadas» para referirse a las cosas que se integran en el sacramento. Y a partir de aquí, se ha de concluir que, para Santo Tomás, las cosas que integran el rito sacramental, es decir, la materia y la forma, han sido determinadas directamente por Jesucristo. Y que, por lo tanto, instituir un sacramento equivale a determinar por parte de Jesucristo la materia y la forma concreta de cada sacramento. Bien vale la pena que prestemos aunque sea una mínima atención al contenido de estas dos proposiciones. Que Santo Tomás pensaba así, y que por ello propuso como verdad cierta que la materia y la forma tienen que haber sido determinadas concretamente por Jesucristo, se comprueba fácilmente en sus escritos. En el mismo artículo que nos ha servido de punto de partida para nuestra reflexión añade que es necesario que hayan sido determinados divinamente los elementos sensibles que han de utilizarse en los sacramentos⁷⁸. Lo mismo enseña sobre la forma. Y en esta segunda ocasión, asumiendo

⁷⁶ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 5.

⁷⁷ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 5, ad c.: «Hoc debet esse ex divina institutione determinatum... rebus ex divina institutione determinatis».

⁷⁸ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 5, ad 2m.

totalmente las categorías hilemorfistas, al referirse a los elementos que constituyen el sacramento los denomina materia y forma, y con rigor hilemorfista especifica que por las palabras, es decir por la forma, alcanza su significación la materia ⁷⁹.

En lógica consonancia con esta doctrina se manifiesta Santo Tomás cuando, al preguntarse si puede administrarse el bautismo en el nombre de Jesús como lo hicieron los apóstoles, repite que todo sacramento ha recibido su eficacia por la institución divina y, por lo tanto, alterar algo de lo determinado por Jesucristo equivale a destruir el signo sacramental y con ello su eficacia. Nadie puede modificar lo determinado por Jesucristo en la institución de los sacramentos; por ello, concluye el Santo, si los Apóstoles administraron el bautismo en el nombre de Jesucristo y no en el de la Trinidad fue por un especial privilegio que habían recibido del Señor ⁸⁰. La conclusión con doble vertiente que hay que sacar de lo hasta aquí recogido del pensamiento de Santo Tomás dice, primero, que Jesucristo instituyó los sacramentos determinando explícitamente y de manera concreta la materia y la forma de los mismos; segundo, que ha de mantenerse una necesaria identidad de la materia y forma rituales con las determinadas por Jesucristo en la institución del sacramento. Desde aquí se ha de concluir que, para Santo Tomás, instituir un sacramento consiste en determinar la materia y la forma del signo sacramental ⁸¹.

d) *El sacramento como acción*

Tal y como se desprende de su exposición doctrinal, Santo Tomás concibe el signo sacramental como una realidad signifiante que ha quedado determinada en sus elementos constitutivos en el mismo momento de la institución divina. Y apoyándose en la trama hilemorfista, ha descrito los signos sacramentales en parangón con los entes físicos. Sin embargo, en el pensamiento del Santo, y sin que tengamos que salirnos de la *Suma Teológica* para comprobarlo, se contiene otro planteamiento muy distinto, digno de ser tomado en consideración por quien aspire a precisar todos los aspectos de la teología sacramental tomista. Si hasta ahora hemos considerado el signo sacramental como una cosa, desde aquí se le tomará en consideración como una acción. De una visión estática, de raíces y estruc-

⁷⁹ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 7, ad c.. Cf. a. 6, ad 2m.

⁸⁰ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 6, ad c. y ad 1m.

⁸¹ La repercusión que esta manera de pensar tuvo en la Reforma, y de una manera muy especial en Lutero, la veremos en el capítulo siguiente.

tura aristotélicas, se va a pasar a otra dinámica, de raíces y estructura agustinianas.

Cuando Santo Tomás aborda la reflexión sobre el sacramento del bautismo, el primer tema con que se enfrenta es el que hace referencia a la naturaleza de este sacramento. Y en tal contexto se pregunta si el sacramento del bautismo radica en el agua o en la ablución⁸². Teniendo en cuenta que en esta cuestión que estamos estudiando, como lo había hecho en otras anteriores, Santo Tomás insiste en la necesidad de la determinación divina para fijar de una vez para siempre los elementos sensibles del signo sacramental, resulta un tanto sorprendente que se pregunte si el bautismo radica en la materia, es decir en el agua, o en la aplicación de la materia y, por tanto, en la ablución. A simple vista parecería lógico que el Santo identificase el bautismo con el agua, ya que es su elemento sensible; sin embargo, en concomitancia con Pedro Lombardo cuando comenta a San Agustín, y en contra de Hugo de San Víctor, Santo Tomás sostiene que el sacramento no es el agua, sino la ablución.

Desde la propia afirmación de Santo Tomás se atisba que, más allá del hilemorfismo aristotélico, perdura en su teología sacramental un aspecto genuinamente agustiniano. Para rastrear esta pervivencia agustiniana en el pensamiento de Santo Tomás, se ha de tener en cuenta la doble actitud que los teólogos medievales habían tomado al interpretar la celeberrima formulación de San Agustín en la que propone que al venir la palabra sobre el elemento se hace sacramento, como si fuese una palabra visible⁸³. Hugo de San Víctor que, como se recordará, había propuesto del sacramento que es una realidad corporal o un elemento material⁸⁴, cuando, al preguntarse qué es el bautismo, interpreta el referido texto agustiniano que establece la relación entre la palabra y el elemento, entre la forma y la materia, dice que el agua en sí misma es el elemento, aunque no el sacramento; el agua llega a ser sacramento cuando sobre ella se pronuncia la palabra. En forma de conclusión, Hugo de San Víctor afirma que por medio de la palabra el elemento agua es santificado y recibe la virtud de santificar⁸⁵. Hugo de San Víctor predica el «fit sacramentum»

⁸² *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad c.

⁸³ SAN AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 80, 3: «Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum», *Obras completas de S. Agustín* (BAC 165), p.436-437.

⁸⁴ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, IX, 2: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilibiter propositum ex similitudine representans et ex instituto significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam. Haec definitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur», en *PL* 176, col. 317-318.

⁸⁵ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, VI, 2: «Si ergo quaeritur quid sit baptismus, dicimus quod baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per

agustiniano del elemento, con lo que considera que la razón de sacramento recae sobre la materia como elemento sensible.

Santo Tomás, como habremos de ver, rechazará la comprensión material del sacramento propuesta por el victorino y afirmará literalmente que los sacramentos de la Nueva Ley, cuya virtualidad consiste en causar la santificación del hombre, tan sólo alcanzan su propia finalidad santificante cuando son administrados para este fin. Así lo propone cuando escribe que la santificación del hombre no radica en el agua, porque en ella lo que se da es una fuerza instrumental santificante, aunque no de manera permanente, sino actual, es decir, cuando se aplica al hombre, que es el verdadero sujeto de la santificación. Desde aquí concluye que el sacramento del bautismo no se realiza en la misma agua, sino en su aplicación al hombre, en la ablución⁸⁶. Dándole a este planteamiento una amplitud universal, Santo Tomás edifica la estructura de su pensamiento acerca de la naturaleza del sacramento sobre estas tres categorías: 1) la materia de cualquier sacramento contiene una virtud instrumental en orden a causar la gracia; 2) tal virtud, que no radica de manera permanente en la materia, fluye hasta el hombre cuando la materia es aplicada; 3) en la aplicación de la materia es santificado el hombre, por lo que el sacramento propiamente dicho se da tan sólo cuando se aplica la materia.

Estos postulados sacramentales engarzan con el pensamiento agustiniano vigente en la primera época de la escolástica. La formulación paradigmática de la comprensión dinámica de los sacramentos anterior a Santo Tomás la había ofrecido Pedro Lombardo cuando, al glosar el texto agustiniano de la palabra y el sacramento, sostiene que el bautismo se llama intinción, es decir, ablución exterior del cuerpo hecha según ha sido prescrita, de tal manera que si se hiciese una ablución sin pronunciar la forma verbal no habría sacramento; por ello, cuando la palabra recae sobre el elemento se realiza el sacramento, lo cual no quiere decir que el elemento pasa a ser sacramento, sino que la ablución hecha con el elemento es el sacramento⁸⁷. La explícita formulación de Pedro Lombardo glosando a San Agustín subraya que no es el elemento el que queda constituido en sacramento por el influjo de la palabra, sino la ablución hecha con el elemento.

A la vista de todo lo dicho se ha de afirmar que Santo Tomás, aunque literalmente nunca lo haya formulado, sostiene del sacra-

verbum Dei. Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum, et sit sacramentum. Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat», en *PL* 176, col. 443.

⁸⁶ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad c.

⁸⁷ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. 3 l. (*PL* 192, col. 843).

mento que es una acción. Y desde la distinción que hemos establecido entre signo sacramental y sacramento hemos de reconocer en su pensamiento sobre los sacramentos una raíz agustiniana y otra aristotélica. Y a partir de esta distinción hay que admitir que el sacramento como acción, es decir, como la aplicación del signo sacramental, confiere a la sacramentalidad de Santo Tomás una dimensión mucho más dinámica de lo que a primera vista pudiera parecer. Y este dinamismo, recordémoslo de nuevo, es fruto de la pervivencia en su pensamiento de la doctrina sacramental de San Agustín.

IV. PROCESO EN LA TERMINOLOGIA SACRAMENTAL

Planteamiento

En concomitancia con De Ghellinck, hay que admitir que en el siglo XII, y a partir de las reflexiones tanto sobre el bautismo como sobre la eucaristía, se fue fijando la terminología sacramental⁸⁸. Y aunque los teólogos de aquel siglo comenzaron a percatarse de la necesidad de denominar cada uno de los aspectos de la realidad sacramental e hicieron un notable esfuerzo por conseguirlo, no fueron ellos, sin embargo, quienes cumplieron con este cometido. Ellos iniciaron la terminología sacramental e incluso la hicieron avanzar en determinados puntos, pero fueron los autores del siglo XIII quienes consiguieron una rigurosa definición del sacramento y acuñaron los términos correspondientes a los diversos aspectos de la realidad sacramental. Y entre estos autores hay que distinguir a Santo Tomás de Aquino.

Dada la importancia objetiva que tiene el conocimiento de los datos históricos para comprobar el proceso mediante el cual la terminología sacramental se fue abriendo paso en la teología escolástica, es necesario recogerlos, aunque sea de manera muy concisa, y establecer entre ellos aquella conveniente relación que permita precisar, por una parte, el avance terminológico y, por otra, la problemática conceptual que motivó la aparición de la correspondiente terminología.

Y como ya hemos insinuado, hay que comenzar con el siglo XII, pues a pesar de las limitaciones que en tal siglo tuvieron todavía los estudios sacramentales, la aportación que los teólogos hicieron en el dominio del léxico sacramental tiene una importancia objetiva que se ha de reconocer, pues en su saldo se ha de anotar el haber consagrado la noción de signo aplicada al sacramento, y la de causalidad para especificar la noción propia de signo sacramental. Se trata de

⁸⁸ DE GHELLINCK, J., «Eucharistie au XIIe siècle en Occident», en *DThC* 5, col. 1233-1302; la referencia en col. 1267.

hechos tan importantes que su conocimiento resulta imprescindible para quien desea reconstruir el recorrido seguido por la teología sacramental, tanto en la elaboración de la terminología como en la búsqueda de los conceptos fundamentales.

Pero junto a esto hay que tener presente que, en el momento inicial de la reflexión sacramental, la concisión terminológica fue muy deficiente, y el valor de los denominaciones sacramentales fue muy fluctuante, pues, por ejemplo, Hugo de San Víctor aplicaba genéricamente el término sacramento a todo signo eclesial, y no tenía inconveniente en hablar de los sacramentos menores, equivalentes a los que actualmente llamamos sacramentales. En relación con estos últimos escribía que en la Iglesia hay sacramentos que si no otorgan la gracia, la salud, decía él, sí la aumentan, siempre que sean practicados con devoción ⁸⁹.

Se ha de tener, pues, en cuenta que la terminología sacramental no nació de modo instantáneo, sino que fueron los mismos problemas teológicos, surgidos las más de las veces de planteamientos pastorales, los que exigieron la búsqueda de los términos adecuados para formularlos e intentar describirlos. Un buen ejemplo de la motivación que la pastoral ejerció sobre la teología lo ofrece el comportamiento seguido por los teólogos cuando sintieron la necesidad de precisar hasta qué punto quien era bautizado en una Iglesia cismática recibía el sacramento. Para ofrecer una respuesta, la teología tuvo que distinguir entre el sacramento, que se recibe, y el efecto del sacramento, que no se recibe. Y a partir de esta distinción se precisaron los términos *sacramentum* y *res sacramenti*. Un repaso por los planteamientos ofrecidos en el siglo XII habrá de poner de manifiesto el sentir coincidente entre la mayoría de los autores.

El «sacramentum» y la «res sacramenti»

Aunque San Agustín en la discusión con los donatistas ya había abordado doctrinalmente el problema del valor del bautismo administrado en el cisma o en la herejía, y el magisterio de la Iglesia había dictaminado que quienes se convertían de la herejía tenían que ser admitidos en la Iglesia con el único rito de la imposición de las manos, sin rebautizarles, porque ya habían sido bautizados en el nombre de Cristo ⁹⁰, fue en la época escolástica cuando comenzó a elaborarse la terminología diferencial para denominar, por una parte, la razón de sacramento que mantiene el bautismo administrado fuera

⁸⁹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 9, 1, en *PL* 176, col. 471.

⁹⁰ *DS* 211.

de la Iglesia católica y, por otra parte, para describir el efecto recibido o no recibido en el mismo. En afinidad de pensamiento con San Agustín, Hugo de San Víctor abordó la cuestión terminológica al intentar responder a la pregunta si el signo del bautismo es siempre un sacramento, aunque haya sido administrado fuera de la Iglesia.

Superando el mero planteamiento casuístico y tomando en consideración la pregunta desde una perspectiva de valor absoluto, Hugo de San Víctor volvió a preguntar si todo signo es siempre sacramento, y si lo es del mismo modo. Para ofrecer una respuesta, tomó como punto de partida el dato neotestamentario del bautismo de Juan y el de Cristo. Y al analizar la razón de signo en estos dos bautismos, concluyó afirmando que por razón de la ablución, es decir, en cuanto signo, los dos fueron iguales, pero que el uno se distinguió intrínsecamente del otro por razón del efecto. Reconstruyendo esta proposición en la misma terminología de Hugo de San Víctor, hay que decir que entre el bautismo de Juan y el de Cristo existe la siguiente diferencia: que en el de Juan, con la ablución del agua, se daba sólo el sacramento, y en el de Cristo, con la ablución del agua, es decir, con el sacramento, se otorga también el efecto, al que Hugo comenzó a llamar «res sacramenti». Y volviendo de nuevo sobre este tema e intentando precisar su respuesta, añade que en cuanto a la forma externa, es decir, en cuanto al signo, el bautismo de Juan y el de Cristo fueron iguales, aunque no lo fueron en cuanto al efecto, porque en el de Juan sólo hubo sacramento, pero no remisión de los pecados, y en el de Cristo hubo sacramento y virtud del sacramento, que consiste en la remisión de los pecados⁹¹. En la formulación de Hugo de San Víctor se ha distinguido ya entre el sacramento exterior y el efecto interior del mismo. Distinción que le servirá para proponer con toda claridad que lo exterior, lo material del signo, es el *sacramentum*, y que lo interior, lo invisible y espiritual, es la *res sacramenti* o la virtud del sacramento⁹².

Muy en la línea de San Agustín, replanteada por Hugo de San Víctor, el autor de las *Sententiae Parisienses*, al preguntarse si quién está fuera de la Iglesia recibe los sacramentos, repite que los recibe externamente, es decir en cuanto al signo, pero no internamente o en cuanto a la purificación interior. A este modo de recibir el sacramento lo llama, con la denominación agustiniana, *ficte*. Como estamos viendo, el planteamiento sobre la administración de los sacramentos fuera de la Iglesia católica, sobre todo la del bautismo, constituyó la

⁹¹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, VI, 6: «In baptisate vero Christi cum sacramento etiam res sacramenti percipitur», en *PL* 176, col. 451.

⁹² HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, I, IX, 2: «Quod foris est visibile et materiale, sacramentum est; quod intus et invisibile et spirituale, res sive virtus sacramenti est», en *PL* 176, 317.

ocasión inmediata para distinguir y precisar entre *sacramentum* y *res sacramenti*, es decir, entre el signo y el efecto del signo. Con cuya temática venía unido de forma directa el planteamiento de la causalidad del sacramento. Y a este respecto no debemos olvidar que en la exposición sistemática de la *Summa Sententiarum* el sacramento fue tomado en consideración siempre en unión con su eficacia⁹³.

Quien contribuyó de manera decisiva a precisar la relación que se da entre el signo sacramental y el efecto del mismo fue Pedro Lombardo. Con sencilla claridad propuso en su obra tres situaciones posibles, sobre las que abre los siguientes interrogantes: cuándo se recibe el *sacramentum* y, a la vez, la *res sacramenti*; cuándo se recibe el *sacramentum* sin la *res sacramenti*, y, por último, cuando se recibe la *res sacramenti* sin el *sacramentum*. Y con gran precisión, tanto conceptual como de lenguaje, responde a esta triple pregunta a partir del sacramento del bautismo y afirma que el «sacramento y la *res sacramenti*» los recibe de manera conjunta quien se acerca al sacramento del bautismo con fe. Como razón definitiva propone que los sacramentos sólo causan lo que significan en los elegidos. Por el contrario, quien se acerca al bautismo sin fe ni penitencia, recibe el sacramento de modo fingido, *ficte*, es decir, sin la gracia que otorga el sacramento. Por último, los que han derramado la sangre por Jesucristo, aunque no hayan recibido el sacramento, reciben el efecto del mismo, es decir, la *res sacramenti*⁹⁴. Con Pedro Lombardo la terminología, en este punto concreto, comenzaba a acercarse hacia la que tenía que ser su precisión última.

La sistematización de estos términos, considerados en sí mismos y como formando parte del tratado sobre los sacramentos en general, la ofrece de manera definitiva Santo Tomás. Recurriendo a la situación más o menos casuística del bautismo, y siguiendo el mismo procedimiento que el maestro de las Sentencias, analiza los tres aspectos que han de ser considerados en el sacramento del bautismo y, tras enumerarlos, pasa a definirlos. Este es su planteamiento: en el sacramento del bautismo hay que tomar en consideración tres aspectos, a saber, el mero sacramento (*sacramentum tantum*), la cosa (es decir, el efecto) y el sacramento (*res et sacramentum*), y aquello que se llama la cosa sola (*res tantum*). Después de haber enumerado estos tres aspectos del sacramento, pasa a definirlos y lo hace en estos términos: el mero sacramento (*sacramentum tantum*) es lo visible y exterior y constituye el signo visible del que habrá de ser efecto

⁹³ *Summa Sententiarum*, IV, I: «Non enim solummodum rei signum, sed efficacia», en *PL* 176, 117.

⁹⁴ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib. IV, dist. IV, 1-4 (*PL* 192, col. 846).

invisible, lo cual corresponde a la razón de sacramento, es decir a la materia, que en el caso del bautismo es el agua administrada en la ablución, y a la forma profesada sobre la materia. La cosa y el sacramento (*res et sacramentum*) es el carácter bautismal que recoge a la vez la significación del signo exterior (*sacramentum*) y la justificación significada (*res sacramenti*); y por último, la cosa del sacramento, es decir, su efecto (*res sacramenti*), es la gracia como justificación interior⁹⁵. Con esta precisión propia de su estilo, Santo Tomás otorga carta de naturaleza definitiva a la tríada fundamental en la terminología sacramental, integrada por el *sacramentum tantum*, la *res sacramenti* o *res tantum*, y la *res et sacramentum* o carácter, en los que lo imprimen.

Otra expresión terminológica, que en el siglo XII estuvo vigente, aunque después paso al olvido, y que ha sido recuperada en el presente por determinados teólogos, es la que habla de los sacramentos mayores⁹⁶. En las *Sententiae Parisienses*, con ocasión de proponer que determinados sacramentos no se pueden reiterar, se habla de los sacramentos mayores, con cuya denominación se reconoce al bautismo, a la confirmación y a la eucaristía⁹⁷. Hoy día la recuperación de esta terminología ha llevado a establecer una cierta jerarquización entre los sacramentos, dentro de la cual, y como por resultado lógico, ocupan un lugar preferente el bautismo y la eucaristía.

Materia y forma

En el intento por reconstruir el itinerario seguido por los teólogos de los siglos XII y XIII en la fijación del lenguaje sacramental, se hace indispensable tratar sobre la evolución que se forjó en torno al binomio materia y forma. Por tratarse del binomio que mayor importancia ha adquirido con el tiempo, es conveniente estudiarlo a partir del momento en que fue asumido por la teología sacramental.

Previo a su estudio hay que advertir que en la historia del empleo de este binomio se han de distinguir dos momentos, aquel en que la materia y forma eran usadas como sinónimos del *verbum* y del *elementum* agustinianos, y aquel otro en que han de ser interpretados en el sentido restringido del hilemorfismo aristotélico. De momento vamos a fijarnos en la primera acepción; de la segunda nos ocuparemos más adelante. En qué momento comenzaron los teólogos a usar

⁹⁵ *Suma Teológica*, III, q. 66, a. 1, ad c.

⁹⁶ Cf. CONGAR, Y. M., «La idea de "sacramentos mayores o principales"», en *Concilium* 31 (1968), 11-51.

⁹⁷ LANDGRAF, A., *Ecrits*, 48, 4-6.

los términos materia y forma, no es cuestión fácil de precisar ⁹⁸; sin embargo, existen algunos datos del siglo XII que permiten aventurar una respuesta satisfactoria.

Como quiera que la teología sacramental de la primera parte de la escolástica se fue desarrollando a partir de las categorías aportadas por San Agustín, en el siglo XII se habló de la estructura de los sacramentos a partir de la forma y el elemento. Con estos términos se describía el signo, pero sin que con los mismos se vinculase el pensamiento sacramental a ninguna escuela filosófica. La idea dominante que fue elaborando la escolástica durante el siglo XII predicaba la distinción entre el signo visible y su operatividad invisible. Y a partir de esta manera de comprender el sacramento, los teólogos recurrieron a varias locuciones para expresar la composición del signo. Así, Hugo de San Víctor, al referirse a los sacramentos menores, insinuaba que estaban compuestos de cosas, de hechos o de dichos ⁹⁹. Esta inicial terminología de Hugo de San Víctor, que todavía era muy imprecisa, fue asumida por la *Summa Sententiarum* y propuesta de manera directa por la *Ysagoge in Theologiam* al decir que los sacramentos constan de materia, hechos y dichos ¹⁰⁰. Y a título de especificación ejemplar, y a partir del sacramento del bautismo, la *Ysagoge* concretaba que la cosa es el agua o el oleo; el hecho, la inmersión o el soplo; y el dicho, la invocación a la Trinidad. En concordancia con la *Ysagoge*, Pedro Lombardo propuso de forma sistemática que los sacramentos constan de palabra y de elemento, de cosa, dice directamente, refiriéndose al agua, al oleo o a cualquier otra materia sacramental ¹⁰¹.

Si se desea reconstruir el itinerario histórico-teológico de las expresiones que Pedro Lombardo tomó de la *Ysagoge in Theologiam*, hay que recordar que cuanto se enseñaba en esta obra contaba con una tradición respaldada tanto por Hugo de San Víctor ¹⁰² como por el autor de la *Summa Sententiarum* ¹⁰³. Y para precisar el alcance que todos estos autores otorgaban a los términos: cosas, hechos y

⁹⁸ Véase el meticoloso estudio de LANDGRAF, A., M., «Materie und Form im äusseren sakramentalen Zeichen», en *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, III/1 (Regensburg 1954), p.109-118.

⁹⁹ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, 9, 1, en *PL* 176, 471.

¹⁰⁰ LANDGRAF, A., *Ecrits*, p.181, 12-16: «In tribus autem consistit sacramentum: rebus scilicet, factis et dictis. Res est ut aqua, oleum; factum, ut submersio, insufflacio; dictum, ut invocatio Trinitatis. Item, in omni sacramento ista duo consideranda sunt: quid scilicet sacramentum et quid res ipsius».

¹⁰¹ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, lib IV, dist. 1, 4: «Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit, scilicet verba et res; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum et hujusmodi», *PL* 192, col. 840.

¹⁰² HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis*, II, 9, 8, en *PL* 176, 475.

¹⁰³ *Summa Sententiarum*, IV, 1, en *PL* 176, 118.

palabras, se ha de tener presente que se movían en el entorno teológico y cultural de San Agustín, y que con el término *materia* traducía el *elementum* agustiniano del binomio *verbum-elementum*.

Algo similar puede decirse del término *forma*. Tanto en Hugo de San Víctor, como en la *Summa Sententiarum* y en Pedro Lombardo aparece la referencia a la forma, pero nunca en el sentido restrictivo que más tarde habrá de conseguir, sino en el genérico equivalente a manera de administrar el sacramento. El paso de la materia y de la forma hacia una comprensión de los mismos como elementos constitutivos del sacramento se dio a partir de la aplicación del hilemorfismo, se inició aproximadamente en el último tercio del siglo XII, y comenzó a fijarse en el siglo XIII en el entorno teológico de Guillermo de Auxerre.

Dentro de la escuela dominicana, fue Hugo de San Caro quien otorgó a estos términos el sentido restrictivo que se deriva del hilemorfismo aristotélico. Pero fue sin duda Santo Tomás quien les confirió un valor decisivo en la terminología sacramental. Sin reconocerles más que un valor análogo, pues siempre que habla de los mismos lo hace en términos relativos, fue el Santo quien no sólo los hizo elementos constitutivos del sacramento, sino que incluso les otorgó una definición. De las palabras dice que se han tomar como la forma de los sacramentos y de las cosas como la materia de los mismos ¹⁰⁴. A partir de estas proposiciones de Santo Tomás, y a través de su escrito *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, llegó esta terminología al concilio de Florencia, en cuyo Decreto para los Armenios quedaron definitivamente acuñados para la teología los términos *materia* y *forma*, pues el Concilio los empleó para describir la estructura de cada uno de los signos sacramentales ¹⁰⁵.

¹⁰⁴ *Suma Teológica*, III, q. 60, a. 7, ad c.

¹⁰⁵ DS 1310-1327.

