



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie. Año I 2014 Núm. 1-2

ÍNDICE

	Pág.
Vicente Botella Cubells: En la nueva etapa de la Revista <i>Anales Valentinos</i>	1
Juan Miguel Díaz Rodelas: XL Aniversario de la Facultad de Teología ...	3
Miguel Navarro Sorní: <i>Laudatio</i> de Monseñor Vicente Cárcel Ortí con motivo de su doctorado <i>honoris causa</i> por la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia	
Vicente Cárcel Ortí: La enseñanza de la Teología en Valencia	
Esteban Pérez Delgado: <i>Laudatio</i> del profesor Argimiro Velasco Delgado para la obtención del doctorado <i>honoris causa</i>	
Argimiro Velasco Delgado: San Basilio de Cesarea. <i>Ad adolescentes</i>	
Alfonso Esponera Cerdán: La investigación y enseñanza de la historia de la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II	
Vicente Cárcel Ortí: Monseñor Valeri, nuncio en París, ante la guerra de España	
Juan José Garrido Zaragoza: Realidad y ser en la filosofía de Zubiri	
Juan Damián Gandía Barber: Perspectiva canónica de los problemas actuales en torno a la patria potestad, guardia y custodia	
Manuel Angel Martínez Juan: ¿Cómo nos salva Cristo por su pasión, según la enseñanza de Santo Tomás de Aquino en la <i>Tertia pars</i> de la <i>Suma de Teología</i>?	
Ricardo Sebastián Pierpauli: La equidad en Aristóteles, Tomás de Aquino y Francisco Suárez	
Memoria del curso 2013-2014	
Recensiones	
Publicaciones recibidas	

ESCRITOS
DEL VEDAT

¿CÓMO NOS SALVA CRISTO POR SU PASIÓN, SEGÚN LA ENSEÑANZA DE SANTO TOMÁS DE AQUINO EN LA *TERTIA PARS* DE LA *SUMA DE TEOLOGÍA*?

*Manuel Ángel Martínez Juan, o.p.**

RESUMEN

¿Cómo comprender y explicar que la salvación humana está vinculada a la pasión de Cristo? Esta es una cuestión que ha preocupado siempre a la teología y para la que se han propuesto diversas respuestas, no todas satisfactorias. Santo Tomás de Aquino nos ofrece una rica reflexión que puede ayudarnos también hoy a adentrarnos en este misterio. El presente artículo recorre cinco nociones que utiliza el Aquinate para responder a esta cuestión (mérito, satisfacción, sacrificio, redención, causalidad eficiente), analizando una a una y poniendo de relieve los aspectos más relevantes e iluminadores para nuestros días. Sobresale su visión de la pasión de Cristo como causa eficiente de nuestra salvación, aunque es la menos desarrollada de forma directa. Pero la interpretación de la obra salvífica de Cristo como satisfacción, adquiere un relieve especial, y es entendida como una oportunidad que Dios concede a la humanidad de reconciliarse participando personalmente en ese proceso sin perder nuestra dignidad. La satisfacción es una obra de la amistad de Cristo con la humanidad, amistad ofrecida antes de ser realmente efectiva, pues atañe a los hombres y mujeres de todos los tiempos, incluso a quienes por principio la rechazan. Esta presentación es sólo un aspecto de la soteriología del Doctor Común, que debe ser completado con todos los demás, especialmente con su reflexión sobre la resurrección.

Palabras clave

Mérito, satisfacción, sacrificio, redención, eficiencia, reconciliación, amistad, caridad.

* Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

En este artículo nos proponemos estudiar las cinco nociones fundamentales utilizadas por el Aquinate para tratar de descubrir la inteligibilidad de la mediación salvífica de Cristo (mérito, satisfacción, sacrificio, redención y causalidad eficiente) en su pasión.

1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Santo Tomás sostiene que todas las acciones y sufrimientos de Cristo producen nuestra salvación. Sin embargo, el creyente de todos los tiempos aspira a saber más, quiere conocer también el modo cómo esas acciones y sufrimientos le alcanzan a él personalmente, o la relación que existe entre lo que Cristo hizo por nosotros en el pasado y su existencia actual; o, dicho de otro modo, quiere conocer la relación que hay entre la vida de Cristo, en especial su pasión, muerte y resurrección, y el perdón y demás dones que Dios otorga a la humanidad por medio de esos acontecimientos salvíficos. Sin embargo, sabemos que estas inquietudes legítimas y otras semejantes nunca encontrarán una explicación plenamente satisfactoria. Santo Tomás también era consciente de ello. No obstante, eso no impide que el creyente pueda adherirse totalmente a Cristo como a su único Salvador, ni que continúe su reflexión, aunque los resultados a los que se llegue sean siempre insuficientes.

Tomás reflexiona sobre este tema principalmente en las cuestiones 48 y 49 de la *Tertia Pars*. En esta segunda cuestión profundiza en los “efectos” o en el impacto que produce en el creyente la obra de Cristo. En cambio, en la primera pretende descubrir “cómo” las acciones de Cristo producen en nosotros esos efectos salvíficos que confesamos por la fe. Para ello recurrirá a cuatro nociones procedentes de la tradición patristica y teológica anterior a él, a las que añadirá un término o noción nueva que penetra y sostiene a todas las demás: *la eficiencia*. Estos cinco modos que explican “cómo” Cristo salva a la humanidad por su acción, inseparable de su persona, son como cinco focos cuya luz se entremezcla para iluminar desde cinco ángulos diferentes el mismo misterio: la “eficiencia”, desde el ángulo de la divinidad; el “mérito”, desde el ángulo de la voluntad humana de Cristo; la “satisfacción”, desde el punto de vista de la carne de Cristo y de la liberación de aquello que nos hace merecedores de una pena; la “redención”, desde la perspectiva de nuestra libera-

ción de la servidumbre de la culpa; y, finalmente, el “sacrificio”, desde el punto de vista de nuestra reconciliación con Dios.¹

Ciertamente, a lo largo de la *Tertia Pars* podemos descubrir otras nociones, como es el caso, por ejemplo, de la divinización, la iluminación, la filiación adoptiva,... En la cuestión 49, a. 1, la noción que encabeza el discurso es la de “revelación”, aunque no la mencione explícitamente. En ese lugar se dice que la pasión de Cristo causa la remisión de nuestros pecados de tres formas. La primera de ellas consiste precisamente en movernos a la caridad por medio de la gran prueba del amor hacia nosotros manifestada en su pasión y muerte. Esta prueba revela al mismo tiempo el amor del Padre a la humanidad y la amistad de Cristo con esta misma humanidad. Es revelación de un amor que mueve y conmueve. Los otros dos modos por los que la pasión nos libra de nuestros pecados, según se recogen aquí, son la redención y la eficiencia.

La complementariedad e interrelación que existe entre todas estas nociones no impide que en determinados momentos del discurso unas adquieran más relieve que otras. No obstante, en la mencionada cuestión 48, el contenido de estas nociones apenas está esbozado. Por eso tendremos que recurrir no sólo a otros lugares de la *Suma*, sino también a las obras más importantes donde se nos ofrece una mayor profundización de estas nociones.²

2. EL “MÉRITO” DE CRISTO

Las tres obras mayores en las que Tomás profundiza en la noción de mérito con cierta extensión, según su orden cronológico, son las siguientes: El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, el *De Veritate* y la *Suma de Teología*. En otros escritos encontramos breves

¹ “La pasión de Cristo, en cuanto vinculada con su divinidad, obra por vía de eficiencia; pero, en cuanto referida a la voluntad del alma de Cristo, obra por vía de mérito; vista en la carne de Cristo, actúa a modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados del reato de la pena; a modo de redención, en cuanto que mediante la misma quedamos libres de la esclavitud de la culpa; y a modo de sacrificio, en cuanto que por medio de ella somos reconciliados con Dios”. III, q. 48, a. 6, ad 3. Para los textos de la *Suma* seguimos la traducción de la BAC Maior, editada en cinco volúmenes.

² A este propósito nos dice J. Rivière, refiriéndose a la doctrina tomasiana de la redención en general, que tanto el *Comentario a las Sentencias* como la *Suma de Teología* son respectivamente incompletas y, por esta razón, es necesario aproximar y combinar sus datos para obtener una visión completa del pensamiento de santo Tomás. Cfr. *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, París 1905, 364.

alusiones a esta doctrina que –a nuestro juicio– no añaden nada esencialmente importante. En su exposición podemos distinguir tres enfoques complementarios: en primer lugar, una perspectiva sobre la realidad del mérito considerado de forma general, y según la cual todo ser humano en su fase terrena está llamado a colaborar con el Creador mediante sus acciones libres, que brotan de la gracia y de la caridad, para alcanzar el fin de la vida humana; en segundo lugar, una perspectiva que contempla el fracaso introducido por el pecado, o la ruptura de este tipo de relación meritoria entre el hombre y Dios, y que abre una tercera perspectiva a la reflexión: la mediación de Cristo como restauradora de la relación primera.

Definición de “mérito”

El término “mérito” no se encuentra en la Biblia, pero, como dice P. Daubercies, todos los componentes de la noción, ya sea como propiedad de un acto o como cualidad de un hombre, están en ella; de un extremo a otro de la Escritura se habla de una recompensa.³ Aunque, como justamente subraya B. Catão, la recompensa no debe confundirse con el mérito.⁴ Una mala comprensión de esta noción ha suscitado no sólo graves interrogantes⁵ sobre ella, sino también un cierto rechazo.

En sentido estricto, toda acción humana es meritoria ante Dios y ante la comunidad humana, ya sea de una recompensa o de un castigo.⁶ Sin embargo, según la opinión de los teólogos que Tomás recoge en el *Comentario a las Sentencias*, se habla propiamente de mérito para desig-

³ Cfr. DAUBERCIES, P., “Mérite”, en *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui*, VIII, G. Mathon, G.-H. Baudry, P. Guilly y E. Thierry (ed.), París 1979, col. 1224. Para una mayor profundización de el vocabulario referente a este término remitimos a la colaboración de Y. Congar, “Mérite en théologie Catholique”, en *Vocabulaire oecuménique*, París 1970, 232-238. No nos detendremos en la historia y evolución de este término. Para una breve reseña histórica puede consultarse: RIVIÈRE, J., “Le mérite du Christ”, *Revue des Sciences Religieuses* 27 (1947) 53-89; GALOT, J., *La rédemption, mystère d'alliance*, París-Brujas 1965, 313-215; SOLIGNAC, A., “Mérite et vie spirituelle”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire*, X, París 1980, col. 1041-1051.

⁴ Cfr. CATÃO, B., *Salut et rédemption chez Thomas d'Aquin: l'acte sauveur du Christ*, París 1965, 49-50.

⁵ François Bourassa, en su artículo: “La Rédemption par le mérite du Christ”, *Sciences Ecclésiastiques* 17 (1965) 201-229, recoge algunos de estos interrogantes, al mismo tiempo que nos ofrece una reflexión sobre esta noción, inspirándose principalmente en el pensamiento de santo Tomás. Según señala J.I. González Faus, para algunos, esta noción sigue sugiriendo una excesiva contraposición entre Dios y el hombre. Cfr. *La Humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander 1984, 537-538.

⁶ Cfr. I-II, q. 21, a. 3c.

nar las acciones buenas. En cambio, a las malas acciones se les aplica el término “demérito”.⁷ Por otra parte, para que una obra sea meritoria tiene que realizarse en obsequio del que premia o remunerador.⁸

La obra meritoria precisa también otros requisitos. Además de un remunerador, podemos distinguir entre el agente que la realiza, la misma acción meritoria y la recompensa merecida. En la *Suma* se señalan como requisitos previos para el mérito la bondad divina y su gracia.⁹ Es claro que estos requisitos no son fruto del esfuerzo personal. Existen otras condiciones lógicas como: 1) estar en estado de mérito. Sólo las acciones realizadas durante la fase terrena son propiamente meritorias respecto a la vida eterna. Como es evidente, quien ha alcanzado ya el premio de sus méritos no necesita merecerlo de nuevo; 2) ser dueño de las propias acciones; es decir, las acciones meritorias tienen que nacer de la libertad, no de la coacción ni de la necesidad; 3) estas acciones tienen que ser proporcionadas a la recompensa merecida.¹⁰

Por otra parte, desde el punto de vista propiamente religioso podemos señalar otras cuatro condiciones más: en primer lugar, el mérito debe referirse directamente a la bienaventuranza. Como dice G. Lafont, el mérito expresa la relación que existe entre las acciones humanas y el don de la bienaventuranza;¹¹ en segundo lugar, la recompensa no debe poseerse de forma habitual antes de merecerla; además, esta recompensa no tiene que ser algo debido antes de merecerse; y, por último, el mérito tiene que seguir el orden de la naturaleza; es decir, los requisitos previos a toda obra meritoria que superan la propia naturaleza, como es el caso de la gracia, no pueden ser objeto de mérito.¹²

Tomás coloca la doctrina del mérito en un doble contexto: el de la justicia y el de la caridad. Para que exista justicia –nos dice– son necesarias dos personas: una que la ejerza y otra que la experimente. La noción de mérito se define comparando las acciones de estas dos personas. La

⁷ “Sed quia iustitia reddit unicuique quod ei debetur et in bonis et in malis; bona autem simpliciter sunt ea quae ad vitam aeternam pertinent, et mala simpliciter ea quae ad miseriam aeternam; inde est quod secundum theologos meritum proprie dicitur respectu horum; quamvis magis proprie respectu bonorum dicatur *meritum*, *demeritum* vero respectu malorum”. III *Sent.*, d. 18, a. 2c., n° 30.

⁸ Cfr. I-II, q. 21, a. 3c.

⁹ Cfr. III, q. 2, a. 11, ad 2.

¹⁰ Cfr. III *Sent.*, d. 18, a. 2c., n° 31.

¹¹ Cfr. *Structures et méthode dans la Somme de théologie de Saint Thomas d'Aquin*, París 1961, 421.

¹² Cfr. III *Sent.*, d. 18, a. 4, sol. 1c., n° 67.

acción propia del que ejerce la justicia consiste en dar a cada uno lo que le pertenece. Por su parte, la acción del que experimenta la justicia consiste en hacer suyo aquello que debe dársele en justicia. En esto consiste propiamente merecer.¹³ En resumen, el mérito es la acción que hace que algo se nos deba.¹⁴ Esto que puede resultar razonable en las relaciones entre los hombres, no lo parece tanto cuando lo aplicamos a nuestras relaciones con Dios. Por consiguiente, para hacer extensible esta definición a estas últimas relaciones es necesario añadir ciertas precisiones.

En primer lugar, hay que precisar a qué clase de justicia nos referimos cuando hablamos de mérito, porque existen dos acepciones diferentes. En sentido estricto, la justicia consiste en dar lo debido a quien realiza una acción. En este caso debe existir equivalencia entre la acción meritoria y la recompensa. Sin embargo, aplicado este principio a las relaciones del hombre con Dios, esa equivalencia jamás podrá ser cuantitativa. Sólo cabe aquí una equivalencia proporcional. A este mérito se le denomina mérito de *condigno*, es decir, mérito “justo” o “proporcionado”. Puede hablarse también de justicia en sentido analógico (*quasi similitudinariae*) cuando por pura generosidad se otorga a alguien un bien que no merece. En este caso se habla de mérito de *congruo* o de conveniencia.¹⁵

¹³ “in iustitia *duae* personae requiruntur, scilicet faciens iustitiam et patiens iustitiam. –*Faciens autem iustitiam*, reddere unicuique quod suum est actio propria est. – *Patiens autem iustitiam* actio propria est facere sibi debitum quod est ei per iustitiam reddendum: et hoc proprie mereri est”. *Ibid.*, a. 2c., n° 29.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, a. 4, sol. 4c, n° 91.

¹⁵ Cfr. IV *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, ql. 4c., n. 107-108. En el comentario al segundo libro de esta obra (d. 27, a. 3), se habla de mérito de *condigno* cuando existe igualdad proporcional entre el premio y el mérito, siguiendo el criterio de una recta estimación; en cambio, se habla de mérito de *congruo* cuando no existe esta igualdad, sino que el premio está en relación con la generosidad del que lo concede. En este mismo sentido, en III *Sent.*, d. 18, a. 2c., n° 32, se habla de mérito justo o proporcionado respecto a las acciones proporcionadas a la consecución de la vida eterna que proceden de la caridad; mientras que se aplica la expresión mérito conveniente o de *congruo* para referirse a acciones semejantes a las anteriores en la sustancia y en la intención, pero realizadas por alguien que está en pecado mortal. Se habla también aquí de un *meritum interpretatum* referido a acciones semejantes a las anteriores en cuanto a la sustancia, pero no en la intención, como por ejemplo cuando se da limosna a un pobre por vanagloria: “Actio autem proportionata ad vitam aeternam est actio ex caritate facta; et ideo per ipsam ex condigno meretur quis ea quae ad vitam aeternam pertinent. Opera autem bona quae non sunt ex caritate facta, deficiunt ab ista proportione; et ideo per ea ex condigno non meretur quis vitam aeternam, sed improprie his dicitur aliquis mereri, secundum quod habent similitudinem aliquam cum operatione informata caritate.

Et si quidem sit similitudo in substantia actus et in intentione, ut cum aliquis in peccato existens mortali dat eleemosynam propter Deum, dicitur meritum congrui. Si vero sit similitudo in substantia actus et non in intentione, sic dicitur meritum interpretatum, sicut cum quis dat pauperi eleemosynam propter inanem gloriam”.

En la *Suma*, al situar el mérito entre los efectos principales de la gracia cooperante, Tomás distingue estas dos clases de mérito teniendo en cuenta el doble origen de toda acción meritoria: el Espíritu Santo y la libertad del ser humano. Teniendo en cuenta la moción divina, se habla de mérito de *condigno*, porque es el Espíritu Santo el que hace que nuestras acciones sean proporcionadas a la recompensa. Desde la perspectiva de la libertad humana se habla de mérito de *congruo*, porque cuando el hombre usa bien de su poder es conveniente (*congruo*) que Dios obre de forma más excelente.¹⁶ Con mérito proporcionado –continúa diciendo Tomás– sólo Cristo merece para otro la primera gracia, porque su alma era movida por Dios no sólo para que él alcanzase la vida eterna, sino también para que encaminase hacia ella a otros, y por el hecho de haber sido constituido cabeza de la Iglesia y autor de la salvación. En cambio, con mérito conveniente o de *congruo*, también otras personas pueden merecer para otro la primera gracia, porque quien cumple la voluntad de Dios se convierte en su amigo y es propio de los amigos hacer la voluntad de los amigos, por eso es conveniente que Dios cumpla la voluntad de un hombre que desea la salvación de otro, siempre que éste no ponga impedimentos.¹⁷ Ni que decir tiene que este deseo humano de buscar la salvación de otro está inspirado previamente por Dios y coincide plenamente con su voluntad salvífica, que quiere que todos los hombres se salven. En estas afirmaciones podemos advertir una cierta modificación en las definiciones del mérito de *condigno* y del mérito de *congruo*.

Por otra parte, la noción de mérito nos remite al “orden” establecido por Dios respecto a las acciones humanas, o, empleando un término más bíblico, podemos decir que esta noción nos remite a sus “promesas”: “Dios no se convierte en nuestro deudor, a no ser por lo prometido, porque él mismo había prometido el premio a quienes realizan buenas obras”.¹⁸

¹⁶ Cfr. I-II, q. 114, a. 6c.

¹⁷ Cfr. *Ibid.* En el *Comentario a la Carta a los Hebreos*, Tomás define el mérito de *condigno* como aquel que se basa en la justicia, mientras que el mérito de *congruo* sería aquel que se basa únicamente en la misericordia: “Dicendum est quod duplex est meritum. Unum quod innititur iustitiae, et istud est meritum condigni; aliud quod soli misericordiae innititur, quod dicitur meritum congrui. Et de isto dicit quod iustum est, id est congruum, quod homo, qui multa bona facit, mereatur. Ista enim misericordia est adiuncta quodammodo iustitiae, plusquam in illo, qui numquam aliud fecit. Et isto modo non obliviscitur Deus operis et dilectionis. Soli enim charitati debetur vita aeterna. Io. c. XIV,23: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*. Quicquid enim non est ex charitate, non est meritum. I. Cor. XIII,3: *Si charitatem non habeam, nihil prodest*”. *Ad Hebr.*, cap. 6, lect. 3, nº 305.

¹⁸ *II Sent.*, d. 27, q. 1, a. 3, ad 4.

Desde el punto de vista de la virtud de la caridad, las acciones meritorias tienen su fuente en el amor de Dios hacia el hombre, y solicitan nuestro amor y nuestra amistad hacia él. En este sentido dirá Tomás:

“Porque en las cosas que se conceden gratuitamente la primera razón del que las otorga es el amor, es imposible que alguien se haga merecedor de ello si carece de amistad. Por eso, como todos los bienes temporales y eternos se nos conceden por la generosidad divina, nadie puede tener derecho a recibirlos, a no ser por la caridad hacia Dios. De este modo, las obras que no proceden de la caridad no son meritorias de *condigno* ante Dios, ni de los bienes eternos ni de los temporales”.¹⁹

En última instancia, es la amistad del hombre con Dios la que convierte nuestras acciones humanas en meritorias. Dios premia nuestra amistad compartiendo con nosotros el mejor de sus bienes, es decir, su misma felicidad. Esta amistad recíproca, sostenida con la gracia de Dios, hace que todo lo nuestro sea suyo y todo lo suyo nuestro:

“como dice el Filósofo [...] el hijo no puede devolver al padre nada igual a lo que recibió de él, por eso el padre nunca se convierte en deudor de su hijo. Mucho menos el hombre puede convertir a Dios en deudor suyo por la equivalencia de sus obras. Por eso, ninguna de nuestras obras es meritoria por su equivalencia con la bondad divina, sino por la fuerza de la caridad, que hace que las cosas de los amigos sean comunes”.²⁰

Ruptura de la relación meritoria

Pero la realidad del pecado introdujo un desorden en esta relación. Según lo que precede, no es extraño que en este contexto Tomás hable del pecado en términos personalistas, como “ofensa a Dios”, y establezca una analogía entre un hombre ofendido por otro y la ofensa del hombre a Dios; en ambos casos se rompe la relación de mérito. Esta relación sólo podrá restablecerse de nuevo mediante una reconciliación efectuada a través de una acción que satisfaga plenamente al ofendido,²¹ mostrando el verdadero arrepentimiento del agresor. De este modo se establece una

¹⁹ IV *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 3, ql. 4c., n° 108.

²⁰ *Ibid.*, ad 1, n° 111.

²¹ Cfr. I-II, q. 114, a. 2, ad 3.

íntima relación entre estas dos nociones. Una se refiere al principio formal (mérito) y la otra al principio material (satisfacción).²²

Ante la imposibilidad de que el hombre por sí mismo pueda llevar a cabo esta obra de reconciliación, Dios se adelanta a proponer la solución del conflicto enviando al mundo a su propio Hijo como mediador de la paz. Cristo interviene para restablecer la relación de mérito y de amistad mediante su acción reconciliadora. Su encarnación es principio de mérito por ser principio de la gracia.²³ Según se nos dice en otro lugar, “el mérito de Cristo es como la raíz de todas las acciones meritorias de donde todos los méritos reciben su eficacia; por eso es de algún modo causa universal, que conviene aplicar a los efectos particulares por medio de causas particulares, como son los sacramentos y las oraciones de la Iglesia”.²⁴

Cristo mediador del mérito

La doctrina tomasiana del mérito de Cristo se construye al hilo de la exposición del Maestro de las Sentencias, quien, por su parte, recoge la enseñanza de los Padres de la Iglesia, sobre todo de san Agustín. Pedro Lombardo comienza distinguiendo un doble mérito: lo que Cristo mereció para sí mismo y lo que mereció para los miembros de su cuerpo místico. Según la carne, Cristo mereció para sí la gloria de la impassibilidad y de la inmortalidad, tanto del cuerpo como del alma. Esta afirmación se basa en la interpretación de Fil 2,8-9: “[Cristo] se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre”. En estos versículos parece establecerse una clara relación causal entre la humillación de la obediencia de la pasión y la exaltación. Por esta humillación de la pasión, Cristo mereció la exaltación; o, dicho de otro modo, la exaltación es el premio de la humillación.²⁵ Esta relación causal

²² En III, q. 49, a. 6, ad 1, Tomás habla del cuerpo humano de Cristo como instrumento del mérito.

²³ Cfr. *Ibid.*, q. 2, a. 11 c. En esa misma cuestión Tomás dice lo siguiente: “el misterio de la encarnación es principio de mérito, porque *de la plenitud de Cristo hemos recibido todos*, como se dice en Jn 1,16”. *Ibid.*, ad 2.

²⁴ II *Sent.*, d. 27, q. 1, a. 6, ad 2.

²⁵ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, Pp. Collegii S. Bonaventurae (ed.), Quaracchi 1916², d. 18, cap. 1, n° 115.

entre humillación y exaltación constituye una ley evangélica formulada por el mismo Cristo y consignada en un texto del evangelio según san Lucas (“el que se humilla será exaltado”; 14,11), que el Aquinate integra de paso en su propio discurso.²⁶ Otro texto de san Agustín traído al caso por el Lombardo refuerza este principio causal; en él se dice que la humildad es el mérito de la gloria, y la gloria es el premio de la humildad.²⁷

Pero estos méritos de Cristo para sí no se vinculan exclusivamente a su pasión y muerte, sino también, y sobre todo, a su misma concepción. Desde este momento –sostiene el Maestro de las Sentencias– Cristo poseyó la plenitud de la justicia, de la caridad y de las demás virtudes. Es decir, su alma no pudo ni mejorar ni ser más perfecta después de su martirio que antes. Pedro Lombardo extrae esta conclusión de san Gregorio Magno.²⁸ El mérito de su concepción radica en su obediencia y en su voluntad perfecta, que no fue mayor cuando empezó a padecer y morir. Cristo, desde que comenzó a vivir como hombre fue bueno y vivió una obediencia perfecta.²⁹

En cambio, hay cosas que a Cristo no se le concedieron por mérito, sino por gracia. Ese es el caso, por ejemplo, del “nombre sobre todo nombre”, que la Escritura dice habersele conferido después de su pasión. Este nombre lo poseía ya antes de su muerte. Le corresponde por su unión al Verbo. Como Hijo de Dios lo poseía desde toda la eternidad; como hombre verdadero lo tuvo por gracia en el tiempo, pues no es algo que pueda merecerse. El Lombardo recoge la opinión de quienes interpretan ese versículo diciendo que después de la resurrección se hizo manifiesto lo que antes era desconocido.³⁰

Si en su pasión, Cristo no pudo merecer nada nuevo para sí –se pregunta el Lombardo–, entonces, ¿por qué quiso padecer y morir si sus virtudes bastaban para merecer? Cuestión a la que él mismo responde diciendo lo siguiente: Cristo quiso padecer “por ti, no por sí mismo. ¿De

²⁶ III, q. 49, a. 6c.

²⁷ El texto de san Agustín al que nos referimos procede de su *Comentario al Evangelio de san Juan*, y dice lo siguiente: “Ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas claritatis est meritum, claritas humilitatis est praemium. Sed hoc totum factum est in forma servi: in forma enim Dei semper fuit et erit claritas”. Texto citado por Pedro Lombardo, *Libri IV Sententiarum...*, d. 18, cap. 1, n° 115.

²⁸ San Gregorio dice lo siguiente en su *Hom. 6 in Ezech.*, n° 8: “Non habuit omnino Christus juxta animae meritum quo potuisset proficere. In membris autem quae nos sumus, quotidie proficit”. Texto citado por Pedro Lombardo, *Ibid.*, cap. 2, n° 117.

²⁹ Cfr. *Ibid.*, cap. 2, n° 118.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, cap. 3, n. 119-121.

qué modo por mí? Para que su pasión y muerte fueran para ti la forma y la causa. Forma de la virtud y de la humildad; causa de la gloria y de la libertad; forma por la obediencia a Dios hasta la muerte y causa de tu liberación y de tu bienaventuranza. Nos mereció por el sacrificio de su pasión y muerte, lo que anteriormente no mereciera, es decir, el acceso al paraíso y la redención del pecado, de la pena y del diablo; y por su muerte esto hemos alcanzado, es decir, la redención y la adopción de los hijos de la gloria. Pues él, mereciendo, se hizo sacrificio de nuestra liberación”.³¹

A continuación se pregunta el Maestro de las Sentencias: “pero, ¿de qué modo nos redimió del diablo y del pecado por su muerte y nos abrió el acceso a la gloria?”. Apoyándose en san Anselmo, Pedro Lombardo habla de una decisión o de un decreto de Dios formulado en lo más profundo de su misterio, según el cual Dios había decidido no introducir a los hombres en el Paraíso o no admitirlos a la contemplación divina a causa del primer pecado, a no ser que existiera tanta humildad en un hombre, de tal forma que todos los suyos pudieran aprovecharse de esta humildad del mismo modo que la soberbia del primer hombre dañó también a los suyos. Pero, como todos eran deudores, nadie podía ofrecer la ofrenda suficiente por nuestra redención o reconciliación excepto Cristo. Su ofrenda fue suficiente y perfecta porque se humilló muchísimo más gustando la amargura de la muerte de lo que Adán había crecido en soberbia buscando la delectación en el fruto del árbol del vicio. Si su soberbia trajo la ruina a todos los hombres expulsándolos del paraíso y cerrándoles sus puertas, la humildad de Cristo introdujo en el reino de los cielos a todos los suyos. Nuestro pecado había sido tan grande que nos había hecho deudores de la muerte. Sólo el mérito de Cristo podía salvarnos de ella. Su mérito nos hizo también dignos del testamento y herederos de las promesas.³²

Según J. Rivière, Pedro Lombardo explica el mérito de Cristo recurriendo a la noción de sacrificio, a la que le asigna de forma original la terminología ritual propia de la realidad moral, que considera el acto de humildad como reparador. Este es, a su juicio, el contenido propio de la noción de satisfacción, aunque el Maestro de las Sentencias no utilice este término.³³

³¹ *Ibid.*, cap. 5, nº 123.

³² Cfr. *Ibid.*, nº 124.

³³ Cfr. *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, 364.

Pedro Lombardo concluye la distinción 18 del tercer libro de las Sentencias diciendo que todo esto no debe entenderse como si no hubiera otro modo de salvarnos a no ser por medio de la muerte de Cristo; sino que no se podía, por medio de otra ofrenda, abrimos el acceso al reino y realizar nuestra salvación a no ser por la muerte del Unigénito, donde se muestra tanta humildad y paciencia, que por su mérito se abre para los creyentes el acceso al reino de los cielos.³⁴

Como hemos dicho, esta doctrina constituye el trasfondo de la reflexión de santo Tomás sobre el mérito de Cristo.³⁵ Como bachiller sentenciario, Tomás tuvo que explicar a sus alumnos las afirmaciones precedentes sacando a la luz su coherencia y su lógica. Por eso, en algunos momentos tuvo que matizarlas, corregirlas o desarrollarlas. Desde su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* podemos extraer un elenco de problemas en torno a los cuales se vertebra su reflexión, y que también se encuentran de forma dispersa en las otras grandes obras. Entre ellos podemos destacar los siguientes: 1) la capacidad de la humanidad de Cristo para realizar acciones meritorias; 2) la existencia de dicha humanidad en un estado de mérito durante su fase terrena; 3) la realización de acciones meritorias desde el primer instante de su concepción; 4) lo que Cristo mereció para sí mismo; 5) lo que mereció para nosotros.

Tomás sostiene que Dios actúa a través de las acciones humanas de Cristo como sirviéndose de un instrumento libre, que a su vez se beneficia de esta acción divina.³⁶ La voluntariedad o libertad de acción es uno de los requisitos indispensables de toda acción meritoria. Hoy como entonces nos parece indiscutible esta libertad de acción de Cristo. Por otra parte, durante su vida terrena, Cristo, a pesar de poseer la visión beatífica, tenía carencias de las que los evangelios nos han dejado constancia; es decir, sufría en su cuerpo y en su alma. Por eso pudo merecer la superación de tales sufrimientos, así como los bienes que contribuyen a realzar su excelencia exterior: su ascensión, la veneración que le profesan los hombres, etc.³⁷

Más complejo es el problema que se refiere al “momento” en el que Cristo comenzó a ser sujeto de mérito o el momento en el que cum-

³⁴ PEDRO LOMBARDO, *Libri IV Sententiarum*, cap. 5, n° 124.

³⁵ Según P. Glorieux, santo Tomás, sin ser propiamente innovador, llevó más lejos que ningún otro la investigación sobre el mérito de Cristo. Cfr. “Le mérite du Christ selon saint Thomas”, *Revue des Sciences Religieuses* 10 (1930) 623.

³⁶ Cfr. III *Sent.*, d. 18, a. 1c.; III, q. 19, a. 1c.

³⁷ Cfr. III *Sent.*, d. 18, a. 2c.; III, q. 19, a. 3c.

ple todos los requisitos para realizar acciones verdaderamente meritorias. Hemos visto cómo el Maestro de las Sentencias, siguiendo una tradición anterior, no duda en situar ese momento en su misma concepción; pero no desciende a los detalles ni explicita más el asunto. Sin embargo, santo Tomás no se resistirá a señalar con precisión, de forma deductiva, la complejidad que entraña la realización de un acto meritorio, es decir, libre y voluntario, desde el primer instante de la concepción del Salvador. Su posición se fundamenta en el principio de perfección espiritual por el que al alma de Cristo debemos atribuirle tanta perfección espiritual como sea posible.³⁸ La raíz de este razonamiento podemos descubrirla en otro principio que está latente en el trasfondo de la cristología tomasiana de la *Suma*, y que podríamos formular con sus palabras del siguiente modo:

“En el misterio de la encarnación hemos de considerar principalmente el descenso de la plenitud divina sobre la naturaleza humana más que el progreso de la naturaleza humana, como preexistente, hacia Dios. Por eso, en el hombre Cristo su espiritualidad fue perfecta desde el principio”.³⁹

Según esto, puede decirse que Cristo mereció desde el primer instante de su concepción. Por otra parte, no se encuentra en Cristo ninguno de los tres impedimentos que pudieran obstaculizar esta posibilidad de merecer desde ese primer instante: 1) la carencia de alguna perfección de las que se requieren para obrar; como ocurre, por ejemplo, en el caso de algunos animales que al nacer no pueden ver porque no tienen aún formado el órgano de la visión; 2) la existencia de un impedimento extrínseco; 3) el que la operación sea por naturaleza sucesiva. En cambio, Cristo no careció, desde el primer momento, de ninguna perfección necesaria para el mérito, ni chocó contra ningún impedimento exterior, y el movimiento de la caridad que lo impulsaba era indivisible y no sucesivo sino simultáneo.⁴⁰

Todas estas afirmaciones no dejan de suscitar importantes interrogantes. Si el mérito, como hemos visto, supone el ejercicio de la libertad humana, ¿cómo, pues, Cristo pudo merecer desde el primer instante de

³⁸ “Christo attribueri debemus secundum animam omnem perfectionem spiritualem quae sibi potest attribui. Unde, cum possibile sit ipsum in primo instanti suae conceptionis actum meritorium perfecisse, dicendum est Christum in primo instanti conceptionis meruisse”. III *Sent.*, d. 18, a. 3c.; la misma idea encontramos en las otras obras: *De Veritate*, q. 29, a. 8c.; III, q. 34, a. 2c.

³⁹ III, q. 34, a. 1, ad 1.

⁴⁰ Cfr. III *Sent.*, d. 18, a. 3c., nn. 46-47. Tomás recoge la opinión de quienes afirmaban que Cristo no mereció en el primer instante, sino después de este primer instante, pero la descarta. Cfr. *Ibid.*, n° 48.

su concepción, ejerciendo su inteligencia y su voluntad, que en todo ser humano supone la formación de los sentidos a través de los cuales la inteligencia recibe la información y elabora los conocimientos? Para responder a esta cuestión que el mismo Aquinate se plantea, no duda en hacer entrar en juego la ciencia infusa por la que Cristo pudo entender prescindiendo de las operaciones de los sentidos, y elegir desde el primer instante.⁴¹ Ciertamente, todos estos razonamientos hoy nos resultan extraños, aunque expresan una verdad evangélica de fondo: la constante comunión de vida entre Cristo y el Padre desde el momento mismo de su entrada en la historia humana. En todo momento Cristo cumplió la voluntad del Padre; no se dieron rupturas en esta relación. En eso consiste el mérito.

Tomás justifica también estas afirmaciones a partir de la función santificadora de Cristo. Él fue santificado con una santificación perfecta desde el seno materno con el fin de santificar a los demás. Puesto que es más perfecto santificarse por las propias obras que por las acciones de otro, Cristo se santificó por un movimiento de su libre albedrío hacia Dios, movimiento que es meritorio.⁴²

Este mérito se extiende a todas las acciones de Cristo, porque su humanidad, al ser instrumento de la divinidad, le da a todas ellas ese poder salvífico, de tal forma que estas acciones causan en nosotros la gracia, al mismo tiempo por mérito y por cierta eficiencia.⁴³ Este binomio (mérito y eficiencia) se va modificando a lo largo de la *Suma* según los casos, ya se aplique a la gracia, a la pasión o a la resurrección.

Respecto al momento en el que Cristo mereció por nosotros, el Aquinate parece distanciarse discretamente del Lombardo desde el mismo *Comentario a las Sentencias*. Hemos visto como para este último Cristo mereció para sí mismo desde el primer instante de su concepción, pero nada se dice sobre la aplicación de estos primeros méritos a los miembros de su cuerpo místico. Más bien parece insinuarse que sólo los méritos de su pasión se aplican a estos. Sin embargo, para Tomás, en virtud de la concepción de la humanidad de Cristo como instrumento de la divinidad, todas sus acciones y sufrimientos poseen un carácter salvífico, son meritorios y redundan desde el primer momento en beneficio de su

⁴¹ Cfr. III, q. 34, a. 2, ad 3.

⁴² Cfr. *Ibid.*, a. 3c.

⁴³ Cfr. *Ibid.*, q. 8, a. 1, ad 1.

cuerpo místico.⁴⁴ En la *Suma* Tomás es más explícito y afirma expresamente que “Cristo mereció nuestra salvación eterna desde el principio de su concepción”.⁴⁵

Pero, entonces ¿no resulta superflua la pasión? La objeción la formula el mismo Tomás del siguiente modo: “Cristo mereció desde el comienzo de su concepción para sí y para nosotros [...] Pero resulta superfluo merecer de nuevo lo que ya mereció. Luego Cristo por su pasión no mereció nuestra salvación”. A lo que él mismo responde diciendo que, aunque mereciera nuestra salvación eterna desde el principio, no obstante, “existían por nuestra parte ciertos impedimentos que dificultaban la consecución de los efectos de los méritos precedentes. Por eso, para removerlos, fue oportuno que Cristo padeciera según se ha dicho más arriba (q. 46, a. 3)”.⁴⁶ Algo semejante se dirá a propósito de la satisfacción. En la cuestión a la que nos remite trata de las cosas que hacen más conveniente la pasión de Cristo, además de la liberación de nuestros pecados. Entre ellas se refiere al hecho de que la pasión nos mereció la gracia justificante y la gloria de la bienaventuranza.

Podemos preguntarnos entonces, ¿estas cosas no están ya incluidas en la salvación eterna merecida desde su misma encarnación? Santo Tomás parece desmentirse también en otro texto donde distribuye los méritos de Cristo entre los distintos misterios de su vida terrena:

“por los primeros méritos, Cristo mereció la exaltación por parte de su alma, cuya voluntad estaba informada por la caridad y las otras virtudes. Pero en la pasión mereció la exaltación, a modo de recompensa, también por parte del cuerpo. Pues es justo que el cuerpo, que se sometió a la pasión por caridad, recibiera la recompensa en la gloria”.⁴⁷

En el mismo lugar la pasión se relaciona con el mérito de las cuatro cosas siguientes: la resurrección gloriosa de Cristo, su ascensión a los cielos, la sesión a la diestra del Padre y manifestación de su divinidad, y el poder judicial; a ellas hay que añadir la redundancia de la gloria del alma en el cuerpo.⁴⁸

¿Se trata en estos textos de nuevos méritos adquiridos por la pasión o de los mismos méritos, pero adquiridos por otros motivos? Podemos

⁴⁴ Cf. III *Sent.*, d. 18, a. 6, sol. 1c. y ad 2.

⁴⁵ III, q. 48, a. 1, ad 2.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, q. 49, a. 6, ad 2.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, q. 49, a. 6, ad 3.

inclinarnos por la segunda explicación fundamentando esta opción en un texto que quiere responder a la objeción siguiente:

“lo que alguien mereció, lo hace de algún modo suyo, por eso parece que no se puede merecer lo ya merecido, porque nadie merece lo que es suyo. Luego, si Cristo mereció en el primer instante de su concepción, podemos concluir que después ya nada mereció. Cosa que es evidentemente falsa. Luego, Cristo en el primer instante de su concepción no mereció”.

A lo que responde el Aquinate diciendo:

“Nada impide que una cosa sea de uno por diversas causas. Según esto, la gloria de la inmortalidad, que Cristo mereció en el primer instante de su concepción, pudo ser merecida también por acciones posteriores. No quiere decirse que se le debieran más cosas, sino que se le debían por diferentes causas”.⁴⁹

Por otra parte –nos dice Tomás–, “la pasión de Cristo introdujo algún efecto que no tuvieron los méritos precedentes, no por la mayor caridad, sino por el género de la obra”.⁵⁰ Y aquí nos remite de nuevo a la cuestión 46, a. 3. Algo semejante se dirá también respecto de las primeras acciones satisfactorias de Cristo comparadas con el sacrificio de la cruz.

En el fondo de esta cuestión está latente la tensión entre encarnación, pasión y revelación. La pasión supone para nosotros una mayor revelación del misterio de nuestra redención, que no es otro que el misterio del amor de Dios, misterio que precede a ambos acontecimientos. Los méritos de Cristo nos alcanzan más plenamente por la pasión, porque por medio de esta obra captamos mejor la revelación de ese amor de Dios y nos dejamos afectar más hondamente por él.

¿En qué consiste precisamente el mérito de la pasión? Esta obra es meritoria, en primer lugar, porque procede de la gracia y de la caridad. Pero, además, Tomás pone su valor meritorio en relación con la siguiente bienaventuranza: “Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia”. Cristo no sólo practicó la justicia, sino que invirtió el comportamiento injusto respecto a Dios:

“el mérito entraña cierta igualdad de justicia. Por eso dice el Apóstol que *al que trabaja no se le cuenta el jornal como favor, sino como deuda*

⁴⁹ *Ibid.*, q. 34, a. 3, ad 3.

⁵⁰ *Ibid.*, q. 48, a. 1, ad 2.

(Rom 4,4). Cuando alguien por su voluntad injusta se atribuye más de lo que se le debe, es justo que se le quite algo de lo que le es debido; como *cuando se roba una oveja, deben devolverse cuatro*, según dice Éxodo 22,1. Y a esto se llama merecer en cuanto por ello se castiga la voluntad injusta. Así también, cuando alguien por justicia se priva de lo que le pertenece, merece que se le añada ampliamente algo como recompensa de su justa voluntad. Por eso se dice en Lucas 14,11: *el que se humilla será ensalzado*".⁵¹

Todas estas alusiones a la justicia no deben hacernos perder de vista que la raíz inmediata de toda obra meritoria es la caridad, fruto a su vez de la gracia. La pasión se convierte en meritoria por la caridad de la que brota y por la caridad que revela. Pero lo que hace que este mérito sea extensible a toda la humanidad es, por una parte, el hecho de que Cristo haya sido constituido en cabeza de la humanidad; es decir, la existencia de un vínculo de unión entre Cristo y la humanidad. Tomás es reiterativo respecto a esta comunión profunda. No es una comunión pasiva por ninguna de las partes. Para unirse a Cristo es necesaria la fe y la caridad; en el caso de los bautizados que carecen de capacidad para unirse a Cristo, tal comunión está asegurada por la fe de la comunidad eclesial. Tomás llega a decir que Cristo es una naturaleza con nosotros, y por esta razón sus acciones en nosotros son unívocas, porque producen en nosotros un efecto semejante al que producen en él.⁵²

Hay una segunda razón más importante, y en la que se basa la anterior, por la que las acciones meritorias de Cristo son igualmente meritorias y salvíficas para la humanidad. En la *Suma* este argumento no está explicitado, aunque no es ajeno al movimiento de la cristología de esta obra. Se trata de su calidad de instrumento:

“la acción meritoria de Cristo, aunque fuera una acción humana, también actúa por la fuerza divina; de este modo, tenía poder sobre toda la naturaleza [...]. De ahí que el mérito de Cristo, que se extendía a la naturaleza, también podía extenderse a los hombres particulares. De este modo pudo merecer por otros”.⁵³

No obstante, el mérito de Cristo no suplanta al nuestro, sino que suscita nuestra colaboración en la obra redentora. Por eso, su mérito puede entenderse de dos modos distintos: o bien que Cristo mereció *en*

⁵¹ *Ibid.*, q. 46, a. 6c.

⁵² Cf. III *Sent.*, d. 19, a. 1, sol. 1, ad 3., nº 26.

⁵³ *Ibid.*, d. 18, a. 6, sol. 1c., n. 117-118.

lugar de otro lo que éste debía merecer; y de este modo Cristo no mereció por nosotros, porque el mérito tiene que proceder de la voluntad del que merece; o bien, en el sentido de que mereció *por nosotros* lo que a nosotros nos era imposible merecer. Este segundo es el modo propio como hay que entender la expresión “Cristo mereció por nosotros”.⁵⁴ A todo bautizado se le aplican los méritos redentores de la pasión de Cristo como si él mismo hubiera padecido y muerto.⁵⁵ Al adulto se le exige en el bautismo la adhesión voluntaria a Cristo por medio de la fe y el amor para que estos méritos alcancen en él su verdadera eficacia.

Como hemos señalado anteriormente, en el *Comentario a las Sentencias* el mérito de Cristo cae dentro de la causalidad eficiente dispositiva. De tal modo que Cristo, por su acción meritoria, es como si nos dispusiera a recibir la gracia por la que se perdonan nuestros pecados. Pero esta causalidad se relaciona al mismo tiempo con su acción satisfactoria: Cristo es causa eficiente dispositiva suficiente porque con su satisfacción en favor de toda la naturaleza mereció suficientemente el perdón de los pecados para toda la humanidad. No obstante, junto a estas afirmaciones ambiguas, Tomás no cesa de sostener a renglón seguido la doctrina de la instrumentalidad de la humanidad de Cristo, según la cual esta humanidad se convierte en el instrumento de la divinidad, a través del cual Dios actúa eficazmente salvando a los hombres. La acción meritoria de Cristo es suficiente para perdonar los pecados por dos razones: en primer lugar, porque al ser una acción de Dios y del hombre, obra por la fuerza de la divinidad; por eso su mérito posee una eficacia infinita. Y también porque su alma se entregó a la pasión en comunión con Dios; tal comunión le da a la obra satisfactoria de Cristo una eficacia infinita.⁵⁶

El mérito de Cristo es inseparable de su persona, así como de sus acciones; estas últimas adquieren también un valor satisfactorio, que viene a ser como la otra cara de la misma moneda. Sin embargo, la noción de satisfacción aporta matices nuevos a la explicación del misterio de nuestra redención, como veremos a continuación.

⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, ad 1, nº 124.

⁵⁵ Cfr. III, q. 69, a. 2c.

⁵⁶ “Ex parte autem ipsius Christi qui nobis meruit deletionem peccatorum, invenitur sufficiencia ad delendum omnia nostra peccata *ex duobus*: scilicet *ex actione*, in qua meritum consistit, quae agit in vi divina, eo quod est actio Dei et hominis, ut dictum est; et ex hoc habet infinitam in merendo efficaciam; *–et iterum ex eo quod passio abstulit*, scilicet animam Deo unitam quae etiam habebat infinitum valorem ex hoc quod est Deo unita; et ex hoc est infinita efficacia in satisfaciendo”. III *Sent.*, d. 19, a. 1, sol. 2 c., nº 30.

3. LA “SATISFACCIÓN” DE CRISTO

Los avatares históricos por los que ha atravesado esta noción son una rémora para formarse un justo juicio sobre su contenido primordial.⁵⁷ Como la anterior, tampoco se trata de un término bíblico, aunque, como es lógico, pretende dar razón de la realidad revelada. El término “satisfacción” se remonta al mundo del derecho romano, lo que le añade ciertas connotaciones éticas y jurídicas.⁵⁸ Etimológicamente viene de *satis*, que significa *bastante*, y del verbo *facere*, que significa *hacer*; en este sentido, vendría a significar “hacer bastante”, hacer lo que uno puede para ser liberado del castigo merecido. Tertuliano, jurista de formación, fue el primer teólogo que lo aplicó, de paso, a la teología del sacramento de la penitencia; en sus obras la satisfacción mira tanto al pasado como al futuro. San Cipriano lo empleó también en este mismo contexto penitencial. San Ambrosio y san Hilario de Poitiers fueron los primeros en aplicar este término a la cristología.⁵⁹ Pero quien lo consagró verdadera-

⁵⁷ A juicio de Léon Dufour, ciertos desprecios de la satisfacción han podido perjudicar la pureza de la fe o al menos a su comprensión. Cfr. “La mort rédemptrice du Christ selon le Nouveau Testament”, en *Mort pour nos péchés. Recherche pluridisciplinaire sur la signification rédemptrice de la mort du Christ*, Bruselas 1979², 27. En su estudio reciente sobre cómo Dios nos salva y nos redime por medio de su Hijo Jesucristo, titulado: *¿Cómo nos salva Jesús? Repensar hoy la salvación* (Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 544 p.), Miguel Ángel García Borts incluye la satisfacción entre las categorías explicativas del misterio de la redención que resultan incomprensibles en nuestros días, y que por consiguiente no es adecuada para hacer más comprensible este misterio. En su libro aboga por la categoría “solidaridad unitiva”, aunque reconociendo que tampoco ésta agota la profundidad de la realidad de la redención, dado que el dinamismo mismo de la acción salvífica de Cristo escapa a nuestra comprensión y a nuestra capacidad de expresión.

⁵⁸ A. Piolanti distingue tres significados de la palabra “satisfacción”. En primer lugar, un significado natural; es el que le daban los latinos. En este sentido significa pagar una deuda o, cuando es necesario, aplacar la indignación de la persona ofendida. Ese sentido puede encontrarse en un texto de la obra *De Bello Gallico* de Julio César: “Purgandi sui causa ad eum legatos mittere, qui pectunt atque orant ut sibi parcat. (Caesar autem) Ubiorum satisfactionem accepit” (VI, 9). En el contexto teológico A. Piolanti distingue un sentido jurídico y también un sentido moral. Cfr. *Dio Uomo*, Ciudad del Vaticano 1995², 549-550.

⁵⁹ Estos datos de carácter histórico los podemos encontrar en casi todos los manuales de cristología o soteriología, así como en algunos artículos de revistas consagrados al tema, como por ejemplo: RIVIERE, J., *Le dogme de la rédemption. Etude théologique*, París 1931; ID., *Le dogme de la rédemption. Etude théologique au début du Moyen Âge*, París 1934; ID., “Rédemption”, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII/2, París 1937, col. 1912-2004; este mismo autor nos ofrece una crítica de la recepción contemporánea (hasta 1948) de las nociones recibidas de la tradición, en su obra: *Le dogme de la rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948; BOURASA, F., “La satisfaction du Christ”, *Sciences Ecclésiastiques* 15 (1963) 356; GALOT, J., *La rédemption mystère d’alliance*, 197-200; SESBOUÉ, B., *Jésus-Christ l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I, París 1988, 328-329; LÓPEZ AMAT, A., *Jesús el Unigido. Cristología*, Madrid 1991, 203.

mente con éxito para la soteriología fue san Anselmo de Cantorbery en su obra *Cur Deus homo?* Santo Tomás integró en su propia síntesis muchos elementos de la doctrina anselmiana. Esta influencia de san Anselmo en la soteriología tomasiana es evidente; ni siquiera es necesario comparar los textos para darse cuenta de que muchas de sus afirmaciones están tomadas casi literalmente de aquel. Sin embargo, es curioso constatar cómo el Aquinate, siempre tan escrupuloso en presentarnos sus fuentes, nunca cita a san Anselmo a la hora de hablar de la satisfacción dentro del contexto cristológico, pues no podemos decir lo mismo respecto a la satisfacción entendida como una de las partes del sacramento de la penitencia. La influencia de san Anselmo⁶⁰ justifica el que comencemos esta exposición presentando una breve síntesis de su doctrina de la satisfacción, con el fin de señalar después algunas de las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores.

La reflexión anselmiana sobre la satisfacción

En el capítulo X de su obra *Cur Deus homo?*, san Anselmo plantea por boca de su interlocutor Boson las cuestiones fundamentales que están en el trasfondo de todo este tratado: ¿Cómo se puede demostrar que la muerte de Cristo fue razonable y necesaria?; ¿por qué Dios no pudo salvar de otro modo a la humanidad?; o si pudo ¿por qué lo hizo de ese modo aparentemente tan indigno de Dios?; o ¿qué valor puede tener esa muerte para salvar a la humanidad?, pues parece extraño que Dios se deleite o necesite la sangre de un inocente y no quiera o no pueda perdonar el pecado si no es con esa muerte. Todas estas cuestiones nos remiten en última instancia al misterio de la encarnación. Con un objetivo apologético, san Anselmo se propone responder a todos esos interrogantes haciendo abstracción, en algunos momentos, de la encarnación, y tomando como presupuesto el fin de la vida humana, es decir, una felicidad que no puede existir en este mundo, y que sólo puede alcanzarse en el estado actual de la humanidad mediante el perdón de los pecados. Con este presupuesto, la pregunta por la encarnación se convierte en una pregunta por la reconciliación del género humano con Dios.

⁶⁰ A juicio de Jean Rivière, gran historiador del dogma de la redención, la soteriología de san Anselmo, a pesar de sus aspectos abruptos, suavizados y completados por la Escuela, constituye la iniciadora que domina todo lo que precede y de ella depende todo lo que sigue. Cfr. *Le dogme de la Rédemption*, Albi 1948, 171.

Esta reconciliación se realiza por el camino inverso al del pecado. San Anselmo define la satisfacción en contraposición al pecado: si pecar es negar o sustraer a Dios el honor debido, la satisfacción consistirá en devolver a Dios lo que se le quitó. Pero el orden de la justicia no se restablece con una simple devolución de lo robado; es necesario devolver algo más de lo que exige la obligación para que haya verdadera satisfacción. No basta, pues, con devolver a Dios el honor sustraído, sino que, además, hay que compensar la molestia causada dándole algo que le agrade; Dios nunca le hubiera reclamado esta exigencia si el género humano no hubiera perpetrado semejante robo.⁶¹ En realidad –matiza san Anselmo– al honor de Dios nadie le puede añadir ni quitar nada; pero cuando una criatura racional se somete espontánea y libremente a la voluntad divina, guardando su lugar en el universo, se dice que honra a Dios; por el contrario, cuando no se somete espontáneamente a su voluntad se dice que le deshonra, aunque eso no perjudique en nada a la dignidad de Dios.⁶²

La crítica se ha ensañado contra esta noción de “honor de Dios” por considerarla ligada al derecho feudal germánico y a las relaciones sociales de la época de san Anselmo.⁶³ En cambio, otros estudios la identifican con la “gloria” en el sentido bíblico del término, o con el “pondus amoris” del Dios vivo cuyo amor gratuito, siempre más grande, pone en crisis y salvaguarda todas las precomprensiones humanas de su divinidad, de sus denominaciones y de su perfección,⁶⁴ o también se identifica

⁶¹ Cfr. ANSELMO DE CANTERBURY, *Cur Deus homo?*, en *Obras completas de San Anselmo*, I, BAC, Madrid 1952, lib. 1, cap. 11. Como hemos señalado anteriormente, también san Agustín utiliza la definición del pecado como robo. Cfr. AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate*, en *Obras completas de San Agustín*, V, BAC, Madrid 1968³, lib. 13, cap. 14, p. 741.

⁶² Cfr. *Cur Deus homo?*, lib. 1, cap. 15.

⁶³ Esta crítica la encontramos, por ejemplo, en la obra de Bernard Sesbotié, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I, p. 342; también en algunos manuales de cristología recientes, en lengua castellana: SAYÉS, J.A., *Señor y Cristo*, Pamplona 1995, 445. Para Walter Kasper la teoría de la satisfacción de san Anselmo sólo puede entenderse teniendo en cuenta el trasfondo del derecho feudal germánico y de la temprana Edad Media. Este orden se basaba en la mutua fidelidad entre el señor y su vasallo. Sin embargo, Kasper no juzga negativamente esta influencia, sino como un hecho legítimo de inculturación a través del cual se pretende dar razón del contenido salvífico de la Escritura. Cfr. *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1994⁹, 272-273. Mario Serenthà nos ofrece las líneas de fuerza más significativas del “status quaestionis” de la teología contemporánea sobre la recepción de la teoría anselmiana de la satisfacción (hasta 1980) en su artículo titulado: “La discussione più recente sulla teoria anselmiana della soddisfazione: attuale “status quaestionis””, *La Scuola cattolica* 108 (1980) 344-393.

⁶⁴ Cfr. CORBIN, M., “Introduction”, en ANSELMO DE CANTERBURY, *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, M. Corbin y A. Galennier (intr., tr. y notas), París 1988, 15.

con el temor de Dios del que nos hablan particularmente los libros sapienciales.⁶⁵ En opinión de A. Shenker, si Anselmo evita hablar de temor y de obediencia es quizás por emplear un lenguaje más universal y accesible a todos los hombres.⁶⁶

Desde otro punto de vista, Peter Hünemann nos dice que san Anselmo definió el honor divino desde una doble perspectiva: desde Dios y desde el hombre. Según la primera perspectiva, Dios creó para su honor el mundo y al hombre. La finalidad del hombre es la finalidad a la que Dios le ordena; ésta no es otra que la participación humana en la vida de Dios. De este modo, el honor de Dios prohíbe que sus designios sobre la creación resulten radicalmente vanos a causa del pecado. Por eso, si Dios se mantiene fiel a sí mismo tiene que redimir al hombre. Desde el punto de vista humano, el honor de Dios es la medida interna de la libertad humana; sólo si guarda el honor de Dios realiza su libertad de una manera esencial. Esta libertad es su poder para cumplir con la justicia por la justicia misma. El honor de Dios es, pues, para Anselmo uno de los elementos constitutivos de la “definición” del ser humano. La negación humana del honor de Dios es un fallo de su propia libertad y la perversión de su verdadero ser humano. El honor de Dios se convierte así en la norma del libre obrar divino y humano.⁶⁷

Sin embargo, a juicio de este autor, la singularidad y los límites de esta argumentación se encuentran en el hecho de que la relación de la libertad de Dios y de los hombres se despliega en el plano del derecho. Aunque san Anselmo no se limita a trasvasar el pensamiento jurídico germánico a la cristología y soteriología, sino que su concepción de la libertad y del hombre poseen tal radicalidad, que alcanza el nivel característico de la filosofía moderna del derecho. Por otra parte, en la medida en que el derecho es una de las figuras fundamentales de la moralidad, san Anselmo le reconoce la categoría de principio. Por esta razón —concluye diciendo P. Hünemann— sólo contemplando el derecho como

⁶⁵ Cfr. SCHENKER, A., “Honneur de Dieu et satisfaction chez saint Anselme et dans la Bible. Une esquisse”, *Sources* (mars-avril 1985) 51.

⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, 52.

⁶⁷ Cfr. *Cristología*, Barcelona 1997, 249-250. También Carlos Ignacio González en su obra *Él es nuestra salvación. Cristología y soteriología*, Bogotá 1987, 362, se sitúa en esta línea más positiva de valoración de la noción anselmiana del “honor” de Dios: “el santo no habla de un honor extrínseco, formal, cortesano; sino de un honor (hoy lo llamaríamos “objetivo”) que consiste en que la criatura obedezca a Dios como a su creador, observando el orden y concierto que él ha querido: éste es el honor que la criatura le “debe””.

forma general y fundamentalista, resulta concluyente su argumentación.⁶⁸ A nuestro juicio esta relectura del pensamiento anselmiano tiene el valor de sacar la noción de “honor” del marco jurídico del derecho germánico, pero deja en la sombra otros muchos aspectos positivos que se encuentran en esta obra.

Como es imposible que Dios pierda su honor, a todo pecado le corresponde una doble alternativa: o bien el pecador devuelve espontáneamente lo que debe, y en esto consiste la satisfacción, o Dios se lo cobra por la fuerza, y en esto consiste el castigo. Si no hay satisfacción tiene que haber necesariamente castigo, porque de lo contrario se dejaría impune el pecado y, entonces, recibiría el mismo trato el justo que el pecador; cosa indigna de Dios.⁶⁹ En cambio, no conviene que ningún hombre injusto sea admitido en la bienaventuranza, porque la felicidad es una plenitud en la que no cabe deficiencia ni injusticia alguna.⁷⁰

Entonces, si uno paga lo que debe, ¿qué sentido tiene pedir a Dios en la oración dominical que nos perdone?, ¿es que Dios puede exigir de nuevo lo que ya está pagado? Y si no pagamos lo que debemos, ¿para qué pedirle a Dios inútilmente que nos perdone si no puede hacerlo porque no es conveniente? Para san Anselmo, quien no paga suplica inútilmente, porque esta devolución pertenece al perdón, ya que Dios no debe nada a nadie, sino que todas las criaturas le deben a él.⁷¹ Por consiguiente, el perdón de Dios —no así el que dispensa un hombre a otro hombre— sólo se concede al que ha saldado la deuda por el pecado y en proporción al pecado.⁷²

Esta “proporcionalidad” al pecado es otro de los requisitos importantes de la satisfacción; según sea la gravedad del pecado, así será la satisfacción que debe ofrecerse.⁷³ Siguiendo la estricta justicia, el hombre sólo puede satisfacer a Dios proporcionalmente por su pecado restituyendo, con una victoria sobre el diablo, lo que quitó a Dios dejándose vencer por él; de tal forma, que así como por su victoria el diablo se apoderó de lo que era de Dios y Dios perdió, así también al ser derrota-

⁶⁸ Cfr. *Cristología*, 252-253.

⁶⁹ Cfr. *Cur Deus homo?*, lib. 1, cap. 14.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, cap. 24.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, cap. 19.

⁷² Cfr. *Ibid.*, cap. 24.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, cap. 23.

do, el diablo pierda y Dios recupere lo suyo.⁷⁴ Pero esta victoria no puede efectuarla ningún hombre pecador, porque un pecador no puede justificar a otro. Tampoco puede llevarla a cabo ningún hombre creado inocente como Adán, ni un ángel,⁷⁵ porque el hombre se convertiría en su siervo, y ya no podría ser elevado a la dignidad que tenía antes de la caída, cuando únicamente era siervo de Dios e igual a los ángeles.⁷⁶

Esta incapacidad del hombre para devolver a Dios lo que le debe es “culpable”. San Anselmo la explica mediante la parábola del criado a quien su amo le encomendó un encargo, advirtiéndole de que tuviera cuidado con una fosa que se encuentra allí, y de la que no podrá salir si cae en ella; pero el criado, despreciando el consejo de su amo, se arrojó voluntariamente a la fosa, haciendo imposible la realización de la obra encomendada.⁷⁷ Santo Tomás utilizará también una imagen semejante en sus escritos catequéticos para describir la situación del hombre después del pecado original.⁷⁸

En esta situación el hombre es injusto porque no da a Dios lo que le debe, y ningún injusto debe ser admitido en la bienaventuranza eterna. ¿Dónde queda entonces la misericordia? San Anselmo no niega que, como dice la Escritura, Dios está ejerciendo constantemente su misericordia con todas sus criaturas; pero respecto a la misericordia última que hace bienaventurado al hombre en la otra vida, no puede ejercerla perdonando al que se lo pide sin más. Este perdón no sería misericordia por

⁷⁴ San Anselmo rechaza expresamente la antigua teoría según la cual Dios, para salvar a la humanidad, tuvo que hacer justicia al diablo mediante la muerte de su Hijo, como si el diablo fuera el dueño del hombre. Cfr. *Ibid.*, cap. 7. Esta teoría está muy matizada en los escritos de los Padres de la Iglesia. En alguno de ellos, como es el caso de san Gregorio Nazianceno, encontramos ya este rechazo formal a considerar que el rescate de nuestra redención hubiera sido pagado al diablo. SESBOÜÉ, B., *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I, 158-163.

⁷⁵ H.U. von Balthasar considera esta hipótesis escolástica según la cual Dios hubiera podido confiar la obra de la redención a un hombre o a un ángel de “insoportable y absurda”. Cfr. *Puntos centrales de la fe*, Madrid 1985, 162. Sin embargo, tal hipótesis tiene la función de subrayar el origen de la gracia que nos redime. Este origen se encuentra únicamente en Dios y nos alcanza por medio de la obra de Cristo, Dios hecho hombre.

⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, lib. 1, cap. 5; lib. 2, cap. 8.

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, cap. 24.

⁷⁸ “En tercer lugar incurrimos en la enfermedad (espiritual). Pues el hombre, cuando peca una vez, cree poder contenerse después de pecar. Mas sucede todo lo contrario. Porque por el primer pecado se debilita y se hace más propenso al pecado. Y el pecado le domina más; y cuanto es en sí, se coloca en tal situación de no poder levantarse, a no ser por el poder divino, como quien se tira a un pozo. Por donde después que el hombre pecó, nuestra naturaleza se debilitó y se corrompió; y entonces el hombre fue más propenso a pecar”. TOMÁS DE AQUINO, “Exposición del Símbolo de los Apóstoles”, en *Opúsculos y cuestiones selectas*, IV, (ed. bilingüe), BAC, Madrid 2007, a. 4, p. 983-984.

dos motivos: o porque el hombre que debería pagar espontáneamente algo que compense el pecado no puede, cosa que no debería de suceder; o porque Dios, contra su voluntad, tendría que privar al hombre de la felicidad, castigándole. Pero si perdona lo que el hombre debería darle porque no pudo pagarle, eso significaría que Dios le perdona porque no le queda otra alternativa. Entonces perdonaría una pena y haría al hombre feliz a causa del pecado. Tal misericordia sería irrisoria y contraria a su justicia, que no perdona sin una pena debida por el pecado.⁷⁹

Si es indigno de Dios introducir al hombre manchado en el lugar para el que lo creó, tampoco conviene que no exista ningún hombre que alcance este fin, porque parecería que Dios se arrepintió del bien comenzado o que no puede cumplir su propósito. Por eso, es necesario que la satisfacción se realice o fuera de la fe cristiana, cosa que no puede demostrarse, o hay que creer que está en ella, aunque la razón no pueda demostrar el modo como se llevó a cabo.⁸⁰

El libro segundo de esta obra comienza recordando algunos datos de la antropología cristiana que están en la base de la explicación del misterio de nuestra redención. El ser humano fue creado por Dios para hacerlo feliz gozando de su presencia.⁸¹ Fue creado santo y con capacidad para elegir, amar y alcanzar algún día el objeto de su elección. Esto sólo es posible uniendo la razón a la justicia. Podía no morir si nunca hubiera pecado. En este caso hubiera sido transportado a la vida incorruptible con el mismo cuerpo que entonces tenía. Pero a pesar del pecado, sería impropio de Dios permitir que perezca este ser que constituye su obra más preciosa. Por eso, es necesario completar en la naturaleza humana lo comenzado, por el único camino posible: la satisfacción perfecta del pecado, que ningún pecador puede realizar. Sin embargo, Dios no se siente atado a ninguna necesidad; su obra de salvación procede totalmente de la gracia. Esta es otra de las ideas mal comprendidas de esta obra, sobre todo por los autores de manuales, a pesar de la claridad e insistencia de san Anselmo sobre este punto:

“esta necesidad no es otra cosa que la inmutabilidad de su santidad, que tiene por sí mismo y no por otro, y por esta razón se dice necesidad im-

⁷⁹ Cfr. *Cur Deus homo?*, lib. 1, cap. 24.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, cap. 25.

⁸¹ En el libro primero, cap. 16-18, san Anselmo presenta la doctrina agustiniana que sostiene que los hombres han sido creados para completar la ciudad celeste sustituyendo a los ángeles que se rebelaron contra Dios.

propriadamente. Podemos decir también que es necesario que la bondad de Dios, por su inmutabilidad, perfeccione en el hombre lo que comenzó, aunque todo el bien que hace sea gracia”.⁸²

En el capítulo VI del libro segundo, san Anselmo plantea la aporía fundamental de su teoría de la satisfacción. La satisfacción por el pecado sólo puede realizarse dando a Dios algo mayor que todo lo que existe fuera de Dios. Pero sólo Dios está por encima de lo que no es Dios. Por eso, sólo Dios puede ofrecer esa satisfacción. En cambio, sólo debe ofrecerla el hombre, de lo contrario no satisface el hombre. De esta argumentación san Anselmo concluye que debe ofrecerla un hombre Dios.

Apoyándose en la razón, san Anselmo describe las cualidades que debe poseer ese hombre Dios. Debe ser alguien de la familia de los que han pecado, es decir, de la raza de Adán; de lo contrario no sería la humanidad pecadora quien ofreciera esa satisfacción; pero él no debe ser pecador, ni podrá pecar y, sin embargo, será digno de alabanza por su santidad.⁸³ Esta semejanza con los hombres, excepto en el pecado, es importante para enseñar no sólo de palabra, sino también con el ejemplo a los que quiere sacar del camino de la muerte para conducirlos a la felicidad verdadera. Viviendo entre los hombres se pone como ejemplo para los débiles y mortales, exhortándoles a no abandonar el buen camino ante las injurias y afrentas, ante los sufrimientos y la muerte. El ejemplo de Cristo difiere del de los demás hombres porque jamás nadie dio a Dios lo que no debía perder algún día necesariamente, ni le pagó lo que no le debía. Por eso, su ejemplo es más eficaz. El ejemplo de Cristo en su pasión parece ser la razón fundamental de su muerte, pues ese es el argumento de Anselmo ante las palabras de su interlocutor Boson, quien insinúa que la vida de Cristo, marcada por una justicia inquebrantable, podría compensar por todos los hombres el honor sustraído a Dios.⁸⁴

Así como no comparte el pecado ni la posibilidad de pecar, tampoco compartirá la necesidad de morir, porque es omnipotente, aunque

⁸² *Ibid.*, lib. 2, cap. 5. En el capítulo 17, san Anselmo vuelve a insistir sobre las mismas ideas recordando que en Dios toda necesidad o imposibilidad está sujeta a su voluntad, y ésta no se ata a ninguna necesidad o imposibilidad porque no hay nada necesario o imposible si no es porque él lo quiere. Lo mismo se puede decir respecto de la pasión de Cristo; cuando se dice que no pudo no morir, nos estamos refiriendo a su voluntad inmutable por la que quiso hacerse hombre para morir.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, cap. 10.

⁸⁴ “Si possum intelligere quod non dubio, quamvis non videam quomodo rationabiliter hoc fecerit, cum et iustitiam indeclinabiliter et vitam suam aeternaliter servare potuerit, fatebor illum tale quid sponte dedisse Deo ad honorem illius, cui quidquid Deus non est, comparari non potest, et quod pro omnibus omnium hominum debitis recompensari potest”. *Ibid.*, cap. 18.

como hombre podrá morir voluntariamente, porque esto es necesario para ofrecer a Dios la satisfacción. Tampoco comparte con el resto de los hombres la ignorancia, no sólo porque no es útil para nada, sino también porque sería perjudicial para la obra que debe llevar a cabo. Poseerá, además, toda ciencia, aunque no la muestre públicamente.⁸⁵ Será feliz, porque no es ninguna desgracia aceptar libre y sabiamente algún sufrimiento.⁸⁶ Estará siempre lleno de Dios hasta el punto de poseer su poder, su fortaleza y su sabiduría.⁸⁷

Para esta satisfacción no basta con ofrecerse a Dios por obediencia y someter la propia voluntad a la voluntad divina, ni con la práctica de la justicia, porque toda criatura racional debe esta obediencia a Dios. Por consiguiente, este hombre que ha de satisfacer deberá tener algo mayor que todo lo que no sea Dios para que pueda ofrecérselo a Dios, no como algo exigido o debido, sino espontánea y libremente. Ese algo debe encontrarse en sí mismo. ¿Pero cómo una criatura podrá tener algo que no se lo deba a Dios? San Anselmo responde a esta cuestión diciendo que todo el bien que tenga ese hombre lo tendrá de sí mismo, pues aunque la naturaleza humana reciba de la divina todo lo que posee, sin embargo, en su caso lo tendrá de sí mismo porque en él la naturaleza humana y la divina forman una sola persona. Dicho de otro modo, Jesucristo como hombre obtuvo de la naturaleza divina que todo lo que tenía le fuera propio, de tal forma que solamente debía dar a Dios lo que quería; pero desde el punto de vista de la personalidad, todo lo tenía de sí mismo y no debía nada a nadie, ni debía dar para recibir.⁸⁸

La ofrenda de la satisfacción sólo se encuentra en este hombre, y consiste en entregar su vida o en entregarse a sí mismo a la muerte por el honor de Dios.⁸⁹ La conveniencia de esta entrega se deduce por contraposición al pecado: si el hombre pecó por placer, era conveniente que satisficiera por el sufrimiento. A la facilidad con la que se dejó seducir por el tentador le corresponde la mayor pena posible en la satisfacción, para poder vencer con esa pena al demonio y dar al mismo tiempo gloria a Dios. La pena más dura y difícil que un hombre puede sufrir espontánea y gratuitamente por la gloria de Dios es la muerte. Si el

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, cap. 13.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, cap. 12.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, cap. 13. Algunas de estas notas las encontramos también en la soteriología de santo Tomás.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, cap. 18.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, cap. 11.

hombre al pecar se separó de Dios lo más que pudo, al satisfacer deberá entregarse a Dios lo más posible; pero de ningún modo el hombre puede entregarse más íntimamente a Dios que a través de la muerte. Puesto que Cristo no estuvo sujeto a la muerte, por no ser pecador, podía sacrificar su existencia o entregarse a sí mismo a la muerte por el honor de Dios, porque Dios no podía exigirle esto en justicia. Cristo satisfizo por los pecados de los hombres dando su vida en honor de Dios al permitir que se la quitaran antes de renunciar a la justicia. Su vida inocente tiene más valor que todos los pecados; ella sola basta para purgar los pecados de todo el mundo; es infinitamente sobreabundante; por eso, la entrega de su vida vence todos los pecados y reconcilia a todos los hombres pecadores.⁹⁰

Para explicar cómo la obra de Cristo alcanza no sólo a sus contemporáneos, sino también a todo el género humano, san Anselmo inventa una breve parábola que sitúa el misterio de la redención en el contexto de la alianza. Esta parábola habla de un rey contra el que se subleva la población de una de sus ciudades, salvo uno de los ciudadanos. En esas circunstancias de rebelión, sólo el inocente puede alcanzar el favor real; por el amor que este inocente siente hacia sus ciudadanos los reconcilia con el rey mediante cierto servicio agradable al monarca realizado en la fecha convenida, aunque no puedan estar presentes todos los ciudadanos. Teniendo en cuenta la grandeza de ese servicio, el rey establece un pacto en virtud del cual se compromete a perdonar a quien quiera corregirse y satisfacer dignamente.⁹¹ En esta parábola, como en otros pasajes de la obra, se mantiene claramente la relación triangular necesaria en toda teoría de la redención: además de la gracia de Dios manifestada en la obra de Cristo, es necesaria la colaboración de la humanidad en el proceso de su reconciliación con Dios.

El vínculo entre la muerte de Cristo y la salvación humana reside para san Anselmo en el hecho de que la ofrenda de Cristo a Dios no puede quedar sin recompensa. Se plantea aquí un nuevo dilema: es necesario que el Padre recompense al Hijo, porque de lo contrario, o sería injusto si no quiere hacerlo, o incapaz si no puede, y ambas cosas son impropias de Dios. Si la retribución consiste en dar a otro lo que no tiene o perdonarle sus deudas, el Padre no puede ofrecer nada al Hijo como retribución porque éste, antes de su muerte, posee ya todo lo del Padre y no necesita ser

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, cap. 16.

perdonado. No obstante, es necesario que Dios dé lo que debe y no tiene a quien dárselo. Si no diera tanta y tan merecida recompensa ni a él ni a otro, parecería como si el Hijo hubiera muerto inútilmente. Por eso, es necesario que dé a algún otro esta recompensa, ya que no puede dársela a su propio Hijo. Esto constituye para san Anselmo una consecuencia inevitable. Si el Hijo quiere dar a otro lo que el Padre le debe por esta acción, es justo y necesario que el Padre se lo dé a quien el Hijo quiera. Lo más conveniente es que dé el fruto y la recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre, y a quienes dio muriendo un gran ejemplo de cómo se muere por la justicia, porque en vano serían sus imitadores si no participaran de sus méritos. Por consiguiente, Dios no puede rechazar a ningún hombre que se le acerque con ese nombre, si se le acerca convenientemente, siguiendo las instrucciones o enseñanzas de la Escritura.⁹²

En esta argumentación se introduce la noción de “mérito” al lado de la “satisfacción” para explicar cómo la muerte de Cristo nos alcanza. Por sus méritos Dios nos acoge en su morada, siempre que los hagamos nuestros. La reflexión supera de este modo la desviación de convertir la redención en un drama entre Dios y Dios o entre Dios y Cristo en el que el hombre estuviera prácticamente ausente. Sin embargo, esta argumentación parece en algunos momentos artificial porque pone entre paréntesis o parece olvidar la importancia que tiene la finalidad misma de la encarnación.

Por otra parte, en toda esta reflexión la misericordia divina queda a salvo, pues no podría pensarse una misericordia mayor ni más justa:

“Ciertamente, ¿puede pensarse algo más misericordioso que, estando los pecadores condenados a los tormentos eternos, y no teniendo con qué redimirse, Dios les diga: "recibe a mi unigénito y dalo por ti"; y el mismo Hijo: "tómame y redímete"? Como si nos dijeran esto cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se le da un precio mayor a toda deuda, si se le da con el afecto debido?”⁹³

⁹² Cfr. *Ibid.*, cap. 18. De este modo se rescata el valor soteriológico de todas las enseñanzas escriturísticas. Esta obra no hace total abstracción de la historia; en los primeros capítulos del primer libro se recuerda el sentido histórico de la muerte de Cristo: los judíos le persiguieron a muerte por su fidelidad inquebrantable a la verdad y a la justicia. Cfr. *Ibid.*, lib. 1, cap. 9.

⁹³ *Ibid.*, lib. 2, cap. 20. También para santo Tomás la satisfacción ofrecida por Cristo es una manifestación mayor de la misericordia de Dios que si se hubiera perdonado al hombre sin ninguna satisfacción.

Definición tomasiana de la satisfacción

Tomás nos ofrece su doctrina de la satisfacción principalmente en sus obras teológicas mayores.⁹⁴ En todas ellas repite prácticamente la misma doctrina expresada con mayor o menor sobriedad e inscrita, en algunos casos, en dos contextos diferentes, aunque relacionados mutuamente entre sí: el cristológico y el sacramental. Este último depende radicalmente de aquél, y es más accesible a la reflexión teológica por ser más próximo a nuestra experiencia humana. Al mismo tiempo, esta experiencia sirve para comprender mejor el misterio de la salvación realizado por Cristo.

En su obra de juventud Tomás tuvo tiempo de estudiar el tema con mayor profusión, sobre todo en el contexto del sacramento de la penitencia. Es ahí donde encontramos una definición precisa de la satisfacción, compuesta a partir de las definiciones de san Anselmo y Genadio; esta última atribuida erróneamente a la autoridad de san Agustín. La definición de san Anselmo se desarrolla en el marco de la virtud de la justicia, y se orienta a la compensación del pecado cometido en el tiempo pasado. Según esto, la satisfacción consiste en “dar a Dios el honor debido” en razón del pecado cometido.⁹⁵ La definición de Genadio mira hacia el futuro con el fin de prevenir o de evitar el pecado. La satisfacción se convierte así en una especie de medicina preventiva: es “destruir las causas del pecado, y no ser complaciente con las sugerencias de los pecados que nos tientan”;⁹⁶ la libertad humana, como causa del pecado, no desaparece por esta satisfacción, pero queda refrenada por ella, queda debilitada para el pecado. Esta segunda parte de la definición versa principalmente sobre su función de custodiar la amistad entre Dios y la humanidad.

⁹⁴ En lengua francesa existen dos breves estudios complementarios que constituyen una buena introducción al estudio de la satisfacción en el pensamiento de santo Tomás: LECUYER, J., “Note sur une définition thomiste de la satisfaction”, *Doctor Communis* 8 (1955) 21-30; ID., “Prologomènes thomistes à la théologie de la satisfaction”, en *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, Ciudad del Vaticano 1974, pp. 82-102.

⁹⁵ Cfr. IV *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1, ql. 3c., n° 42.

⁹⁶ “(Agustinus) dicit enim quod satisfactio est peccatum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere”. *Ibid.*, n° 24. Para san Isidoro de Sevilla la *perfecta penitencia* es aquella que “consiste en llorar los pecados pasados y no consentir otros en el futuro”; en el mismo lugar nos dice que “la *satisfacción* consiste en alejar las causas y ocasiones de pecado y no volver de nuevo a caer en él”. Considera también la *reconciliación* “como complemento de la penitencia. Pues del mismo modo que nos reconciliamos con Dios cuando por primera vez abandonamos el paganismo, así también nos reconciliamos cuando regresamos a Él haciendo penitencia después de haber pecado”. ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, I, (ed. bilingüe), BAC, Madrid 1982, VI, 72-74, p. 621.

Estas definiciones suponen de forma implícita el misterio pascual, pues sin la satisfacción de Cristo es impensable cualquier otra satisfacción respecto a Dios; pero, al mismo tiempo, la satisfacción de Cristo se ajusta también, en cierto modo, a estos dos aspectos de la definición, aunque añadiéndoles matices importantes y exclusivos. Es medicina preventiva, no para sí mismo, sino para la humanidad entera; es también compensación debida, no por sus pecados, sino por los nuestros. Ya veremos más adelante en qué consiste expresamente la compensación equivalente requerida por la satisfacción.

Además de esta tensión entre pasado y futuro, la noción de satisfacción hace referencia a otras tensiones no menos importantes: por parte de Dios, la tensión entre justicia y misericordia. Ambas realidades no se destruyen mutuamente. La misericordia de Dios va más allá de la justicia, pero no la anula; constituye su misma plenitud.⁹⁷ Por parte del hombre, la satisfacción está relacionada con la tensión entre justicia y caridad o justicia y amistad. La satisfacción –nos dice Tomás– es una acción que se desprende de la justicia y es, al mismo tiempo, una exigencia de la caridad.⁹⁸ Presupone la caridad; sin caridad no hay satisfacción. Por su parte, la caridad presupone la gracia⁹⁹ y, a su vez, la gracia es precedida por el perdón de Dios. En este sentido podemos decir que la satisfacción no causa el perdón de Dios, sino que es provocada por él. La satisfacción viene a consumir la reconciliación entre Dios y la humanidad. Es la libre expresión de la aceptación humana de la gracia y del perdón divinos. Es el “medio” por el cual se lleva a cabo la reconciliación tanto de los hombres entre sí como de la humanidad con Dios. Tomás define la reconciliación como la reparación de la amistad.¹⁰⁰

Por consiguiente, la satisfacción rebasa las exigencias de la estricta justicia, sin anularla. Tomás insiste en señalar que la satisfacción no busca únicamente restablecer la igualdad de la justicia, sino también restablecer la igualdad de la amistad,¹⁰¹ pues toda injusticia se opone di-

⁹⁷ I, q. 21, a. 3, ad 2.

⁹⁸ “Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cuius finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cuius finem ulterius tendit, ideo satisfactio elicitive est a iustitia, sed imperative a caritate”. IV *Sent.*, d. 15, q. 1, a. 1, ql. 2, ad 1, n° 38.

⁹⁹ “Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine caritate esse non potest”. *Ibid.*, ql. 3, ad 2, n° 46.

¹⁰⁰ “[...] per satisfactionem oportet quod homo sicut Deo, ita proximo reconcilietur. Reconciliatio autem nihil aliud est quam amicitiae reparatio”. *Ibid.*, a. 5, ql. 2c., n° 168.

¹⁰¹ “ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum iustitiae opposita, sed etiam amicitiae. Et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas iustitiae

rectamente a la justicia e indirectamente a la amistad. Por este motivo la satisfacción debe atender a ambas realidades.¹⁰² Sin embargo, la amistad no elimina del todo el elemento penal inherente a toda satisfacción; la satisfacción debe realizarse mediante obras penales. En este sentido, no es suficiente una restitución, que sólo sería posible en los casos de sustracción de algún bien material, pero no atañería a las acciones y pasiones. Como ya advirtiera de algún modo san Anselmo, la restitución no forma parte de la satisfacción porque consiste únicamente en cesar la ofensa, pero no debe confundirse con la compensación. La restitución es un preámbulo de la satisfacción y, por consiguiente, también de la reconciliación; para estas dos últimas acciones se requiere igualmente alguna muestra de humildad por parte del ofensor.¹⁰³

Para que exista verdadera satisfacción es necesaria una obra meritoria realizada en honor de Dios y que, al mismo tiempo, custodie la virtud preservando de los pecados futuros. Esta misma obra debe constituir también una privación de algún bien nuestro en honor de Dios.¹⁰⁴

El sentido de la satisfacción

La razón última de este comportamiento exigido ante la ruptura de la comunión originaria entre la humanidad y su Creador, reposa sobre una concepción concreta de la creación y del designio salvador de Dios, que se reclama de la misma Escritura. Según esta concepción, el ser humano fue creado bueno; desde el primer instante de la creación gozaba del don de la gracia por el que vivía en estrecha comunión de vida con Dios; la gracia le capacitaba para obrar el bien; como efecto de esa gracia

restituatur per recompensationem aequalis penae, *sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas: quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impedit*". *Ibid.*, a. 3, ql. 1, ad 2, n° 89. Otros textos de esta misma distinción hacen referencia explícita a la relación que existe entre la satisfacción y la amistad entre Dios y el hombre.

¹⁰² "Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertingebat, et per consequens ad aequalitatem amicitiae oppositam; ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti". *Ibid.*, a. 1, ql. 2, ad 1, n° 37.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.*, a. 5, ql. 1, n° 164 y ad 1, n° 165 y ad 2, n° 166.

¹⁰⁴ "duo necessaria sunt in satisfactiones. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur. [...] satisfactio [...] debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei". *Ibid.*, a. 4, ql. 2, ad 3, n° 139 y ql. 3c., n° 140. La diferencia entre el mérito y la satisfacción estriba en el hecho de que en la obra satisfactoria se considera la *penalidad*, mientras que en la obra meritoria se considera la *dificultad*. Cfr. *Ibid.*, ql. 1, ad 2, n° 132.

poseía la justicia original, que impedía todo defecto corporal y garantizaba el equilibrio entre los dos componentes del ser humano: el cuerpo y el alma. Sin embargo, el pecado, introducido en el universo humano principalmente por el ejercicio de la libertad del hombre, vino a romper este equilibrio original y a establecer una situación de injusticia respecto a Dios. Por el pecado la humanidad perdió estos dones originales; con él entró en nuestro mundo la muerte, la fatiga, el hambre, la sed y todos los males semejantes. En cambio, por el nuevo don gratuito de la redención el hombre podrá recuperar el don de la gracia; aunque ya no es posible restablecer, durante esta vida, la gracia de la justicia original, entre otras razones, para poder asociarse con el propio sufrimiento físico o físico-psíquico a los sufrimientos del mediador de nuestra salvación.

Esta explicación de los hechos –dicho sea de paso– repercute también en la comprensión de las diferencias que existen entre las personas respecto a los defectos corporales. Tales diferencias tienen su raíz última en el pecado original por el que se perdió la mencionada justicia original, que garantizaba la incorruptibilidad. Desaparecida esta justicia, la naturaleza humana quedó abandonada a sí misma, a su propia fragilidad y a la corruptibilidad de sus componentes corporales. Por eso –piensa el Aquinate– quienes poseen una complexión natural más débil son más vulnerables y adquieren más defectos físicos que quienes poseen por naturaleza una complexión corporal más fuerte.¹⁰⁵

¿Cómo puede llegar a resolverse esta situación de injusticia introducida por el pecado? Tomás observa en la misma naturaleza una ley o un orden según el cual quien peca debe ser castigado. Para el Aquinate este orden tiene un origen divino y nos ha sido revelado; algunos textos de la Escritura son interpretados en este sentido, como por ejemplo Rom 2,9: “Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal”. Pero el castigo o la pena no es un efecto directo del pecado, sino un efecto indirecto derivado del orden establecido por Dios en las cosas. Como ocurre en los juicios humanos, esta pena es siempre proporcional al pecado.¹⁰⁶

A todo pecado que nos enemiste con Dios, quitándonos la caridad, le corresponde una pena eterna consistente en apartarnos de Dios;¹⁰⁷ o mejor, porque por nuestro pecado nos apartamos voluntariamente de Dios, sufrimos las consecuencias de ese alejamiento. Mientras dure su

¹⁰⁵ Cfr. I-II, q. 87, a. 8, ad 1.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, a. 1c.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, a. 3, ad 3.

existencia sobre la tierra, todo ser humano puede reaccionar ante este alejamiento de Dios, puede volver a acercarse voluntariamente a Dios desandando el camino y volviendo atrás sobre sus pasos. En este recorrido cuenta no sólo con la inspiración, sino también con el suave impulso y la enérgica ayuda de Dios. Pero no por ello este retorno deja de ser costoso o penal, aunque sea voluntario; es costoso porque con frecuencia choca contra el impulso espontáneo de una voluntad que fácilmente se deja seducir por lo atractivo o placentero de otros bienes aparentemente más apetecibles que la comunión con Dios.

La satisfacción consiste fundamentalmente en este retorno costoso y voluntario, que impide que esta separación de Dios sea definitiva. Desde el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Tomás sostiene que Dios puede perdonar los pecados sin imponer a cambio ninguna pena y sin caer en la injusticia actuando de ese modo. Sin embargo, en el orden establecido por él en las cosas no puede perdonar el pecado coherentemente sin exigir una pena.¹⁰⁸ El Aquinate justifica del siguiente modo esta participación libre de la humanidad en su propio proceso salvífico, concretada en la satisfacción, al responder a un argumento que considera innecesaria toda satisfacción porque, ya que Dios por su misericordia perdona parte de la pena debida al pecado, por la misma razón podría igualmente perdonarla toda:

“por lo que se refiere a su potencia, Dios puede perdonar el pecado sin ninguna penitencia, sin ser injusto al actuar de este modo. Pero, por parte del pecador, según el orden que Dios impuso ahora en las cosas, no puede perdonar el pecado convenientemente sin exigir una pena.

Hay dos razones por las que no se sigue que si Dios perdona convenientemente una pena, también perdone convenientemente toda la pena:

En primer lugar, porque cualquier efecto posee algo del agente y algo del paciente. Así, por ejemplo, en la entrega de los dones divinos, por parte de Dios, el don otorgado eleva al que lo recibe por encima de su estado; pero, por parte del que lo recibe, es inferior al modo como Dios lo infunde; así también, en la remisión de los pecados conviene que haya algo por parte de la misericordia del que perdona, como el perdón de una parte de la pena debida, y algo por parte del receptor; es decir, que sea castigado en alguna cosa.

¹⁰⁸ “*quantum est de potentia Dei, Deus posset peccatum absque omni poena dimittere, nec injustus esset, si hoc faceret. Sed quantum est ex parte istius qui peccavit, secundum ordinem quem nunc Deus rebus imposuit, non potest peccatum congrue sine poena dimitti*”. III *Sent.*, d. 20, a. 1, sol. 3, ad 3, n° 35.

En segundo lugar, porque la remisión de la pena que se hizo a algunos hombres –principalmente de la pena satisfactoria– se fundamenta en la virtud satisfactoria de Cristo, que fue por sí misma sobreabundante para remover todas las penas. Por lo que conviene que la satisfacción particular se fundamente en la justa satisfacción de Cristo, como lo imperfecto en cualquier género nace de lo perfecto”.¹⁰⁹

En última instancia, lo que está en juego en esta exigencia es la dignidad humana. Dios podría prescindir de toda satisfacción porque en definitiva ésta no le aporta nada realmente. Pero la comunión resultante entre Dios y la humanidad sería artificial; podría llegar a ser un atropello de la libertad humana. Es verdad que la injusticia pasada forma parte de la historia de la relación entre Dios y la humanidad y ya es imposible cambiarla; pero es posible redimirla con la participación del hombre.

Este papel relevante de la dignidad humana en el proceso salvador se pone de manifiesto en un texto muy clarificador en el que Tomás se pregunta por la conveniencia de que la humanidad fuera sanada por la satisfacción. Y responde señalando tres razones de conveniencia. En primer lugar, era conveniente que las cosas ocurrieran de este modo, por parte de Dios, para manifestar su justicia, que actúa destruyendo el pecado mediante una pena. También era conveniente por parte del hombre, porque satisfaciendo se renueva perfectamente; sin esta satisfacción no es posible recuperar la gloria que poseía en el estado de inocencia, porque el hombre es más glorioso corrigiendo el pecado cometido mediante una satisfacción plena que si es perdonado sin satisfacción, ya que la satisfacción se convierte en cierto modo en causa de su propia purificación. Finalmente, la satisfacción del hombre era conveniente desde la perspectiva del orden del universo, porque con la satisfacción de la humanidad se recupera el orden establecido por el Creador. Este deseo de restaurar a la humanidad contando con su acción es, en opinión del Aquinate, la máxima expresión de la misericordia divina, porque con la satisfacción no pretende tanto alejarle del pecado como conducirlo de nuevo a la dignidad de la naturaleza humana original. Mientras que la penalidad de la satisfacción es pasajera, la felicidad a la que nos conduce no tiene fin.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Ibid.*, ad 3., n. 35-37.

¹¹⁰ “[...] congruum etiam fuit quod humana natura per satisfactionem repararetur.

Primo ex parte Dei, quia in hoc divina iustitia manifestatur quod culpa per poenam diluitur. Secundo ex parte hominis, qui satisfaciens, perfectibus integratur. Non enim tantae gloriae esset post peccatum, quantae erat in statu innocentiae, si non plenarie satisfacisset; quia magis est homini gloriosum ut peccatum commissum satisfaciendo plenarie expurget, quam si sine satisfac-

El sufrimiento voluntario y proporcional al pecado que entraña la satisfacción es uno de los elementos de esta noción más difíciles de comprender y de aceptar por parte de nuestra sensibilidad actual, a pesar de que la voluntariedad de la pena satisfactoria disminuya su carácter de pena, pues, por definición, es esencial a toda pena que vaya contra la voluntad del que la sufre.¹¹¹ El Aquinate nos ofrece el resultado de su reflexión sobre este tema en un capítulo magistral de la *Suma Contra los Gentiles* (lib. 3, cap. 158). En este texto descubrimos que toda pena o sufrimiento satisfactorio no tiene más objetivo que adherir nuestra voluntad firmemente a Dios, apartándonos del pecado. Tomás establece una esclarecedora relación de proporcionalidad entre la pena satisfactoria y el amor a Dios: cuando, despreciando el pecado nos adherimos firmemente a Dios, desaparece toda obligación penal; tanto las penas medicinales como las exigidas por la justicia se convierten en innecesarias porque el amor a Dios es suficiente para afincarnos en el bien, y el dolor del pecado pasado es suficiente satisfacción. Cuando el amor a Dios no es tan intenso como para eliminar todo sufrimiento, este último será menor en proporción a la fuerza del amor.¹¹² Los contrarios se curan por los contrarios; por eso, si nuestra voluntad se inclinó al pecado por el atractivo y el goce de las cosas inferiores, deberá retornar a Dios recorriendo el mismo

tione dimitteretur. Sicut etiam magis homini gloriosum est quod vitam aeternam ex meritis habeat, quam si sine meritis ad eam perveniret; quia quod quis meretur, quodammodo ex se habet, in quantum illud meretur. Similiter satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suae purgationis.

Tertio etiam ex parte universi, ut scilicet culpa per poenam satisfactionis ordinetur, et sic nihil inordinatum in universo remaneat [...] in hoc quod Deus per satisfactionem hominem reparari voluit, maxime manifestatur ejus misericordia; quia non tantum culpam ab eo voluit remove, sed etiam ad pristinam dignitatem humanam naturam integraliter reducere: quae quidem dignitas perpetuo in natura manet, sed poena ad modicum transit. Unde magis manifestaretur misericordia in perducendo ad perpetuam dignitatem, quam in dimittendo temporalem culpam". *Ibid.*, a. 1, sol. 2c., nº 23 y ad 2, nº 24.

¹¹¹ Cfr. I-II, q. 87, a. 6c.

¹¹² "No obstante, ha de tenerse en cuenta que, cuando el ánimo se desvía del pecado, el desprecio del pecado y la adhesión del ánimo a Dios pueden ser tan vehementes que no quede obligación a pena alguna. Porque, como se puede colegir de lo dicho, la pena que uno padece después de la remisión del pecado es necesaria para que el ánimo se adhiera más firmemente al bien, al ser el hombre castigado por las penas, pues las penas son como ciertas medicinas; y también para que se observe el orden de la justicia, cuando el que pecó soporta la pena. Mas el amor a Dios basta para confirmar la mente del hombre en el bien, principalmente si fuere vehemente, y la displicencia de la culpa pretérita, cuando fuere intensa, produce gran dolor. Según esto, por la vehemencia del amor de Dios y del odio del pecado pretérito se excluye la necesidad de la pena satisfactoria o purgativa; y aunque la vehemencia no sea tan grande que excluya totalmente la pena, no obstante, cuando más vehemente fuere, tanto menor pena bastará". *Suma Contra los Gentiles*, lib. 3, cap. 158. Para las citas de los textos los libros 3 y 4 de esta obra seguimos la traducción de la edición de la BAC del año 1968 (2º volumen).

camino en sentido inverso, mediante un sufrimiento que garantice el rechazo total del pecado de cara al futuro. También la experiencia cotidiana nos enseña a conservar con mayor diligencia lo que adquirimos con esfuerzo y sufrimiento que lo adquirido gratuitamente. Por eso, es conveniente sufrir por los pecados pasados con el fin de conservar con mayor atención la gracia y el amor a Dios.¹¹³ El sufrimiento se convierte así en un “medio” para ejercer la caridad de forma efectiva y duradera.¹¹⁴

La satisfacción de Cristo

Tomás incorpora a su pensamiento la aporía formulada anteriormente por san Anselmo y que hunde sus raíces en la tradición patristica: un puro hombre no podía ofrecer una satisfacción ni por él mismo ni por el resto del género humano. Tampoco Dios debía satisfacer, sino el mismo que pecó. Dado que Dios, en su sabiduría, no ha querido renunciar a esta exigencia, dicha aporía sólo podía resolverse, como veremos, apelando al Hombre-Dios, es decir, a Jesucristo, encarnación de Dios. La satisfacción constituye una de las razones de conveniencia principales, aunque no exclusivas, de la encarnación, así como una de las misiones propias del mediador.

Podemos estructurar la doctrina tomasiana de la satisfacción de Cristo tratando de responder a dos interrogantes: ¿de dónde le viene al ser humano esa incapacidad ante una exigencia inevitable? ¿En qué consiste expresamente la obra satisfactoria de Cristo? La respuesta que el Aquinate da a estas preguntas es rica en matices, y nos permite perfilar con mayor precisión su pensamiento a este respecto.

Incapacidad humana para ofrecer a Dios una satisfacción equivalente

Para responder a la primera pregunta podemos comenzar tomando como hilo conductor de la exposición un texto del *Comentario a las*

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ Cfr. LAJE, E.J., “Satisfacción y pena en el pensamiento de santo Tomás”, *Ciencia y Fe* 21 (1965) 267-289. Este mismo autor tiene otros artículos sobre temas afines: “A propósito de una teología de la redención en santo Tomás de Aquino”, *Stromata* 22 (1966) 79-81; “La redención por la Muerte de Cristo en el pensamiento de Santo Tomás”, *Ciencia y Fe* 20 (1964) 403-418; “La voluntad del Padre en la Soteriología de Santo Tomás de Aquino”, *Ciencia y Fe* 20 (1964) 3-33.

Sentencias,¹¹⁵ que completaremos eventualmente con el contenido de otras obras, donde se plantean y resuelven las principales objeciones contrarias a esta incapacidad del hombre o de cualquier otra criatura para ofrecer a Dios una satisfacción suficiente por el pecado. Una primera objeción impugna la necesidad de una satisfacción equivalente: Dado que en la relación hombre-Dios es imposible una devolución equivalente, ¿no sería suficiente satisfacción la acción de gracias, que es lo único que el hombre puede dar a Dios? Para Tomás es evidente que todo se lo debemos a Dios, y que por ello debemos vivir en constante acción de gracias; pero esta acción de gracias no constituye una devolución equivalente. Sin embargo, es fundamental que el ser humano recupere de forma equivalente la misma dignidad que poseía en el estado de inocencia. Esta perfecta reparación exige una satisfacción equivalente a la culpa; pero el ser humano no puede ofrecerla con sus solas fuerzas. Esta respuesta nos da a entender que quien necesita una devolución equivalente, en el fondo, es el ser humano; es él quien necesita recuperar la gracia perdida.¹¹⁶

La segunda objeción se plantea del siguiente modo: Si una criatura puede corromper toda la naturaleza humana realizando una acción mala, ¿no podría satisfacer ella misma por la naturaleza corrompida, teniendo en cuenta que el bien es más potente que el mal, y que el mal necesita sustentarse en el bien? Tomás acepta los presupuestos de esta importante objeción, aunque descarta la conclusión a la que llega. Es cierto que el bien es más potente que el mal; sin embargo, el ser humano tiene mayor facilidad para obrar el mal que para obrar el bien, porque, al definirse el mal como una carencia de bien, para hacer el bien se necesitan más elementos. Por eso el primer hombre pudo realizar una mala acción proporcionada a la corrupción de toda la naturaleza, en cambio, fue incapaz de repararla proporcionalmente mediante una buena acción. A estos razonamientos podemos añadir lo que se nos dice en la primera distinción de esta tercera parte del *Comentario a las Sentencias*: La naturaleza humana en sus orígenes fue elevada por encima de sus principios naturales recibiendo el don gratuito de una cierta inmortalidad y otros dones semejantes. Al perder estos dones por el pecado, la reparación de ese estado original supera su capacidad natural; no puede elevarse por sí

¹¹⁵ Cfr. III *Sent.*, d. 20, a. 2, n. 39-49.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 1, n° 45.

misma a un *status* superior. Sólo aquel que la elevó en un principio puede repararla.¹¹⁷

La tercera objeción considera cruel cualquier exigencia que rebase las posibilidades. Dios sería cruel si exigiera al hombre devolver más de lo que éste puede dar. Por eso, cualquier ser humano debería poder satisfacer por sus propios pecados. Sin embargo, Tomás tiene claro que en la exigencia de una perfecta satisfacción entra en juego la posibilidad de un pleno restablecimiento de la dignidad humana; por eso, lejos de constituir un signo de crueldad, se convierte en la expresión de la máxima misericordia de Dios hacia los hombres y de su respeto hacia nuestra dignidad, porque no pudiendo el hombre satisfacer ni rehabilitarse perfectamente, le dio a su propio Hijo para que por medio de él pudiera alcanzar dignamente, satisfaciendo, el fin último de su existencia.¹¹⁸ A lo largo de sus obras el Aquinate es reiterativo en esta idea.¹¹⁹ En la *Suma* la encontramos expresada del siguiente modo:

“convenía a su misericordia y a su justicia liberar al hombre por la pasión de Cristo. A la justicia porque por su pasión dio satisfacción por el pecado del género humano: así fue liberado el hombre por la justicia de Cristo. A la misericordia porque no pudiendo el hombre satisfacer por el pecado de

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 9, nº 51. Esta es la tercera razón aducida por el Aquinate para descartar la posibilidad de que una criatura pudiera reparar, por medio de una satisfacción, la naturaleza humana corrompida por el pecado. Las dos primeras pueden inducir al error de creer que en la mente del autor se contempla la posibilidad de que una criatura puede satisfacer por sí misma, aunque no pueda hacerlo por toda la naturaleza. La primera razón afirma que todo lo que una criatura puede hacer debe ofrecerlo a Dios como satisfacción por sí misma. Según el segundo argumento, en la satisfacción se requiere que el que satisface ofrezca algo mayor o igual a lo sustraído por la culpa. Y aunque una criatura pueda ser mejor que la naturaleza humana, no puede igualar en bondad a toda la naturaleza humana porque ésta es infinita, por ser comunicable hasta el infinito por generación; en cambio, ninguna criatura es infinita. Cfr. *Ibid.*, n. 49-50.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, d. 20, a. 2, ad 3, nº 47.

¹¹⁹ La satisfacción es una de las razones fundamentales de la misma encarnación. Esta acción llevada a cabo por Cristo bajo la iniciativa de la Trinidad respeta el dinamismo de una misericordia que no se suprime al integrar en ella a la justicia, sino que, al contrario, alcanza su máxima expresión: “*quamvis Deus sit summe misericors, tamen sua misericordia nullo modo iustitiae ejus obviat. Misericordia enim quae iustitiam tollit, magis stultitia quam virtus dici debet; et ita Deum non decet. Propter quod Deus misericordiam infinitam sic manifestare voluit, ut nullo iustitiae ejus derogaretur. Quod factum est, dum pro nobis homo factus est ut pro nobis satisfaceret. In quo etiam ejus abundantior misericordia ostensa est ad nos quam si peccatum sine satisfactione dimisisset, in quantum naturam nostram magis exaltavit et pro nobis mortem pertulit*”. *Ibid.*, d. 1, q. 1, a. 2, ad 4, nº 38. La satisfacción es una obra de la gracia de Dios como se dice explícitamente en otros lugares de este comentario como, por ejemplo: “*Nec tamen Deus crudelis est hanc satisfactionem exigens; quia quamvis ex se gratiam habere non possit et ita nec satisfacere, potest tamen satisfacere per id quod Deus paratus est dare, scilicet per gratiam*”. *Ibid.*, ad 5, nº 41. En la misma línea van otros textos como el que encontramos en la d. 20, a. 2, ad 4, nº 47, citado más arriba.

toda la naturaleza humana [...] Dios le dio a su Hijo para que satisficiera por él, según aquello de Rom 3,24-25: *son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención de Jesucristo a quien Dios puso como sacrificio de propiciación por la fe en él*. Y esto fue mayor misericordia que si hubiera perdonado los pecados sin satisfacción alguna. De donde se dice en Ef 2,4-5: *Dios que es rico en misericordia, por la excesiva caridad con la que nos amó, estando muertos al pecado, nos dio vida en Cristo*”.¹²⁰

La cuarta objeción contradice la idea de que un solo individuo pueda satisfacer por toda la naturaleza. Puesto que la naturaleza no se repara en abstracto, sino en los individuos, ¿no bastaría con que cada uno repare la naturaleza que hay en él? Tomás acepta de nuevo los principios de esta objeción, pero no la conclusión. Es verdad que la naturaleza humana sólo se repara en cuanto que está en las personas concretas, pero existe una corrupción que se debe a la naturaleza no entendida como determinada en una persona particular, sino como presente en todas las personas que, al recibirla de Adán, comparten el mismo origen viciado. Por esta corrupción común a todos, no puede satisfacer un hombre solo, salvo Cristo, ni toda la humanidad a la vez, porque la naturaleza así considerada excede a todos los que la poseen en el sentido de que puede extenderse a otros muchos.¹²¹

En otro lugar, respondiendo a una objeción, el Aquinate precisa desde otra perspectiva la idea de naturaleza que entra en juego en la redención. La objeción contradice la corrupción de la naturaleza después del pecado y la consiguiente necesidad de una reparación, porque el pecado humano no fue tan grave como el de los ángeles; y si estos, como dice el Pseudo Dionisio, conservaron íntegramente los bienes naturales después de su pecado, lo mismo puede decirse del hombre. A esta objeción responde Tomás distinguiendo dos formas de entender lo natural o la naturaleza. En primer lugar, “natural” es aquello que se sigue de los principios de la especie (*id quod consequitur ex principiis speciei*); y esto no cambia por el pecado ni en los hombres ni en el resto de las criaturas. En otro sentido se llama “natural” a aquello a lo que la naturaleza está ordenada (*id ad quod natura est ordinata*); según esto, el pecado corrompió la naturaleza porque hizo desaparecer en ella su orientación

¹²⁰ III, q. 46, a. 1, ad 3.

¹²¹ Cfr. III *Sent.*, d. 20, a. 2, ad 4, n° 48. Existe un breve estudio centrado en esta idea de la redención de la naturaleza de Domenico Spada, “Redenzione di natura. Studio sul concetto di redenzione in S. Tommaso”, *Divinitas* 8 (1964) 296-326, que concluye con la siguiente afirmación: “Cristo non ha redento tutti gli uomini, ma ha redento la natura” (p. 325).

natural hacia la bienaventuranza, y disminuyó su capacidad para alcanzarla, haciendo imposible su consecución sin una reparación previa.¹²²

La última objeción contempla la posibilidad de que fuera un ángel quien satisficiera, por tener una naturaleza superior a la naturaleza humana. Tomás descarta también esta posibilidad porque, aunque es verdad que el ángel posee ciertas propiedades naturales superiores a las del hombre, sin embargo, respecto a la participación en la bienaventuranza, a la cual se ordena en último término la satisfacción, está en igualdad de condiciones.¹²³ Por otra parte, un ángel no restauraría plenamente la dignidad del hombre, porque éste quedaría en deuda con él.¹²⁴ Además, el ángel carece de la dignidad infinita necesaria para que su satisfacción fuera suficiente por los pecados de toda la humanidad.¹²⁵ En el *Comentario a la carta a los Hebreos*, Tomás establece como condición para llevar a cabo la satisfacción por toda la naturaleza el tener potestad sobre toda ella.¹²⁶ En definitiva, sólo Dios, por Cristo, puede restaurar en nosotros lo que sólo de él habíamos recibido gratuitamente y perdimos en el ejercicio de nuestra libertad; pero Dios, por la satisfacción, apela de nuevo a nuestra libertad para que colaboremos con dignidad en la obra de nuestra salvación.

Los obstáculos mayores que impiden al ser humano ofrecer esta satisfacción podemos resumirlos en los dos siguientes: la corrupción de la naturaleza y la infinitud misma del pecado.

a. La corrupción de la naturaleza

La corrupción infinita de la naturaleza humana consiste –como ya hemos señalado anteriormente– en esa incapacidad del ser humano para

¹²² Cfr. III *Sent.*, d. 20, a. 1, sol. 1, ad 1, nº 19.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, a. 2, ad 5, nº 49.

¹²⁴ *Suma Contra los Gentiles*, lib. 4, cap. 55. Esta misma respuesta daba san Anselmo como hemos visto.

¹²⁵ *Compendium Theologiae*, cap. 226. Esto se añade a la respuesta de san Anselmo, aunque esto mismo podría deducirse del contexto del *Cur Deus homo?*

¹²⁶ “Homo enim era debitor, unus autem bene potest satisfacere pro alio ex charitate. Nullus autem pro tota humana natura, quia non habet potestatem super illam. Nec etiam ipsum humanum genus sufficienter poterat satisfacere, quia totum erat peccato obnoxium. Nec etiam angelus, quia ista satisfactio est ad gloriam, quae excedit facultatem naturae angeli. Oportuit ergo esse hominem qui deberet satisfacere, et Deum, qui solus habet potestatem super totum humanum genus, qui posset pro toto humano genere satisfacere. Per mortem ergo Dei et hominis destruxit eum qui habet mortis imperium”. *Ad Hebr.*, cap. 2, lect. 4, nº 143.

alcanzar el fin último de su existencia, porque pecando se separó de él y perdió la facultad de volver por sí mismo hacia Dios. Dicha corrupción se transmite juntamente con la naturaleza humana. Se dice que es infinita porque afecta a todos los posibles descendientes de Adán y Eva, salvo a María y a Cristo. Por eso, también la satisfacción deberá tener una eficacia infinita en ese mismo sentido, es decir, debe abarcar a toda la humanidad pasada, presente y futura. Sólo Cristo, gracias a su divinidad, podrá comunicar la eficacia de su acción satisfactoria a todos, porque gracias a ella trasciende todos los tiempos.

b. La infinitud del pecado

En un primer momento Tomás estudia el problema del mal, siguiendo la tradición agustiniana, desde una perspectiva metafísica, como “una carencia de bien”,¹²⁷ que referida al defecto de una acción concreta se atribuye siempre a la acción del agente que lo produce.¹²⁸ Esta noción de mal no es equivalente a la noción de pecado, pero la incluye.¹²⁹ Sin perder este punto de vista metafísico, en la I-II se nos ofrece una teología del pecado que añade la perspectiva moral, recurriendo a diversas fórmulas agustinianas que están presentes de modo implícito o explícito en el texto. Entre estas definiciones la consideración del pecado como “dicho, hecho o deseo contra la ley eterna”¹³⁰ preside su análisis. Esta definición prevalece en este momento sobre la perspectiva de “los teólogos” para quienes el pecado constituye una “ofensa contra Dios” (*offensa contra Deum*), y sobre la perspectiva del “filósofo moralista”, quien lo define como algo contrario a la razón natural.¹³¹

Además de desorden, el pecado es un acto “voluntario” y “malo”¹³² que corrompe el orden establecido. Este carácter voluntario es funda-

¹²⁷ Cfr. I, q. 48, a. 1c.

¹²⁸ Cfr. *Ibid.* q. 49, a. 1c.

¹²⁹ “El mal es más que el pecado, igual que el bien es más que la rectitud; pues toda privación de bien en cualquier cosa constituye razón de mal, pero el pecado consiste propiamente en el acto que se realiza por un fin, cuando no guarda el orden debido a ese fin”. I-II, q. 21, a. 1c.

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, q. 71, a. 6c.

¹³¹ “Los teólogos consideran el pecado principalmente en cuanto es una ofensa contra Dios; mas el filósofo moral lo considera en cuanto contraría a la razón. Por ello Agustín define el pecado por el hecho de que es contra la ley eterna más convenientemente que porque lo sea contra la razón: sobre todo ya que por la ley eterna nos regimos en muchas cosas que exceden a la razón humana, como (sucede) en las cosas de la fe”. *Ibid.*, q. 71, a. 6, ad 5.

¹³² Cfr. *Ibid.*, q. 21, a. 1c. y q. 71, a. 1c.

mental para comprender el significado de la satisfacción de Cristo, que se sitúa en el lado opuesto al pecado; la voluntariedad de sus acciones da sentido a su existencia y a su satisfacción. El pecado se define también como el deseo desordenado de algún bien transitorio y el deleite en él. En palabras de san Agustín, el pecado es “aversión a Dios” y “conversión a las criaturas”.¹³³ Se trata por consiguiente de una acción¹³⁴ que tiene como única causa directa la voluntad humana¹³⁵ y que siempre va dirigida, directa o indirectamente,¹³⁶ contra Dios, porque destruye el orden que él ha establecido, aunque nunca pueda alcanzarle en su esencia.

Este ámbito de lo voluntario permanece incluso en el caso del pecado original,¹³⁷ no porque dependa directamente de la voluntad de los hijos de Adán, sino porque toda la humanidad forma como un único hombre¹³⁸ o como una única persona, puesto que todos poseen una única naturaleza que reciben del mismo principio; de lo contrario, “no todos los hombres necesitarían de la redención que viene por Cristo”,¹³⁹ quien compartiendo la misma naturaleza no comparte el mismo pecado. Esta concepción nos orienta hacia una comprensión de la satisfacción según el paralelismo paulino entre estos dos hombres que albergan, bajo aspectos diferentes, a toda la humanidad: Adán y Cristo.

Como ya hemos señalado, este pecado provocó la pérdida de la justicia original, que establecía un equilibrio entre todas las facultades humanas; y, aunque no afectó a los principios intrínsecos de su naturaleza, sí disminuyó su inclinación hacia la virtud. Tanto la sustracción de esta justicia original como de la gracia, poseen un carácter penal; lo mismo puede decirse de la muerte y de los demás defectos corporales comunes (hambre, sed, cansancio,...) de los que también participó Cristo. Dios es el autor

¹³³ *Epist. 140*, XXXIII; PL 32, 790; *Ibid.*, XXXI, 74; PL 33, 571.

¹³⁴ En el término “acción” se incluye también toda omisión o pensamiento.

¹³⁵ Cfr. I-II, q. 80, a. 1c.

¹³⁶ Cfr. I-II, q. 72, a. 1c.

¹³⁷ En la *Suma*, santo Tomás aborda el problema del pecado original en el ámbito de la moral general, en primer lugar como una de las causas del pecado (I-II, q. 81); luego le dedicará otras dos cuestiones para estudiar su esencia y su sujeto, para volver de nuevo sobre el problema en la II-II, qq. 163-165. En la *Suma Contra los Gentiles* el lugar propio de esta reflexión es el del misterio de la encarnación (lib. 4, cap. 50-52).

¹³⁸ Esta doctrina encuentra su justificación no sólo en la Escritura y en la estructura de la sociedad civil, sino también en la obra de Porfirio: “Pues lo que ocurre en las cosas que son de un solo individuo no se da en las que pertenecen a la naturaleza de toda la especie, porque *por la participación de la naturaleza muchos hombres son como un solo hombre*, según dice Porfirio (*Institut.*, cap. 2, De specie)”. *Suma Contra los Gentiles*, lib. 4, cap. 52.

¹³⁹ I-II, q. 81, a. 3c.

de estas penalidades, no porque se deleite en ellas, sino porque a través de ellas pretende orientar de nuevo al hombre hacia su justicia.

El pecado original está en la raíz de todo pecado, pero aunque es mayor en extensión, porque alcanza a todos, es menor en intensidad porque es menos voluntario. Por eso, donde mejor descubrimos la perversidad y la malicia del pecado es en el pecado actual.

En su exposición del misterio de la encarnación, Tomás adopta la definición de los teólogos acerca del pecado, es decir, lo entiende como “ofensa a Dios”. Como para san Anselmo, esta ofensa posee un cierto carácter “infinito” en razón de su objeto: la infinita majestad de Dios; aunque como ya señalara aquel, esta ofensa no puede alcanzar al mismo Dios en su esencia. La Escritura es testigo de esta “invulnerabilidad” de Dios: “Si pecas ¿qué le causas?, si se multiplican tus ofensas, ¿qué le haces?” (Job 35,6). El Aquinate es consciente de que el pecado del hombre no puede perjudicar realmente a Dios, pero no por ello deja de ser una obra que va dirigida contra él:

“El pecador [...] no puede perjudicar efectivamente en nada a Dios cuando peca; aunque, por su parte, obra contra Dios de dos modos. Primero, despreciando sus mandatos. Segundo, produciendo un daño a sí mismo o a otro, quienes pertenecen a Dios, porque lo dañado está bajo su provi-dencia y tutela”.¹⁴⁰

A esta razón que hace del pecado una ofensa infinita a Dios, el Aquinate añade otras dos: el bien que se pierde por el pecado, que es infinito porque consiste en la pérdida del mismo Dios, por cuya participación la humanidad alcanza la felicidad eterna; y la corrupción de la naturaleza que, como hemos visto, es en cierto modo infinita porque puede multiplicarse de forma casi infinita.¹⁴¹

La primera razón sitúa el pecado en el contexto de las relaciones personales entre Dios y la humanidad. Es precisamente ahí donde descubrimos su importancia y su gravedad.¹⁴² Esta perspectiva “personalista”

¹⁴⁰ *Ibid.*, q. 47, a. 1, ad 1.

¹⁴¹ III *Sent.*, d. 20, a. 2c., n° 43.

¹⁴² Hablando de la teología de la redención de la *Suma*, G. Lafont nos dirá: “Au point de départ, il y a la notion du péché comme offense à Dieu. Comme Saint Thomas l’a remarqué plus haut dans la *Somme* (I-II, q. 71, a.6, ad 1um), c’est la notion plus profonde du péché; elle met en effet en valeur un rapport personnel, et oriente donc dans le même sens personnel la notion de Rédemption”. *Structures et Méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin*, 427. No obstante, hay que señalar que esta noción del pecado como “la más profunda”, no se corresponde propiamente con la terminología de santo Tomás, quien se limita a decir en la citada cuestión que tal noción es propia

es más explícita en su obra juvenil y en el contexto de la penitencia. Tal visión de las cosas repercute también directamente en el dinamismo de la redención situándola en un contexto personalista, que no está ausente en la *Suma*, aunque de forma menos explícita.

Hablar de una infinitud del pecado plantea inmediatamente el siguiente interrogante: ¿cómo es posible que la acción de un ser finito pueda tener una repercusión tan grande, incluso infinita? La respuesta a esta cuestión podemos encontrarla, entre otros lugares, allí donde santo Tomás reflexiona directamente sobre los actos humanos y, en concreto, donde trata de su significado ante Dios. Para el Aquinate no cabe duda de que los actos humanos son susceptibles de merecer el fin último de la vida humana; fin que es infinito. Pero también son susceptibles de lo contrario, es decir, de desmerecer o merecer negativamente; pueden conducirnos a perder ese bien infinito que es Dios mismo.

Estas reflexiones manifiestan una alta concepción de las acciones humanas. Éstas últimas tienen una gran importancia en el dinamismo de la propia salvación; aunque, claro está, para que sean meritorias deben desenvolverse siempre en el ámbito de la gracia, pues, como sabemos, la misma noción de mérito incluye este dinamismo de la gracia.

En contraposición a esta infinitud del pecado, la satisfacción de Cristo tuvo y tiene una eficacia infinita capaz de restablecer la situación original. Sólo sus acciones alcanzan esa eficacia infinita porque proceden al mismo tiempo de su humanidad y de su divinidad; las nuestras pueden alcanzar también esa infinitud en la medida en que se sustenten en las suyas.

Satisfacción y sufrimiento en Cristo

Uno de los fundamentos de la satisfacción dolorosa de Cristo radica en la posibilidad de que una persona satisfaga por otra. Como ha notado justamente Joseph Lécuyer, entre el *Comentario a las Sentencias* y, sobre

de los teólogos, y a confrontarla con la de los filósofos. También M. Huftier interpreta el pensamiento de santo Tomás sobre el pecado en el contexto de la relación personal del hombre con Dios: “Le péché prétend briser et rompt en effet –c’est là son efficacité terrible– les relations de fils à Père, que Dieu avait gratuitement établies de nous à Lui. Ne pouvant déboucher sur l’Être de Dieu, il l’atteint plus sûrement dans ses enfants, comme on atteint plus rudement un père en s’attaquant à ses enfants qu’en s’en prenant à lui-même. Dieu ne veut que la grandeur de l’homme, comme un père ne vit que pour la grandeur de ses enfants, et ne peut rester indifférent au mal qui leur arrive et les diminue”. “Le péché actuel”, en *Théologie du péché*, VII, Tournai 1960, 359-360.

todo, las obras mayores posteriores del Aquinate, podemos apreciar un progreso en la explicitación de la razón por la que alguien puede satisfacer por otro. En la primera obra se limita únicamente a afirmar en numerosos textos el principio de que uno puede satisfacer por otro, o que la satisfacción del amigo puede atribuirse al amigo, sin mencionar explícitamente los sentimientos del ofensor hacia el que satisface, ni su propia voluntad de satisfacer, ni el dolor que él mismo experimenta al ver sufrir a su amigo por él.¹⁴³ Todos estos sentimientos recíprocos que entran en juego en la satisfacción de Cristo por la humanidad se ponen de manifiesto en un importante texto antológico que encontramos en la *Suma Contra los Gentiles*:

“Lo que hacemos por los amigos parece que lo hacemos por nosotros mismos, porque la amistad, y principalmente el amor de caridad hace de dos uno sólo. Por eso, uno puede satisfacer a Dios por alguien como por sí mismo, principalmente cuando haya necesidad. Pues la pena que el amigo padece por él se cuenta como si él mismo la hubiera padecido; y así no carece de pena cuando se compadece por el amigo que sufre, y tanto más cuanto que él es la causa de su sufrimiento. Y, además, el afecto de la caridad en el que sufre por el amigo, hace más aceptable a Dios la satisfacción que si padeciese por sí mismo. Porque esto procede de una caridad pronta, mientras que lo otro surge de la necesidad. Por lo que se entiende que uno puede satisfacer por otro cuando ambos viven unidos en la caridad. Por eso dice el Apóstol en Gal 6,2: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo*”.¹⁴⁴

Lo que hace efectiva la satisfacción de una persona por otra es la comunión en el amor que existe entre ambas. Aplicados estos razonamientos a Cristo, su amor o su amistad precede y provoca al mismo tiempo el nuestro; pero, por nuestra parte, es necesario que exista un movimiento de comunión en la fe y el amor para que la acción de Cristo sea eficaz en nosotros, nos alcance y nos salve. Esta comunión, como vemos, no nos dispensa de todo sufrimiento, sino que nos asocia al sufrimiento de Cristo mediante el ejercicio de la compasión. Este sufrir con Cristo en su pasión aumenta cuando descubrimos que nosotros somos la causa del sufrimiento del amigo. El sufrimiento de Cristo se convierte así no sólo en la mejor expresión de su amor hacia Dios y hacia nosotros, sino también en la expresión de los anhelos más profundos de

¹⁴³ *Prolégomènes thomistes à la théologie de la satisfaction*, 98.

¹⁴⁴ Lib. 3, cap. 158.

comunión de la humanidad hacia Dios. Su sufrimiento nos envuelve en su movimiento de comunión hacia Dios.

La misma idea del texto anterior la encontramos en el *Compendium theologiae* expresada con mayor brevedad:

“El orden de la justicia exige que el que se hizo deudor de alguna pena por su pecado, sea liberado por el pago de una pena. Verdaderamente lo que hacemos o sufrimos por los amigos, de algún modo parece que lo hacemos o sufrimos por nosotros mismos; y porque el amor es una fuerza mutua que hace, de algún modo, de dos personas que se aman una sola, no contradice el orden de la justicia que alguien sea liberado si su amigo satisface por él”.¹⁴⁵

En la *Suma* podemos leer también un texto muy semejante:

“Y porque sucede que quienes difieren en el reato de la pena son uno según la voluntad por la unión del amor, a veces alguien que no pecó lleva más voluntariamente la pena por otro, de modo semejante a lo que ocurre en las cosas humanas cuando vemos que alguien carga sobre sí lo debido a otro”.¹⁴⁶

En la *Tertia Pars* se explicita todavía un poco más el fundamento de este principio. La satisfacción, aunque brota de lo más íntimo del ser humano, es una acción “exterior”. Por esta razón, nos dice Tomás, uno puede servirse de “instrumentos” para llevarla a cabo, y entre esos instrumentos se cuentan también los amigos.¹⁴⁷ Como vemos, Tomás presenta la satisfacción de Cristo como un gesto de amistad hacia la humanidad.¹⁴⁸ Para expresar mejor esta comunión en el amor entre Cristo y la humanidad apela, como en el caso del mérito, a la imagen de “una persona mística” constituida por Cristo, como su cabeza, y por toda la humanidad unida a él, como los miembros de un único cuerpo. Esta idea de “una persona mística” se remonta a san Agustín. Por esta unidad íntima, los miembros del cuerpo se benefician de las acciones salvíficas de la cabeza,

¹⁴⁵ Cap. 226.

¹⁴⁶ I-II, q. 87, a. 7c.

¹⁴⁷ “La cabeza y los miembros son como una sola persona mística. Y, por tal motivo, la satisfacción de Cristo pertenece a todos los fieles como miembros suyos. Incluso dos hombres, en cuanto forman una sola cosa por medio de la caridad, son capaces de satisfacer el uno por el otro [...]. Pero no existe una razón semejante en lo que se refiere a la confesión y a la contrición, porque la satisfacción se concreta en un acto exterior, al que pueden asociarse instrumentos, entre los cuales se cuentan los amigos”. III, q. 48, a. 2, ad 1.

¹⁴⁸ A este respecto es muy interesante el libro de GONZÁLEZ, C.I., *Amistad y salvación. La redención como obra de la amistad de Cristo en santo Tomás de Aquino*, Roma 1982.

al mismo tiempo que padecen con ella. Es necesaria, por consiguiente, una verdadera conformidad o configuración con Cristo paciente para que su acción satisfactoria llegue hasta nosotros. A la liberación de cualquier pena merecida por nuestros pecados precede la recepción del “espíritu de adopción filial”, y a ésta la configuración con los padecimientos y la muerte de Cristo por la que somos conducidos a la gloria inmortal.¹⁴⁹ La imagen del cuerpo místico nos invita a pensar la satisfacción más desde el punto de vista de la solidaridad en la acción que como acción vicarial o sustitutoria. Cristo no nos sustituye totalmente, sino que provoca en nosotros el mismo movimiento de adhesión a Dios.¹⁵⁰

Pero, además de estas razones que hacen extensible su satisfacción a toda la humanidad, hay otra más profunda que se basa en la concepción de Cristo como instrumento de la divinidad. Según esto, Dios actúa en su pasión salvando a la humanidad. Su satisfacción es eficaz porque es la acción de Dios y del hombre. Trasciende los tiempos y nos alcanza a todos porque actúa con el poder de Dios.

Por otra parte, siguiendo ese principio filosófico según el cual lo imperfecto se sustenta en lo perfecto, la satisfacción de Cristo constituye el fundamento perfecto de nuestra satisfacción. De esto se desprenden dos notas propias de la satisfacción de Cristo: su universalidad y su ejemplaridad. Por ser universal tiene fuerza o poder sobre toda otra satisfacción particular. De aquí procede la conveniencia de que él mismo asumiera, no todas las penas que pueden sufrirse por el pecado, sino aquella a la que se ordena toda pena y contiene en sí la fuerza de todas ellas, como es el caso de la muerte. Respecto a la segunda característica, la ejemplaridad, su satisfacción tenía que exceder a todas las otras satis-

¹⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, q. 49, a. 3, ad 3.

¹⁵⁰ En algunos casos, Tomás habla de un sufrimiento penal en nuestro lugar, pero no desarrolla su significado, como en el siguiente texto, por ejemplo: “quantum ad infirmitatem ostensam, ponens infirmitatis signum: Vere, sicut verus homo, sustinuit, dolores sensibiles in passione et tristitiam; vel langores, peccata abstulit a nobis; vel loco nostri penas sustinuit, I Petri II *Peccata nostra pertulit super lignum*”. *Expositio Super Isaiam ad litteram*, n. 75-80s. Brunero Gherardini insiste en el contenido vicarial de la satisfacción en el pensamiento de santo Tomás, entendiendo la expresión “por nosotros” en su doble significado, es decir, en nuestro lugar y a favor nuestro. A su juicio esta función vicaria de la satisfacción de Cristo resulta evidente en el pensamiento de santo Tomás aunque el adjetivo “vicaria” esté ausente. Su argumentación se apoya sobre todo en la cuestión que trata sobre la posibilidad de satisfacer por otro. Cfr. “La “satisfactio vicaria” in san Tommaso”, *Doctor Communis* 37 (1984) 103-122. Estas afirmaciones pueden ser fácilmente admitidas siempre que se interprete correctamente el significado de esa función vicarial, es decir, siempre que no se considere la acción de Cristo como una acción que suplanta la nuestra en el sentido que hemos señalado anteriormente para el mérito.

facciones, porque el ejemplar debe garantizar mejor el ejemplo. También según esta segunda característica convenía que la satisfacción se efectuara mediante la muerte de Cristo.¹⁵¹

Encarnación redentora y pasión satisfactoria

A través de una objeción el Aquinate introduce el problema de la relación existente entre la encarnación redentora y la satisfacción por la pasión y la cruz: Si el pecado del primer hombre, que corrompió toda la naturaleza humana, fue un pecado de soberbia, ¿no sería suficiente satisfacción por ese pecado la humildad del Verbo asumiendo la naturaleza humana? No cabe duda de que en Cristo se invierte la situación creada por el pecado de Adán; pero, como ya advirtiera san Anselmo, dicho pecado no consistió solamente en la soberbia, sino también en la delectación. En contrapartida, la satisfacción de Cristo tenía que caracterizarse no sólo por la humildad, sino también por el amargo dolor de la pasión. Era conveniente que la satisfacción de Cristo incluyera el dolor y la muerte porque quien satisface por otro debe cargar con su misma pena.¹⁵² Tomás no reduce la satisfacción al sufrimiento de la pasión, ni únicamente al dolor físico de Cristo. Esta obra abarca también todas las penalidades de la vida presente,¹⁵³ incluida la tentación¹⁵⁴ y el dolor moral. En efecto, Cristo experimentó una gran tristeza ante el pecado de la humanidad.¹⁵⁵ Quiso asumir el dolor mismo de la naturaleza humana de tal forma que fuera suficiente para satisfacer por toda ella.¹⁵⁶ Su dolor es igualmente proporcional a la grandeza del fruto que de él se había de seguir.¹⁵⁷

El mismo problema se plantea respecto al género de sufrimiento: en razón de su persona ¿no bastaría con una sola gota de la sangre de Cristo para satisfacer por la humanidad entera?; ¿no sería suficiente con la sangre derramada en su circuncisión? Vistas las cosas del lado de la condición de la persona, el menor sufrimiento sería suficiente para satisfacer por todo el género humano; pero no ocurre lo mismo –nos dice el

¹⁵¹ Cfr. III *Sent.*, d. 20, a. 3c., n. 54-62.

¹⁵² Cfr. III, q. 50, a. 1c.

¹⁵³ Cfr. *Ibid.*, q. 14, a. 1c. y a. 4, ad 2.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, a. 1, ad 3.

¹⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, q. 46, a. 6, ad 4.

¹⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 6.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*

Aquinate— si consideramos el género de la pena, porque convenía que su muerte hiciera desaparecer la muerte a la que el género humano estaba condenada; o mejor, porque la muerte contiene en sí todo género de sufrimiento y penalidad. En definitiva, en la muerte de Cristo fue consumado todo lo que se exigía para la satisfacción.¹⁵⁸

Pero, el peso de la satisfacción o su valor salvífico no reside sola ni principalmente en el sufrimiento de Cristo, sino en lo que ese sufrimiento expresa; es decir, por una parte, en el gran amor y obediencia de Cristo al Padre; y, por otra, en la dignidad infinita de la vida que libremente se entrega como satisfacción por el género humano, que era la vida del mismo Dios encarnado:

“propiamente satisfice por una ofensa el que presenta al ofendido algo equivalente o que ama más que el odio que siente por la ofensa. Ahora bien, Cristo, sufriendo por caridad y obediencia, presentó a Dios algo mayor de lo que exigía la compensación de todas las ofensas del género humano. En primer lugar, por la grandeza de la caridad con la que padecía. En segundo lugar, por la dignidad de su vida, que era la vida de Dios y hombre. En tercer lugar, por la generalidad de la pasión y la grandeza del dolor asumido [...]. De este modo, la pasión de Cristo no sólo fue suficiente, sino también satisfacción superabundante por los pecados del género humano, según 1 Jn 2,2: *Él es la propiciación por nuestros pecados: no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo*”.¹⁵⁹

4. LA PASIÓN DE CRISTO COMO “SACRIFICIO”

A diferencia de los anteriores, el término “sacrificio” es un término bíblico aplicado a la muerte de Jesús por el Nuevo Testamento.¹⁶⁰ No obstante, esto no impide que en nuestros días corra prácticamente la misma suerte que aquellos.¹⁶¹ Su rechazo se debe igualmente a las distorsiones que se han presentado a lo largo de la historia de la teología.

¹⁵⁸ “[...] in morte Christi facta est consummatio omnium eorum quae exigebantur ad satisfactionem [...]”. III *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 1, ad 3, n° 64.

¹⁵⁹ III, q. 48, a. 2c.

¹⁶⁰ Léopold Sabourin nos ofrece un amplio estudio exegético de esta noción en su artículo “Sacrifice”, en *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, X, París 1985, col. 1483-1545.

¹⁶¹ A este respecto Paul Lamarche dice lo siguiente: “Aujourd’hui un certain nombre de chrétiens sensibles aux limites et à l’ambiguïté de cette notion préfèrent la laisser dans l’ombre et utiliser d’autres éléments présents dans le N.T.”. “Sacrifice. Doctrine et histoire”, en *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, XIV, París 1990, col. 51.

En el *corpus thomisticum* el mayor desarrollo sistemático de esta noción lo encontramos en la *Suma*.¹⁶² En esta obra podemos distinguir tres enfoques complementarios: en primer lugar, Tomás habla del sacrificio en el tratado de la ley antigua, donde la referencia cristológica es inevitable. El segundo enfoque trata del sacrificio, de forma general, como un acto de la virtud de religión, al interior de un grupo de cuestiones que versan sobre las cosas que los fieles dan a Dios. La virtud de religión, a su vez, está inscrita en el contexto de la justicia como una de sus partes potenciales. Este segundo enfoque plantea para algunos ciertos problemas similares a los de otras cuestiones importantes de la *Suma*, como por ejemplo, la relación entre la gracia de Dios y la cristología, la revelación del misterio de Dios y la cristología, etc. En esta presentación más general del sacrificio no se advierte la influencia de la cristología; por eso, será importante esclarecer la relación que existe para Tomás entre la noción de sacrificio que aquí encontramos y el sacrificio de Cristo. Esta relación queda esclarecida si tenemos en cuenta lo que se dice a propósito de los otros dos enfoques. El tercer enfoque es propiamente cristológico; su breve desarrollo podemos encontrarlo expresamente en las cuestiones de la *Tertia Pars* que tratan el tema del sacerdocio de Cristo y, más en concreto, allí donde estudia esta noción del sacrificio como uno de los modos de ejercer la pasión de Cristo su eficiencia salvífica sobre nosotros.

En nuestra exposición vamos a ir de lo más general a lo más particular, aunque, desde otra perspectiva, no hay sacrificio que tenga un alcance tan universal como el sacrificio de Cristo.

Definición general del sacrificio

Tomás descubre en el ser humano una inclinación natural que le impulsa a someterse a un ser superior al que todos denominan Dios; sumisión que se expresa a través de los sacrificios. En este contexto el término “natural” se refiere a algo que se encuentra prácticamente en todos. Tal sumisión brota en el hombre de forma espontánea al descubrir su propia debilidad o sus deficiencias, así como la necesidad de recurrir a

¹⁶² En el *comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, las alusiones a la noción de sacrificio, aplicada a la muerte de Cristo, son muy escasas y poco relevantes desde el punto de vista de la reflexión. Así, por ejemplo, en la distinción 19, a. 1, ad 4, n° 27, Tomás se limita a reconocer que, ciertamente, la muerte de Cristo es un verdadero sacrificio por el que se borran nuestros pecados.

un ser superior para que le ayude y le dirija. Dicha sumisión se aprecia también en las cosas naturales de rango inferior, que están sometidas naturalmente a las superiores. La razón natural del hombre le mueve, según la inclinación de su naturaleza y su modo propio, a someterse y a honrar a ese ser superior que está por encima de él. Puesto que el hombre adquiere su conocimiento a través de lo sensible, es conveniente que tal sumisión y honra de Dios la exprese también del mismo modo, es decir, a través de signos sensibles. Todos estos razonamientos conducen a nuestro autor a concluir que los sacrificios pertenecen al derecho natural, es decir, constituyen una ley inscrita en la naturaleza humana.¹⁶³ No así la forma en que estos sacrificios deben plasmarse. Esto último es de institución divina o humana; por esta razón existen tantas diferencias entre los sacrificios de unos y de otros.¹⁶⁴

Hasta aquí el sacrificio se presenta como una acción humana perteneciente a la ley natural por la que expresamos nuestra dependencia de Dios, y a través de la cual le honramos. Pero ocurre que también otras virtudes se ordenan a honrar a Dios, por eso santo Tomás se pregunta si ofrecer sacrificios es un acto especial de virtud. No cabe duda de que toda acción virtuosa, como dijera san Agustín, tiene razón de sacrificio en la medida en que tiene como objetivo unirnos a Dios. Sin embargo, se denomina propiamente “sacrificio” a aquellas acciones que son laudables porque su único objetivo consiste en honrar a Dios.¹⁶⁵

Además de esta diferencia con relación a otras acciones virtuosas, es necesario distinguir entre el “sacrificio” y la “oblación”, porque también esta última consiste en ofrecer algo a Dios con el fin de honrarle. Para Tomás, esta diferencia está insinuada en el origen de la palabra sacrificio; atendiendo a su etimología, el verbo sacrificar (*sacrum facere*) hace referencia a la acción humana por la que una realidad cualquiera se convierte en sagrada. Por consiguiente, se habla propiamente de sacrificio cuando sobre las cosas ofrecidas a Dios se realiza alguna acción, como por ejemplo, matar animales, partir el pan, bendecirlo y comerlo. En cambio, la oblación consiste en ofrecer algo a Dios sin realizar sobre esta ofrenda ninguna acción sacrificial, ningún rito

¹⁶³ Cfr., II-II, q. 85, a. 1c.

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, ad 1.

¹⁶⁵ “Hay algunos actos, sin embargo, que no son moralmente buenos, a no ser porque con ellos se pretende honrar a Dios. A éstos es a los que con propiedad se llama sacrificios, y pertenecen a la virtud de la religión”. *Ibid.*, a. 3c.

especial. De este modo, todo sacrificio es una oblación, pero no toda oblación es un sacrificio.¹⁶⁶

G. Mathon considera “ambigua” esta referencia al rito en la definición del sacrificio, porque con ella se incitará a los teólogos posteriores a querer hacer entrar a toda costa en ese marco ritual tanto el sacrificio de la cruz como el de la Eucaristía, desnaturalizando de este modo su sentido. Esta comparación con otras actitudes religiosas, que condujo a Tomás a subrayar esta dimensión ritual, constituye para G. Mathon un error de perspectiva que conduce a un estrechamiento de la perspectiva teológica. Por otra parte –continúa diciendo este mismo autor–, al menos en ese texto, no se respeta la originalidad de la ofrenda de Jesús. Sin embargo, a la hora de tratar la muerte de Jesús, santo Tomás no se sintió atado por esta definición del sacrificio; en ese contexto sigue de cerca la noción agustiniana del sacrificio, comprendida como toda acción que nos une a Dios en santa sociedad. Definición a la que Tomás añade la motivación esencial: la obediencia en el amor.¹⁶⁷

No obstante, este elemento ritual de la definición del sacrificio no tiene por qué interpretarse necesariamente de forma negativa o en contradicción con la definición de san Agustín, sino más bien en continuidad con ella.¹⁶⁸ Prueba de ello es el hecho de que para Tomás no parece existir contradicción entre este elemento ritual y la distinción agustiniana de un doble sacrificio: interior y exterior. El Aquinate integra en su reflexión sobre el sacrificio esta distinción clarificadora y sigue recurriendo a ella incluso después de haber presentado este elemento ritual del sacrificio.

¹⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, a. 3c.; q. 86, a. 1c.

¹⁶⁷ Cfr. MATHON, G., “Sacrifice”, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, G. Mathon y H.-H. Baudry (ed.), París 1993, col. 400.

¹⁶⁸ Las acciones rituales, lejos de representar una realidad negativa opuesta a lo espiritual, constituyen para santo Tomás verdaderos medios de santificación, como podemos deducir del siguiente texto: “Dánsele, además, ciertos medios de santificación mediante algunas cosas sensibles, con las cuales el hombre se lava o es ungido, come o bebe, profiriéndose al mismo tiempo ciertas palabras sensibles, para representar mediante ello al hombre el proceso de los dones inteligibles que le va infundiendo desde fuera Dios, cuyo nombre se expresa con voces sensibles”. *Suma Contra los Gentiles*, lib. 3, cap. 119. En este mismo capítulo Tomás insiste en el hecho de que Dios no tiene ninguna necesidad de ningún sacrificio. Es el hombre quien necesita de ellos para referir todo lo suyo a Dios como Creador, Gobernador y Señor universal. Por otra parte, estas manifestaciones sensibles o corporales expresan una fe auténtica. Son la expresión de la fe en Dios como autor también del cuerpo. Sin embargo –nos dice el Aquinate–, algunos herejes, que no reconocen a Dios como autor del cuerpo, olvidan que son hombres porque no consideran necesarias estas representaciones sensibles para alcanzar el conocimiento interno y el afecto hacia Dios. Olvidan que son hombres. Para santo Tomás es claro que el conocimiento humano se alcanza fundamentalmente a través de las realidades sensibles.

El sacrificio interior constituye un verdadero sacrificio espiritual y sigue siendo el sacrificio principal. Consiste fundamentalmente en ofrecer el alma a Dios como a su principio creador y término de la propia felicidad, pues sólo en él alcanzamos la felicidad definitiva.¹⁶⁹ Este ofrecimiento se realiza mediante la “devoción”, la “oración” y los actos interiores semejantes. Tal sacrificio es obligatorio para todos.¹⁷⁰

Por su parte, el sacrificio exterior es la expresión del sacrificio interior, y se realiza ofreciendo a Dios los bienes corporales, ya sea a través del martirio, la abstinencia o la continencia, o bien a través de los bienes exteriores ofrecidos a Dios directamente u ofreciéndolos al prójimo por Dios.¹⁷¹ Por lo que se refiere a la obligatoriedad de estos sacrificios, Tomás distingue dos clases de sacrificios exteriores. En primer lugar, los que se ofrecen únicamente para expresar la sumisión del ser humano a Dios. También este sacrificio es universalmente obligatorio, pero se expresa de forma diferente según se trate de personas que viven bajo la ley antigua o la ley nueva. En estos casos, dicha sumisión se expresa según lo prescrito bajo la ley. Quien no vivió bajo ninguna ley, tenía igualmente la obligación de manifestar esta sumisión a Dios mediante acciones convenientes al contexto en el que se desarrolla su existencia. Existe, en segundo lugar, otra clase de sacrificios exteriores que comprenden todas aquellas acciones de las virtudes en cuanto que buscan honrar a Dios. Algunos de estos sacrificios son obligatorios porque están preceptuados por la ley, otros, por el contrario, van más allá de toda prescripción u obligatoriedad.¹⁷²

El valor moral de ambos sacrificios no proviene del valor de lo que ofrecemos, sino del sentido de la ofrenda. La intención de honrar a Dios es lo que da valor en última instancia a todo sacrificio.

Los sacrificios del A.T.

El segundo enfoque estudia los sacrificios del A.T. Estos sacrificios tenían una triple finalidad. En primer lugar, su objetivo consistía en *expresar la elevación de la mente a Dios*, elevación avivada al mismo

¹⁶⁹ Cfr. II-II, q. 85, a. 2c.

¹⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, a. 4c.

¹⁷¹ Cfr. *Ibid.*, a. 3, ad 2.

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, a. 4c.

tiempo por los sacrificios. La ofrenda de oblaciones y sacrificios de las cosas que se poseen era una forma de confesar que Dios es el principio y el fin de la creación.¹⁷³ Estos sacrificios tenían también la función de *apartar al hombre de los sacrificios ofrecidos a los ídolos*. A este respecto Tomás señala que Dios dio al pueblo hebreo los preceptos relativos a los sacrificios únicamente después de que éste mostró su propensión a la idolatría, adorando al becerro de oro. De este modo, los sacrificios tienen la función de canalizar en otra dirección esta inclinación del corazón humano. Esta lectura de la historia de la salvación se apoya expresamente en un texto del profeta Jeremías: “Yo no prescribí nada a vuestros antepasados sobre holocaustos y sacrificios cuando los saqué de Egipto” (7,22).

Estos preceptos pertenecen a la pedagogía de Dios, que no quiso arrancar de golpe esta inclinación del hombre, sino orientarla en otra dirección, como si se tratara de un mal menor, antes de desterrarla por completo. Aprovechando esta inclinación, los sacrificios de la antigua ley poseen una tercera finalidad: la de *figurar el misterio de la redención humana realizada por Cristo*.¹⁷⁴ En este contexto Tomás se adelanta a señalar que el sacrificio de Cristo es el sacrificio principal al que todo sacrificio humano tiene que referirse para que adquiera valor a los ojos de Dios. A partir de él se define cualquier otro sacrificio:

“Entre todos los dones que Dios hizo al género humano después de su caída en el pecado, el principal consistió en darnos a su Hijo, por eso dice Juan 3,16: *Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna*. De este modo, el sacrificio principalísimo es el del mismo Cristo quien se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor a Dios, como dice Ef 5,2. Y por esta razón, todos los sacrificios se ofrecían en la antigua ley para figurar este singular y principal sacrificio, como lo perfecto es figurado por lo imperfecto. Por eso el Apóstol dice en Heb 6,11 sq. que los sacerdotes de la antigua ley tenían que *ofrecer continuamente los mismos sacrificios que nunca pueden quitar los pecados*. Y porque de lo figurado se toma la razón de la figura, del verdadero sacrificio de Cristo se toman las razones figurativas de los sacrificios de la antigua ley”.¹⁷⁵

¹⁷³ Cfr. I-II, q. 102, a. 3c.

¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, a. 3c. y ad 1 y ad 2.

¹⁷⁵ *Ibid.*, a. 3c.

Esto último puede entenderse igualmente de cualquier otro sacrificio.

En la economía del A.T. se distinguen también tres géneros de sacrificios. En primer lugar, “el holocausto”,¹⁷⁶ en el que se quemaba completamente la víctima ofrecida en honor de Dios para expresar el amor a su bondad. La víctima reducida a humo subía al cielo para significar que el hombre y todo lo suyo está sometido a Dios, y que se le deben ofrecer todas las cosas. El segundo género de sacrificios estaba constituido por el denominado “sacrificio por los pecados”; se ofrecía cuando alguien se sentía urgido por la necesidad de reconciliación a causa de sus pecados. Sin embargo, los sacrificios materiales de la antigua ley no tenían poder para expiar los pecados, aunque significaban la expiación que nos vendría por Cristo, de la que participaban los antiguos con la protestación de la fe en el Redentor por medio de los sacrificios. El único sacrificio verdaderamente expiatorio y purificador es la pasión de Cristo.¹⁷⁷ Por consiguiente, los sacrificios de la antigua ley se ofrecían, no porque ellos mismos limpiaran los pecados, sino porque eran una profesión de fe que purificaba del pecado.¹⁷⁸ Al tercer género de sacrificios se le denominaba “hostia pacífica”. Se trata de un sacrificio que se ofrecía a Dios en acción de gracias, o por la salud y prosperidad del oferente, o por algún beneficio que se esperaba o ya se había recibido.¹⁷⁹ Todo este culto exterior tenía como finalidad principal despertar en el corazón del pueblo elegido el respeto hacia Dios.¹⁸⁰

Cristo como mediador de todo sacrificio humano está figurado en todos estos sacrificios y, en concreto, también en dos de los altares del templo, el de los holocaustos y el de los perfumes, para enseñarnos que por él debemos ofrecer a Dios todas las buenas obras, tanto las obras penitenciales ofrecidas en el altar de los holocaustos, como las espirituales.

¹⁷⁶ Santo Tomás compara la vida religiosa con este sacrificio del holocausto porque los religiosos, al consagrarse totalmente al servicio de Dios se ofrecen a él en holocausto. Cfr. II-II, q. 186, a. 1c.

¹⁷⁷ Hablando de los sacrificios del A.T., Tomás dice expresamente lo siguiente: “No que estos sacrificios materiales tuvieran de suyo virtud para expiar los pecados, sino que significaban la expiación que nos vendría por Cristo, de la cual participaban los antiguos con la protestación de la fe en el Redentor por medio de los sacrificios”. I-II, q. 102, a. 5, ad 4.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, q. 103, a. 2c. Respecto a la ineficacia de los sacrificios del A.T. para borrar los pecados, encontramos algunas afirmaciones semejantes a las anteriores en el tratado de los sacramentos, en concreto en el estudio del sacramento de la Eucaristía. Cfr. III, q. 79, a. 5, ad 2.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, q. 102, a. 3c. Como hemos señalado anteriormente, Tomás considera que el sacrificio de Cristo es al mismo tiempo un sacrificio por el pecado, una hostia pacífica y un holocausto. Cfr. III, q. 22, a. 2c.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, a. 4c.

Tomás considera que esta función mediadora está insinuada en un versículo de la carta a los Hebreos citado por nuestro autor en este contexto: “ofrezcamos a Dios sin cesar por medio de él un sacrificio de alabanza”.¹⁸¹

El sacrificio de Cristo

Tomás asocia al sacrificio de Cristo el efecto de nuestra reconciliación con Dios. Efecto que también hemos visto asociado a la satisfacción.¹⁸² Al hablar del sacrificio de Cristo como uno de los modos de causar nuestra salvación la pasión de Cristo,¹⁸³ Tomás vuelve de nuevo sobre la definición de sacrificio recordando la nota de “deuda” hacia Dios y añadiendo una nota nueva, su finalidad de “aplar” a Dios: “se llama sacrificio propiamente hablando a una obra realizada en honor de Dios y a él debida, con el fin de aplacar”.¹⁸⁴ El término “aplar” constituye un fuerte antropomorfismo que hiere nuestra sensibilidad religiosa actual y nos sugiere inmediatamente la transferencia a Dios de los sentimientos indómitos de un hombre airado. Tomás reincide en este fuerte antropomorfismo a la hora de hablar de la pasión de Cristo como causa de nuestra reconciliación. En este contexto nos dice expresamente que “el efecto propio del sacrificio consiste en aplacar a Dios, como cuando un hombre perdona una ofensa cometida contra él por algún obsequio agradable que se le hace”.¹⁸⁵ En el misterio de la reconciliación el obse-

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, ad 6.

¹⁸² Hablando de la Eucaristía como sacrificio, Tomás nos da a entender que todo sacrificio tiene poder satisfactorio: “Considerada como sacrificio, sin embargo, la eucaristía tiene efecto satisfactorio. Pero en la satisfacción pesa más la disposición del oferente que la grandeza de las cosas ofrecidas, por lo que el Señor en Lc 21,4 dijo de la viuda que echó dos monedas, que había echado más que nadie. Por consiguiente, aunque esta oblación, por la grandeza de lo ofrecido, sea suficiente para satisfacer toda la pena, se hace satisfactoria, no obstante, sólo para aquellos por quienes se ofrece, o para aquellos que lo ofrecen, según la medida de su devoción, y no por toda la pena a ellos debida”. III, q. 79, a. 5c. Como podemos observar, también el sacrificio eucarístico goza de ese poder satisfactorio, es decir, a través de él llega a nosotros la fuerza satisfactoria de la pasión de Cristo.

¹⁸³ En el comentario a la Epístola a los Hebreos, Tomás extiende la noción de sacrificio a todas las acciones de la vida terrena de Cristo: “Haec autem facta sunt per Christum, quia ut a peccatis mundaremur et gloriam consequeremur, tradidit semetipsum pro nobis in oblationem per ea quae in vita gessit. Is. LIII, 7: *Oblatus est, quia ipse voluit*, etc. Deo pro peccato [...]. Sic autem debemus nos sacrificare Deo spiritualiter”. *Ad Eph.*, cap. 5, lect. 1, nº 270. Su sacrificio constituye, como vemos, un modelo del sacrificio espiritual que todo cristiano debe ofrecer a Dios. Estas afirmaciones expresan el verdadero pensamiento del Aquinate sobre la vida y el sacrificio de Cristo, aunque este pensamiento no sea siempre tan explícito o se exprese de otra manera.

¹⁸⁴ *Ibid.*, q. 48, a. 3c.

¹⁸⁵ *Ibid.*, q. 49, a. 4c.

quiu que consigue aplacar a Dios es la pasión de Cristo, pero no tanto por sí misma, sino por lo que ella representa como actitud humana hacia Dios: “el sufrimiento voluntario de Cristo fue un bien tan grande, que por este bien hallado en la naturaleza humana, Dios se aplacó de todas las ofensas del género humano respecto a quienes se unen a la pasión de Cristo”.¹⁸⁶ Esta frase indica que el sacrificio de Cristo no establece una reconciliación forzada ni una reconciliación en la que la persona reconciliada se siente ajena a ella, sino que exige una actitud de amor y de entrega semejante a la de Cristo.

Comentando brevemente este artículo cuarto de la cuestión 49 de la *Tertia Pars*, el cardenal Cayetano nos proporciona la clave de interpretación del término “aplar” aplicado a Dios: “En la respuesta a la segunda objeción se nos dice de qué modo debe entenderse que Dios se aplacó; es decir, debe entenderse por nuestra parte. El cambio se halla en nosotros y no en Dios, por ese cambio se dice que Dios se aplacó”.¹⁸⁷ Efectivamente, en esa respuesta al segundo argumento podemos leer lo siguiente:

“no se dice que Cristo en cuanto a esto nos reconciliase con Dios en el sentido de que Dios comenzara de nuevo a amarnos, pues está escrito en Jeremías 31,3: *con caridad perpetua te amé*. Sino porque por la pasión de Cristo fue suprimida la causa del odio, ya sea por la supresión del pecado o por la compensación de un bien más agradable”.¹⁸⁸

La reflexión tomasiana sobre el sacrificio de Cristo está entretejida de citas de san Agustín. Como en el caso de la noción de satisfacción, la pasión de Cristo constituye un sacrificio agradable a Dios por la raíz de donde brota, es decir, por su caridad. La eficacia de este sacrificio para perdonar nuestros pecados y, por consiguiente, para reconciliarnos con Dios, procede en última instancia, como ya hemos señalado anteriormente, de esa calidad excepcional de la humanidad de Cristo que la convierte en instrumento de su divinidad.¹⁸⁹ Esta eficacia se atribuye igualmente a la misma carne de Cristo por no estar contaminada de pecado. Sin embargo, esta segunda razón no puede interpretarse independientemente de la anterior.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Opera Omnia*. XI Summa Theologica. Tertia Pars, I-LIX.

¹⁸⁸ III, q. 49, a. 4, ad 2.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, q. 22, a. 3, ad 1.

5. LA PASIÓN DE CRISTO COMO “REDENCIÓN” DE LA HUMANIDAD

También el término “redención” es una metáfora bíblica utilizada por el cristianismo primitivo para hablar del valor salvífico de la muerte de Cristo. Pronto este término se ha convertido en un término tan preponderante que, como nos dice B. Sesboué, ha llegado a expresar la totalidad de la salvación, según la figura estilística que hace tomar la parte por el todo.¹⁹⁰ Para Tomás –como ya hemos visto– esta noción pone de relieve la liberación de nuestra servidumbre del pecado mediante la pasión de Cristo. Por el pecado el hombre se hace esclavo del mismo pecado y del diablo¹⁹¹ y, además, se hace reo de una pena o castigo según el orden establecido por la justicia divina; justicia esta última que se ejerce por sí sola al respetar Dios la voluntad del pecador que se obceca en su perdición.

Esta situación en la que se encuentra la humanidad caída reclama la intervención divina para poder ser rescatada. Es decir, sólo Dios puede rescatarla o redimirla. La imagen elocuente de la servidumbre o de la esclavitud lleva aneja la imagen del pago de un rescate. Este es el matiz propio que sugiere el término redención. Así, cuando en el *Comentario a las Sentencias* Tomás se pregunta si habría existido otro modo más conveniente de liberarnos de esta esclavitud en la que nos sumió el pecado, responde diciendo que, realmente, por parte de Dios, habría podido existir otro modo, porque no podemos poner límites a su poder; y si hubiera elegido otro modo, éste habría sido convenientísimo, pero no podría denominarse “redención”, sino únicamente “liberación”, porque tal liberación no se habría llevado a cabo mediante el pago de un “precio”.¹⁹²

En esta respuesta descubrimos que para Tomás el término “redención” es más amplio que el término “liberación”. Éste último está incluido

¹⁹⁰ Cfr. *Jésus-Christ l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, I, 145.

¹⁹¹ Esta imagen nos trae a la memoria la comparación con la redención de cautivos. El esclavo no puede redimirse a sí mismo de la esclavitud, porque todo lo que posee, incluso su vida y su propia persona, está enajenado. Esa es precisamente la situación de la humanidad caída o de todo ser humano que vive bajo la esclavitud del pecado. No puede disponer de sí mismo como sería lo propio en la situación en la que fue creado. Necesita que alguien le ayude a recobrar su libertad anterior.

¹⁹² “*quantum est ex parte Dei*, fuit alius modus possibilis nostrae liberationis, quia ejus potentia limitata non est: quem si elegisset, convenientissimus fuisset, non tamen habuisset rationem redemptionis, sed liberationis tantum, quia liberatio non fuisset facta per solutionem pretii.

Ex parte autem hominis non fuit alius modus possibilis nisi quem Deus ei dedit; quia per se satisfacere non poterat, sed solum divino munere.

Sed ex parte nostra simul et Dei fuit quidem alius modus possibilis, sed nullus ita conveniens.

[...] homo si alio modo liberaretur, non redimeretur; quia redemptio sufficientem satisfactionem importat. Sed tamen alio modo liberari potuit”. III *Sent.*, d. 20, a. 4c. y ad 1, n. 69-71.

en aquel. Por otra parte, Tomás relaciona explícitamente este pago de un precio con la noción de satisfacción. La satisfacción es precisamente el precio de nuestra redención o de nuestro rescate: “Cristo –nos dice Tomás– satisfizo, no con dinero o algo semejante, sino dando lo máximo que se puede dar, es decir, entregándose a sí mismo por nosotros. Y por eso se dice que la pasión de Cristo es nuestra redención”.¹⁹³ Es decir, su “amor”¹⁹⁴ al Padre y a la humanidad caída es el precio de nuestra redención,¹⁹⁴ que encuentra su expresión plástica más sublime en su propia sangre o en su sufrimiento o en su cruz. Dicho precio no podía ser, lógicamente, entregado a nadie más que a Dios. Entramos aquí plenamente en el mundo de la metáfora.

Como vemos, la noción de satisfacción está incluida de lleno en la noción de redención, formando parte de su misma definición.¹⁹⁵ Ya en la primera cuestión de la *Tertia Pars*, artículo 2, ambas nociones aparecen relacionadas al presentar la quinta razón de conveniencia de la encarnación respecto a la remoción de los males:

“[La encarnación fue útil] para liberar al hombre de la esclavitud, que como dice san Agustín en el *De Trin.* XIII, *debió hacerse así para que el diablo fuera vencido por la justicia de Jesucristo hombre*. Esto se llevó a cabo en su satisfacción por nosotros. Un puro hombre no podía satisfacer por todo el género humano. Por su parte, Dios no debía satisfacer; convenía pues que Jesucristo fuera Dios y hombre. Por eso el papa León dice en el sermón *De Nativ.* (1 c. nt. 15): *La fuerza toma sobre sí la enfermedad,*

¹⁹³ “Cristo satisfizo, no entregando dinero o cosa semejante, sino dando por nosotros lo más grande imaginable, Él mismo. Y por este motivo, la pasión de Cristo es llamada redención nuestra”. III, q. 48, a. 4c.

¹⁹⁴ Tomás sostiene esta posición desde su *Comentario a las Sentencias*: “pretium sanguinis sui non diabolo, sed Deo obtulit, ut pro nobis satisfaceret. A diabolo autem nos per victoriam suae passionis eripuit”. III *Sent.*, d. 19, a. 4, sol. 1, ad 2, nº 85. La misma idea se expresa también en la *Suma*: “Al ser necesaria la redención del hombre por lo que a Dios se refiere, y no por lo que al diablo atañe, no era preciso pagar el precio al diablo, sino a Dios; y por este motivo no se dice que Cristo haya ofrecido su sangre, que es el precio de nuestra redención, al diablo, sino a Dios”. III, q. 48, a. 4, ad 3.

¹⁹⁵ Esta inclusión de la satisfacción, y por consiguiente del mérito, en la noción de redención se pone también de manifiesto en otro texto donde se nos habla del primer efecto de la pasión de Cristo, es decir, de nuestra liberación del pecado. Esta liberación se llevó a cabo de tres modos, el segundo de ellos es precisamente la redención: “la pasión de Cristo es causa de la remisión de los pecados por vía de redención. Por ser Él nuestra cabeza, mediante su pasión, sufrida por caridad y obediencia, nos libró, como a miembros suyos, de los pecados, como por el precio de su pasión, cual si un hombre, mediante una obra meritoria realizada con las manos, se redimiese a sí mismo de un pecado que hubiera cometido con los pies. Pues como el cuerpo natural es uno, integrado por la diversidad de miembros, así toda la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, se considera como una sola persona con su cabeza, que es Cristo”. *Ibid.*, q. 49, a. 1c.

la majestad la humildad; convenía para nuestro remedio que uno y el mismo mediador entre Dios y los hombres, pudiera morir como hombre y como Dios resucitar. Si no fuera verdadero Dios, no aportaría el remedio, y si no fuera verdadero hombre, no nos daría ejemplo".¹⁹⁶

En este texto la satisfacción aparece relacionada con la teoría tradicional de la victoria de Cristo sobre el diablo, llevada a cabo mediante su justicia. Tal victoria constituye una verdadera satisfacción ofrecida a Dios en favor nuestro. ¿En qué consiste esta justicia de Cristo? El texto de san Agustín al que Tomás hace referencia habla de la justicia de Cristo como un derecho equitativo adquirido por su pasión sobre aquellos que son prisioneros del diablo y ponen su fe en el único Salvador del mundo. En esto consiste precisamente la justificación por la sangre de Cristo. Con su pasión Cristo pagó nuestra deuda. El mencionado derecho le corresponde a Cristo por haber sido asesinado injustamente por el diablo a pesar de su inocencia. Pero para san Agustín, la victoria de Cristo sobre el diablo no se llevó a cabo únicamente por medio de su justicia, sino también con su poder. Su justicia la ejerció humillándose y muriendo en la cruz por amor a la justicia; su poder lo mostró resucitando. Su justicia corresponde a su humanidad; su poder a su divinidad.¹⁹⁷ San Agustín habla de la sangre de Cristo como precio entregado por nosotros al diablo para nuestra redención; pero al recibir el precio, éste último no se enriqueció, sino que, al contrario, se ató a sí mismo y nosotros nos vimos libres de sus ataduras.¹⁹⁸ También esta interpretación se mueve, como vemos, en el ámbito de lo metafórico.

Santo Tomás es más sobrio al hablar de la justicia de Cristo. Siguiendo a san Anselmo cambia el referente de esta justicia. Ya no se ejerce respecto al diablo, aun admitiendo que éste haya adquirido un cierto derecho sobre la humanidad pecadora, sino en relación a Dios. Es la justicia divina la que reclama satisfacción y no la justicia del diablo. Cristo satisface a la justicia divina mediante su muerte en la cruz, expresión de su amor al Padre y a la humanidad caída. Su justicia es la justicia de todo ser humano que se une a él en su pasión por medio de la fe y el amor, formando con él un solo cuerpo. Esta justicia de Cristo, exigida por Dios al hombre, otorga a la humanidad la posibilidad de colaborar en

¹⁹⁶ *Ibid.*, q. 1, a. 2c.

¹⁹⁷ Cfr. *De Trinitate*, lib. 13, cap. 14.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, cap. 15.

el proceso de su redención, y esto es, al mismo tiempo, la prueba de una mayor misericordia por parte de Dios.

La expresión tomasiana de la relación del hombre caído respecto a la servidumbre del diablo y a la justicia divina se describe sintéticamente en el siguiente párrafo:

“el hombre al pecar quedó obligado a Dios y al diablo. Por lo que se refiere a la culpa, ofendió a Dios y se sometió al diablo de común acuerdo con él. Por eso, en razón de la culpa no se sometió a Dios, sino que, por el contrario, se apartó de su servicio, cayendo bajo la esclavitud del diablo. Dios permitió justamente esto por la ofensa cometida contra él. En cuanto a la pena, el hombre estaba obligado principalmente respecto a Dios como juez supremo, y al diablo como a su torturador, según las palabras de Mt 5,25: *no sea que te entregue al juez y el juez al alguacil*, es decir, “al ángel cruel de las penas”, como dice Crisóstomo. Pues, aunque por su parte, el diablo había sometido al hombre engañado con sus astucias, era justo que, respecto a la culpa y la pena, el hombre sufriera estas cosas y que Dios lo permitiera en cuanto a la culpa, y que lo ordenara en cuanto a la pena. Por eso, respecto a Dios, la justicia exigía que el hombre fuera redimido, no así respecto al diablo”.¹⁹⁹

Esta descripción no carece de complejidad, a diferencia de la simplicidad aparente que hemos encontrado en el planteamiento anterior de san Agustín. Para este último la relación redentora parece clara: Dios, en su misericordia, tiene la iniciativa de redimir al hombre de la esclavitud del diablo. Como el hombre es posesión del diablo, éste es el destinatario del precio de la redención. Cristo ofrece su sangre al diablo como precio, y libra al hombre de sus garras; pero este precio es en cierto modo engañoso para él, porque lejos de beneficiarle le perjudica. ¿Cómo es posible que Cristo ofrezca su sangre al diablo, aunque sea en perjuicio de éste último? ¿Qué sentido tiene hacer justicia al diablo pagándole un rescate? Por otra parte, en esta argumentación no resalta el protagonismo de la humanidad caída, más bien parece asistir impasible a la acción que se libra en su favor. Sin duda, tanto san Anselmo como santo Tomás debieron toparse con estos interrogantes o con otros semejantes. Su solución hace que la argumentación de este último sea más sutil.

Para Tomás es evidente que el hombre caído sigue perteneciendo a Dios, sigue viviendo bajo su soberanía y dominio, pero ya no está unido a él por la caridad; se ha destruido la relación de amor. Dios no ha dejado

¹⁹⁹ III, q. 48, a. 4, ad 2.

de amarle, pero el hombre ya no ama a Dios.²⁰⁰ La redención viene a restablecer ante todo una relación recíproca de amor entre Dios y la humanidad. No es suficiente con que Dios ame al hombre para que éste se considere redimido. Cristo rescata a la humanidad caída para que vuelva a someterse a Dios por medio del amor.

Por otra parte, la relación redentora en la presentación de Tomás no es fácil de captar a primera vista. En esta relación intervienen cuatro partes: el esclavo, el diablo, Dios y el Redentor. Las dos últimas obran en comunión; poseen el mismo proyecto redentor respecto al hombre. Además de estas cuatro partes está, como hemos visto, el precio que hay que pagar para llevar a cabo tal redención. Dios, la Trinidad, es la causa primera y redentora. Dios inspiró a Cristo para que sufriera por nosotros. Cristo, en cuanto hombre, es propiamente la causa inmediata o instrumental de nuestra redención.²⁰¹

Si para que exista verdadera redención se necesitan dos cosas: la acción de entregar un rescate y el rescate entregado,²⁰² resulta paradójico que ese rescate constituido por la sangre de Cristo y la acción de entregarlo e igualmente el destinatario de dicho rescate pertenezcan de alguna forma al mismo Dios. Sin embargo, ésta parece ser la mejor explicación que sostiene al mismo tiempo el carácter oneroso de nuestra redención y la iniciativa divina en esta acción. Esta redención es eficaz cuando el ser humano la acepta uniéndose a su dinamismo por medio de la fe y el amor.

6. LA PASIÓN DE CRISTO COMO “CAUSA EFICIENTE” DE NUESTRA SALVACIÓN

Al hablar de la pasión de Cristo como causa eficiente de nuestra salvación, Tomás no hace más que aplicar a esta acción concreta el principio ya enunciado de que Cristo es el instrumento de la divinidad, y como tal obra con el poder de la divinidad otorgando a todas sus acciones ese poder salvífico que procede de Dios como de su fuente principal:

“la causa eficiente es doble: principal e instrumental. Dios es la causa eficiente principal de la salvación humana. Puesto que realmente la

²⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, q. 48, a. 4, ad 1.

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*, a. 5c.

²⁰² Cfr. *Ibid.*

humanidad de Cristo es “instrumento de la divinidad”, como se ha dicho anteriormente, todas las acciones y sufrimientos de Cristo obran instrumentalmente, en virtud de la divinidad, la salvación humana. Por esta razón, la pasión de Cristo causa eficientemente nuestra salvación”.²⁰³

Después de presentar esta causalidad eficiente, Tomás responde a tres interrogantes, que cuestionan esta quinta noción salvífica, matizando un poco más su doctrina. En primer lugar, ¿cómo se conjuga el poder divino y la debilidad de Cristo en la cruz?, ¿cómo esa debilidad puede ser manifestación del poder salvífico de Dios? Siguiendo las enseñanzas de san Pablo (1Cor 1,25), Tomás responde diciendo que esta debilidad de Cristo en la cruz, por ser flaqueza de Dios, posee un poder que excede todo poder humano porque “lo débil de Dios es más fuerte que los hombres”.²⁰⁴ La segunda objeción argumenta a partir de las leyes mismas de la causalidad eficiente: la eficiencia de todo agente corporal se efectúa únicamente mediante el “contacto físico”, pero la pasión de Cristo no pudo tocar a todos los hombres, luego no puede ser causa eficiente de la salvación de todos los hombres. Según santo Tomás, la humanidad no entra en contacto con la pasión de forma física, sino de forma espiritual, mediante la fe y el bautismo, sacramento de la fe, porque aunque esta acción sea una acción corporal, sin embargo, posee un poder espiritual debido a su unión con la divinidad.²⁰⁵ Finalmente, el tercer interrogante se pregunta si no es incompatible el hecho de que la pasión de Cristo obre al mismo tiempo por mérito y por vía de eficiencia, pues quien merece algo espera recibir el efecto de otro, mientras que quien obra eficientemente él mismo es causa del efecto. Esta incompatibilidad existiría realmente si Cristo produjera el mismo efecto de estos dos modos diferentes y según el mismo aspecto. Esta diferencia de aspecto o de razón es la que permite a Tomás distinguir estas cinco modalidades según las cuales por la pasión de Cristo se lleva a cabo la salvación de toda la humanidad.²⁰⁶ En realidad, la causalidad eficiente es el único modo que está siempre presente y acompaña todo el proceso salvífico, desde el primer momento de la encarnación de Cristo hasta su resurrección y ascensión.

²⁰³ *Ibid.*, a. 6c.

²⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, ad 1.

²⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, ad 2.

²⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, ad 3.

CONCLUSIÓN

La pasión y muerte de Cristo son la expresión suprema de su amor a Dios y a la humanidad. Esta convicción de fe resulta difícilmente explicable y comprensible. La reflexión de santo Tomás de Aquino, aunque marcada por su propio contexto histórico y cultural, dada su riqueza de perspectivas y matices, sigue siendo una fuente de inspiración para nosotros a la hora de tratar de ahondar en este misterio. No se limita a una única categoría o concepto ni a un único enfoque. Tomás comprende la pasión y muerte de Cristo como una obra meritoria, satisfactoria, como un verdadero sacrificio, como precio pagado por nosotros o como redención y como una obra realmente eficiente para efectuar la salvación de los hombres. Pero la eficacia última de la pasión y de toda la obra redentora reside fundamentalmente en el hecho de que es Dios quien actúa y se revela en esta acción de Cristo. Cada una de las nociones señaladas aporta un importante matiz a la comprensión del misterio de nuestra salvación. Sin embargo, dejando aparte la eficiencia, que —como ya hemos señalado— impregna el resto de las nociones, la satisfacción adquiere un relieve especial en la reflexión del Aquinate. Esta noción forma parte expresamente del concepto mismo de mediación. Cristo es Mediador entre Dios y los hombres porque une a los hombres con Dios, transmitiéndoles sus preceptos y dones, satisfaciendo por ellos y abogando por la humanidad ante Dios. La satisfacción es la expresión más gráfica de la mediación ascendente de Cristo en su fase terrena. Ciertamente, las otras nociones no son ajenas a la mediación, pero están relacionadas de algún modo con la satisfacción. Quizás el término mismo resulte chocante en nuestros días, pero, lejos de toda deformación teórica, es importante retener sus elementos explicativos para que la acción de Cristo realizada en nuestro favor no quede reducida exclusivamente a la revelación del amor de Dios y de Cristo por los hombres, elemento sin duda fundamental y que hay que retener y subrayar con firmeza, pero que no da cuenta de la participación libre de la humanidad en la economía de su salvación.

Como hemos visto, cuando Tomás habla de la satisfacción la define como una acción voluntaria con la que el ser humano quiere expresar ante Dios su arrepentimiento sincero. Por otra parte, la posibilidad de satisfacer es una gracia que Dios concede a la humanidad caída para que recupere la dignidad y la amistad perdidas. El hombre caído es incapaz de satisfacer por sus propios pecados, porque al pecar perdió la gracia que se necesita para realizar cualquier obra satisfactoria. La encarnación

es principio de gracia establecido por Dios antes de la creación del mundo. El Hijo de Dios en su encarnación se unió a todo hombre por amistad; pero esta unión no es efectiva ni salvadora si no se convierte en una unión recíproca. Tal reciprocidad es por sí misma salvífica porque supone una comunión de sentimientos en el amor. Por esta comunión en la amistad, la satisfacción de Cristo nos salva a nosotros como si se tratara de nuestra propia satisfacción.

En Cristo la obra satisfactoria es la expresión de su deseo de no apartarse de Dios aun a costa de la propia vida; en nosotros es la expresión de nuestro deseo de adherirnos de nuevo con firmeza al Dios del que nos hemos separado rompiendo injustamente nuestra relación de amistad con él. La satisfacción es una oportunidad que Dios nos ofrece de hacer algo por nuestra parte para recuperar esta amistad salvando nuestra propia dignidad humana. Esta exigencia escapa al fatalismo y se sitúa lejos de toda justicia vindicativa y de toda sustitución penal que pretenda hacer recaer un castigo inevitable sobre una víctima inocente. Tales consideraciones distorsionan y empañan la imagen de Dios revelada en el evangelio por su Hijo Jesucristo, y son igualmente contrarias a la interpretación tomasiana del misterio de nuestra redención.

Satisfacer, en el caso de Cristo, consiste en recorrer el camino de la vida en completa fidelidad al amor del Padre, bajo el impulso de la gracia, pero en condiciones más difíciles que las de Adán antes de la caída, con el fin de conducir de nuevo a la humanidad a Dios provocando en ella sentimientos sinceros de arrepentimiento. Satisfacer es invertir, con esfuerzo y sufrimiento, la situación de ruptura original del Paraíso. La satisfacción es la expresión humana del deseo de adherirse firmemente a Dios, única fuente de su felicidad, principio y meta de toda existencia humana.

La teoría de la satisfacción sintetiza uno de los elementos esenciales de la doctrina tomasiana de la mediación y de la redención de Cristo. Pero también santo Tomás supo integrar felizmente en su reflexión el carácter mediador y salvífico de la resurrección de Cristo.