



# ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
Nueva Serie 2022 Año IX / N° 18

## ÍNDICE

Gonzalo Albero Alabort <i>Memoria et Vita I</i> .....	227
Salvador Castellote Cubells Presentación del primer número de la revista <i>Anales Valentinos</i> (1975) .....	229
Ramón Arnau-García Del signo natural al signo sacramental .....	231
Roberto Ortuño Soriano Sermón de san Luis Bertrán en la Fiesta de San Vicente Ferrer .....	271
José Manuel Bernal Llorente Relevancia del relato anamnético en la anáfora eucarística .....	289
Ignacio Pérez de Heredia y Valle Los profesores de Facultades Eclesiásticas según la constitución <i>Sapientia Christiana</i> y sus normas ejecutivas .....	311
Salvador Castellote Cubells “Actio in distans” y la “Sphaera activitatis”. El problema de la causalidad entre cosas o cuerpos distantes espacialmente de la causa, en Francisco Suárez .....	369
Feliciano Paredes Gascó Los elementos divino-teológicos, contenidos o presupuestos en el <i>Codex</i> , junto con la teológica, tienen la formalidad jurídica .....	397
Memoria Académica del Curso 2021-2022 .....	425
Recensiones .....	443
Publicaciones recibidas .....	463
Presentación de un artículo y normas de edición .....	467
Índice de la Nueva Serie. Volumen IX (2022) .....	475

## DEL SIGNO NATURAL AL SIGNO SACRAMENTAL

Ramón Arnau-García (†)\*

### RESUMEN

El tema consta de dos partes: la primera hace referencia al signo, y la segunda trata sobre el sacramento. Cada una de ellas es distinta de la otra y tiene su propia estructura lógica, aunque en un planteamiento teológico son inseparables, pues el signo se juzga haciendo referencia al sacramento, y todo sacramento se concreta en un signo. Para el teólogo, la una y la otra consideración, si se separan, no tienen razón de ser, dado que el signo confiere soporte al sacramento, y en el sacramento se concreta la razón de ser de un determinado signo.

### PALABRAS CLAVE

Sacramentos, Signo, Gracia, Trascendencia

### ABSTRACT

The theme consists of two parts: the first refers to the sign, and the second deals with the sacrament. Each of them is distinct from the other and has its own logical structure, although in a theological approach they are inseparable, since the sign is judged by reference to the sacrament, and every sacrament is concretised in a sign. For the theologian, the one and the other consideration, if separated, have no reason for being, since the sign confers support to the sacrament, and in the sacrament the reason for being of a certain sign is made concrete.

### KEYWORDS

Sacraments, Sign, Grace, Transcendence

## INTRODUCCIÓN

No se puede olvidar que todo sacramento es siempre un signo, aunque no todo signo, como resulta lógico, es siempre un sacramento. Sobre ciertos signos ha tenido que ocurrir algo específico para que llegue a ser sacramentos, y esto específico ha sido la determinación de Jesucristo, que, desde su palabra institucional, ha propuesto determinados signos como medios para que la gracia llegue al hombre.

---

\* Decano-Presidente (1974-1977) de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia (España).

Esta relación entre el signo y el sacramento es lo que nos proponemos estudiar. Aunque en este estudio concederemos mayor amplitud a la primera parte, es decir, al estudio del signo, por ser la estructura sobre la que se asienta el sacramento. Sin una comprensión del signo es imposible entender en toda su extensión qué es un sacramento. Y como razón añadida, para justificar el estudio sobre el signo, está el hecho, hoy día verificable con suma facilidad, del interés que siente el pensamiento contemporáneo por el signo como medio de expresión, e incluso de realización, del hombre. Y dentro de la teología, ha surgido una preocupación especial sobre el signo, aquella que hace referencia al cuerpo y a su lenguaje. Se trata de una esperanzadora novedad propuesta por Juan Pablo II que, sin duda, habrá de abrirle nuevos cauces a la antropología cristiana.

## 1. SOBRE LA RAZÓN DE SIGNO PREDICADO DE LOS SACRAMENTOS

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, al proponer la causalidad sacramental, dice así:

Celebrados dignamente en la fe, los sacramentos confieren la gracia que significan. Son eficaces porque en ellos actúa Cristo mismo; él es quien bautiza, él quien actúa en sus sacramentos con el fin de consumir la gracia que el sacramento significa.<sup>1</sup>

Quien se fija en este texto del Catecismo advierte que su formulación coincide con las preocupaciones dominantes en la teología sacramental contemporánea. Así lo demuestra, en primer lugar, cuando propone los sacramentos como celebraciones, pues supera la ya caduca concepción del sacramento como cosa, como *res*, y, en segundo término, al vincular la eficacia sacramental directamente a Cristo, que es quien actúa, con lo que clarifica dos aspectos fundamentales de los sacramentos: primero, que el efecto sacramental, llamado *ex opere operato*, no es más que el valor siempre eficaz de la palabra y de la acción de Cristo; segundo, que al ser Cristo quien actúa en todo sacramento, el ministro tiene tan sólo la función vicaria de obrar en su nombre. El Catecismo, como base de toda su descripción sobre la eficacia de la acción sacramental, propone la razón de signo. El antiguo aforismo teológico, según

---

<sup>1</sup> CIC, 1127.

el cual los sacramentos confieren la gracia que significan, recobra todo su valor a partir de la proposición del Catecismo.

Cuando el Catecismo apela al signo, no hace más que asumir una larga tradición que arranca de la proposición de fe que considera la naturaleza humana de Jesucristo como el signo a través del cual Dios, invisible en su esencia, se hace asequible al hombre. No se puede olvidar que, a partir de todos los libros del Nuevo Testamento, por medio de la naturaleza humana de Jesucristo se ha manifestado el misterio de Dios.

La naturaleza de Cristo, desde el momento de la Encarnación, ha asumido la razón de signo, pues permite que el misterio inasequible de Dios, le llegue al hombre, quien a su vez, apoyándose en Jesucristo puede elevarse hasta la divinidad del Padre. Por ello, si hubiese necesidad de justificar el recurso a los signos como medios para que llegue al hombre la gracia, es decir, el don sobrenatural, se impondría el trámite a la Encarnación del Verbo, ya que, al decir de san Pablo, la naturaleza humana de Jesucristo es el icono, la imagen, de Dios: *estín eikòn tou Zeou*.<sup>2</sup> Desde el momento en que la persona divina del Hijo asume la naturaleza humana, ésta adquiere el rango de medio para que la divinidad esté presente y operante ante el hombre. Con toda propiedad, se puede denominar a la humanidad de Cristo el sacramento por antonomasia, como con gran acierto se hizo en la primera parte de la Escolástica y lo ha repetido la teología contemporánea. Desde el misterio de la Encarnación, resulta asequible que a través de un elemento material y humano, a través del signo sacramental, la gracia divina opere de manera eficaz en el hombre. No suena a exageración, ni lo es, afirmar que los sacramentos, por la íntima conexión que establecen entre lo divino y lo humano, acaban siendo la continuación eclesial del misterio de la Encarnación del Verbo.

Los Santos Padres trataron con reiterada insistencia determinados sacramentos, como son los de la iniciación cristiana, aunque nunca escribieron un tratado sobre los sacramentos en general. No obstante, a san Agustín, que siguió esta norma común, se le ha de considerar como el punto de partida de la sistemática sobre los sacramentos. Sus tratados antidonatistas y el comentario al evangelio de Juan han de ser tomados como una referencia fundamental de la teología sobre los sacramentos. Como quiera que el Santo Doctor dejó esparcido en obras diversas su

---

<sup>2</sup> 2Cor 4,4.

pensamiento sobre los sacramentos, es preciso referirse a algunas de ellas, a la hora de fijar determinados conceptos. Así, en concreto y para comprobar la comprensión que tuvo del sacramento como signo, categoría que desde entonces hasta hoy pervive de manera continua, se ha de recurrir, en primer lugar, a sus Cuestiones sobre el Hepateuco, donde escribe que los sacramentos hacen visible la gracia invisible,<sup>3</sup> y a continuación a la *Ciudad de Dios* donde especifica que el sacrificio visible es el sacramento del sacrificio invisible, y que por ello es un signo.<sup>4</sup> Esta doctrina agustiniana, que propone al sacramento como signo sagrado, fue asumida por la reflexión teológica, y a través de Pedro Lombardo, el Maestro de las Sentencias en el siglo XII, pasó a la Escolástica en general y al magisterio de la Iglesia en particular, hasta llegar a nuestros días. En concreto, el Maestro de las *Sentencias* escribe: “Del sacramento se dice con toda propiedad que es signo de la gracia de Dios y forma de la gracia invisible, a fin que la represente y actúe como causa”.<sup>5</sup> La Iglesia en su magisterio hizo suya esta manera de proponer el sacramento como signo, y en el concilio de Florencia, al describir porqué en el cáliz hay que mezclar con el vino unas gotas de agua, dice que conviene hacerlo para significar el efecto de este sacramento.<sup>6</sup> En este texto conciliar se subraya la razón de signo de los gestos sacramentales. Y el Concilio de Trento, al establecer la razón de signo mediante el cual la Eucaristía coincide con los restantes sacramentos, afirma de la eucaristía que tiene de común con el resto de los sacramentos ser símbolo de una realidad sagrada y forma visible de la gracia invisible.<sup>7</sup> Adviértase que Trento hace suya la definición de sacramento de Gracián, y habla indistintamente de símbolo y de signo; actitud que desde este momento asume la teología. El papa san Pío V incorporó la definición agustiniana de sacramento al *Catecismo a los Párrocos* que mandó publicar.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> “Invisibilis gratiae, visibilia sacramenta”, AGUSTÍN DE HIPONA, *Quaestiones in Heptateucum* III, 84; en PL 34, col. 712.

<sup>4</sup> “Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum est”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De Civitate Dei*, X, 5, en *Obras completas...* XVI, 639.

<sup>5</sup> “Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat”, PEDRO LOMBARDO, *Sententiarum. Libri IV*, dist. 1, 2, en PL 192, col 839.

<sup>6</sup> “Convenit ad significandum hujus sacramenti effectum”, DS 1320.

<sup>7</sup> “Commune hoc quidem est sanctissime Eucharistiae cum coeteris sacramentis symbolum esse rei sacrae et invisibilis gratiae formam visibilem”, DS 1639.

<sup>8</sup> *Catecismo del Concilio de Trento*, II, cap. 1, nº 4.

A partir de la doctrina hasta aquí expuestas, al teólogo que aspire a proponer con cierta precisión la noción fundamental del signo en función de los sacramentos, se le impone la obligación de abrir una reflexión, y preguntarse sobre la razón de ser del signo, a fin de comprenderlo en toda su amplitud cuando se predica del sacramento.

## 2. EL SIGNO MEDIO DE EXPRESIÓN Y COMUNICACIÓN

Preguntarse por la razón última del signo equivale a inquirir sobre el hombre que apetece superar su soledad y entrar en comunicación con los otros hombres. (Recuérdese esta formulación pues habrá de resultar fundamental para comprender la antropología de Juan Pablo II) El signo, en cuanto imagen que representa, es el medio que emplea el hombre para expresarse desde su propia interioridad, y en consecuencia para comunicar sus ideas y sus sentimientos con los otros hombres, con quienes convive. Mediante el signo el hombre se hace comunicativo, al tiempo que convive con los otros, y se realiza como persona al expresar su propia intimidad. Ahondar en la reflexión sobre el signo obliga a tomar en consideración el hecho fundamental del hombre, que convive con los hombres y se halla instalado entre realidades, que va conociendo en la medida que las vive, las piensa, como consecuencia de haberlas vivido, y por último siente la necesidad de nombrarlas y describirlas. A través del signo el hombre dialoga y comienza a formular pensamiento. Este es el esquema del hombre que se desarrolla entre los polos del pensar y del vivir, de tal forma que piensa porque vive y a su vez tiene vida porque piensa. Con este enunciado, que a simple vista parece una banal paradoja, formula Ortega y Gasset uno de los principios fundamentales de su filosofía: “El destino del hombre es, primariamente, acción. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para poder pervivir”.<sup>9</sup> Cuando el hombre comenzó a vivir, a tomar conciencia de sí mismo y de cuanto le rodeaba, sintió la urgencia de aclararse ante el mundo, comenzó a pensar para vivir, y a expresar con signos lo pensado y vivido. La acción, la vida, en la medida que el hombre ha de conceptuarla para compartirla con otro hombre, es el origen de los signos, o si se quiere del lenguaje que transmite los pensamientos y los sentimientos.

---

<sup>9</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 88.

Si el teólogo, desde su particular punto de vista de creyente, relea las proposiciones de Ortega, advierte que su contenido no le resulta extraño, ya que lo dicho por el filósofo sobre la vida cuadra perfectamente con los principios doctrinales contenidos en los capítulos iniciales del libro del Génesis, y desarrollados a lo largo del tiempo por el posterior magisterio de la Iglesia. Porque la creación del hombre, tal y como aparece descrita en el texto bíblico, va precedida o bien acompañada, según cada una de las dos versiones de la creación, por el origen de las cosas inertes y de las diversas especies animales. Y en medio de esta creación, es decir, rodeado de elementos físicos y de seres vivos, que le sirven de encuadre a la propia vida, ha sido colocado el hombre, al que Dios le entrega lo creado, no sólo para que se aproveche de ello y le sirva de sustento, sino también, para que lo desarrolle, y, extrayendo las posibilidades que contiene encerradas en su propia entraña, lo lleve a mayor perfección. Este quehacer del hombre ante la realidad creada es sin duda el cometido más importante a realizar por él, y va a exigirle el uso de la inteligencia.

A fin de poder valorar en su integridad el contenido antropológico de los primeros capítulos del Génesis, conviene recordar que en su redacción han intervenido dos fuentes primordiales: la llamada sacerdotal, de la que depende la primera narración de la creación,<sup>10</sup> y la yahvista, que sustenta el segundo relato creacional.<sup>11</sup> Esta segunda redacción, que seguramente es la más primitiva, tiene un marcado sentido antropológico y menos cósmico que la primera. Ambas tradiciones, tanto la sacerdotal como la yahvista, coinciden en lo sustancial de su relato, al colocar al hombre en el centro de la creación, es decir al proponerlo rodeado de cosas, según la tradición sacerdotal, con el fin que las domine: “Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla y dominadla”,<sup>12</sup> y según la tradición yahvista: “Tomó Yahvéh Dios al hombre y lo dejó en el jardín del Edén para que lo labrase y cultivase”.<sup>13</sup> A partir de esta doble descripción, que ofrece en lo sustancial una imagen coincidente del inicial momento de la existencia del hombre, se ha de concluir que el primer mandamiento otorgado por Dios al hombre es el de la acción en forma de trabajo perfectivo. Y mediante

---

<sup>10</sup> Gén 1,1-24.

<sup>11</sup> Gén 2,4b-25.

<sup>12</sup> Gén 1,28.

<sup>13</sup> Gén 2,15.

la acción, el hombre está llamado a desarrollar lo creado, al tiempo que se perfecciona a sí mismo. Según el texto bíblico el hombre ha de crecer siempre, y en consecuencia su vivir equivale a la acción, mediante la cual se hace y hace cuanto le rodea. Es pues la acción, como proyección del ser humano rodeado por cosas, la que desde el momento inicial, y como norma inherente a su existencia, constituye el vivir del hombre. Vida que expresa y comunica mediante signos.

En orden a elaborar un discurso sobre el valor que los signos tienen para el hombre a partir del hecho de la creación, es preciso hacer referencia al determinante acontecimiento del pecado original. En qué consistiera dicho pecado no lo sabemos a ciencia cierta, lo que el texto bíblico permite entrever es que se trató de un comportamiento soberbio y desobediente por parte del hombre ante el mandato de Dios. El efecto sobre el orden inicial de la creación fue notable. Es cierto que no anuló el preliminar imperativo dado por Dios al hombre para que creciese y se desarrollase mediante el cultivo de la tierra, aunque sí le afectó muy seriamente con determinadas consecuencias negativas. Después del pecado, subsistió para el hombre la ley del trabajo con el consiguiente desarrollo personal y de las cosas, aunque, influido por la nueva relación que se estableció entre el hombre y las cosas, el suelo comenzó a producirle espinas y abrojos, y el hombre tuvo que comer el pan con el sudor de su frente.<sup>14</sup> El pecado no ha destruido el inaugural plan que Dios estableció sobre el hombre en medio de la creación, aunque sí ha alterado las relaciones entre el hombre y las cosas. El trabajo, primer mandamiento dado por Dios al hombre, se convierte desde ahora en carga pesada como consecuencia del pecado. El mundo ha cambiado para el hombre y se convierte en un enigma, porque ya no lo conoce como lo conocía, al dar nombre a todas las cosas.<sup>15</sup> La creación, aunque continúa siendo una huella de Dios creador, de hecho, resulta de difícil lectura y comprensión. La releerá con exactitud y provechosamente cuando Dios, mediante su revelación, le manifieste de nuevo su exacto sentido. Los signos que el hombre histórico desde su propia fuerza natural deduzca de la creación serán para él indicios de Dios, pero le resultarán difíciles de descifrar.

Inducidos por una elemental exigencia lógica, tenemos que preguntarnos en qué consiste el vivir del hombre, de este hombre que desde su origen, desde el momento inicial descrito en las imágenes del Génesis,

---

<sup>14</sup> Gén 3,17-18.

<sup>15</sup> Gén 2,19.

siempre se ve rodeado de cosas materiales, sin que pueda sustraerse a su presencia, que a consecuencia del pecado le resultan extrañas. Si para dar respuesta a esta fundamental pregunta recurrimos a la ayuda de un filósofo, en este caso a la de Julián Marías, le oímos decir que vivir consiste “en entender, en saber a qué atenerse, estar en claro ante las cosas”.<sup>16</sup> Dicho en otros términos, el ser personal alcanza su perfección en la medida que toma conciencia del mundo dentro del cual está instalado y vive.

Tomar conciencia, percatarse de aquello que le rodea, ha sido la primera y más urgente necesidad sentida por el hombre desde que comenzó a ser racional, y continuará siéndolo mientras perviva sobre la tierra con comportamiento personal. Y como quiera que esta realidad que llamamos hombre no ha vivido, ni vivirá nunca, en solitario sino que comparte siempre el espacio con otros seres semejantes, a los que se siente unido por la afinidad somática y síquica, y en consecuencia los considera hombres como a sí mismo, advierte en sí la necesidad de compartir con el otro cuanto percibe en el mundo que le rodea, y en función de esta íntima urgencia crea un sistema de signos para expresar cuanto ve, y cómo lo ve. Es decir, lo que la realidad es para él. El signo, al que recurre el hombre, no es una mera copia de la realidad, al estilo de una cámara fotográfica que fija las imágenes, sino que significa aquello que el hombre siente ante la realidad, por lo que el signo siempre está regido por la subjetividad del yo. Soy yo quien veo y digo lo que veo y cómo lo veo. Por ello el signo acaba siempre siendo mi signo, el signo del hombre que piensa y en consecuencia habla. Ahora bien, como el hombre que habla se dirige a otro hombre que ha de entenderle, los hombres han creado unos códigos de signos que han llamado lenguaje, tanto el lenguaje escrito como el lenguaje oral o el gráfico de la pantomima o del gesto.

Los signos son pues una elaboración del hombre, mediante la cual dice a sus semejantes aquello que desde su intimidad advierte en el propio vivir en su relación con el mundo. El hombre, que no se siente satisfecho con la mera comprobación empírica del mundo, elabora una categoría de signos con los que se proyecta a lo externo y entra en dialogal contacto con los otros hombres, al tiempo que elabora un pensamiento, expresa unos sentimientos, y manifiesta unas preocupaciones. El hombre ha notado la urgencia de comunicar todas sus vivencias con el otro, y

---

<sup>16</sup> J. MARIAS, *Una vida presente*, II, 78.

para ello ha tenido que hablar. Entendiendo en este momento hablar como una expresión genérica que aglutina las diversas maneras de expresarse, es decir los diversos géneros de signos con que trasluce al exterior la riqueza de su mundo interno. En estos términos sintetiza Ortega el contenido de este punto: “El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace porque cree que va a poder decir lo que piensa”.<sup>17</sup> Decir el hombre cuanto piensa, o siente, o quizá mejor lo que vive, es la razón del lenguaje y en consecuencia de los signos.

Aunque a la hora de describir el signo se le suele dividir entre signo natural, aquel que se fundamenta en la naturaleza, y signo arbitrario, el que es mera invención del hombre, en verdad el signo, en cuanto es un sistema elaborado o cuanto menos interpretado por el hombre, para entenderse con los otros hombres, es siempre arbitrario, es decir, es una invención suya. Incluso aquellos signos que suelen ser considerados naturales, por surgir de la misma naturaleza, por regla general acaban resultando arbitrarios, si mediante su interpretación se pretende descifrar en plenitud cuanto significan. Así, por ejemplo, si yo veo humo deduzco que hay fuego, y en este caso el humo es un signo natural del fuego, lo cual dice algo, que existe fuego, pero poco más, ya que nada dice de qué fuego se trata. A través del humo se puede establecer la relación causa fuego con efecto humo, pero teniendo en cuenta que el fuego puede ser de muy diversos géneros, puede tratarse de un fuego destructor, puede ser un fuego meramente festivo, puede referirse a un fuego con connotaciones sacras, etc., el fuego puede tener tantas significaciones, responder a tantas realidades, que el mero hecho de contemplar el signo natural humo dice muy poco del porqué de su causa. Tan sólo al conocer la realidad del fuego se alcanzará a comprender el pleno significado del humo.

Otro caso podrá ayudar a penetrar el sentido arbitrario que tiene siempre el signo. Si ante unos niños españoles, o incluso ante mayores, extendiendo el brazo y con la mano en dirección al suelo la muevo con un ritmo acompasado hacia arriba y hacia abajo, los niños que contemplan este signo, mientras sean españoles, acudirán hacia mí. Habrán entendido el signo como una especie de llamada. En cambio, si con idéntico gesto me dirijo a alemanes, niños o adultos, la sensación que tendrán quienes me observen será de alejamiento. Lo habrá entendido como signo de despedida. El mismo gesto material tiene dos significados

---

<sup>17</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 249.

diametralmente opuestos en ambientes culturales distintos. Coincidiendo en su materialidad se trata de dos signos arbitrarios diversos.

Ante el planteamiento propuesto, y los ejemplos aducidos, cabe abrigar la sospecha si los signos son aptos para una transmisión objetividad y veraz de los conceptos. ¿El mundo de los signos acaba siendo una elaboración de meras fantasías, por lo cual el hombre se ve imposibilitado para alcanzar verdades objetivas? Llegar a esta conclusión, que podría ser sin duda la tentación rápida a la que indujese lo dicho, es a todas luces una precipitación. Los signos en verdad son arbitrarios en cuanto que, de hecho, cada uno de ellos significa lo que queremos que signifique, pero siempre a partir de la realidad a la que el hombre lo ha vinculado. No es el signo quien le da consistencia al concepto que significa, sino la realidad significada, la vida, la que le confiere valor al signo.

Un ejemplo podrá asistirnos para clarificar lo dicho. Supongamos que me dirijo a una persona, que no tiene noción alguna del idioma alemán, y le digo: *Brott*. Mi interlocutor me mirará con cara de asombro, ya que se habrá quedado sin comprender lo que le he dicho. En cambio, si tomo en la mano un trozo de pan y, mientras con el índice de la otra mano lo señalo, y le digo al mismo oyente: *Brott*, en este caso mi interlocutor comprenderá con toda facilidad que la palabra *Brott* significa pan. Y esto por la sencilla razón que sabe lo que es el pan antes de saber que en alemán se le denomina *Brott*. Y es que el signo adquiere su valor desde la realidad que significa. Hay que recordar que el hombre en su vivir está instalado entre las cosas a las que nombra después de haberlas vivido, es decir después de haberse percatado de su realidad. El signo, como un elemento transmisor de conocimiento, se basa en la realidad de la que arranca y a la que sirve. El signo, aunque arbitrario en su origen, es objetivo en su contenido y transmite una verdad, aquella que el hombre le ha vinculado.

Ampliando el aspecto que acabamos de insinuar, y a fin de valorar todo el alcance del signo como medio de expresión, hemos de precisar la relación que existe entre la realidad y el signo. Con los signos hemos dicho que el hombre no se mueve en un mundo de fantasías. Cierto. Pero sería un error pensar que el signo dice de una vez para siempre la realidad significada. Y esto por la sencilla razón que el hombre al nombrar una realidad no alcanza a expresarla en su totalidad, de forma monolítica, sino que con el vivir va comprendiendo progresi-

vamente la realidad de las cosas, y al enunciarlas mediante signos, los signos evolucionan y designan las cosas en la misma proporción que ha aumentado su conocimiento en el hombre. No se puede olvidar que el hombre mientras vive se va percatando progresivamente de la verdad que, contenida en la realidad, se le ofrece mediante insinuaciones que le van revelando la totalidad de su ser. He aquí como expuse este pensamiento, hace ya bastantes años, al comentar a san Agustín:

Lo primero que importa determinar dentro de la concepción agustiniana es el valor del nombre con relación al conocimiento de la realidad nombrada. Para san Agustín, el nombre no tiene de por sí valor objetivo, sino que lo es en cuanto significa. Por lo cual el conocimiento perfecto del nombre se alcanza en cuanto se ha conocido la realidad significada por el nombre, y en la medida que más se profundiza en el conocimiento de la realidad se llega a percatar más plenamente del valor significativo del nombre.<sup>18</sup> Según esta concepción agustiniana, el nombre no tiene valor “objetivo” –en el sentido que a esta palabra se le da en la actual filosofía del lenguaje– sino metafórico. Es decir, el nombre significa a una realidad, y a una realidad concreta, pero en el nombre no se agota la realidad nombrada, sino que permanece abierta a la posibilidad cognoscitiva del sujeto individual. Un doble escollo se salva con la concepción simbólica del lenguaje: se supera el subjetivismo absoluto, y con él el nominalismo, y se admite la realidad objetiva con la posibilidad de ser penetrada en cada momento más profundamente por el sujeto cognoscente, con lo cual se soslaya el realismo material. El lenguaje simbólico, en su relación con el conocimiento, ofrece la base para una dinámica simbólica frente al ser que se abre en cada momento al sujeto individual.<sup>19</sup>

El recurso a san Bernardo ayudará a comprender lo ahora apuntado, ya que, para el místico Doctor, por encima de la palabra dicha o del texto escrito está la experiencia de la vida a la hora de calibrar qué sea el amor a Jesucristo, al que ni la lengua puede describir, ni la letra expresar, lo puede hacer tan sólo quien es experto en amar.<sup>20</sup> El signo revela progresivamente su razón de ser significativa en la medida que el hombre consigue penetrar su significado mediante la mayor experiencia de la vida. Tan sólo desde la vida, y en función de la vida, comprende el hombre el

<sup>18</sup> “Cognitio nominis est, cum ille cognoscitur cujus est nomen: non enim nomen propter se nomen est, sed propter id quod significat”, AGUSTÍN DE HIPONA, *In psalm. IX*, en PL 37, 122.

<sup>19</sup> R. ARNAU-GARCÍA, *La doctrina agustiniana de la ordenación...*, 40-41.

<sup>20</sup> “Nec lingua potest dicere /nec littera exprimere /expertus potest dicere /quid sit Jesum diligere. Verso del Jubilus de nomine Jesu, atribuidos a san Bernardo”, en C. SÁNCHEZ ALISEDA, *Textos cristianos V*, 370.

valor significativo de cada signo, y tan sólo mediante los signos puede expresar el hombre su propio vivir y su íntima realidad.

### 3. LA INTERPRETACIÓN DE LOS SIGNOS DESDE LA LEY NATURAL

Es cierto que en el interior del hombre, por el mismo hecho de ser criatura de Dios, ha quedado impresa la huella de Dios creador, de ahí que en la propia naturaleza humana radique, como en asiento propio, la ley natural vigente para todos los hombres. En verdad, afirmar la ley natural es un axioma válido para cuantos admiten que el mundo tiene su origen en el acto creador de Dios. Ahora bien, incluso en el supuesto de admitir la creación, se ha de reconocer que entre el hombre creado por Dios y el hombre histórico actual ha mediado un hecho de tal magnitud que ha tenido capacidad para alterar el orden inicial de la creación. Se trata del pecado original, que, aunque no ha borrado la imagen de Dios en el hombre, tal y como sostiene la teología protestante con su antropología pesimista, es cierto que sí la ha afectado, y en consecuencia al hombre le resulta hoy por hoy muy difícil, aunque no imposible, el reconocimiento de la ley natural y su aplicación como norma que rijan de manera inmediata su conducta. Mantener esta afirmación no supone oponerse a la doctrina de la Iglesia, más bien entraña admitirla plenamente, pues así lo plantea Pablo en Romanos, e idéntica enseñanza formula la Iglesia tanto en el Concilio de Trento, como en los concilios Vaticano I y Vaticano II, y esta es la propuesta enunciada con toda claridad y precisión por santo Tomás en la Suma Teológica. Por tratarse de asunto de tanta repercusión teórica y práctica, bien vale atenderlo, aunque sea con brevedad.

El planteamiento de Pablo en Romanos es sumamente esclarecedor. El Apóstol enseña que cuanto de Dios se puede conocer, está en ellos (en los gentiles) manifiesto... porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras.<sup>21</sup> Hasta aquí la afirmación de Pablo sobre la ley natural impresa en el hombre por Dios en la creación, pero a continuación se refiere a la situación de hecho, la del hombre histórico después del pecado, y añade que habiendo conocido a Dios, no lo glorificaron como Dios ni le dieron gracias, antes bien se ofuscaron en vanos razonamientos y su insensato

---

<sup>21</sup> Rom 1,19-20.

corazón se entenebreció: jactándose de sabios se volvieron estúpidos y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por una representación en forma de hombre corruptible, de aves, de cuadrúpedos, de reptiles.<sup>22</sup> El hombre histórico, el que tiene ofuscado su razonamiento y es insensato de corazón, el hombre posterior al pecado, al razonar a partir de las cosas creadas, en vez de remontarse hasta Dios, acaba adorando ídolos. He aquí, expuesta con toda claridad, la posibilidad teórica del conocimiento natural de Dios y la dificultad, de hecho, de alcanzar tal conocimiento. Esta contrariedad es la que acompaña al hombre histórico, hijo del pecado. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la gracia redentora, merecida por Jesucristo, perdona al hombre el pecado y le ayuda en la debilidad de su naturaleza, es decir de su entender y de su querer, y aunque habitualmente no le devuelve los dones y el estado paradisiaco de la naturaleza, previo al pecado original,<sup>23</sup> sí le sirve de ayuda eficaz para que tenga una relectura de la naturaleza y encuentre en ella la huella de Dios.

Según la doctrina del concilio de Trento, el cumplimiento de la ley natural, en la actual situación histórica después del pecado, se le hace al hombre muy difícil. La doctrina de Trento no niega la ley natural, pero sí reconoce la dificultad de cumplirla, y esto por efecto del pecado, que ha desvirtuado la imagen de Dios, creada en el hombre. Así lo enseña en el capítulo segundo del Decreto sobre la justificación, cuando literalmente reconoce que la observancia de la ley divina se ha hecho más difícil y el libre arbitrio se ha atenuado en sus fuerzas.<sup>24</sup> La doctrina de Trento no admite lugar a la duda, al reconocer la debilidad que acompaña al hombre a la hora de guardar la ley divina, dada la situación en que han quedado su fuerza y su libertad después del pecado.

Por su parte, el Vaticano I, en la Constitución dogmática *Dei Filius*, después de haber expuesto en el capítulo 2, que titula “De revelatione”, que el hombre puede llegar al conocimiento natural de Dios,<sup>25</sup> reconoce que, de hecho, en la actual situación histórica, le resulta difícil alcanzar tal fin, por ello, a fin de que pueda llegar a conocer con ciencia cierta

---

<sup>22</sup> Rom 1,21-23.

<sup>23</sup> En algún caso, como ocurrió en san Francisco de Asís, la gracia sanante repara en algún momento todo el efecto del pecado y devuelve al hombre a la situación del paraíso. Así se explica que el Santo hablase con el hermano lobo o los hermanos jilgueros.

<sup>24</sup> “Observatio legis divinae difficilior facta est. Liberum arbitrium viribus attenuatum est”, DS 1521.

<sup>25</sup> DS 3004.

aquellas verdades que desde la ley natural hipotéticamente podría adquirir, Dios las ha incluido en la revelación divina positiva.<sup>26</sup> A tenor de la doctrina del Vaticano I, se ha de concluir que desde la ley divina revelada el hombre conoce con certeza la ley natural, que teóricamente podría haber conocido como efecto de la creación. Sólo desde la fe, y bajo la acción de la gracia, consigue el hombre conocer y vivir en certeza y plenitud la ley natural. Dicho en otros términos, desde la fe y la gracia el hombre puede volver a comprender en plenitud el orden de la creación.

No se puede olvidar que el Vaticano II ha enseñado algo semejante al proponer que sólo bajo el influjo de la gracia<sup>27</sup> puede el hombre realizar aquellas acciones que, por su bondad natural, le conceden la gracia santificante fuera del sacramento del bautismo. La ley natural, que impele a obrar el bien, según el Vaticano II, sólo actúa en el hombre bajo el impulso de la gracia, lo contrario podría sonar a cierto pelagianismo.

Por último, el razonamiento de Tomás de Aquino esclarece cualquier duda sobre esta materia, si es que todavía subsiste. En el mismo comienzo de la *Suma Teológica*, con gran sagacidad expone:

Sobre aquellas verdades de Dios que el hombre puede investigar con la razón humana, fue necesaria la instrucción de la divina revelación, dado que son muy pocos los que pueden investigarlas por medio de la razón, y esto tras mucho tiempo, y con el peligro de mezclarlas con errores. Para que la salvación llegue al hombre de manera conveniente y con certeza, fue necesaria la instrucción por la revelación de todas las realidades divinas.

En consecuencia, el Santo concluye afirmando que además de las disciplinas filosóficas, que se investigan con la razón, existe la sagrada doctrina, la teología, que se basa en la revelación.<sup>28</sup>

Hay que tener en cuenta que el punto de partida tanto de Sto. Tomás, como el de Trento y el del Vaticano I y II, son las verdades que el hombre puede adquirir por la razón, es decir, la ley natural, inicial ley dictada por Dios e impresa desde la creación en la naturaleza humana. Y a tenor de estos textos de la escritura, del magisterio y de un gran teólogo, se ha de afirmar que el conocimiento de la ley natural, y su práctica,

---

<sup>26</sup> DS 3005.

<sup>27</sup> "sub gratiae influxu", LG 16.

<sup>28</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, q.I, a.1, respondeo.

resulta muy difícil y arriesgado para el hombre dejado a sus propias fuerzas, ya que la imagen de Dios, por efecto del pecado original, ha quedado deteriorada, como enseña Trento, y por ello debilitada para conocer y vivir la ley natural. Como consecuencia última, no se niega, ni mucho menos, la ley natural, pero se reconoce la gran dificultad para conocerla y aplicarla desde las propias fuerzas naturales, debilitadas por el pecado. El efecto de la revelación y de la gracia sanante capacita al hombre para recuperar la propia conciencia de ser imagen de Dios y buscarle a través de la realidad creada.

Desde aquí hemos de ampliar la reflexión sobre el signo ya que la Iglesia, y en consecuencia la teología, lo reconoce como el medio de comunicación que tiene el hombre para hablar con Dios (y aquí radica la razón de la liturgia) de Dios (mientras por la teología da razón de la fe) y sobre Dios (motivando la acción pastoral) Pero a la hora de valorar con precisión esta lectura del signo, que posibilita al hombre el contacto con Dios, se han de tener en cuenta los factores enunciados: 1º que tanto el mundo como el hombre son realidades creadas por Dios; 2º que en la actual situación histórica del hombre, el pecado ha afectado su relación con Dios; 3º que la revelación en Jesucristo ofrece al hombre la posibilidad del reencuentro sobrenatural con Dios; 4º que la gracia redentora de Cristo, aunque no repara en su totalidad los efectos del pecado, le devuelve al hombre la posibilidad de comprenderse a sí mismo como imagen de Dios, a las cosas creadas como signo del poder creacional de Dios, y en consecuencia percibir las cosas como lenguaje de Dios. Tan sólo teniendo en cuenta todos estos datos, puede el hombre, desde su situación histórica, entenderse a sí mismo, advertir la dimensión divina de cuanto le circunda, y expresarla mediante signos. Quien no tenga en cuenta las circunstancias aquí resumidas, jamás podrá elaborar una antropología integral desde una perspectiva cristiana.

#### 4. EL MUNDO Y SU RAZÓN DE SIGNO

Según venimos diciendo, el hombre narra su vida mediante signos, lo cual equivale a decir que expresa su conciencia personal a través de imágenes. Y este proceder, que es intrínseco al ser del hombre, lo pone especialmente de manifiesto cuando aspira a hablar sobre Dios, ya que de Dios nunca puede hablar directamente y sí por medio de signos o analogías. Según Pablo, el hombre, mientras vive, ve a Dios como en un

espejo.<sup>29</sup> Y el espejo en el que, desde una perspectiva de fe, el hombre creyente ha visto siempre reflejada la naturaleza de Dios, como en ningún otro, es la creación. Todo lo creado por Dios, según la narración sacerdotal del Génesis es bueno: “Vio Dios cuanto había hecho y he aquí que estaba muy bien”, dice el texto sagrado.<sup>30</sup> Y, en consecuencia, el pensamiento religioso ha concluido que toda la creación es reflejo de la bondad y de la grandeza de Dios. Y esta consideración del mundo –de lo creado– ha dado pie a un pensamiento teológico que arrancando del Antiguo Testamento, se adentra en el Nuevo y, a través de elementos filosóficos neoplatónicos, concretamente de Plotino, pasa de los Padres a la Escolástica y llega hasta nuestros días.

Una rápida visión de los datos será suficiente para percatarse de este fenómeno a la par religioso y cultural. A lo largo de toda la historia de Israel la referencia a Dios, que se refleja en el mundo creado, es constante. Una revisión de los momentos más significativos de este comportamiento puede arrojar el siguiente resultado. Comenzando por el libro de Job, Yahvéh, en el primer discurso cuando glosa la intervención de la sabiduría divina en la creación, interroga a Job: “¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra [...] ¿Quién fijó sus medidas [...] ¿Quién cerró el mar con doble puerta?”<sup>31</sup> El libro de Daniel ofrece el abigarrado himno de los tres jóvenes, que, tras un simple análisis, ha de ser catalogado como un barroco cántico de alabanza a la grandeza de Dios a través de todas las cosas creadas: “Obras todas del Señor, bendecid al Señor, alabadle, exaltadle eternamente”,<sup>32</sup> dice la letra del himno. En el libro de los salmos son muy frecuentes las alusiones a la obra de Dios como signo de su grandeza. Será suficiente con aportar algunas referencias. En el salmo 33, el autor canta: “Por la palabra de Yahvéh fueron hechos los cielos, / por el soplo de su boca toda su mesnada. / Él allega las aguas del mar como en un odre, / en depósitos pone los abismos”.<sup>33</sup> El salmo 136 constituye una letanía de acción de gracias por las obras grandes realizadas por Dios: “Él solo hizo grandes maravillas, porque es eterno su amor / Hizo los cielos con inteligencia, porque es eterno su amor; / sobre las aguas tendió la tierra, porque es eterno su amor”.<sup>34</sup> Y por último,

---

<sup>29</sup> 1Cor 13,12.

<sup>30</sup> Gén 1,31.

<sup>31</sup> Job 38,4ss.

<sup>32</sup> Dan 3,51-90.

<sup>33</sup> Sal 33,6-7.

<sup>34</sup> Sal 136,4-6.

el salmo 148 es un cántico de alabanza dirigido a Yahvéh por medio de la creación: “Alaben el nombre de Yahvéh; / pues él ordenó y fueron creados; / él los fijó por siempre, por los siglos, / ley dio que no pasará”.<sup>35</sup> El planteamiento del Antiguo Testamento es claro, y desde la creación proclama la grandeza de Yahvéh.

Esta doctrina veterotestamentaria tiene no sólo su continuidad sino su perfeccionamiento en Pablo, cuando contempla la creación desde la nueva perspectiva del Verbo. Así, en Colosenses propone que por medio del Verbo, que es imagen del Dios invisible, fueron creadas todas las cosas y todo tiene en él su consistencia.<sup>36</sup> En este precioso texto paulino, la creación es imagen del Verbo, como Cristo lo es del Padre. Dios se le hace presente al hombre por medio del Verbo y por medio de la creación. Y desde esta premisa cristológica de la creación, llega a formular en Romanos que por medio de lo creado el hombre pueda ascender hasta Dios.<sup>37</sup> Lo creado, según el contenido bíblico visto en su integridad, es un signo que le habla al hombre de Dios, al tiempo que le posibilita remontarse hasta Dios.

La teología, desde los Santos Padres, básicamente desde los alejandrinos, pasando por san Agustín, hasta el Concilio Vaticano I propone de manera constante el valor de signo divino que tiene toda la realidad creada. Y desde aquí se comprende que el Vaticano II, nada menos que dentro de la constitución sobre la divina revelación, afirme: “el plan de la revelación divina se lleva a cabo por gestos y por palabras intrínsecamente ligadas entre sí”.<sup>38</sup> Una adecuada formulación de este temática es la distinción propuesta por la teología contemporánea alemana cuando, a mediados del siglo XX, hablaba de la revelación “por la palabra”, *Wortoffenbarung*, y de la revelación por las obras, *Werkoffenbarung*. No sólo la palabra, sino también la realidad creada es vehículo para que llegue al hombre la revelación de Dios. Resumiendo lo dicho desde la consideración del signo, que constituye el tema que nos interesa, se puede decir de la creación que en sí misma y, al margen de la situación del hombre, ha de ser considerada como un signo elocuente de la realidad de Dios.

Pero al llegar a este punto se impone reiterar una afirmación y matizarla. El mundo, lo creado, es en verdad un signo de Dios, y en

---

<sup>35</sup> Sal 148,5-6.

<sup>36</sup> Col 1,15-17.

<sup>37</sup> Rom 1,20.

<sup>38</sup> “Hic revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter. se connexis”, *DV* 2.

consecuencia lenguaje sobre Dios. Hasta aquí lo ya dicho. Pero de esta afirmación no se puede deducir que la creación sea una prueba de la existencia de Dios. En este momento se impone el matiz Y no es una prueba, porque en el orden de la fe no hay pruebas. La prueba, en el sentido que en el actual mundo de la cultura se la entiende, es propia del campo de las ciencias físico-matemáticas, donde tiene el valor de constatar los hechos mediante la verificación experimental que permite llegar a una verdad, que, aunque nunca sea definitiva, es siempre comprobable, y da pie a proseguir la investigación en busca de otras verdades. Conviene tener en cuenta, a fin de superar todo dogmatismo metodológico, que incluso en las ciencias exactas las verdades adquiridas por pruebas verificables no tienen un valor definitivo, sino que son hipótesis evidentes abiertas a nuevos conocimientos científicos.

Pero este método experimental no es transferible a otros saberes ni a las vivencias más profundas del comportamiento humano. En consecuencia la fe no se prueba, como no se prueba el amor humano, y una y otro han de ser vividos con radical profundidad a partir de otros presupuestos.

Se ha de tener en cuenta, y no se debe olvidar, que según el Evangelio, la fe no es efecto de un raciocinio, aunque el hecho de creer se sustente en una base racional, ni es tampoco consecuencia de una verificación histórica, aunque la historia sea el marco de la revelación, y en consecuencia del acontecimiento salvífico.

Que no es efecto de un raciocinio lógico se deduce del mismo texto evangélico cuando propone con claridad que el hecho de entender la palabra de Jesucristo no es suficiente para creer en ella. Así ocurre en el diálogo entre Jesucristo y Caifás, pues ante la pregunta del Sumo Sacerdote que le conjura por el Dios vivo a que diga si es el Mesías, el Hijo de Dios, Jesucristo le responde: Tú lo has dicho.<sup>39</sup> Caifás entiende las palabras del Señor y no obstante no cree, sino que las interpreta como blasfemas. Entender no es suficiente para creer. Ni ver tampoco. Jesús acaba de curar un endemoniado ciego y mudo. El milagro resulta patente para cuantos asisten al acto, que se asombran y se preguntan si no será el Hijo de David, sin embargo los fariseos, que no pueden menos que reconocer la instantánea curación del endemoniado, en vez de reconocer el milagro proclaman que Cristo echa los demonios por arte de Beelzebub, el

---

<sup>39</sup> Mt 26,63-65.

príncipe de los demonios.<sup>40</sup> La constatación del milagro no es suficiente para creer. El milagro, para quien lo atiende con ojos limpios es como un reclamo para acercarle a Dios, es un signo que habla de Dios, pero jamás una prueba. No en balde Jesucristo enseña que quien no oye a Moisés y a los profetas, no se dejará persuadir incluso si un muerto resucita.<sup>41</sup> La palabra y los milagros de Cristo no son pruebas de su divinidad, sino signos en los que, para el que la escucha y los admite, descansa la fe.

Si desde el Evangelio se ha concluir que la fe no se apoya en pruebas, lo mismo hay que afirmar de las vivencias humanas fundamentales, de aquellas sobre las que se asienta la base del amor recíproco entre las personas. El esposo nunca se demuestra (repetamos, en el sentido de probar) el amor de la esposa, ni viceversa, y no obstante sobre el amor apoyan su vida él y ella. El hijo no se demuestra el amor de los padres, y lo admite ciegamente. Desgraciado el esposo, la esposa o el hijo que tengan que “demostrarse, probarse” la fidelidad o la veracidad del amor de los suyos. En este caso se habrá abierto una perniciosa brecha de maldad en la convivencia familiar. Las evidencias naturales, aquellas que afectan a las raíces más profundas del hombre, no se apoyan en pruebas de orden físico, ni histórico, sino sobre “confianzas”. Y “confiar” quiere decir *fiarse de*, es decir, tener fe en el otro. Y convivir quiere decir vivir con el otro desde la confianza, desde la fe que se tiene en el otro. La confianza, la fe en el otro, es la evidencia sobre la que se apoya la vida íntima de la persona. De ahí que Ortega enseñe, con toda razón y verdad, que la vida se asienta sobre las creencias. Es decir, sobre aquello de lo que nos fiamos. Y nos fiamos, confiamos en el otro, porque un sinnúmero de signos nos están induciendo a ello. Los signos acaban siendo para el hombre el sostén de su propia vida más íntima y fundamental, y en consecuencia más personal.

Para acabar el punto aquí tratado, y partiendo de la aceptación del universo, de lo creado, como maravillosa locución sobre Dios, hemos de añadir que para escuchar el lenguaje divino escondido en la creación, se requieren en el hombre dos condiciones: 1º la limpieza de corazón, como se pide en las bienaventuranzas para ver a Dios,<sup>42</sup> y 2ª la capacidad para mirar con asombro las estrellas.<sup>43</sup> La limpieza de corazón se ha cifrar en

---

<sup>40</sup> Mt 12,22-24.

<sup>41</sup> Lc 16,31.

<sup>42</sup> Mt 5,8.

<sup>43</sup> Ver la referencia a J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 123.

la sencillez que, superando toda altanería, hace al hombre semejante a los niños, de quienes es el reino de los cielos.<sup>44</sup> La soberbia, la extralimitada afirmación del yo, que acaba siendo una cerrazón en sí mismo, con la consiguiente incapacidad para abrirse al otro, es la actitud que imposibilita escuchar la locución sobre Dios dicha por las criaturas. La capacidad para asombrarse ante las estrellas es una preciosa metáfora que ofrece un muy interesante texto de Ortega, que dice así:

Aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles –climas, horas, días, años, milenios–, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana: en la bruma nocturna de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez, minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.<sup>45</sup>

Universo, con mayúscula, escribe Ortega, y cabe preguntar, ¿por qué no decir Dios? De todas formas, en este pasaje Ortega no tiene reparo en hablar de la trascendencia a partir del mundo, cuando añora al Ser prepotente que lo ha calculado todo. Y, siguiendo a un poeta, considera las estrellas como guiños, que parecen incitar al encuentro con el Universo. Y que es lícito traducir por Dios creador y ordenador de las estrellas. A los guiños de las estrellas se refiere Ortega, a los guiños que son signos que inducen a pensar, e incluso a soñar, por encima del mundo meramente material. El hombre, que es bastante más que matemáticas y física, aunque siempre se ha de guardar el debido respeto a estas dos grandes ciencias, entiende otro lenguaje elocuente y verdadero, inductor a la trascendencia, que es el de los signos.

Y desde aquí, desde la comprensión de la creación como un guiño, como un signo, que indica el camino hacia Dios, cobran sentido pleno estos maravillosos versos de san Juan de la Cruz: “Mil gracias

---

<sup>44</sup> Mt 18,2-4.

<sup>45</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, 123.

derramando, / pasó por estos sotos con presura, / y yéndolos mirando, / con sola su figura / vestidos lo dejó de su hermosura”.<sup>46</sup>

Con los versos de san Juan de la Cruz no puede hablarse en manera alguna de una prueba de Dios por medio de lo creado, pero sí de un reconocer a Dios a través de las cosas que siempre son, según la acertada formulación de Ortega, “guiños que parecen incitar” para descubrir a quien ha dejado impresa su huella en las cosas por Él creadas (implícitamente estos preciosos versos del gran Místico se apoyan en el concepto de participación, al que tendremos que referirnos en el punto siguiente). Nunca nadie ha expresado mejor, que lo ha hecho san Juan de la Cruz, que el mundo, la creación, es un elocuente signo de la grandeza, de la bondad y de la belleza de Dios. Aquel que contempla la creación con ojos sencillos, y es capaz de entender el guiño de las estrellas, no tiene inconveniente en caer espiritualmente de rodillas delante del misterio de Dios. Creer acaba siendo algo grande para el hombre.

## 5. VALOR SIGNIFICANTE DEL CUERPO Y SU LENGUAJE

Quien está atento a cuanto ocurre hoy a su alrededor, no solo a nivel de pensamiento sino también de vida, se percató que el cuerpo es una realidad que interesa a todos y, habría que decir, que interesa de una manera gozosa. El hombre de hoy percibe de modo consciente su propio cuerpo, como si se tratase de una realidad que acaba de descubrir. Y en verdad algo de esto está pasando, pues el pensamiento contemporáneo tiene la convicción de haber recuperado el cuerpo, que no se agota en la sexualidad, aunque necesariamente la incluye. La percepción que el hombre tiene del propio cuerpo como realidad sexuada, y de que ese cuerpo, mediante la expresión de su lenguaje, tiene una función significativa, ha llevado a la antropología moderna a preocuparse por el cuerpo como signo y por el alcance simbólico de su lenguaje. Así lo han hecho, entre otros, Ortega y Gasset, sobre todo en su obra reiteradamente citada: *El hombre y la gente*, y el existencialista francés Merleau-Ponty, con su *Fenomenología de la percepción*. Pero no sólo la filosofía se ha preocupado por el tema del cuerpo y de su lenguaje simbólico sino también la teología con Karl

---

<sup>46</sup> JUAN DE LA CRUZ, “Canciones entre el alma y el Esposo”, nº 5, en *Cántico espiritual*.

Rahner a la cabeza en su escrito “Eficacia del sacramento del segno”.<sup>47</sup> Aunque, desde el punto de vista eclesial, lo más significativo resulta la preocupación que por el cuerpo, por la sexualidad y por su lenguaje ha mostrado Juan Pablo II en sus catequesis, donde ofrece un amplia e interesante reflexión sobre estos puntos. Es verdad que el Papa circunscribe sus deliberaciones sobre el cuerpo y la sexualidad al ámbito del matrimonio, pero este hecho no quita vigencia antropológica a su novedoso magisterio, impartido en las catequesis semanales de los miércoles desde el 5 de septiembre de 1979 al 28 de noviembre de 1984.<sup>48</sup>

Hemos dicho que hoy se tiene la convicción de haber redescubierto tanto el cuerpo, como su lenguaje, y la dimensión antropológica de la sexualidad. Y si se le ha redescubierto es porque antes, de manera sistemática y desde el punto de vista de la reflexión, se había prescindido de estas realidades al hablar sobre el hombre. Para advertir hasta qué punto se había perdido la valoración del cuerpo, bastará con recurrir a un principio rector del catecismo, que a lo largo de años configuró la opinión eclesial. Se trata de aquella formulación catequética que dice: “Los enemigos del alma son tres: mundo, demonio y carne”. Y por carne se entendía el cuerpo como sede de la sexualidad. El cuerpo era considerado un enemigo del alma, y como tal era malo, como mala era la sexualidad, que se toleraba en su mera función de procrear.

Que este planteamiento está comenzando a ser superado, se deduce, entre otras referencias posibles, de la catequesis que Juan Pablo II impartió el 23 de mayo de 1984, y que titula: “El Cantar de los cantares muestra la riqueza del lenguaje del cuerpo”. En ella, ante la fascinación que los esposos sienten frente al cuerpo de su cónyuge, contemplado en su desnudez, enseña:

Tanto el punto de partida como el punto de llegada de esta fascinación –de este recíproco estupor y admiración– son, en efecto, la femineidad de la esposa y la masculinidad del esposo en la experiencia directa de su visibilidad. Las palabras de amor, pronunciadas por ambos, se concentran, por tanto sobre el “cuerpo”, no sólo porque éste constituye por sí mismo la fuente de la recíproca fascinación, sino también y sobre todo porque sobre él se detiene directa e inmediatamente esa atracción hacia la otra

---

<sup>47</sup> K. RAHNER “Eficacia del sacramento del segno”, 532-534. Un resumen de esta temática puede verse en ARNAU-GARCÍA, R. *Tratado general de los sacramentos*, 286-287.

<sup>48</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*.

persona, hacia el otro “yo” –femenino o masculino– que en el impulso del corazón engendra el amor.<sup>49</sup>

El Papa, con toda valentía, reconoce la mutua fascinación que el cuerpo del hombre y de la mujer motiva en el otro. La fascinación del desnudo –la visibilidad– contemplado por el otro, y que en la convivencia entre hombre y mujer se convierte en el polo de atracción, que concreta el amor engendrado por el corazón. Y hay que reconocer que este planteamiento del Papa es de una radical modernidad, pues con anterioridad no venía siendo así, sino más bien al contrario. No se puede olvidar que en el diseño catequético el cuerpo era considerado como enemigo del alma.

¿Y cómo se llegó a esta depreciación del cuerpo? Es este el momento idóneo para insinuar una observación que, según parece obvio, resulta imprescindible para reconstruir el caminar seguido por el pensamiento y las formulaciones éticas de los autores cristianos hasta llegar a considerar el cuerpo como una realidad mala. A partir de la creación, según ya se ha visto, el cuerpo del hombre, y en consecuencia la sexualidad, es bueno a los ojos de Dios. Así lo ha proclamado de manera abierta el Antiguo Testamento, donde la consagración a Dios nunca implica obligación alguna que suponga merma de la vida sexual. Así ocurre con la consagración de los nazarenos, que deberán dejar crecer la cabellera sin recortarla, no beber bebidas alcohólicas y rehuir el contacto con un cadáver,<sup>50</sup> pero ninguna obligación particular sobre la sexualidad se les impone. En el caso de los levitas, para consagrarse a Dios habrán de lavarse con agua lustral, rasurarse todo el cuerpo y ofrecer un sacrificio<sup>51</sup> sin referencia alguna a un especial comportamiento de celibato. Y todos los grandes patriarcas, desde Abraham a Josué, fueron casados. Ya en el Nuevo Testamento, las Cartas Pastorales, desde el momento que reconocen como estado de vida normal de los obispos-presbíteros el matrimonio, continúan en la misma línea de aprecio a la sexualidad referida en el Antiguo Testamento., Así consta en 1Tim, cuando propone como cualidad inherente para ascender al episcopado, que el candidato sea marido de una sola mujer y que tenga los hijos en sujeción,<sup>52</sup> y en la carta a Tito se repite que sea marido de una sola mujer y que sus hijos sean fieles

---

<sup>49</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, 683.

<sup>50</sup> Núm 6,1-21.

<sup>51</sup> Núm 8,6-22.

<sup>52</sup> 1Tim 3,2.4.

y no estén tachados de liviandad o desobediencia.<sup>53</sup> Y esta práctica se mantuvo en vigor durante los primeros siglos de la Iglesia, cuando no faltaron los obispos casados, como san Hilario, por ejemplo, para quien el hecho de ser casado y tener una hija, llamada Abre, a la que amaba tiernamente, no fue óbice para que fuese elegido prelado de su propia ciudad natal, para que escribiese un interesante tratado sobre la Trinidad y para que fuese aclamado como el Atanasio de Occidente. En la primera Iglesia, ni el cuerpo ni la sexualidad eran valorados negativamente.

En el siglo V, concretamente en san Agustín, se advierte de manera notoria un cambio en la comprensión del cuerpo, que comienza a ser considerado indigno. Y si se tiene en cuenta que san Agustín es, después de san Pablo, el autor con mayor influencia en el pensamiento cristiano, se comprenderá que su acendrado dualismo entre alma y cuerpo<sup>54</sup> haya dado entrada a la consideración negativa del cuerpo y en consecuencia de la sexualidad. Explícitamente dice en el tratado *De Trinitate* que el hombre no fue creado a imagen de Dios en el cuerpo sino en el alma.<sup>55</sup> Como afirmación netamente agustiniana, y es la que interesa en este momento, hay que sostener que la finalidad del cuerpo no es otra que estar al servicio del alma, y en consecuencia desde sí mismo tiene escasa razón de ser. Así lo sostiene, entre otras citas posibles, en la *Ciudad de Dios* cuando escribe: “¿Acaso en el cuerpo no están dispuesto sus sentidos y todas sus partes [...] para que sirvan al ministerio del alma racional?”<sup>56</sup>

El pensamiento de san Agustín supone un cambio sobre el bíblico, efecto del cual tanto el cuerpo como la sexualidad pasan a ser considerados negativamente. El cuerpo comienza a ser malo. ¿Por qué? Pues sencillamente porque en el siglo tercero de nuestra era vive y enseña un Roma Plotino cuyo pensamiento, básicamente, a través de san Agustín, aunque no de modo exclusivo, influye con decisión sobre el cristianismo, determinando la comprensión negativa del cuerpo.

El reconocimiento de san Agustín por el platonismo, y en concreto por Plotino, queda ratificado en su carta 118, escrita hacia el año 410 y

<sup>53</sup> Tit 1,6.

<sup>54</sup> En otro tiempo he valorado de manera muy distinta el dualismo real agustiniano. Cf. R. ARNAU-GARCÍA, *La doctrina agustiniana de la ordenación...*, 29-30.

<sup>55</sup> “Non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei, sed secundum rationalem mentem”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De Trinitate* XII, 4, 4, en PL 42, 1000.

<sup>56</sup> “Nonne ita sunt in eo loca sensuum et coetera membra dispositis [...] ut ad ministerium animae rationalis se indicet factum?”, AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, XXII, 24, en PL 41, 790.

dirigida a Dióscoro. La síntesis de la opinión de san Agustín, se encuentra hacia el final del escrito, donde se leen las siguientes palabras:

En aquel tiempo en que los errores de los falsos filósofos proliferaban, no tenían los platónicos una autoridad divina capaz de imponer la fe. Por eso se decidieron a ocultar su doctrina, obligando a los demás a buscarla. Eso era mejor que exponerla obligando a los otros a pisotearla. Cuando ya empezó a resonar el nombre de Cristo, entre el asombro y la turbación de los reinos terrenos, empezaron a asomar también los platónicos, dispuestos a exponer y manifestar la auténtica doctrina de Platón. Entonces floreció en Roma la escuela de Plotino, quien tuvo por discípulos en ella muchos agudos y hábiles varones. Más algunos de ellos se dejaron corromper por la curiosidad de las artes mágicas, mientras otros advirtieron que el Señor Jesucristo personificaba a la misma verdad y sabiduría inmutables que ellos iban buscando, y se pasaron a su milicia divina. De este modo quedaron apoyadas la cumbre de la autoridad y la cumbre de la razón en este único nombre salvador y en su única Iglesia, para rehacer y reformar al género humano.<sup>57</sup>

Para san Agustín, el platonismo, y de un modo muy particular el neoplatonismo de Plotino, es el cauce trazado por la Providencia para que sea expuesta la fe en Jesucristo.

¿Y qué enseñaba Plotino? No es posible dedicar aquí una amplia exposición de su pensamiento, pero se impone ofrecer ciertos datos biográficos y un resumen de sus proposiciones fundamentales para percatarse de su aportación al pensamiento cristiano. Según la biografía redactada por su discípulo Porfirio,<sup>58</sup> nació Plotino en Licópolis (Egipto) el año 205 de la era cristiana. Tras trece años de estudio en Alejandría pasó a Antioquía y por último a Roma, donde ejerció su magisterio con escuela propia, como ha indicado san Agustín. Sólo en fecha muy tardía escribió cincuenta y cuatro tratados filosóficos, recopilados por Porfirio en seis *Enéadas* o novenas, por contener nueve tratados cada una. Su contenido doctrinal se resume en la afirmación del Uno como realidad suprema y fundamentante de cualquier otra realidad. Lo Uno no es lo único en sentido numérico sino metafísico, ya que es la realidad que contiene en potencia cualquier otra realidad. Todo emana del Uno y todo participa del Uno. Y aquí tenemos el concepto de participación, que resulta fundamental en la teología escolástica, y en la mística cristiana,

---

<sup>57</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, "Carta 118. A Dióscoro", V, 33, en *Obras completas...* VIII, 879.

<sup>58</sup> "Porfirio", véase J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*.

para expresar el modo cómo todo lo creado es imagen de Dios, porque participa del ser de Dios. (Recuérdense los versos citados de san Juan de la Cruz donde todo participa de la hermosura de Dios) Esta relación de lo Uno con lo diverso es, propiamente hablando, una emanación en la cual lo emanado tiende constantemente a mantenerse igual a su modelo, a identificarse con él. El mundo sensible tiende a realizar los modelos originarios y perfectos de la idea o del nous (la inteligencia). Lo Uno y el nous-inteligencia son los grados supremos de la realidad, en cambio en el último grado de la emanación está la materia sensible que, a diferencia de la materia inteligible, ha de ser equiparada con lo indeterminado, con la sombra y el no ser. La pura materia sensible es el mal. La misión del filósofo no es tanto aniquilar lo sensible, como vivir en él provocando una continua orientación purificadora hacia lo inteligible. El norte de la vida del sabio es el “más allá”, donde reina lo Uno e irradia su realidad sobre el resto del universo. La realidad corporal de aquí abajo no ha de ser suprimida, sino transfigurada. Para conseguirlo en toda su plenitud, el sabio tiene que huir de toda dispersión y evitar confundir lo que no es más que semi-real con la plena realidad. Para Plotino, lo sensible, que es el mal, tan sólo ha de tener la aspiración de tender a la propia superación hasta conseguir unirse con lo Uno. Esta tendencia mística del pensamiento de Plotino, ha sido perfectamente glosada por Juan David García Bacca a partir de san Juan de la Cruz.

El concepto de participación, la purificación de la realidad material en su tendencia a la vinculación con el Uno, y, por último, la concepción peyorativa de lo sensible, constituyen los factores fundamentales del pensamiento de Plotino que, básicamente a través de san Agustín, han sido asimilados por el cristianismo, hasta cambiar el aprecio por el cuerpo y por la sexualidad, que se tenía desde el Antiguo Testamento Y es que a partir de la influencia de Plotino, los pensadores cristianos han ofrecido una visión del hombre, una antropología, con marcados ribetes de idealismo. Hoy con la revalorización del cuerpo, de lo sensible, llevada a cabo básicamente por Juan Pablo II, se está superando tal privanza.

Por ello, para percatarse de la situación en el momento actual, a la hora de reflexionar sobre el cuerpo, nada mejor que recurrir al magisterio de Juan Pablo II. Por su mediación se alcanza a comprender la razón de signo que corresponde tanto al cuerpo como a su lenguaje, a los que corresponde siempre ser sexuales.

Partiendo de las palabras de Jesucristo: “al principio no fue así”,<sup>59</sup> con las que rechaza la posibilidad de repudiar a la mujer, en su diálogo con los fariseos sobre el matrimonio, el Papa relee el texto del Génesis, con el intento de exponer la riqueza antropológica que esconden sus proposiciones doctrinales.

La primera reflexión que ofrece el Papa gira sobre el hecho de la soledad del varón en el momento de la creación. Y al analizar esta primera afirmación bíblica referida al hombre, escribe:

El hombre, así formado, pertenece al mundo visible, es cuerpo entre los cuerpos. El cuerpo, mediante el cual el hombre participa en el mundo creado visible, y lo hace al mismo tiempo consciente de estar “solo” [...] El análisis del texto yahvista nos permite, además, vincular la soledad originaria del hombre con la conciencia del cuerpo, a través del cual el hombre se distingue de todos los animalia y “se separa” de éstos, y también a través del cual es persona. Se puede afirmar con certeza que ese hombre así formado tiene al mismo tiempo la conciencia y la conciencia del sentido del propio cuerpo. Y esto sobre la base de la experiencia de la soledad originaria.<sup>60</sup>

La soledad predicada del hombre, tal y como la interpreta Juan Pablo II, no hace referencia a la falta de compañía, sino la conciencia de cada uno, que se siente hombre desde su propio cuerpo, que le distingue del resto de la creación y le permite percatarse de su propia intimidad. Por el cuerpo, el hombre es hombre, es decir consciente de su yo. Siguiendo la orientación del Papa se puede llegar a concluir que cada uno es lo que su cuerpo. Tan sólo desde el cuerpo el hombre manifiesta su individualidad, con lo que alcanza a conocerse a sí mismo. Una expresiva nota de pie de página, que hay que suponer escrita por el mismo Juan Pablo II, aclara y especifica este punto cuando añade:

Evidentemente no es el cuerpo quien es persona, sino que a través del cuerpo el hombre se hace consciente de su soledad originaria. Paradójicamente justo con el cuerpo, que lo asimila visible y exteriormente a los otros animalia, entendido según el significado de la soledad originaria, se transforma en el factor que con evidencia permite al hombre acceder a su subjetividad trascendente y personal. Estamos ante la afirmación que justifica la génesis de una teología del cuerpo.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Mt 19,8.

<sup>60</sup> “6. El hombre: desde la soledad originaria hasta la conciencia que lo hace persona”, nº 3, en JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, 84-85.

<sup>61</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, 85-86.

Con esta preciosa nota, el Papa da entrada a la que él denomina, y comienza a desarrollar, teología del cuerpo. Una gran aportación de Juan Pablo II a la antropología contemporánea que es de esperar dé su fruto sazonado entre los pensadores cristianos dentro de no mucho tiempo.

Como no podía ser de otro modo, quien a partir del Génesis ha planteado una reflexión sobre el hombre, no puede menos que abordar su naturaleza sexuada, pues en el texto bíblico se dice literalmente que macho y hembra lo creó.<sup>62</sup> A partir de aquí, el Papa escribe esta interesante reflexión:

La teología del cuerpo, que desde el inicio está unida a la creación del hombre a imagen de Dios, llega a ser, en cierto modo, también teología del sexo, o más bien teología de la masculinidad y de la feminidad [...] La masculinidad y la feminidad expresan el doble aspecto de la constitución somática del hombre [...] e indican, además [...] la nueva conciencia del sentido del propio cuerpo: sentido que se puede decir que consiste en un enriquecimiento recíproco [...] Esta estructura es presentada desde el inicio con una profunda conciencia de la corporeidad y sexualidad humana, y esto establece una norma inalienable para la comprensión del hombre en el plan teológico.<sup>63</sup>

El teólogo que atiende, como es debido, a la razón propuesta por el Papa sobre cuerpo del hombre y sobre su realidad sexuada, con el fin de elaborar un planteamiento teológico, se siente impelido a buscar las razones con las que explicar que la persona humana, precisamente en cuanto sexuada, es imagen de Dios. A ello se orienta la siguiente reflexión.

El hombre ha sido creado por Dios a imagen suya. Así aparece afirmado en las dos narraciones del Génesis, tanto en la sacerdotal<sup>64</sup> como en la yahvista.<sup>65</sup> No obstante este aprecio bíblico por todo lo creado, la teología rabínica formula un explícito desprecio por la mujer cuando, en su casuística, deja constancia de la gratitud que tributa a Dios un varón por no ser incrédulo, ni mal educado o mujer; o cuando refiere la acción de gracias dirigida a Dios por un padre porque su descendencia es de varones y no de hembras. Sin embargo, la letra del Antiguo Testamento no sólo no permite tales comprensiones misóginas, sino que propone con toda claridad y precisión la igualdad personal del varón y de la

---

<sup>62</sup> Gén 1,27.

<sup>63</sup> JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó*, 100-101.

<sup>64</sup> Gén 1,27.

<sup>65</sup> Gén 2,23.

mujer por ser imagen de Dios<sup>66</sup> Ahora bien, hay que repetir que la persona creada por Dios es sexuada desde el momento inicial de su existencia: “macho y hembra lo creó”.<sup>67</sup> Y para comprender el sentido pleno del texto resulta muy clarificador que en el Génesis, inmediatamente después de afirmar que Dios creó al hombre a imagen suya, especifique que macho y hembra lo creó. Partiendo de la misma letra de la narración bíblica, se ha de concluir que ser persona sexuada constituye la nota propia a través de la cual el hombre (varón y mujer) es, de hecho, imagen de Dios creador.

La acción creadora de Dios, según Génesis, pone de manifiesto que el amor divino da vida, al crear realidades buenas. “Y vio Dios que estaba bien”, se repite como cantinela, que ratifica la complacencia divina, al terminar la obra de cada día de la creación. La bondad creacional es reconocida en el texto sagrado. En el momento inicial de la creación, y antes que hubiese mediado el pecado, Dios promulgó el primer mandato de los varios que dio, y se le ha de reconocer un alcance constitucional para la pareja, que en este momento representa a todos los hombres futuros: “Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra”.<sup>68</sup> A través del sexo, Dios concede a la pareja participar en su poder creador, pues por ser imagen suya, al varón y a la mujer, la ha hecho fecunda, con capacidad para llenar la tierra. Pueden reproducirse, engendrar seres nuevos y llevar a su total cumplimiento la obra iniciada por Dios en la creación. Analógicamente, por la fecundidad el varón y la mujer son creadores como Dios, por ser imagen suya.

Afirmar la semejanza del hombre con Dios a partir de la sexualidad, no obliga a concluir ni que Dios tenga cuerpo, ni sexo. Dios, cuando crea al varón y a la mujer a su imagen, les concede participar de su poder creacional; y signo de esta posibilidad es el cuerpo sexuado del varón y de la mujer, que se expresa en la generación de los hijos.

Para terminar, hay que hacer todavía una precisión. Crear, por parte de Dios, equivale a dar consistencia real a las cosas desde el amor. Y en esto consiste también la generación humana, en dar consistencia a una nueva persona desde el amor. En consecuencia, por participar del poder creacional y amoroso de Dios, el varón y la mujer, siempre personas sexuadas, son imagen de Dios. No son imagen de Dios tan sólo por el

---

<sup>66</sup> Cf. R. ARNAU GARCÍA, “Presupuestos teológicos para una reflexión sobre la mujer”, en *La mujer en la educación...*, 93-95.

<sup>67</sup> Gén 1,27.

<sup>68</sup> Gén 1,38.

cuerpo, pero sí desde la razón de signo del cuerpo o si se quiere desde el sexo, que es signo y expresa el poder creador y amoroso en la reproducción. A partir de esta última precisión, se alcanza un doble objetivo: primero, someter a un proceso crítico la tradición agustiniana que ve la imagen de Dios exclusivamente en el espíritu prescindiendo del cuerpo, y segunda, dar un definitivo paso adelante para explicar desde las categorías del cuerpo y del sexo a la persona como imagen de Dios. Y todo esto de la mano de Juan Pablo II y guiados por su magisterio.

La razón de signo del cuerpo y del sexo ha quedado patente en el magisterio de Juan Pablo II. Un punto queda tan sólo por exponer. El hombre, como se ha afirmado desde la filosofía y la teología, expresa siempre su interioridad mediante signos, y hay que añadir que mediante los signos se realiza. Un par de ejemplos pondrá a clara esta última proposición. El beso es por regla general signo de amor, y cuando alguien besa no solo significa el amor sino que se realiza como persona amante. El beso desde su razón de signo convierte a quien besa en realidad amorosa, y desde este momento en sujeto agente de la propia persona que vive el amor. Y lo mismo se puede decir del abrazo como signo de amistad, que hace amiga a la persona que abraza. Y en el mismo sentido, aunque con expresión de sentimientos y de realidades distintas, puede decirse de la agresión, que muestra y realiza a la persona agresiva. El signo, como lenguaje humano, no sólo significa la interioridad de la persona sino que la lleva a su constante realización y perfección. El hombre habla, se expresa y se realiza mediante signos y desde los signos. Los signos en la vida del hombre acaban causando, haciendo, lo que significan. Obsérvese el paralelismo de esta reflexión con el principio teológico que sostiene de los sacramentos que causan lo que significan. La causalidad sacramental va siempre unida a la inicial eficacia del signo, de modo análogo a como ocurre en el vivir del hombre. Tener presente esta dimensión de todo signo ayuda a comprender la cercanía antropológica de los signos sacramentales.

## 6. CRISTO ASUME SIGNOS HUMANOS PARA CONCEDER LA GRACIA

Como quedó formulado al inicio de este trabajo, los sacramentos, según el magisterio de la Iglesia, son signos instituidos por Jesucristo. Sin embargo, esta proposición de fe, formulada por el Concilio de Trento cuando propone: “Si alguien dijere que los sacramentos de la Nueva Ley no han sido todos instituidos por Nuestro Señor Jesucristo,

sea anatema”,<sup>69</sup> no ha estado exenta de problemáticos interrogantes, pues a lo largo de los siglos no siempre se ha entendido con precisión qué quiere decir que Jesucristo ha instituido los siete sacramentos. La duda ha surgido a la hora de comprender el significado de instituir, lo cual equivale a preguntarse sobre el modo cómo Jesucristo instituyó cada uno de los sacramentos. Que todos han sido instituidos por Jesucristo, no es ninguna cuestión teológica para quien admite los siete sacramentos, ya que la Iglesia no puede instituirlos. Y no puede instituirlos porque determinar los medios por los que la gracia santificante le llega al hombre es competencia única de Dios, y en consecuencia de Jesucristo. Hasta aquí todo claro. No obstante no se ha dado la misma claridad a la hora de determinar cómo fueron instituidos.

Para replantear la cuestión en los términos de mayor claridad posible, hay que hacer esta doble pregunta: ¿qué es instituir un sacramento? y ¿al instituir Jesucristo los sacramentos, en qué medida especificó el signo sacramental?

Instituir un sacramento equivale a determinar el signo mediante el cual la gracia le llega al hombre. Y aquí se ha de poner de manifiesto que Jesucristo no creó de la nada ninguno de los signos sacramentales, sino que asumió signos naturales preexistentes y les confirió una significación nueva y una finalidad específica sobrenatural. Así, el signo de la ablución por el agua, el signo de una comida fraterna e incluso religiosa, el signo de la imposición de las manos para transmitir un poder, el signo de ungir a los enfermos para provocar la mejoría existían ya en las estructuras religiosas judías, e incluso en las paganas grecorromanas, y tal vez en alguna más primitiva. Se puede decir que, en su origen, todos estos signos fueron remotamente tomados de la naturaleza por el hombre con una finalidad religiosa. Y a ellos recurrió también Jesucristo. Cuando Jesucristo, mediante su predicación, asume un signo preexistente, le otorga una significación y una capacidad nueva en orden a la fe y a la gracia, e instituye un sacramento.

Y esta fijación, que Jesucristo impera a la Iglesia mediante su predicación, determina los signos, es decir los sacramentos, que son eficaces para hacer llegar la gracia al hombre. Por ello, en el Nuevo Testamento no hay que buscar ningún momento institucional de los sacramentos, es decir, no hay que buscar la circunstancia en que Jesucristo

---

<sup>69</sup> DS 1601.

determina la estructura de los signos sacramentales. Y no hay que buscarla, porque no está. En el Nuevo Testamento no se ofrece determinación ritual alguna de ningún sacramento. Ni del bautismo, ni de la Eucaristía, que son los dos sacramentos más especificados en la letra neotestamentaria. Por ello al texto bautismal de Mateo: “bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo”,<sup>70</sup> no se le puede otorgar un valor ritual, por ser el único trinitario que aparece en el Nuevo Testamento, frente a la mayoría de celebraciones bautismales que no aportan ninguna referencia ritual, como en el bautismo del día de Pentecostés,<sup>71</sup> en el bautismo del eunuco<sup>72</sup> o en el bautismo administrado por Felipe en Samaria.<sup>73</sup> Los textos tanto de Lucas en Hechos o de Pablo en sus cartas, con posible referencia ritual más o menos explícita, son cristológicos y no trinitarios: bautizados en el nombre de Jesús.<sup>74</sup> De lo visto se desprende que en el Nuevo Testamento no hay ninguna descripción ritual del bautismo con carácter ritual preceptivo. Lo que sí hay es el mandato de creer y bautizarse, es decir, que la predicación de Jesucristo asume el antiguo rito de la ablución, que ha pervivido en el mundo judío, y lo vincula a la fe, como condición necesaria para alcanzar la salvación. Así aparece en el texto de Marcos, que hay que tomar como punto de referencia fundamental para cimentar el mandato bautismal dado por Jesucristo.<sup>75</sup>

Lo mismo hay que decir de la Eucaristía. El hecho de la institución aparece en los cuatro textos eucarísticos, los tres de sinópticos y el de Pablo, y el mandato explícito por parte de Jesucristo a la Iglesia para que continúe celebrándola en Lucas y Pablo,<sup>76</sup> pero a ninguno de ellos se le puede otorgar el rango de una determinación ritual, incluso al de Pablo en Corintio, pues describe un uso que nada tiene que ver con un rito.

En el Evangelio lo que hay que buscar como fundamento de los signos sacramentales es la palabra institucional de Jesucristo, que impera a la Iglesia la celebración de determinados signos. Desde la fe y la obediencia de la Iglesia a la palabra de Jesucristo los signos sacramentales son eficaces y salvíficos para el hombre.

---

<sup>70</sup> Mt 28,19.

<sup>71</sup> Hch 2,41.

<sup>72</sup> Hch 8,38.

<sup>73</sup> Hch 8,12.

<sup>74</sup> Hch 10,48; 18,8. Rom 6,3; Gál 3,27.

<sup>75</sup> Mc 16,16.

<sup>76</sup> Mt 26, 26-28; Mc 14, 22-24; Lc 22, 19-20; 1 Cor 11, 23-24.

Los siete sacramentos tienen siempre su apoyo, más o menos explícito, en la palabra de Jesucristo, y porque son concreción de su palabra son signos que salvan. A pesar de la claridad que aportan los textos del Nuevo Testamento, no siempre han sido entendidos como aquí se ha hecho, y han surgido planteamientos diversos. A fin de aportar una clarificación metodológica sobre las principales posturas adoptadas ante la institución sacramental, aunque sea en apretado esquema, reconstruimos las posturas más significativas a la hora de interpretar la institución de los sacramentos por Jesucristo.

## 7. DOS VISIONES EN LA ESCOLÁSTICA

A lo largo de los siglos XII y XIII se dieron dos concepciones distintas acerca de la institución de los sacramentos, y como quiera que la influencia de la una y la otra, con las modificaciones que el tiempo impone, han llegado hasta nuestros días, conviene reconstruirlas. Como representante de la primera postura aducimos a Alejandro de Hales, cuando afirman que Jesucristo instituyó determinados sacramentos mediante segundas personas, como pudieron haber sido los Apóstoles o la Iglesia, y que en la institución de los sacramentos Jesucristo tan sólo determinó el signo como elemento a significar y su finalidad, pero no los elementos significantes, es decir la materia y la forma ritual, que la Iglesia puede precisar e incluso cambiar. Como máximo representante de la segunda concepción aparece santo Tomás de Aquino, quien sostiene la institución inmediata de los siete sacramentos por Jesucristo, sin que se dé mediación posible de persona alguna, y añade que en el momento institucional Jesucristo especificó la materia y la forma ritual de todos y cada uno de los sacramentos sin que puedan ser alteradas por la Iglesia.

Analicemos sucintamente esta doble manera de comprender la institución de los sacramentos.

Alejandro de Hales ha sido, sin duda, el autor que de manera más drástica ha planteado el modo mediato de instituir Jesucristo los sacramentos, y a esta conclusión llega desde dentro de una reflexión sistemática sobre el tema.

En su *Summa Theologica*, formula una serie de cuestiones referentes todas ellas a la institución de los sacramentos. En primer lugar

pregunta abiertamente, si la institución de los sacramentos fue llevada a cabo directamente por Dios o la realizó a través de un hombre.<sup>77</sup> Y al tener que responder la pregunta, distingue entre instituir desde la propia autoridad o instituir por delegación ministerial. El primer supuesto corresponde exclusivamente a Dios, que es el único que puede instituir sacramentos a partir de su autoridad; el segundo corresponde al hombre, cuando por delegación de Dios interviene ministerialmente en la institución de los sacramentos. Al aplicar este principio universal, Alejandro de Hales concreta que Jesucristo instituyó los sacramentos directamente desde su autoridad, en cuanto que es Dios, y ministerialmente en cuanto que es hombre. Y con respecto a los Apóstoles, afirma que pueden instituir sacramentos ministerialmente a partir del ministerio que han recibido de Jesucristo.

Alejandro de Hales sostiene que dos sacramentos, a saber el bautismo, que es el de máxima necesidad y eficacia, y la eucaristía han sido instituidos directamente por el mismo Jesucristo, y los de la confirmación y la unción de los enfermos los ha concedido a los hombres por medio de los Apóstoles. Con respecto a los otros tres reconoce que según el Evangelio mantienen una vinculación con el Señor, aunque no especifica el grado de dependencia que tienen a partir de la institución.<sup>78</sup> A tenor de lo hasta aquí visto, se ha de concluir que para Alejandro de Hales, la institución de los sacramentos ha de ser predicada siempre de Cristo, lo cual no quiere decir que los haya instituido todos directamente, pues cuando los instituyen los Apóstoles es porque han sido dotados por Jesucristo de la pertinente potestad. Según Alejandro de Hales, los Apóstoles instituyeron determinados sacramentos, no desde sí mismos sino desde la autoridad recibida de Jesucristo, lo cual quiere decir que fueron los Apóstoles quienes configuraron en dichos sacramentos la materia y la forma del signo sacramental.

Una opinión totalmente distinta fue la sostenida por santo Tomás de Aquino. Pero antes de exponer el pensamiento del Santo sobre este punto hay que advertir que en el conjunto de su teología sacramental

---

<sup>77</sup> "A quo facta sit institutio sacramentorum, scilicet a Deo vel ab homine?... A Deo auctoritative, ab homine puro solo ministerio...Apostoli ut ministri, assumpto officio ministerii a Christo auctore", ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, p.4, q.1, a.4.

<sup>78</sup> "Sed duo instituit (Christus) per seipsum scil. sacramentum baptismi, quod est máxime necessitatis et efficacis, et sacramentum eucharistiae [...] Sacramentum verum confirmationis et extremae unctionis dedit per apostolos [...] haec duo data sunt dispensatione apostolorum [...] Alia tria quendam habent additionem a Domino in evangelio", ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, p.4, q.8, M.2, a.1.

gravitan dos fuerzas intelectuales totalmente distintas. En primer lugar está la agustiniana, con la valoración del sacramento como signo, y en segundo lugar se halla la aristotélica con su comprensión del sacramento como cosa, a partir de la teoría hilemorfista que implica por necesidad el binomio materia y forma. Con esta innovación aristotélica se inició un cambio no sólo de terminología (*materia-forma* en vez de los términos agustinianos *verbum-elementum*) sino también de comprensión de los sacramentos, ya que dejaron de ser apreciados como acciones y comenzaron a ser considerados como cosas. Quien olvide esta observación, no podrá comprender el último porqué de ciertas afirmaciones sobre los sacramentos sostenidas por santo Tomás.

## 8. NOCIÓN DE SACRAMENTO, SEGÚN SANTO TOMÁS

La primera preocupación que afecta a santo Tomás, tal y como lo propone él mismo en la introducción a la cuestión LX de la *Suma Teológica*, es la de definir el sacramento, problema que aborda y desarrolla en los tres primeros artículos de esta cuestión. Y al tener que ofrecer una respuesta a la pregunta clásica, y reformulada por el Santo, sobre qué es un sacramento, se apoya en la tradición que arranca de san Agustín con cuyas palabras afirma que el sacramento es un signo sagrado.<sup>79</sup> Ahora bien, al profundizar en esta razón de signo que tiene el sacramento, santo Tomás pone de manifiesto que, desde la analogía, es propio del signo posibilitar el conocimiento de la realidad por él significada. Al argumentar sobre este particular, santo Tomás recurre al modo de conocer natural del hombre y concluye que, así como la inteligencia humana llega siempre al conocimiento de lo espiritual a través de lo sensible, de la misma forma a través del signo, que es una realidad conocida para el hombre, llega al conocimiento de una verdad que en principio le es oculta, y que el signo le hace patente.<sup>80</sup>

Santo Tomás, después de haber establecido la razón de signo que le corresponde al sacramento, y de haber formulado en términos generales su capacidad para fundamentar el conocimiento analógico y trascendente de la realidad significada, apura la argumentación y se pregunta, en concreto, qué es aquello que significa todo sacramento, es decir, cuál es

---

<sup>79</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LX, a.1.c.

<sup>80</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LX, a.2, respondeo.

la realidad sobrenatural significada por los sacramentos y conocida a través de los mismos. Si se quiere, podría formularse la preocupación del Santo en estas otras palabras: ¿qué es aquello que el signo sacramental le ofrece al hombre? Y la respuesta del Santo es tajante: el sacramento, en cuanto es signo, se ordena a significar la salvación del hombre.<sup>81</sup>

Con su modo de argumentar, concede a la consideración de los sacramentos una doble dimensión, en primer lugar la cristológica pues, como ha afirmado en el prólogo de la cuestión LX, los sacramentos tienen su eficacia a partir del Verbo Encarnado, y en segundo lugar la antropológica ya que el sujeto sobre el que recae la eficacia sacramental es el hombre. Santo Tomás, consecuente con su propio planteamiento, coloca la sacramentología en el vértice que une la antropología con la cristológica, ya que considera que el sacramento es un medio de santificación para el hombre, que arranca de Cristo. Este planteamiento que, sin duda alguna, continúa siendo válido en lo que propone, no lo es por lo que silencia, ya que, como se advierte a simple vista, nada dice de la Iglesia en relación con los sacramentos. Por ello, el teólogo actual ha de asumir la enseñanza de santo Tomás, pero no puede quedarse anclado en ella y ha de ampliarla con la necesaria referencia a la Iglesia, teniendo en cuenta que toda acción sacramental es una acción de la Iglesia, que presupone la comunión eclesial.<sup>82</sup>

## 9. LOS SACRAMENTOS Y EL TIEMPO

Desde la consideración de los sacramentos como medio de santificación, santo Tomás abre una interesante reflexión sobre la vinculación del sacramento con el tiempo, es decir con el pasado, con el presente y con el futuro del hombre.

Ahora bien, ya que la causa de la santificación del hombre, aquello que lo santifica, no es otra que la Pasión de Cristo, se ha de reconocer de cada uno de los sacramentos es su signo conmemorativo, en cuanto que recuerda al hombre la obra redentora de Cristo; pero como quiera que aquello que significan y aplican los sacramentos es la gracia merecida por Jesucristo, han de ser considerados signos demostrativos para el hombre, pues le muestran en el hoy de su presente el efecto de la Redención; y

---

<sup>81</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LX, a.3, respondeo.

<sup>82</sup> R. ARNAU-GARCÍA, R., "La comunión eclesial...", 347-358.

dado que los sacramentos se ordenan a que el hombre alcance la gloria miran en consecuencia hacia el futuro y por ello son signos prognósticos, es decir, anunciadores para quien los recibe de la gloria futura. En una preciosa síntesis, santo Tomás ha enseñado que el signo sacramental opera en el presente histórico del hombre, a partir del recuerdo del ayer de la Pasión, y con abierta proyección hacia el futuro escatológico. Santo Tomás, que en este momento se muestra un fiel discípulo de san Agustín, ofrece una visión del hombre con unidad sobrenatural en el tiempo por la acción de los sacramentos.

Con la recepción de los sacramentos, vivir para el hombre equivale a asumir el pasado de Cristo, realizarlo en el presente de su historia, que se proyecta en esperanza hacia el mañana último, que acaba dando sentido a toda la vida. El vivir personal del hombre se determina arraigado en su propia existencia histórica mediante los sacramentos. Quizá sea éste uno de los aspectos más interesantes en la síntesis tomista sobre los sacramentos.

## 10. DETERMINACIÓN RITUAL DEL SIGNO SACRAMENTAL

Si hasta aquí se ha seguido el desarrollo del pensamiento de santo Tomás a partir del fundamental postulado agustiniano que considera al sacramento como signo, y se ha podido comprobar hasta qué hermosas conclusiones antropológicas llega, cuando se pregunta por la estructura del signo sacramental a partir de la institución divina, su talante intelectual es totalmente distinto, como consecuencia de apoyarse en Aristóteles, y reflexionar desde el hilemorfismo.

El sacramento, para el santo Tomás aristotélico, tiene la estructura de una cosa, y aunque continúa afirmando desde san Agustín que el signo es aquello por medio de lo cual se llega al conocimiento de algo,<sup>83</sup> comienza a denominar al sacramento como *res*, que exige los elementos determinados de la materia y de la forma. Desde la inmediata institución divina de los sacramentos, puesto que ni la Iglesia ni cualquier hombre tienen capacidad para instituirlos, cada uno de ellos ha de haber sido determinado en su materia y en su forma concreta y ritual.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> “Signum autem est per quod aliquis devenit in cognitionem alterius”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LX, a.4.

<sup>84</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LX, a.5.

En lógica consonancia con esta doctrina, se manifiesta santo Tomás cuando, cuando al preguntarse si se puede administrar el bautismo en el nombre de Jesús, como lo hicieron los Apóstoles, recuerda que todo sacramento ha recibido su eficacia por la institución divina y, por tanto, alterar algo de lo determinado por Jesucristo, equivale a imposibilitar su eficacia. En el caso concreto del bautismo dice: quien no pronuncia la total invocación a la Trinidad, destruye la integridad del bautismo.<sup>85</sup> Nadie puede modificar lo determinado por Jesucristo en la institución de los sacramentos, por ello, concluye el Santo, si los Apóstoles administraron el bautismo en el nombre de Jesucristo, y no en el de la Trinidad, fue por un especial privilegio que habían recibido del Señor.<sup>86</sup> La conclusión con doble vertiente que hay que sacar del pensamiento de santo Tomás dice, primero, que Jesucristo instituye los sacramentos determinando explícitamente y de manera concreta la materia y la forma de los mismos, segundo, que la Iglesia, al administrarlos, ha de mantener una necesaria identidad con la materia y forma rituales determinadas por Jesucristo en la institución del sacramento. Desde aquí se ha de concluir que, a tenor de lo enseñado por santo Tomás, instituir un sacramento consiste en fijar la materia y la forma del signo sacramental.

Según lo expuesto, aparecen dos concepciones diferentes elaboradas por la Escolástica en torno a la institución de los sacramentos. Una y otra coinciden a la hora de afirmar que Jesucristo es el autor de los sacramentos, sin embargo, se diferenciaban entre sí, a la hora de precisar el modo cómo los ha instituido, si mediata o inmediatamente. Los teólogos escolásticos no hallaron en su tiempo una solución teórica a esta cuestión que se adentró en el siglo XVI afectando a la temática reformadora y tridentina.

El pensamiento teológico contemporáneo, ayudado por el conocimiento de las fuentes históricas, y motivado por la antropología, ha superado la comprensión del sacramento como cosa por la del sacramento como acción, y ha abierto una nueva posibilidad sobre la evolución de los ritos sacramentales, como normativa de la Iglesia. El obligado punto de referencia de este renovado proceder eclesial lo ofrece la constitución apostólica *Sacramentum Ordinis*, promulgada por Pío XII el 30 de noviembre de 1947 en la cual, aplicando el principio que la Iglesia puede

---

<sup>85</sup> “Quicquid desit ad plenam invocationem Trinitatis, tollit integritatem baptismi”, TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LXIV, a.6.

<sup>86</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* III, q.LXIV, a.6.

cambiar lo que ella un día determinó, reconoce que la entrega de los instrumentos, rito vigente en la recepción de las órdenes sagradas desde el siglo X cuando fue introducido en el pontifical Romano-Germánico,<sup>87</sup> no pertenece a la sustancia del rito sacramental, y en consecuencia determina: que “la materia de las sagradas órdenes del diaconado, presbiterado y episcopado será una única imposición de manos”.<sup>88</sup> Y para refrendar cuanto acaba de dispone, el Papa dice explícitamente que si antes eran otras las disposiciones vigentes, mandamos que en el futuro aquellos ritos no sean necesarios para la validez de la recepción de las órdenes sagradas. Superando el mero planteamiento legal y canónico y adentrándose en el estrictamente teológico, hay que concluir que a partir de la constitución apostólica de Pío XII se ha de afirmar que Jesucristo instituyó el sacramento del orden *in genere*, es decir sin especificar su materia y forma rituales, determinación que la Iglesia ha hecho de modos diversos a lo largo de los siglos. Y no sólo en relación con el orden, sino referido a todos los sacramentos, se ha de afirmar que a partir del mandato institucional de Jesucristo, que otorga valor y sentido al signo, es la Iglesia la que en cada momento lo determina.

## CONCLUSIÓN

Si como resumen de este trabajo debiéramos formular una conclusión, diríamos que los sacramentos, signos originariamente anclados en la primitiva cultura del hombre, de ahí su original dimensión humana cargada de expresividad, por la institución divina son realidades sobrenaturales y dinámicas en función del hombre, pues, al concederle la gracia, le posibilitan arraigarse en su propia existencia personal y abrirla hacia la trascendencia. Y en consecuencia se ha de reconocer que los sacramentos son medios al servicio, o, si se quiere, en función del hombre. Los sacramentos, desde su razón de signo, acaban siendo un beneficio para esa realidad misteriosa que es el hombre, en quien, mediante la gracia que le otorgan generan vida divina y le permiten vivir, al realizar el deseo existencial paulino: “ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna cosa, hacedlo todo para gloria de Dios”.<sup>89</sup> Mediante los signos sacramentales,

---

<sup>87</sup> R. ARNAU-GARCÍA, *Orden y ministerios*, 219-223.

<sup>88</sup> “Sacrorum ordinum diaconatus, presbyteratus et episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem”, DS 3859.

<sup>89</sup> 1Cor 1,31.

el hombre cristiano desarrolla el propio vivir de su realidad histórica, al tiempo que lo abre hacia la dimensión trascendente.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*.  
 -----, *De Trinitate*.  
 -----, *Obras completas de San Agustín*, VIII: *Cartas*, BAC, Madrid 1951.  
 -----, *Obras completas de San Agustín*, XVI: *La Ciudad de Dios*, BAC, Madrid 1958.  
 -----, *Quaestiones in Heptateucum*.  
 ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*.  
 ARNAU-GARCÍA, R., “La comunión eclesial como presupuesto para la causalidad sacramental”, en *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la “communio”*, 15 Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (1994), Universidad de Navarra, Pamplona 1996.  
 -----, *La doctrina agustiniana de la ordenación del hombre a la visión beatífica*, [s.n.], Valencia 1962.  
 -----, *La mujer en la educación y la cultura*, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, Valencia 1975.  
 -----, *Orden y ministerios*, BAC, Madrid 1995.  
 -----, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994.  
*Catecismo de la Iglesia Católica* [= CIC].  
*Catecismo del Concilio de Trento*.  
 CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la Divina Revelación [= DV], (18-XI-1965).  
 -----, Constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la Iglesia [= LG], (21-XI-1964).  
 DENZINGER, H. – SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* [= DS].  
 FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Alianza Ed., Madrid 1979.  
 JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*.  
 JUAN PABLO II, *Hombre y mujer los creó. El amor humano en el plano divino*, Ed. Cristiandad, Madrid 2000.  
 LOMBARDO, P., *Sententiarum. Libri IV*.  
 MARÍAS, J., *Una vida presente. Memorias*, I: (1914-1951), II: (1951-1975), III: (1975-1989), Alianza Ed., Madrid 1989.  
 MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Planeta Agostini, Barcelona 1992.  
 ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, VII, Revista de Occidente, Madrid 1967.  
 RAHNER, K., “Eficacia del sacramento nel segno”, en *Nuovi Saggi* V, Ed. Paoline, Roma 1975.  
 SÁNCHEZ ALISEDA, C., *Textos cristianos* V, Editorial Católica Toledana, Toledo 1952.  
 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*.