

## LA VISIÓN SACRAMENTAL EN LOS SALMANTICENSES (S. XVII)

DIONISIO BOROBIO  
*Universidad Pontificia de Salamanca*

En los últimos años he dedicado mi atención, y buena parte de mi tiempo, a investigar sobre la «Teología sacramental en los Salmanticenses», tema éste que solo ha sido estudiado parcialmente por algún otro autor, y sobre el que ya hemos publicado dos libros: «Antropología, símbolos y sacramentos en los Salmanticenses» (2011), en el que estudiamos el Tratado *De sacramentis in genere*, correspondiente al *Cursus theologicus*; y «La eucaristía en los Salmanticenses. Un comentario actualizado» (2012), sobre el sacramento de la Eucaristía<sup>1</sup>. Lo que se nos pide en esta ponencia es un resumen o visión global sobre los Sacramentos en los Salmanticenses, lo cual supone que hemos de detenernos de modo preferente en lo que corresponde al *concepto general de Sacramento*, dado que entrar en cuestiones de los sacramentos *en particular* sería imposible por espacio y tiempo.

<sup>1</sup> La fuente que utilizamos es: *Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. Cursus Theologicus. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. De sacramentis in genere. II. De eucharistia*, Barcinone: Ex typografia Carmelitarum Discalceatorum Conventos S. Joseph, 1727. En nuestro comentario utilizamos la versión digitalizada por la Universidad Pontificia de Salamanca, y citamos las páginas que corresponden a esta versión.

## 1. CONTEXTO Y PRESENTACIÓN

Antes de exponer la visión de la teología sacramental de los Salmanticenses, considero oportuno recordar algunos aspectos que, por otra parte, entiendo son ya conocidos por los presentes.

### 1.1. Presupuestos de comprensión

Comprenderemos mejor el desarrollo de los temas y la lógica teológica argumental que resumiremos, si tenemos en cuenta, en primer lugar, lo que significó la Escolástica en su inicio y sobre todo para los *Salmanticenses*<sup>2</sup>. La escolástica tiene como objetivo principal la profundización y reflexión sistemática en el conocimiento de Dios y en todas las cuestiones planteadas al respecto en la época, desde los razonamientos filosófico teológicos y antropológicos propios del momento, y en diálogo dialéctico con las diversas escuelas y sentencias.

El método escolástico consiste en la contraposición de las diferentes soluciones dadas a la cuestión planteada, a partir de la respuesta ofrecida por la doctrina o autoridad más aceptada, y en confrontación dialéctica con las diversas soluciones analizadas y sus razonamientos. Como ya sabemos, el desarrollo de la Escolástica da lugar a las diversas escuelas teológicas, sobre todo durante el siglo XIII. Todos conocemos también lo que significan: 1. La escuela dominicana que se inicia con Rolando de Cremona siguiendo en el método y en la doctrina al agustinismo de la época, mientras posteriormente con Alberto Magno y Tomás de Aquino se desarrolla en el tomismo, representado por los Dominicos; 2. La escuela franciscana que se inicia con Alejandro de Hales y tiene su mejor representante en S. Buenaventura y después en Duns Escoto y se inclina más por el pensamiento agustiniano.

En este contexto hay que situar también el surgimiento y desarrollo de la Escuela de Salamanca –sobre todo durante el siglo XVI–, cuyos impulsores fueron los dominicos de Salamanca –en especial Vitoria, Soto, Cano–. Pero también conviene recordar la presencia y desarrollo de otras escuelas, durante los siglos XVI-XVII: 1. La escuela franciscana, que tiene

<sup>2</sup> Solo pretendemos aquí ofrecer algunos rasgos de la Escolástica, que ayuden a contextualizar la fuente, el autor y el contenido de la materia que trata. Para una presentación más amplia pueden verse: J. Ferrater Mora, «Escolástica», en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1965, 5 ed., 548-552; A. Michel, «Scolastique», en *DTC* 14 (1941) 1711-1722. Una buena síntesis en C. García Extremeño, «Escolástica», en *GER* 8 (1991) 769-799.

como referente a San Buenaventura, prevaleciendo en ella el escotismo, y donde sobresalen entre otros: Francisco Herrera, Bartolomé Mastroio, Pedro Trigoso; 2. La escuela jesuítica, que si bien sigue en la línea del tomismo, aporta planteamientos nuevos en algunos aspectos, como se reconoce en autores como Francisco de Toledo, Laínez, Salmerón, Francisco Suárez, Luis Molina, etc. Todo ello tiene una clara repercusión en el pensamiento sacramental de los Salmanticenses.

Recordemos también que los puntos que desarrollan en *su método* nuestras autores Salmanticenses siguen generalmente los que plantea Santo Tomás, en la *Summa Theologiae*: 1. Dificultades a la cuestión planteada («videtur quod non... Sed contra»); 2. Solución que se propone («Respondeo dicendum quod...»); 3. Respuesta a las dificultades planteadas («Ad primum... Ad secundum...»); 4. Soluciones o resolución de la cuestión.

Prescindiendo en estos momentos de lo que significa la Escuela de Salamanca y las otras Escuelas, con su renovación e interpretaciones del tomismo, la importancia de sus autores –sobre todo Vitoria, Soto y Cano–, la riqueza de sus aportaciones teológicas<sup>3</sup>; y teniendo en cuenta que su visión de la teología sacramental ya ha sido estudiada por nosotros mismos<sup>4</sup>, nos centramos en los Salmanticenses.

<sup>3</sup> Son muchos los estudios que recientemente se han publicado sobre la Escuela de Salamanca. Véase, por ejemplo: J. Belda Plans, «Hacia una noción crítica de la “Escuela de Salamanca”», en *Scripta Theologica* 31 (1999) 367-411; Id., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid 2000; J. Barrientos García, «La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres», en *La Ciudad de Dios* 208 (1995) 1055; Id., «Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca», en *Aulas y Saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999)*, vol. I, Valencia: Universitat de València, 2003, 211-231; M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976, 273; M. A. Pena González, «Aproximación histórica al concepto “Escuela de Salamanca”», en *Salmanticensis* 52 (2005) 69-119; Id. (coord.), *De la primera a la segunda «Escuela de Salamanca». Fuentes documentales y líneas de investigación*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2012.

<sup>4</sup> Muchos son los estudios que sobre estos autores se han publicado, principalmente centrados en sus aportaciones sobre política y economía, derecho y justicia (*Derecho ad gentes*), ética y antropología, Iglesia y poderes públicos... Sin embargo, es muy poco lo que se ha investigado y escrito sobre su pensamiento teológico y su contribución a la renovación de la teología. Por nuestra parte, en los últimos años hemos dedicado nuestro esfuerzo a estudiar la concepción y planteamientos teológico-sacramentales que presentan estos autores. Véanse D. Borobio, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2006; Id., *Sacramentos en general. Bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2007; Id., *Unción de enfermos, orden y matrimonio en Francisco de Vitoria y Domingo de Soto*, Salamanca: Publicaciones UPSA, 2008.

## 1.2. Los Salmanticenses

Los Salmanticenses fueron teólogos que enseñaron en el Colegio Universitario Salmanticense de los Carmelitas descalzos durante el siglo XVII y primera parte del XVIII. A ellos se deben el *Cursus Theologicus Salmanticensis*, así como el *Cursus Moralis Salmanticensis*. Cinco son los autores principales: Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Juan de la Anunciación, Antonio de San Juan Bautista, e Ildefonso de los Ángeles. Todos colaboraron a la creación de una obra unitaria, aplicando criterios de coherencia filosófico teológica. En gran medida representan la continuación y madurez del tomismo de la Escuela de Salamanca, como se manifiesta en los tratados «Salmanticenses»<sup>5</sup>. Los tratados dogmáticos llevan por título: *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de M. Carmelo Cursus Theologicus, Summam Theologicam Angelici Doctoris divi Thomae complectens*. Se trata, como indica el mismo título, de un comentario a la Suma Teológica de Santo Tomás, incorporando con frecuencia cuestiones y planteamientos propios del momento en que escriben. Se trata de un comentario que, como dice el P. Llamas, «es una vasta síntesis del tomismo, y en su conjunto la más autorizada y completa... En realidad es una amplia enciclopedia de la Teología para su tiempo, pues en estos tratados no hay teoría o sentencia teológica de nota que no esté recogida ni autor destacado cuyo nombre no aparezca consignado en sus páginas»<sup>6</sup>. El *Cursus Theologicus Salmanticensis* destaca por el método teológico y el contenido doctrinal que nos transmite, donde se combinan a la vez los argumentos antropológicos y filosóficos, con los argumentos bíblicos, patrísticos, y teológicos.

<sup>5</sup> Quien mejor ha estudiado lo que son y representan los Salmanticenses es Enrique del Sagrado Corazón (E. Llamas), *Los Salmanticenses. Su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*, Madrid 1955; Id., «El Colegio Salmanticense, OCD y la Universidad de Salamanca», en *Ephemerides Carmeliticae* 14 (1960) 127-175; T. Deman, «Salamanque, Théologiens de», en *DTC* 14 (1950) 1024-1034; Id., «Problemas de autenticidad en torno al Curso Teológico Salmanticense», en *Salmanticensis* 5 (1958) 81-106; Id., «Una cuestión preliminar a la edición crítica del Curso Teológico Salmanticense. La autenticidad de la disputa 15 del tratado XIII», en *Ibid.* 6 (1959) 273-321.

<sup>6</sup> E. Llamas, «Salmanticenses», en *GER* 20 (1974) 722-725. Véase también Id., «El Colegio de San Elías y los Salmanticenses», en L. E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *Historia de la Universidad de Salamanca. I. Trayectoria y vinculaciones*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 687-704.

La estructura total del curso Salmanticense consta, según la edición. Princeps, de 12 tomos y 14 volúmenes (los tomos 2 y 12 están desglosados en dos partes). Los tomos están divididos en tratados (en ocasiones un tomo comprende un tratado, o un tratado llena dos tomos). En total, el Curso comprende 24 tratados teológicos. Los tomos donde se encuentran los tratados sobre sacramentos son: t. XI: *De Sacramentis in communi et Eucharistia* (tracts. 22-23); t. XII: *De virtute poenitentiae et sacramento* (tract. 24). Cada tratado se estructura en *Quaestiones*, que se desarrollan en *Disputas*, y estas a su vez en *Dubium*, donde se incluyen por lo general estos puntos: introducción al tema, doctrina más común, enseñanza de S. Tomás y sentencias, argumentos en contra y a favor, solución de las dificultades, y propuesta de la opinión más propia del autor.

Nuestra investigación se centra, por tanto, en los tomos XI-XII, que tratan sobre los Sacramentos. Lo ya analizado corresponde a su visión sobre *Los sacramentos en general* y sobre *La Eucaristía*.

### 1.3. Esplendor del tomismo de los Salmanticenses: Juan de la Anunciación

Además de los otros autores que intervinieron (Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Antonio de San Juan Bautista, Ildefonso de los Ángeles), nos detenemos de forma especial en Juan de la Anunciación, por ser el autor que escribió los Tratados sobre Sacramentos que vamos a estudiar. Nace en Oviedo en 1633. Sus estudios y docencia se desarrollan sobre todo en Salamanca, donde fue lector de Artes durante tres años y de teología durante 19 años. Murió en Salamanca el 3 agosto 1701.

Juan de la Anunciación, como se revela en sus tratados, puede ser calificado como uno de los mejores teólogos del s. XVII, sin duda el más aventajado en la segunda mitad de ese siglo. En total redactó diez tratados y parte de otro del *Cursus Theologicus*. Respecto a los Sacramentos, parece que nuestro autor, en un principio, pensaba que el tema de los sacramentos (qq. 60-90 de la III parte de la *Suma*) pertenecía más a la teología práctica y moral. Más tarde (entre 1691-1694), al descubrir que Santo Tomás considera los sacramentos como *reliquias* de la Pasión de Jesucristo, se decidió a completar su obra comentando lo relativo al Tratado sobre Sacramentos en general (*De sacramentis in genere*) y sobre Eucaristía (*De Eucharistia*)<sup>7</sup>. También se debe a él, al menos en parte el

<sup>7</sup> *Ibid.*, 700-702.

tomo XII sobre el sacramento de la penitencia (*De Poenitentia virtute et sacramento*), publicado en Lyon el 1704.

#### 1.4. Nuestra fuente y método

Las ediciones de esta obra han sido muchas. Los Tratados sobre Sacramentos en general y sobre la Eucaristía se encuentra en el t. XI, con fecha de edición de 1727, cuyo título completo es: Collegii Salmanticensis FF. Discalcaetorum B. Mariae Monte Carmeli primitivae observantiae, *Cursus Theologicus iuxta miram D. Tomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus undecimus. Complectens tract. XXII et Tract. XXIII. I. De sacramentis in genere. II. De Eucharistia. A Quaestione LX. Tertiae Partis eidem Angelico Doctori Dicitus*, Barcinonae, Ex typografia Carmelitarum Discalcaetorum Conventus S. Ioseph, Anno M.DCCXXVII. Cum privilegio Regis et approbationibus.

El texto que utilizamos se encuentra digitalizado en la Universidad Pontificia de Salamanca. Libro Impreso. Signatura CARM/C/26. Citamos siempre las páginas de esta edición digitalizada, según el original que empleamos.

*El método* seguido tiene en cuenta de modo especial los aspectos siguientes:

1. Los antecedentes antropológicos, filosóficos y teológicos de los que parte nuestro autor: pensamiento patrístico –en especial San Agustín–, pensamiento filosófico aristotélico tomista, teología escolástica y sobre todo la *Summa Theologiae* de Santo Tomás.
2. Problemas de carácter ético y moral planteados en la época, con sus repercusiones en el ámbito social y eclesial del momento.
3. Tendencias e interpretaciones diferentes de las diversas escuelas filosóficas y teológicas de aquel momento, sin olvidar el deseo de dar respuesta a los problemas planteados por los protestantes, y la aplicación de la doctrina de Trento.
4. Estructura y partes fundamentales del tratado o fuente estudiada en comparación con la estructura y partes que plantean los otros autores, sobre todo Santo Tomás en la *Summa* –comparación interna–.
5. Análisis comparativo de cada una de estas partes, seleccionando y comentando con mayor amplitud aquello que manifiesta mayor originalidad y riqueza.

6. Aplicación a la comprensión de los Sacramentos hoy, destacando las aportaciones que pueden enriquecer nuestra comprensión del sacramento.

### *1.5. Objetivo de la investigación*

El centro de la investigación consiste en el análisis de los textos y fuentes en que el autor expone su pensamiento, de modo que aparezca con claridad cuál es su aportación más personal y original, teniendo en cuenta el marco de comprensión escolástico y tomista en el que se mueve.

No pretendemos en nuestro análisis, ni traducir literalmente el texto original, ni desarrollar todos los argumentos que proponen y que consideramos más secundarios y propios de las diferencias entre Escuelas teológicas, ni tampoco venir a una verificación de todas las fuentes citadas por nuestro autor. Procedemos seleccionando y comentando los textos y fuentes más importantes, y procurando mantenernos fieles a su pensamiento y lógica teológica argumental, sin olvidar el contexto filosófico teológico desde el que escribieron. Se trata de un trabajo de lectura, análisis y selección de aquellos textos y argumentos desarrollados por el autor, al hilo del pensamiento de Santo Tomás y en contraste y diálogo con las diversas sentencias de otros autores y escuelas de la época, que mejor nos permiten seguir su aportación teológica y la lógica de su argumentación. Por lo mismo, no nos detenemos en verificar numerosísimas referencias y citas bibliográficas a que remite y en las que se apoya nuestro autor; ni seguimos necesariamente el desarrollo exacto de su discurso, con todos sus pormenores, dialéctica y distinciones; ni repetimos exactamente las razones que expone en la respuesta a cada una de las sentencias que examina. Pero, teniendo en cuenta todo esto, hemos procurado recoger su pensamiento con fidelidad, proponer su lógica argumental de modo inteligible para hoy; a veces expurgar las cuestiones fundamentales de otras más secundarias y hasta casi-ridículas para la mentalidad actual; traducir con cierta libertad de lenguaje –no de contenido– lo que se nos propone con un lenguaje y discurso más complicado.

Confesamos que, con cierta frecuencia, hemos tenido que ejercitarnos en la paciencia, para seguir con detención una lectura que se hace tediosa, sobre todo cuando trata argumentos que están fuera de nuestro pensar y sentir teológico y eclesial en el momento actual. También debemos reconocer que, las más de las veces, hemos apreciado su gran capacidad dialéctica, la riqueza de su pensamiento, la amplitud de su

conocimiento filosófico y teológico, la actitud ponderada y dialogante siempre mantenida por el autor.

## 2. VISIÓN SACRAMENTAL DE LOS SALMANTICENSES

### 2.1. *Dinámica de su discurso teológico*

El tratado sobre el *De sacramentis in genere* de Juan de la Anunciación, es un comentario enriquecido, no solo con las interpretaciones que le vienen del pasado tomista, sino sobre todo con las interpretaciones del presente del neotomismo, en especial de los autores dominicos de la Escuela de Salamanca, y otras interpretaciones de autores del momento, tanto complutenses como salmanticenses. En realidad, Juan de la Anunciación, lejos de ser un simple repetidor o sintetizador, es un recreador de la doctrina tomista, que reelabora en diálogo con las diversas opiniones y sentencias, con las posturas de los Protestantes, y en especial teniendo en cuenta la doctrina del concilio de Trento. Es de admirar amplio el conocimiento que el autor demuestra tener de estas diversas opiniones, de los distintos escritos y fuentes que cita, de la diferente argumentación que considera. Bajo el esquema de desarrollo propio de la época, nos ofrece un verdadero escenario de diálogo entre las diferentes sentencias, reconociendo el valor de las razones en que se apoyan, y también rebatiendo los argumentos que considera poco sólidos o contradictorios, siempre con el propósito de defender la enseñanza de Santo Tomás, y la doctrina propuesta por el concilio de Trento. En algunos puntos manifiesta una evidente fidelidad a las interpretaciones más propias de los Salmanticenses.

El método de desarrollo que sigue obedece a lo que en el momento estaba en vigor. Divide la materia en *Quaestiones* o partes principales; estas en *Disputationes* o capítulos más importantes; estos en *Dubia* o cuestiones que es necesario aclarar y explicar; y estas en distintos *Articula* que avanzan en la resolución de la cuestión planteada. Es en los *Dubium* donde nuestro autor expresa con cierta frecuencia más creatividad y dialéctica filosófico-teológica en diálogo con las diversas *Sententiae*. En cuanto al método o dinámica argumental, generalmente procede de la siguiente forma: 1. Planteamiento de la cuestión; 2. Presentación de la «doctrina más común»; 3. Sentencias diversas acerca de la cuestión; 4. Crítica y valoración de las razones de estas sentencias; 5. Proposición y profundización en su respuesta u opinión personal. Respecto a la ordenación de su discurso o razonamiento personal, que expresa sobre todo en lo que llama la

«doctrina más verdadera y común»; sigue normalmente estos pasos: 1. Fundamento en la Escritura; 2. Fundamento en los Padres y Tradición; 3. Fundamento en Santo Tomás; 4. Fundamento en el Magisterio, sobre todo Trento; 5. Fundamento en los testimonios de la Liturgia; 6. Fundamento en argumentos de congruencia y razón –antropológicos y filosóficos–. Sin duda nuestro autor tiene en cuenta lo escrito por Melchor Cano en su *De locis theologicis*. Y especialmente nos resulta interesante cómo el autor recurre, aunque no siempre, al fundamento en la liturgia y la oración de la Iglesia, por lo que con cierta frecuencia se remite a las palabras del canon romano y a otros textos oracionales.

En todo caso, hay que reconocer que al principio, en medio y al final de su discurso teológico sobre los Sacramentos, Juan de la Anunciación manifiesta una gran devoción y amor a la eucaristía; una actitud ponderada ante las diversas cuestiones planteadas, lejos de todo interpretación extrema; un espíritu dialogante con otras opiniones y autores que defienden posturas contrarias; una lógica argumental impresionante, a favor de la defensa de la enseñanza de Santo Tomás y de la doctrina de la Iglesia –Trento–.

## 2.2. Síntesis de su visión sacramental

En general, sobre el contenido de la argumentación que emplea nuestro autor, cabe resaltar, además de su abundante y fundamentada utilización de las fuentes: Escritura, Padres, Magisterio..., la frecuente comparación con el misterio de Cristo, sobre todo encarnación y pasión-muerte –argumento cristológico–; la insistencia en la semejanza y diferencia entre sacramentos, o «principio de analogía sacramental»; y también su recurso –aunque con menos profusión– al argumento litúrgico, tanto aludiendo a la liturgia romana como a las liturgias orientales. En esta síntesis sobre los «Sacramentos en general» destacamos los puntos centrales de su exposición y de su pensamiento.

### a. El signo sacramental y su estructura

La primera parte se inicia con un *Proemio* en el que resalta la importancia de los sacramentos para la Iglesia, e indica que son como una prolongación de la encarnación del Verbo. Los sacramentos, añade, son como las columnas en las que se apoya el edificio de la Iglesia para alcanzar el cielo; son como las Fuentes de agua viva y salvadora que mana del costado de

Cristo y que llegan a nosotros por los canales de los sacramentos; son como los más nobles *instrumentos* por los que participamos de la divina virtud y eficacia que mana del Verbo a los humanos. En la definición que propone de *sacramento* es de señalar la distinción típica de los Salmanticenses entre definición metafísica y física: en la primera se recoge la especificidad o sentido teológico del sacramento, en cuanto que santifica, y da la gracia eficazmente, en la segunda, la atención se pone en lo que es la estructura del mismo signo sacramental: elemento sensible (*res*: materia) y palabra (*verba*: forma).

También manifiesta su intención de seguir el pensamiento de Santo Tomás, y de dar respuesta a los planteamientos de los herejes, en especial de los protestantes. La primera cuestión que se plantea es «si el sacramento pertenece al género de signo» o al «genero de causa». El autor se decanta claramente sobre lo segundo. Reconoce, no obstante, que no se puede negar ni que el sacramento sea signo, ni que el sacramento sea causa: si por ser signo se explican también los «sacramenta veterae legis», por ser causa sólo puede aplicarse en verdad a los «sacramenta novae legis». Se apoya en la definición de Santo Tomás. El sacramento es «signo de una cosa sagrada, en cuanto que nos santifica» («Signum rei sacrae ut sanctificantis nos»). Después de analizar otras definiciones, insiste también en el principio de *analogía sacramental*, para explicar la diferencia entre unos signos y otros, entre los «sacramenta veterae legis» y «sacramenta novae legis». Los sacramentos de la nueva ley producen o causan la gracia y justifican internamente; en cambio los de la antigua ley simplemente no justifican al hombre, porque no fueron causa de la gracia interna, sino que sólo realizaban algún tipo de consagración o de deputación legal.

A continuación estudia otro aspecto importante del sacramento: «la estructura del signo sacramental»: la *materia* y la *forma*. Sobre la materia o *res sensibilis*, además de analizar las diversas opiniones, destaca la diferencia que existe entre los diversos sacramentos, ya que algunos no implican una materialidad sensible, como la penitencia y el matrimonio. También se detiene en explicar la posibilidad de cambio en la materia, a lo que responde distinguiendo entre signo fundamental determinado por Cristo –que no puede cambiar– y signos más secundarios determinados por la Iglesia –que sí pueden cambiar–. El autor recurre incluso a un argumento que podríamos llamar de *inculturación*, al afirmar que debe tenerse en cuenta, no sólo el estadio de evolución de la humanidad y del hombre, sino también las formas cómo ese hombre da culto a Dios. En cuanto a la

*forma* o palabras que acompañan al signo, también distingue entre lo que son palabras fundamentales que se remiten a Cristo (v. gr. eucaristía), y otras palabras que acompañan y explican el sacramento. De todos modos, materia y forma deben entenderse como partes integrantes de un todo. Lo *determinable* (más la *res*) y lo *determinante* (más las *verba*) se complementan en la unidad signal. Lo que sí está claro, respecto a las palabras con las que se administra un sacramento es que no son simplemente didácticas o instructivas –como dicen los protestantes–, sino que son consecratorias y eficaces, en cuanto que realizan lo que significan («Sed esse consecratoria vel effectiva eius quod significant»).

Otra cuestión que se plantea es si la intención del ministro pertenece a la misma esencia del sacramento, lo mismo que la materia y la forma. En la opinión del autor, lo único que entra en la composición intrínseca del sacramento y en su constitución, es lo que pertenece a la materia o a la forma, o a la unión entre ambas. Y la intención del ministro no es materia, ni forma, ni unión de las mismas en el sacramento. Por tanto, no pertenece a su composición e intrínseca constitución («Ergo intentio ministri non intrat compositionem sacramenti, nec pertinet ad intrinsecam eius constitutionem»). Al ministro le corresponde la intención de hacer aquello que quiere la Iglesia se haga por la unión de la materia y de la forma.

En conclusión, puede afirmarse que el autor parte de un concepto de sacramento muy extendido entre los Salmanticenses: el concepto de sacramento físico, como «quoddam artefactum» compuesto de materia y de forma. Su opinión es coherente con este concepto. Y está muy lejos de una interpretación más personalista, que tenga en cuenta la importancia del ministro y del sujeto en el mismo sacramento. Es cierto que el autor quiere tener en cuenta al sujeto y al ministro, pero como situados *fuera* del sacramento, como condición previa, como supuesto necesario para su validez. También es cierto que el autor distingue el puesto de sujeto y ministro en cada uno de los sacramentos, atribuyendo más o menos importancia a los mismos en cada caso. Pero siempre desde su tesis: que en la estructura y composición interna del sacramento sólo entran la materia, la forma, y la unión entre ambas.

#### *b. Gracia y sacramentos*

En la *segunda parte* el Autor defiende, como es doctrina común, que los sacramentos causan la gracia. Pero, como defiende Santo Tomás, se trata de una causalidad instrumental, por la que los sacramentos son

medios de la acción de la causa principal, que siempre es Dios. Y, además, según su propia opinión, esta causalidad instrumental es también física, pues las otras formas e explicar la causalidad –moral, intencional– no le convencen. Se trata, pues de una causalidad «instrumentaliter physica».

El autor se esfuerza por probar que no hay dificultad ni repugnancia en admitir que los sacramentos influyen *physice instrumentaliter* en la gracia. Su fundamento principal es de carácter cristológico: si la humanidad de Cristo influye «*physice instrumentaliter*» en la gracia, en la santificación, los sacramentos, que son prolongación de la humanidad de Cristo («*instrumenta separata divinitatis*»), también pueden influir de este modo en la gracia. La humanidad de Cristo y nuestros sacramentos causan la gracia con el mismo modo de causalidad, solo que la humanidad de Cristo es «*instrumentum divinitati coniunctum*», y nuestros sacramentos son «*instrumenta separata*». Y si la humanidad de Cristo influye en la gracia «*ut instrumentum physicum*», también debe decirse esto de nuestros sacramentos. Nótese que el autor utiliza el verbo *influer*e, queriendo evitar el atribuir al sacramento en cuánto realidad física la causa principal de la gracia, que solo corresponde a Dios. Por otro lado, con frecuencia utiliza el adverbio *proportionaliter*, para evitar una interpretación unívoca de la intervención de Dios y del sacramento.

En cuanto a si esta gracia añade algo a la gracia habitual de los dones y virtudes que adornan el alma, afirma que la gracia sacramental añade a la gracia comúnmente dicha, y a las virtudes y dones, un cierto auxilio divino destinado a alcanzar los fines del sacramento. Por tanto, se supone que la gracia sacramental añade algo sobre la gracia común, pues de lo contrario no habría distinción entre los que reciben los sacramentos y los que no los reciben, y más aún entre bautizado y no bautizado. Además, si la gracia común lleva consigo virtudes y dones en todos los que la poseen, no sucede lo mismo con los sacramentos, y por eso son diversos e implican signos diversos: «*Sed singulare specialiter per singula et specialia sacramenta*». Y, lo que es más decisivo, la gracia sacramental supone el efecto especial que Dios obra por el sacramento, en orden a los fines específicos y propios del sacramento: «*(effectus) quod Deus operatur in ordine ad fines singueis sacramentis propriis*». Y esto se comprende fácilmente si recorremos los distintos efectos de cada uno de los sacramentos.

Es de destacar, no obstante, la postura moderada del autor, que evita siempre interpretaciones extremas, también cuando se trata de armonizar la gracia como acción de Dios con la necesaria respuesta de fe del hombre.

Así puede apreciarse cuando explica el sentido del *opus operatum* y del *opus operantis*. El *opus operatum* significa el sacramento realizado o recibido según su fuerza de causalidad, que le ha sido concedida por Cristo. Y *opus operans* es el mérito o la impetración de parte del que lo recibe o del ministro. Una cosa es lo que corresponde a las obras o méritos o súplicas, y otra lo que corresponde a la eficacia y a la institución del sacramento, lo que depende de Cristo. Lo que sí está claro para el autor es que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud o eficacia especialmente de la pasión de Cristo («Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi»). Si Cristo obró la salvación de modo muy especial por su pasión y su muerte, de la misma manera sigue obrando hoy esta salvación por la actualización de su pasión y su muerte, a través de los sacramentos. Defendiendo la causalidad del sacramento, rechaza por un lado la postura protestante que la niega, pero también supera toda interpretación mágica, reconociendo a la vez que la fuente de la eficacia procede y está en Cristo, y que el concurso del hombre no se reduce a una simple actitud pasiva. En el sacramento celebrado se sintetizan estos aspectos, que lo explican en su integridad a la vez divina –Cristo, pasión de Cristo–, eclesial –ministro–, y personal –disposición y actos del sujeto–.

### *c. El poder de Cristo y la función de los ministros en los sacramentos*

En la *tercera parte* se trata, en primer lugar, sobre el *poder* (*potestas*) de Cristo respecto a los sacramentos, con el fin de fundamentar cristológicamente la causalidad. Y de nuevo insiste en la distinción entre lo que corresponde al agente principal –Cristo–, y lo que corresponde al medio o *instrumento* –ministro–. No se duda que Cristo es el único que ha podido instituir los sacramentos, aunque se discuta si esta institución fue *inmediate* o *mediate*. Una cosa es el primado de la institución, que corresponde siempre a Dios; y otra muy distinta el admitir la comisión y colaboración del hombre en la determinación de los signos –materia y forma– con los que se administra el sacramento, y a los cuales se le atribuye una eficacia santificante.

Es interesante la explicación que ofrece al respecto, que implica lo que hoy llamaría «dinámica de inculturación sacramental». Hay que reconocer, dice, que muchas cosas que se hacen en los sacramentos han sido determinadas por los hombres, y no son de total necesidad para que haya sacramento, sino que se hacen para la solemnización («Per homines instituta, non sunt de necessitate sacramenti, sed ad quandam

solemnitatem...»), y para suscitar la devoción y la reverencia en aquellos que reciben el sacramento. Lo que es *de necessitate* ha sido instituido por el mismo Cristo, que es Dios y hombre; y aunque no todo nos ha sido transmitido en la Escritura, ha sido recibido por la Iglesia como verdadera tradición de los Apóstoles (cf. 1 Cor 11). El que se usen determinados signos sensibles para los sacramentos, no significa el desprecio de los otros signos ni que la gracia se reduzca a ellos, sino la relación o semejanza que los signos elegidos tienen con el significado que se les atribuye por institución, como dice Hugo de San Víctor: «ex institutione significans». De ahí que la institución de los sacramentos haya que atribuirlos solo a Cristo, no a los apóstoles. Pues, así como a ellos no les corresponde instituir otra Iglesia sino la de Cristo, tampoco les corresponde transmitir otra fe ni instituir otros sacramentos, sino aquellos que nacen del costado de Cristo abierto en la cruz. El concurso del hombre en los sacramentos no disminuye el valor de la afirmación principal: que Dios solo los ha instituido, y que esta institución tiene su origen en Cristo, y en su costado abierto en la cruz.

Es cierto que se pueden distinguir dos agentes en el sacramento: el que ha instituido el sacramento, y el que aplica el sacramento. Pero el que lo aplica –ministro– solo actúa *per modum ministerii* o *instrumentaliter*; mientras el que lo ha instituido –Dios– actúa con su propia *virtus*. Pero esto no quita para que haya en los sacramentos cosas que han sido concretadas por los hombres –ritos–. El concurso del hombre en los sacramentos no disminuye el valor de la afirmación principal: que Dios solo los ha instituido, y que esta institución tiene su origen en Cristo, y en su costado abierto en la cruz. A la cuestión de si Cristo en cuanto hombre actúa también en los sacramentos responde: Si Cristo en cuanto Dios posee la potestad de autoridad (*potestas auctoritatis*) en los sacramentos, en cuanto hombre posee la potestad del ministerio principal, es decir, del ministerio de excelencia (*potestas excellentiae*): en virtud de los méritos de su pasión, en virtud de la fe por la que nos unimos a su pasión y le invocamos, y en virtud de su autoría respecto a los sacramentos.

A continuación se pregunta el autor qué potestad ha comunicado Cristo a sus ministros respecto a los sacramentos, a lo que responde que les ha comunicado la potestad de concurrir *ministerialiter* como ministros a los efectos del sacramento, pero no como causa de la gracia del sacramento. Se pone especial acento en las cualidades que deben tener los ministros, en su dignidad y ejemplo. Y, sobre todo en su comunión eclesial, donde hay que situar la exigencia de que «tengan la intención de

hacer lo que hace la Iglesia». Para la validez del sacramento no basta que el ministro tenga la intención seria de realizar solo la acción externa, tal como lo establece la Iglesia en sus ritos externos; se requiere la intención de realizar esta acción en cuanto sacramento, es decir, con el propósito de realizar lo que Cristo ha instituido, lo que la Iglesia pretende, y lo que los legítimos ministros suelen hacer en la Iglesia. Es cierto que la gracia depende de Dios, pero el ministro debe colaborar a la visibilidad de esta gracia, no solo realizando de modo perfecto la materia y forma –los ritos– del sacramento, sino también asintiendo y deseando que allí se realice en plenitud el acontecimiento sacramental que quiere la Iglesia, en fidelidad al mismo Cristo.

Pero no queda aquí el discurso del autor, también se plantea en qué medida el ministro colabora en la donación de la gracia del sacramento. En primer lugar se afirma que el ministro de los sacramentos influye verdaderamente en la gracia que los sacramentos producen en los que los reciben. Los ministros, definiendo, influyen en la medida en que «causant physice gratiam», es decir, con su presencia y acción física. Aspecto importante porque apela a la ejemplaridad del ministro respecto al sujeto que recibe el sacramento y a la comunidad.

Respecto a los sujetos y sus disposiciones, hay que distinguir entre lo necesario para la validez del sacramento en sí mismo, y lo necesario para la fructuosidad del mismo por la gracia y efectos de la gracia en el sujeto. Junto a su capacidad, en los adultos se requiere su intención y consentimiento positivo, ya que recibir un sacramento supone aceptar la vida y la milicia cristianas, de lo que surgen nuevas obligaciones y compromisos, y esto no puede darse sin que se trate de un acto verdaderamente humano, es decir, sin el consentimiento que acepta tales compromisos, como son la profesión de la fe y la milicia cristiana, entre otros. Además, el adulto debe tener también una actitud de fe respecto a los sacramentos, pues ser bautizado o recibir otros sacramentos significa confesar visiblemente la fe, y nadie cree o recibe la fe, si no quiere. No obstante, hay que reconocer que la intención del sujeto se manifiesta de diversa forma en cada sacramento, según la capacidad de aquellos que lo reciben.

Podemos percibir cómo nuestro autor se mueve en los registros de una teología de la eficacia de gracia de su tiempo. Es cierto que no se queda en el «mínimo exigido» (que no exista óbice de pecado mortal) para que el sacramento produzca su gracia, pues también da importancia a la disposición actual de caridad y devoción de los sujetos. Pero es evidente

que su valoración de las disposiciones del sujeto no abarca todo aquello que la teología actual resalta, a partir de un concepto de sacramento, más que desde la clave del «ex opere operato», desde la interrelación de un *encuentro*, que si bien es desproporcional siempre con la acción gratuita de Dios, sin embargo requiere también una respuesta sincera, acogedora y creyente por parte del sujeto.

*d. El septenario sacramental y los sacramentales*

En la *cuarta parte* se trata del septenario sacramental y de los sacramentales, explicando cuáles son sus semejanzas y diferencias. Es la parte en la que más se incide en la vertiente antropológica de los sacramentos, al compararlos con el proceso de la vida del hombre, desde su nacimiento hasta la muerte. A la cuestión de «por qué siete sacramentos», responde: Los sacramentos de la Iglesia tienen una doble finalidad: perfeccionar al hombre en aquello que pertenece al culto a Dios y a la vida cristiana; y ser remedio contra el pecado. A estos dos fines deben responder los sacramentos, teniendo en cuenta la correspondencia entre la vida corporal y la espiritual. Siguiendo esta analogía explica también el que haya siete sacramentos: el hombre se perfecciona por la generación, recibiendo su ser, a lo que responde el bautismo, que lo regenera para una nueva vida, y le da un nuevo ser espiritual; esta vida está llamada a crecer en cantidad y en virtud, y a ello responde la confirmación, que implica un aumento de gracia; y para crecer necesita ser alimentada, para reparar sus fuerzas, y a ello responde la eucaristía, que es verdadero alimento y bebida del alma. Pero la vida del hombre está también sometida a la fragilidad y enfermedad, por lo que necesita medicinas adecuadas: la primera es contra la amargura o enfermedad del pecado, para lo que está la penitencia; y la segunda es contra la debilidad o enfermedad física, a lo que responde la extremaunción, que es fortalecimiento del hombre, removiendo las reliquias del pecado. Además, considerado el hombre en relación con la comunidad, vemos que el hombre se perfecciona de dos modos: por la potestad de regir a los demás, a lo que responde el sacramento del orden, por el cual son consagrados algunos –obispos, sacerdotes– para regir a los fieles; y por la facultad de engendrar y propagar la especie, a lo que responde el matrimonio, destinado a la generación y educación de la prole, tanto corporal como espiritual. Y concluye: «Sicut igitur perfectio vitae corporalis ad septem capita sive partes et modos reducitur; sic etiam

oportet, quod pro perfectione vitae christianae dentur septem assignata sacramenta».

Esta misma lógica físico antropológica explica el orden de los sacramentos: el bautismo, la confirmación y la eucaristía sirven de modo esencial a la perfección positiva, mientras los otros dos: penitencia y extremaunción, sirven para remover los impedimentos de aquella salud, bien sea el pecado o las reliquias del pecado. Y en relación con el orden y el matrimonio, ya que el matrimonio es menor espiritualmente hablando «et simpliciter imperfectius», por eso se coloca detrás del orden. Además de destacar la centralidad de la eucaristía, insiste el autor en la necesidad de tener en cuenta el principio de la *analogía*, de modo que puedan explicarse, no solo los datos de la Escritura sobre cada uno de los sacramentos, sino también su importancia y su orden, pues siempre depende de cuál sea el punto de comparación.

Finalmente, el tema de los *sacramentales*, si bien lo trata en Apéndice clarifica no poco el pensamiento del autor respecto a los sacramentos. Mientras estos han sido instituidos por Cristo, aquellos dependen de la Iglesia, y son complemento y ayuda para entender y vivir mejor los sacramentos. Pero también tienen un efecto positivo, y si se realizan legítimamente, son también actos meritorios, puesto que son actos religiosos que se ordenan al culto a Dios. La sentencia común de los teólogos afirma que los sacramentales no tienen la capacidad de causar la gracia santificante, ni de perdonar el pecado grave, ya que esa virtud es propia de los sacramentos, y los sacramentales deben distinguirse de ellos. Otra cosa es que los sacramentales concurren al efecto de la santificación, perdonen los pecados veniales, protejan contra las insidias del demonio, y den otros frutos la sanación, la protección contra los males etc., sobre todo porque se fundan en la oración de impetración de la Iglesia, pues la Iglesia puede con sus oraciones impetrar esta santificación y esta ayuda.

Es interesante recordar cómo explica el autor que los sacramentales pueden perdonar los pecados veniales: Hay dos sentencias que deben rechazarse: 1. La que dice que los sacramentales no perdonan los pecados veniales *obiective*, sino que solo mueven al acto honesto por el que se perdonan; 2. Y la que peca por exceso, afirmando que los sacramentales perdonan sin más los pecados veniales, lo que parece colocar la acción de los sacramentales al mismo nivel que los sacramentos. Hay que admitir que los sacramentales concurren y tienen una influencia más que objetiva en el perdón de los pecados veniales, bien sea *per modum efficientiae*, o

bien *per modum impetrationis ex orationibus ecclesiae*. Los sacramentales concurren causando el principio de la operación, es decir, algún género de auxilio que suscita esta operación de perdón, no causando la gracia habitual ya que entonces serían como los sacramentos. Por tanto, los sacramentales perdonan los pecados veniales *per viam impetrationis*, es decir, exhibiendo y presentando ante Dios sus peticiones, no ejerciendo una causalidad física o moral: «sed non delent efficiendo illum effectum vel causalitate physica vel efficientia morali»<sup>8</sup>. La Iglesia, que tiene el poder de instituir, constituir y aplicar los sacramentales, así lo interpreta.

En síntesis, la postura que adopta el autor en el conjunto de su estudio, pretende ser moderada y equilibrada, teniendo en cuenta las opiniones diversas que va analizando. Es evidente que está condicionada por la tesis que defiende a lo largo de todo el tratado: que los sacramentos son eficaces *ex opere operato, instrumentaliter physice*, es decir, defiende la causalidad física; y por otro lado por su preocupación por distinguir entre la eficacia de los sacramentos y de los sacramentales. Tiene el mérito de evitar un concepto mágico de los sacramentales, insistiendo en que es necesaria la disposición del sujeto, una disposición de contrición y de caridad; y ello sin despreciar la importancia que tiene la realidad física de los sacramentales, pero siempre unida a la oración de la Iglesia: *per viam impetrationis*.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 458.

### RESUMEN

El autor nos acerca a la visión sacramental de los *Salmanticenses*. Para ello parte de unas notas qué es la Escolástica y la segunda Escolástica, para poder valorar adecuadamente la aportación de estos autores, en el siglo XVII. De manera breve, nos da también unas nociones sobre quiénes fueron estos autores, así como cuál era el proyecto concreto de su obra, para luego concretar cómo el trabajo abordado por él se centra en los tomos XI-XII. Presenta, por último, el método y el objeto de investigación. En la segunda parte se centra ya propiamente en la visión sacramental mostrando cómo se trata de un discurso teológico dinámico, para ofrecer luego la síntesis propiamente dicha de su visión sacramental.

*Palabras clave:* Salmanticenses, Sacramentos, Segunda Escolástica, Escuela de Salamanca, Carmelitas Descalzos.

### ABSTRACT

The author brings us closer to the sacramental view of the *Salmanticenses*. To that end, he starts from a few notes about what are Scholasticism and the second Scholasticism in order to properly assess the contribution of these authors during 17<sup>th</sup> century. Besides, he briefly gives some notions about who these authors were, as well as which was the specific project of their work, and then he specifies how the work dealt with by him focuses on volumes XI-XII. Finally, he presents the method and object of the research. The second part focuses on the sacramental vision, showing that it is a dynamic theological discourse, and then he offers the actual synthesis of their sacramental vision.

*Keywords:* Salmanticenses, Sacraments, Second Scholastic, School of Salamanca, Discalced Carmelite.