

**“DE SACRAMENTIS IN GENERE”
EN LOS SALMANTICENSES (S. XVII)
UN COMENTARIO AL “CURSUS THEOLOGICUS”¹**

PRIMERA PARTE

INTRODUCCIÓN: SOBRE LOS “SALMANTICENSES”

El trabajo de investigación que emprendemos está en continuidad con la investigación que ya hemos realizado sobre la explicación de los sacramentos en la llamada Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto), durante los años 2003-2007. Agradecemos la ayuda que nos han prestado diversas instituciones: la Universidad Pontificia de Salamanca, Caja Duero y la Consejería de Educación y Cultura de la Autonomía de Castilla y León. Deseamos que este nuevo trabajo contribuya, no sólo al conocimiento de lo esencial del pensamiento teológico sobre los Sacramentos de los Salmanticenses, sino también a una actualización de esta teología sacramental según las nuevas categorías y contextos eclesiales y socioculturales del momento actual².

¹ La fuente que utilizamos es: Collegii Salmanticensis FF. Disalceatorum 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 eucaristía*, Barcinone 1727 (Ex typografía Carmelitarum Disalceatorum Conventus S. Joseph).

Autor: Fray Juan de la Anunciación. Rector del Colegio Salmanticense. Facultas Ordinis: Rector del Colegio Salmanticense.

² Téngase en cuenta que el Proyecto de Investigación, cuyo responsable principal es el Prof. Dionisio Borobio García, está desglosado de la siguiente manera: El profesor Jesús García se encargará de estudiar la relación entre

Identidad de los Salmanticenses

Los Salmanticenses aquí representados fueron teólogos, que elaboraron 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 ellos puede encontrarse el fruto original de una tarea que había sido comenzada por los autores de la Escuela de Salamanca, sobre todo Francisco de Vitoria, Melchor Cano y Domingo de Soto (durante el siglo XVI), y que ahora es continuada por otros autores que compusieron los tratados “Salmanticenses” (durante el siglo XVII y parte del XVIII).

Método a seguir

El método que seguiremos en nuestra investigación consiste en analizar la concepción antropológica y teológica que nuestros autores tienen sobre el símbolo y el sacramento, teniendo en cuenta los referentes epistemológicos necesarios para un estudio complejo del tema, como son:

1. Los antecedentes antropológicos y teológicos de los que parten: pensamiento patrístico (en especial San Agustín), pensamiento filosófico aristotélico tomista, teología escolástica (en especial la *Summa Sententiarum* de Pedro Lombardo), y sobre todo la *Summa Theologica* de Santo Tomás.
2. Problemas de carácter ético y moral planteados en la época, con sus repercusiones en el ámbito social y político 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 plantea-

antropología y sacramentos, y gracia sacramental en los autores del *Cursus Theologicus Salmanticensis*. El profesor José María de Miguel se encargará del tratado “De Eucaristía” en el CTS, siguiendo la metodología indicada. El profesor e investigador principal, Dionisio Borobio, se hará cargo de la investigación sobre los demás sacramentos en el CTS: bautismo, confirmación, penitencia, unción de enfermos, orden y matrimonio, siguiendo el método antes indicado.

dos por los protestantes, y la aplicación de la doctrina de Trento.

4. Otros escritos de otros autores de la época en los que trata la misma problemática y cuestiones que aquí estudiamos.

Objetivo de la investigación

Teniendo en cuenta todo esto, el centro de la investigación consiste en el análisis de los textos y fuentes en que los autores exponen su pensamiento, de modo que aparezca con claridad cuál es la aportación más importante de cada uno de ellos al concepto y comprensión de la antropología simbólica y de los sacramentos en particular, y donde se manifiestan los puntos más evidentes de avance y renovación de la teología escolástica y tomista clásica, incluso en relación con los teólogos de la Escuela de Salamanca.

No podemos olvidar que 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. Por ello fue durante siglos una de las fuentes y referentes más importantes para el estudio de la teología, sobre todo tomista.

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 nuestros autores. Procederemos 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.

El resultado mostrará la aportación cultural de la obra de estos autores, a la vez que la riqueza de su pensamiento simbólico sacramental, que los acredita como una de las aportaciones más decisivas, tanto a la teología del momento, como a la proyección internacional de España en Europa y en América.

Antecedentes y estado actual del tema

Son relativamente pocos los estudios que se han realizado y publicado sobre los Salmanticenses, no obstante haber sido sus tratados

unos de los más extendidos en España y en Europa, durante dos siglos. No existen al respecto estudios de investigación histórica seria, ni de análisis de contenido doctrinal completo. Existen algunos estudios sobre aspectos particulares, como su doctrina sobre la Inmaculada Concepción, estudio realizado por el P. Enrique del Sagrado Corazón. Pero no existen estudios sobre su aportación a la sacramentología en general y en particular, situada dentro de un contexto cultural y social determinado, como es el del siglo XVII y principios del XVIII³. El Curso Teológico Salmanticense viene a ser, sin embargo, “la obra más acabada y la más digna exhibición de la escuela teológica española del siglo XVII. De ahí que la bibliografía al respecto sea muy parcial y escasa. Presentamos aquellos estudios que están más relacionados con nuestro tema y nuestro objetivo.

Fuentes

El Curso Dogmático Salmanticense lleva por título: *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de M. Carmelo Cursus Theologicus, Summam Theologicam Angelici Doctoris divi Thomae complectens*. La obra está redactada con criterio escolástico, al estilo de otros cursos y comentarios de la época. Fundamentalmente es un comentario a la Suma Teológica, como lo indica el mismo título, incorporando en ocasiones el texto íntegro de algunas cuestiones o artículos de S. Tomás. Un puesto importante lo ocupa la exposición y discusión sobre el pensamiento que otras Escuelas y autores proponen sobre el tema que nuestro autor va comentando. Su composición se llevó a cabo durante casi un siglo (1620-1712). El proceso y las vicisitudes de su composición van ligados a la historia del Colegio donde fue escrito.

³ Citamos aquí solo algunos estudios más relacionados con el tema sacramental: Enrico di Santa Teresa, *La Spiritualità dei Salmanticensi*: ViCarm. I (1941) 57-67; Id., *De natura fidei theologiae secundum Salmanticenses*: Ephem. Carmel. I (1947) 279-311; Id., *Il carattere del “Cristo-centrismo” nella tesi dei Salmanticensi sul motivo de l’incarnazione*: ViCarm VI (1943) 64-78; Enrique del Sagrado Corazón, *Los Salmanticenses: su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*, Madrid 1955; Id., *Presupuestos o base filosófica de la teología de los Salmanticenses*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía XI (1984) 481-496; D. Borobio, *Antropología y sacramentos en Domingo de Soto*: Ecclesia Orans 24 (2007) 11-35; Id., *Sacramentos en general. Bautismo y confirmación en la Escuela de Salamanca*, Salamanca 2007.

Estructura

El 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. Nosotros estudiaremos solamente los tratados relativos a los SACRAMENTOS: EL t. XI: De Sacramentis in communi et Eucharistia (trs. 22-23); t. XII: De virtute poenitentiae et sacramento (tr. 24).

Y, aunque se han hecho numerosas ediciones del CTS, nosotros nos basamos en la re-edición principal, que es la que hizo Victor Palmé, París 1870-83 (20 vol.). Y, en concreto, los volúmenes que tratan sobre sacramentos:

- Vol. 17, *Tract. XXII. De sacramentis in communi.*
- Vol. 18, *Tract. XXIII. De Eucharistia.*
- Vols. 19-20, *Tract. XXIV. De virtute poenitentiae et sacramento.*

El curso Moral Salmanticense es también una fuente que debemos considerar, ya que es complementaria de la anterior. El “Cursus Theologicus Moralis Salmanticensis fue elaborado también por los carmelitas descalzos del Colegio de San Elías de Salamanca. En su elaboración participaron: Francisco de Jesús María (1599-1677), Andrés de la Madre de Dios (1622-1674), Sebastián de San Joaquín (1672-1719), Ildefonso de los Ángeles (1664-1737), José de Jesús María (1677-1736), y Antonio del Santísimo Sacramento (1707-1761). La edición que vamos a emplear, cuando citemos el “Cursus Moralis”, es la de Marcos de Santa Teresa, *Compendio Moral Salmanticense, según la mente del Angélico Doctor*, Imprenta José Rada, Pamplona 1805. En la 2ª Parte de esta publicación es donde aparecen los tratados sobre Sacramentos:

- *Tract. XXII. De los sacramentos in genere.*
- *Tract. XXIII. Del Bautismo.*
- *Tract. XXIV. Del sacramento de la Confirmación.*
- *Tract. XXV. Del augustísimo Sacramento de la Eucaristía.*

COMENTARIO DEL TEXTO “*DE SACRAMENTIS IN COMMUNI*”

INTRODUCCIÓN AL TRATADO: PROEMIO

En el “Proemio” comienza el autor reconociendo que el tratado “De sacramentis” se desprende, como lógica consecuencia del tratado “De incarnatione”, según lo que afirma el mismo Santo Tomás: “Sicut nebule sunt pluviarum reliquiae, ut Philosophus ait, ita et sacramenta novae legis sunt quadam velut divinae incarnationis reliquiae. Latere enim Christi in cruce pendentis aperto, in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, ut dicitur in Coloss. 2 profluxerunt sacramenta, quibus Ecclesia constituitur, et per quae in caelum evolatur”⁴. 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. La unión íntima que existe entre el misterio del Verbo Encarnado y los Sacramentos, se explica también porque los sacramentos reciben su eficacia del mismo Verbo Encarnado: “Quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent”. Algo semejante a como las ramas del árbol reciben su fuerza y la sabia que procede de la misma raíz.

Además de esta unión de los sacramentos con la encarnación, debemos también partir de una aclaración sobre el término “sacramentum”, pues se ha interpretado de múltiples maneras: Los autores clásicos lo entienden, unas veces como aquello que dice relación a una cosa sagrada (clásicos latinos); o bien la prenda que se colocaba en el santuario o lugar sagrado (“Dicebatur sacramentum quod servaretur in sacro loco”); otras veces se le ha interpretado como el juramento militar (“sacramentum militiae”)... Estas interpretaciones pueden encontrarse también en los Padres de la Iglesia (Tertuliano, Cipriano, Jerónimo...). Pero los Padres lo relacionan con frecuencia con “mysterium”, teniendo en cuenta lo que dice la Escritura en diversos lugares (Tobías 12; Sab 2; Ef 1 y 5; 1 Tm 3). En estos lugares se indica que se trata de algo oculto, que el hombre es incapaz de entender.

⁴ Ibid. *De sacramentis in genere*, p. 13 (en adelante usaremos la sigla = DSG). Citamos las páginas de la edición original.

Pero más preciso es cuando se entiende "sacramento" como aquellas palabras o cosas que representan una realidad sagrada, divina y oculta, de la cual son signos, como sucede, por ejemplo con el bautismo, que por la ablución y las palabras que le acompañan significa la purificación y santificación interna del alma⁵. Esta es la acepción de la que partimos, siguiendo a Santo Tomás, en nuestra exposición.

Sin embargo, añade, los herejes como Lutero, Melancton, Zuínglio, Kemnitius, niegan el sacramento en este último sentido, aludiendo que no se encuentra en la Escritura, por lo que defienden que la interpretación de los católicos es irreligiosa e infundada. Pero sus argumentos son simplemente gramaticales, y carecen de fundamento, ya que niegan que aparezca la expresión en ningún lugar de la Escritura (v.gr. Ef 5), aunque signifique algo sagrado y oculto, lo que está implicado en la palabra "mysterium" (cf. Ap 17), como aparece repetidamente en los textos. Por lo cual la Iglesia católica, apoyada en la Escritura, utiliza la palabra "sacramentum", aplicándola a algunos signos por los que somos santificados. Además, aún concediendo que "sacramento" en el sentido indicado no se encuentra explícitamente en la Escritura, habría que decir que hay muchas cosas en las que estamos de acuerdo según nuestra tradición, que no se encuentran expresamente afirmadas en la Escritura, como "Trinitas", "hypostasis", "persona", "consustancialis"... Y otras cosas como: que los niños deben ser bautizados; que los herejes deben ser rebautizados... Estas y otras cosas se fundamentan no en una palabra expresa de la Escritura, sino en la tradición, o en la legítima deducción de la Escritura⁶.

Por todo ello, pensamos que es lícito el utilizar el término "sacramentum" en el sentido indicado, fundándonos en la misma Escritura, en el uso de los autores clásicos (v.gr. Cicerón...), y en el uso de los Padres (Tertuliano, Cipriano, Hilario, Jerónimo, Dionisio, Agustín...). Por eso, desde el principio, la Iglesia utilizó esta expresión para indicar aquellos signos o símbolos, por cuya aplicación somos

⁵ Ibid., p. 3: "Sacramentum sumitur pro illis rebus, ac vocibus, quae rem sacram, divinam, et occultam nobis repraesentant, suntque eius signa, sicut baptismus..."

⁶ Ibid., p. 4: "Sicut igitur ipsi haec, quae minime rejiciunt, fundant non in verbo scripto expresse docente, sed in verbo tradito, aut in legitima ab scripturis deductione: sic Ecclesia potuit sacramenti vocabulum signis sacramentibus applicare, quamvis praedictus huius nominis usus in scripturis expressus non haberetur".

santificados, como afirmarán los concilios posteriores (Lateranense, Constanza, Florentino, Tridentino).

Todas estas cuestiones serán estudiadas con detención en este tratado, que incluye tres grandes cuestiones: 1. La primera dogmática, para exponer la doctrina católica y rebatir las enseñanzas de los herejes. 2. La segunda escolástica o especulativa, que trata de las cuestiones discutidas entre los mismos católicos. 3. Y la tercera práctica, o moral, que se centra en la debida administración y recepción de los sacramentos. El autor señala cuál es su intención fundamental: optar por la postura más equilibrada o del medio (“*médium seligere*”), exponer con claridad las dificultades escolásticas sobre los diversos puntos, aclarar lo que pertenece al dogma de la fe, remitir a los moralistas lo que son casos de conciencia. No obstante reconoce que habrá cuestiones que no puede resolver, tanto en el campo dogmático como en el moral, porque están sometidas a discusión. De todos modos, en lo que se refiere a los sacramentos, tratará de la esencia, la estructura, la eficacia, los efectos, las causas, los sujetos y demás puntos que corresponden a la materia⁷.

Por lo demás, nadie duda de la importancia de los sacramentos, de su necesidad, utilidad y gozo, pues de ellos proviene la vida de la gracia, la fortaleza, la confirmación y el crecimiento de la vida cristiana, como afirma Trento en la introducción a la Sesión séptima. No desconoce el autor el misterio y oscuridad que encierran los sacramentos, pues se trata siempre de algo secreto y sagrado. Por eso, Santo Tomás los compara con la niebla, que nos impide ver con claridad la realidad (“*optime observabit sacramenta assimilari nebule, quae perspicuam distinctamque obiectorum visionem atque liberum prospectum impedire solet*”)⁸. Pero cuenta con el ejemplo de Santo Tomás, que a pesar de las nubes y la niebla, iluminó como sol esta doctrina, esperando que con la ayuda de Dios pueda hacer él lo mismo.

Como puede apreciarse, en el prólogo muestra nuestro autor cuál es su postura respecto al concepto de sacramento, así como respecto a las afirmaciones de los protestantes. Indica claramente cuáles son las fuentes en que basará su discurso: Escritura, Padres, Magisterio, Teólogos, Moralistas... Es consciente de que no se puede

⁷ *Ibid.*, p. 5: “*At mentem et praecipuum studium in eo ponere curabimus... assignando metaphysice sacramentorum essentiam, constitutionem, vire, effectus, casusas, subiecta et reliqua quae eiusmodi notitiam speculativam concernunt, et per se ad institutum nostrum spectant*”.

⁸ *Ibid.*, p. 5. Y cita Eccl. 43, 3 Re 8.

pretender encontrar en la Escritura todo lo que la Iglesia ha venido a proponer como doctrina a lo largo de la tradición. También reconoce la grandeza, y a la vez el misterio de los sacramentos. Se percibe en la forma de introducir la temática una actitud dialogante, abierta a la discusión, dispuesta a aceptar puntos que no se pueden resolver, y que será necesario estudiar más.

I. SI EL SACRAMENTO PERTENECE AL GÉNERO DEL SIGNO

El autor comienza recordando algunas dificultades para aceptar que el sacramento pertenece al género del signo, como: 1. Parece que “sacramentum” viene de “sacrare”, como “medicamentum” viene de “medicando”. Y, si esto es así, habría que decir que pertenece más al género de causa. 2. También parece claro que “sacramentum” significa algo oculto. Pero lo que permanece escondido se opone a la razón de ser del signo, ya que signo es aquello que se percibe por los sentidos y nos lleva al conocimiento de otra cosa, como dice San Agustín. 3. A veces se asimila “sacramentum” con “iuramentum”. Pero es difícil que los niños puedan formular o hacer un juramento.

Por el contrario, si atendemos a lo que dice San Agustín (*De civitate Dei*, 10) el sacramento pertenece al género de signo: “Sacrificium visibile invisibilis sacrificio sacramentum, id est sacrum signum est”. Y es que hay que entender que todo aquello que dice relación a otra cosa, puede denominarse “sacramentum” en sentido amplio, de la misma manera que se aplica el término “sano” a muchas cosas diferentes: hombre, animal, alimento, medicina...

“Sic igitur sacramentum potest aliquid dici, vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam (et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum), vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae, vel signi, vel secundum quamcumque aliam habitudinem”⁹.

Como se ve, el autor parte de un concepto muy general de “sacramentum”, si bien a continuación aclara cuál es el concepto de sacramento del que parte en este tratado: “Loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi, et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi”¹⁰.

⁹ Ibid., p. 6.

¹⁰ Ibid., p. 6.

Y a continuación responde a las objeciones formuladas al principio: 1. Si el sacramento es “medicina”, evidentemente se refiere a la causa efectiva que sana, y por tanto si es medicina implica una cierta causalidad sanante. En cambio si nos referimos a la santidad, esta no se significa a modo de causa eficiente, sino de causa formal o final. 2. Y si decimos que es algo secreto, es porque se trata de algo que no podemos comprender, ni violar, ni publicar. 3. Y en cuanto a que sea también “iuramentum”, se entiende porque supone un cierto compromiso respecto a una realidad sagrada, no al modo como sucede en el campo civil, sino entendido de modo analógico (“Non tamen aequivoce sumpto nomine sacramenti, sed analogice, scilicet secundum diversam habitudinem ad aliquid unum, quod est res sacra”).

Así pues, nuestro autor comienza proponiendo un principio de interpretación fundamental de sacramento: es lo que puede llamarse el “principio de analogía sacramental”. Para él está claro que el sacramento pertenece al género del signo (“manifestum namque apparet sacramentum sic acceptum esse in genere signi”)¹¹. Pero la cuestión es no el significado del término, sino del objeto que representa, para lo que hay que tener en cuenta todos los elementos que constituyen el sacramento. Es algo parecido a una moneda, que se compone de una materia prima, como puede ser el bronce, pero luego requiere toda una elaboración en la que entran diversos elementos: acuñación, figura, reconocimiento de su valor comercial... Sin olvidar que la moneda puede tener muchas formas y composiciones. Pues algo parecido sucede con los sacramentos. Por ejemplo, en el bautismo hay una materia remota, que es el agua, que adquiere una forma cuando se bautiza por ablución, y que luego se especifica en su sentido por las palabras que le acompañan, por las que expresa la regeneración y la eficacia que procede de la institución divina¹². Por tanto, hay que tener en cuenta siempre de qué aspecto se trata para concretar la explicación: si de la materia lejana, de la próxima, de la forma, del rito externo, del efecto interno...Una cosa es considerar el sacramento en su aspecto material, y otra considerarlo en su aspecto formal. Por eso, piensa el autor, es necesario precisar desde el principio “in quo genere sacramentum formaliter sumptum est”¹³. Pues hay una gran diferencia entre el ser real y físico de algo, y el ser esencial de esa realidad: para lo primero basta la apreciación

¹¹ Ibid., p. 10.

¹² Ibid., p. 11: “Nempe ad significationem, per quam constituitur in ratione signi significantis gratiam regenerantem ex institutione divina. Aliunde vero habet etiam baptismus virtutem causativam, qua influit in gratiam”.

¹³ Ibid., p. 11.

externa; para lo segundo es preciso una apreciación "quidditativa" y metafísica. Externamente, el bautismo pertenece al género de una realidad material y de una acción física concreta. Internamente, adquiere una cualidad especial, por el significado que se le atribuye fundados en Cristo: es la razón por la cual se constituye en verdadero sacramento ("per quam constituitur in esse sacramenti"). Por eso, dice el autor, es lícito preguntarse "in quo genere sit essentialiter sacramentum; ac inquirere per quam rationem aut formam in conceptu communi sacramenti constituitur"¹⁴.

Es preciso, por tanto, que nos preguntemos por tres cosas: si el sacramento debe entenderse a un nivel general; si hay que partir de los ritos y ceremonias concretas para situarlo en su nivel religioso de culto a Dios; y si sobre todo debe considerarse el sacramento en su sentido formal.

Como puede apreciarse, el autor se esfuerza en situar su objeto de estudio y en delimitar las cuestiones que considera más importantes al respecto. Es de notar la insistencia en la analogía, distinción que hace entre lo que externamente se percibe, y lo que internamente significa el sacramento. Distinción que recibirá diversas formulaciones y explicaciones a lo largo de la historia.

1. *El sacramento pertenece al orden del signo*

Es lo que llama nuestro autor: "Prior et communis assertio"¹⁵. Sencillamente se muestra convencido de que ésta es una afirmación fundamental, pues el que sea signo de una realidad significada es algo esencial, como ha sido reconocido por toda la tradición de la Iglesia: Padres, Teólogos, Concilios...¹⁶. También está claro que para que algo sea sacramento tiene que proceder de institución divina. Y no puede ser el que todos se hayan confundido. Otra cosa es la explicación y fundamento que se ofrece de cada una de las partes del sacramento. Pues, por ejemplo sobre el bautismo, se aduce el signo de la circuncisión como anticipo veterotestamentario. Sin embargo se trata de un signo que justificaba por la fe (cf. Santo Tomás), pero no por la eficacia que procede de la pasión de Cristo. Y lo mismo puede decirse de otros sacramentos. El autor aduce diversos testimonios de la Escritura y de los Padres y de los Concilios para mostrar

¹⁴ Ibid., p. 11.

¹⁵ Ibid., p. 12.

¹⁶ Ibid., p. 12: "Ergo sacramentum formaliter consideratum constituitur essentialiter in genere signi".

que los sacramentos hay que entenderlos “in genere signi”, por sus precedentes en el Antiguo Testamento, por su realidad en el Nuevo Testamento, y por la comprensión histórica de la Iglesia. Se detiene, como es común, en el testimonio de San Agustín y el de Hugo de San Victor.

Pero, más allá de estas definiciones, lo importante es saber que el sacramento significa algo sobrenatural (“nam res per sacramenta significata est aliquid supernaturale”), y que no basta solamente el que la materia guarde una cierta semejanza con el significado. Es preciso que a ello se añada la institución divina, de modo que signifique algo que está más allá del simple sentido natural, como bien lo dice Hugo de San Victor: “ex institutione significans”. Y por eso el Catecismo Romano dirá que el sacramento no es un simple signo natural (“ergo sacramentum non est signum naturale”). Y lo mismo reconocerán todos los teólogos, comenzando por Santo Tomás¹⁷. Sin embargo, esto no quita el que Dios pueda elevar a sacramento cosas que son muy desemejantes y desproporcionadas, como sucedió cuando Jesús dio la vista al ciego untándole los ojos con barro. Por tanto, la semejanza con lo que se representa, si bien tiene importancia, no es de la esencia o concepto mismo de sacramento: “Non est igitur de conceptu sacramenti habere similitudinem cum re significata, aut illam naturaliter repraesentare”¹⁸. Y la razón fundamental es la desproporción que existe entre las cosas naturales y las sobrenaturales. Por eso se trata siempre de una semejanza impropia y proporcional, o con otras palabras es una “similitudo dissimilis” (“Sed loquitur de similitudine impropria, quae dici solet proportionalitatis, sive inter proportionata, quamvis dissimilia simpliciter sint”). En definitiva, nuestro autor insiste en el principio de la analogía, con la intención de evitar así una excesiva “materialización” del sacramento, sin olvidar la importancia pedagógica que tiene la misma “semejanza” entre el signo y el significado, como sucede por ejemplo en el bautismo. En todo caso, se trata de una aptitud remota del signo externo para representar unos efectos, que de por sí no puede realizar determinada y eficazmente, lo que sólo depende de una institución extrínseca del mismo Dios¹⁹. Así lo afirma explícitamente Santo Tomás (q.64,a.2). El autor no quiere negar en absoluto que haya cosas materiales o

¹⁷ Ibid., p. 12, donde concluye: “Quae satis demonstrant sacramenta non esse signa naturalia rerum, quas significant”.

¹⁸ Ibid., p. 13.

¹⁹ Ibid., p. 13: “Sed tamen haec proportionalitas solum est quaedam aptitudo remota al repraesentandum tales effectus: quare de se non habet illos determinate et efficaciter”.

corpóreas que manifiestan cierta conexión con la gracia y que la representen de modo más adecuado (“posse dari res corporeas, quae habeant conexionam cum gratia”). Pero insiste en que esto no basta para que se pueda hablar de sacramento (“id tamen minime sufficit ad hoc, quod per modum sacramenti significet”), pues como dice el mismo Santo Tomás, sacramento es un signo que significa eficaz e infaliblemente la gracia justificante, y no hay nada ni natural, ni espiritual, ni sobrenatural, que por su propia naturaleza y por su aplicación conceda de modo infalible la gracia justificante, como sucede en el sacramento.

El sacramento no se constituye como tal o formalmente por el hecho de ser signo, sino por su referibilidad a un significado que representa, en virtud de la institución. La razón formal no depende de una imposición o determinación externa, sino de su relación con el significado (“sed ordo ille sive habitado signi ad significatum”), es decir, por la relación de razón que se establece entre signo y significado, cuyo fundamento se encuentra en la Escritura y en la interpretación e intención de la Iglesia. El autor reconoce que, más allá de las interpretaciones tomista y suarista, estos tres elementos son necesarios.

2. *No hay oposición entre sacramento “in genere signi” e “in genere causae”*

Sobre si los sacramentos deben ser situados “in genere causae” o “in genere signi”, 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”. Analiza las razones a favor y en contra de cada opinión, y concluye de modo dialéctico diciendo: el sacramento consta de divesas partes, que forman una unidad en orden a un significado y un efecto de gracia, por tanto, no pueden dividirse o contraponerse aspectos esenciales, como son el signo y la causa. Se trata, si atendemos a su estructura, de un cierto “artefacto” que se compone de materia y forma, y en el que la materia asume la razón de la causa al ser elevada, y la razón de signo la asume la forma que expresa el significado. Por tanto el sacramento “constituitur non solum in genere signi, sed etiam in genere causae, et principalius in hoc”. Signo y causa son como las dos partes más nobles del sacramento, y son inseparables, de manera que el sacramento debe colocarse tanto en el género del signo como de la causa: “Ergo sacramentum constituitur per rationem causae: atque ideo

non solum in genere signi, sed etiam in genere causae collocandum est”²⁰. La discusión se centra después en saber cuál es la parte más noble en el sacramento: si la de ser signo o causa. Nuestro autor va discutiendo los diversos argumentos al respecto, para llegar a la siguiente conclusión:

– En realidad lo principal sobre los sacramentos lo encontramos en los artículos de Santo Tomás sobre el tema. La diferencia entre el signo y el sacramento radica en su relación con lo significado, en el modo de representarlo. Lo que equivale a la “ratio sub qua” algo es significado.

– En cuanto a la santidad y justicia intrínseca, que es el principal significado del sacramento, se puede explicar en un doble sentido: Uno más impropio que consiste en una cierta purificación o deputación, por lo que se considera a alguien legalmente puro, como sucede en el Antiguo Testamento. Y otro más propio es el de la santidad que implica una renovación y rectitud de la voluntad ante Dios, y esta renovación sucede por la gracia habitual, como claramente se explica en el tratado sobre la justificación. Esta diferencia aparece claramente en los diversos ejemplos que muestra, comparándolos con la justicia tal como la entiende San Pablo en Romanos, y como la interpreta el mismo Santo Tomás.

– Además esta santidad “simpliciter talis”, que sucede por la gracia interna, puede considerarse en un doble sentido: prácticamente, en cuanto que se confiere en el presente para la vida; especulativamente, no en cuanto que se confiere, sino en cuanto que se conferirá en un tiempo futuro con la recepción del sacramento. Por tanto, la santidad, que es el principal significado del sacramento, puede comprenderse de diversa manera.

– Es claro que una cosa es la santidad legal, y otra la santidad interna sacramental. La primera puede considerarse como una disposición al sacramento, pero no como algo específicamente sacramental, que implica la renovación interna por la gracia justificante. Y comentando a Santo Tomás en su art. 2, resp. ad 3 afirma: “Ergo ex sententia D. Thomas, ut aliquid constitutur in vera et propria sacramenti ratione, non sufficit significare sanctitatem quamlibet, sed debet repraesentare determinate veram et rigurosam sanctitatem per gratiam internam”²¹.

²⁰ Ibid., pp. 19-20.

²¹ Ibid., p. 27.

– Evidentemente, esto lo encuentra confirmado en la misma definición de sacramento que ofrece el Aquinate en su art. 3: “Sacramentum proprie dicitur, quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem. In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostra, quae est passio Christi; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus”. Esta santificación es lo que distingue también a los sacramentos de los “sacramentales”, que son más.

– Con esta clarificación se responde también a las acusaciones de los adversarios, cuando afirman que también los signos del A.T santificaban. Los signos del A.T santificaban “secundum quid”, con una santificación legal; pero no “simpliciter”, “vere et proprie” con una santificación interna justificante en virtud de la pasión de Cristo. Y, apoyándose en el concilio de Florencia, añade: los sacramentos antiguos significaban la gracia no causándola, los nuevos significan y conceden la gracia que significan²².

– Esto no se opone a que Dios previera algunos signos antiguos para la santificación de los que los usaban. Pero esto no en virtud del mismo signo ni “ex opere operato”. La diferencia está en la causalidad del signo, no en que Dios no pudiera santificar por los signos antiguos con una gracia interna. Tal pudo ser la circuncisión, según explica el mismo Santo Tomás, para quien este signo fue un signo de fe y de santificación, lo que importa la gracia interna, en virtud de los méritos del mismo Cristo que iba a venir (“quam recipiebant antiqui mediante fide in Christum venturum”). La diferencia con el bautismo la pone Santo Tomás no en la significación de la justicia y la santificación, sino en el modo de significarla: el bautismo significa la gracia que realiza eficazmente en el momento en que se celebra; la circuncisión representa una gracia que no realiza y que depende de algo que todavía no ha sucedido²³.

– El fundamento de esta doctrina lo encuentra nuestro autor no sólo en Santo Tomás, y en el Concilio Florentino, también en Hugo de San Victor, San Buenaventura, Cayetano, y otros teólogos. Una vez

²² Ibid., p. 28: “(C. Florentinus) statuit ex parte modi significando, quatenus antiqua significabant gratiam non causando ipsam; nova vero significant gratiam quam efficiunt”.

²³ Ibid., p. 30: “Dicendum est tertio et ultimo sacramentum constitui in propria sacramenti ratione, distinguere ab omnibus aliis signis, quae sacramenta non sunt, per hoc quod significat immediate gratiam sanctificantem internam, prout in applicatione sacramenti producitur: sive producatur medio sacramento tanquam instrumento divinae virtutis, ut in nostris accidit; sive producatur a solo Deo ad praesentiam sacramenti, ut contingebat in antiquis”.

más insiste en que la diferencia entre signo y sacramento, y entre sacramentos de la Antigua Ley y de la Nueva ley, radica en la referencia a un significado nuevo (Cristo mismo), así como en la eficacia de santificación, en virtud de la aplicación del mismo signo.

“Nam sacramentum in esse realis, sive in ratione peculiaris signi constituitur per respectum significationis ad id, quod immediate et principalius significat, sed immediatum et principalius sacramentorum significatum est gratia sanctificans...; ergo sacramentum in esse talis constituitur per habitudinem significationis ad gratiam sanctificantem; atqui non per significationem praedictae gratiae precise ut futurae; id quippe commune est aliis signis, quae sacramenta non sunt; ergo sacramentum constituitur in esse talis per hoc quod significat gratiam ut praesentem, atque in applicatione ipsius sacramenti collatam”²⁴.

Como puede apreciarse, el autor se muestra seguidor fiel de Santo Tomás. En su argumento para distinguir signos y sacramentos, y sacramentos de la Antigua Ley y la Nueva²⁵, pone todo su acento en la santificación presente, y en la eficacia del mismo signo sacramental (“quod est significare gratiam praesentem, atque productam in applicatione sacramenti”). Una diferencia importante la constituye la eucaristía, en la que inmediatamente no se significa la gracia interna por la que somos justificados, sino al mismo Cristo, del que se desprenden los efectos de gracia, pues las especies sacramentales representan “inmediate et principaliter illud quod continent: hoc autem est corpus Christi”²⁶. Es evidente cómo entre la consideración del sacramento “sub genere signi” y “sub genere causae”, predomi-

²⁴ Ibid., p. 31.

²⁵ Ibid., p. 31 ss. El autor dedica no poco espacio a examinar cada una de las opiniones que proponen o dan cierto valor sacramental de santificación interna a los “sacramenta” del A.T., sobre todo a la circuncisión y a la Pascua o cordero pascual. Más adelante resume con claridad su pensamiento, inspirándose en San Agustín: “Quia distinctio inter sacramena antiqua et nova in eo potissimum consistit, quod nostra sunt signa demonstrativa gratiae; illa vero fuerunt signa praecise prognostica, quorum tota ratio atque esse posita erat in prefigurando legis gratiam” (p. 34). Esto no impide el que se pueda hablar de “sacramenta veterae legis”, pues añade: “Quia ad rationem propriam sacramenti sufficit significare gratiam sanctificantem per modum causae finalis; sed ad rationem causae finalis non requiritur eius praesentia; ergo ut salvetur vera sacramenti ratio necessarium non est quod significet gratiam sacramentalem praesentem, sed sufficit quod illa representet ut futuram et alio tempore dandam” (p. 34).

²⁶ Ibid., p. 32. El autor discute las opiniones de Escoto y de Suarez, y se reafirma en su opinión, basado en el concilio de Trento, sess. 7, can.6: “Ubi notum est sermonem fieri de gratia interna, atque inhaerenti: hanc igitur in mente concilii significant sacramenta”.

na esta última. Constantemente habla de los “adversarios”, que sin duda son de modo preferente los protestantes. La incidencia en la explicación de la doctrina de Trento es evidente. La aportación del autor puede cifrarse en una argumentación más amplia de la definición de Santo Tomás sobre la eficacia santificante del sacramento, así como en las diversas distinciones de santificación que ofrece, y en la discusión con las diversas sentencias. El autor se mueve siempre dentro del esquema prefijado en la explicación del sacramento.

3. *Si es verdadera la definición de sacramento como “signum rei sacrae ut sanctificantis nos”²⁷*

Nuestro autor vuelve de nuevo a preguntarse por la verdadera definición de sacramento. Reconoce que son diversas las definiciones que se han ofrecido, entre las que va a detenerse en las dos que le parecen más probables, siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás: “*Duas tamen magis proba esse videtur, nempe: “Sacramentum est signum rei sacrae; et sacramentum est invisibilis forma”*. Pues la primera acentúa el carácter de signo, mientras la segunda lo hace en la gracia invisible y justificante. Santo Tomás añade al carácter de signo de San Agustín la eficacia de la santificación. Ambos aspectos le parecen al autor fundamentales, por lo que se propone defender esta definición.

Comienza recordando que, aunque en el sacramento entran diversos aspectos, todos ellos se unifican en su carácter de signo. Con todo, hay opiniones contrarias que proponen sus razones. Nuestro autor examina y critica cada una de estas opiniones:

– Las que afirman que este carácter de signo se da ya en el A.T. (circuncisión, cordero pascual...) y, sin embargo, no se trataba de verdaderos sacramentos; a lo que ya ha respondido afirmando que el sacramento se constituye por la significación de la gracia santificante interna, en virtud de la pasión de Cristo.

– Las que arguyen que esto no se da así en la eucaristía, dado que en ella lo que inmediatamente se representa es al mismo Cristo, en su cuerpo y su sangre, y no tanto la gracia interna. Pero esta representación inmediata no excluye sino que incluye el efecto interno de la gracia.

²⁷ Ibid., p. 36: *Dubium III. Utrum haec sit bona sacramenti definitio: signum rei sacrae ut sanctificantis nos*”.

– Aquellas que dicen que no se puede definir en sí el sacramento, ya que consta de diversas partes muy diferentes entre sí: palabra, materia, otros signos, que son diversos en cada sacramento. Pero ya se ha dicho que el sacramento no es un “ens per accidens”, sino un “artefactum quoddam rationis”, que formalmente consta de una esencia que es posible definir. Además no se puede olvidar que puede considerarse bien en su realidad física, o bien en su sentido moral. Formalmente el sacramento se unifica en todos sus elementos para significar un único significado²⁸.

– Por otro lado, las diversas opiniones coinciden en que la definición de sacramento propuesta es adecuada, porque indica la esencia del sentido del sacramento, y a la vez lo que lo diferencia de otros signos, como aparece al afirmar que es “signum rei sacrae ut sanctificantis nos”. Y esto no se puede afirmar de ningún otro signo. Porque es “signo” se trata de algo sensible. Porque es “sagrado”, se trata de algo referente a la religión. Porque es “santificante”, se trata de algo que implica una eficacia interna y oculta (“occultam significationem”), y que no se trata de algo especulativo o cognitivo, sino de un “signum practicum, sive ordinatum ad opus”. Por tanto, concluye nuestro autor:

“Ergo preadicta definitio affert vel explicite vel implicite omnes condiciones, quae pro constituendo vero sacramento desiderantur”²⁹.

El autor reconoce que una definición es tanto mejor, cuanto que en pocas palabras define la esencia del objeto de que se trata. Y esto es lo que sucede con la definición que defiende. Esto no impide el que en cada uno de los sacramentos, se verifiquen y realicen estos elementos en diversidad de palabras y signos.

Si hacemos una comparación con el tratamiento que este tema tiene en el “Compendium Salmanticense in duos tomos distributum Universae Theologiae Moralis”³⁰, vemos en seguida que

²⁸ Ibid., p. 37: “Quia constituitur formaliter per unam significationem, cui cetera materialia subordinantur, ut fiant unum signum”.

²⁹ Ibid., p. 39.

³⁰ Nos referimos al Compendio elaborado por el R.P. F. Antonio a S. Joseph, *Compendium Salmanticense in duos tomos distributum Universae Theologiae Moralis. Quaestiones brevi, ac perspicuo stylo complectens ad saniolem doctrinam, melioremque methodum prae antiquo cursu redactum. Duce Angelico Praeceptore, Bullis ac Pontificum Decretis praesertim novissimis auctum et illustratum. Authore R.P. F. ANTONIO A S. JOSEPH. Tomus II. Editio Quinta. Pompeionae. Anno 1791. Nos referiremos en diversas ocasiones a esta edición, de modo*

se ofrece una definición ya aceptada, que no se plantean todas las cuestiones que aquí se ha planteado nuestro autor, que las distinciones son muy nítidas. A la pregunta "Quid sit sacramentum", responde:

"Est signum sensibile rei sacrae sanctificantis homines. Haec definitio traditur a D. Thom. Ubi supra et communiter recipitur a Theologis. Est definitio metaphisica, quia explicat sacramenti naturam per suum genus et differentiam, sive per suas partes metaphisicas. Signum sensibile ponitur loco generico, quia per id convenit sacramentum cum aliis signis, quae sacramenta non sunt. Rei sacrae sanctificantis homines ponitur loco differentiae, quia per id differt ab omni alio signo; solum namque sacramentum est signum gratiae, seu rei sacrae sanctificantis homines.

Definitio phisica sacramenti est: Artefactum quoddam constans ex rebus tanquam ex materiae et ex verbis tanquam ex forma. Dicitur haec definitio phisica, quia eius naturam explicat per summa materiam et formam, seu per suas partes phisicas"³¹.

Puede apreciarse la distinción 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).

4. *Lo que puede decirse de otras definiciones que proponen los estudiosos*³²

Una vez que se ha aceptado y defendido la definición de sacramento que ofrece Santo Tomás. Reconoce el autor que queda poco por añadir. Con todo, no considera superfluo el recordar otras definiciones como término de comparación.

– Los herejes (sobre todo tiene en cuenta los protestantes), definen los sacramentos como "testimonios", "señales" o "sellos" de la promesa divina y de la justificación por la fe. Por ejemplo, Calvino dice: "In sacramentis Deus ipse affirmat, et quodammodo iurat illum, qui sacramentum suscipit, esse electum et iustum". Y Lutero,

que pueda percibirse la diferencia entre nuestro autor y el que elabora este texto. En adelante citaremos: Tratado Moral de F. Antonio de San José.

³¹ Ibid., p. 1.

³² Ibid, p. 41. Cap. III. *Quid censendum de aliis aliorum studiorum diffinitionibus.*

en el primer artículo condenado por León X afirmaba: “Qui non credit verbo ministri dicentis ‘ego te baptizo’ vel ‘ego te absolvo’, Deum mendacem facit, cuius illa verba sunt”. Y Melancton, en su Apología de la Confesión Augustana afirmaba: “Sacramentum esse testimonium gratiae”. Estos autores se quieren basar en la definición de San Agustín: “Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum”. Pero lo interpretan falsamente, ya que en esta definición Agustín incluye la totalidad del sacramento. Por otro lado, estas definiciones aludidas no señalan con brevedad la esencia el sacramento, que es el que contiene y realiza la santificación como tal.

– Algunos autores católicos han propuesto otras definiciones. Cita la definición de Escoto, pero no la comenta³³. En cambio cita y comenta la definición que ofrece Suárez: “Sacramentum est sacra et sensibilis caerimonia, homines aliquando sanctificans, et veram animae sanctitatem ex institutione significans”. Según esto, para que haya sacramento bastaría que se de alguna santificación, al menos legal o externa, o incluso en sentido riguroso, bien sea de presente o de futuro. Sin embargo, esta definición podría aplicarse a algunos signos que no son verdaderos sacramentos, como los de la Antigua Alianza. La definición no indica con claridad que el sacramento produce una verdadera santificación interna que procede de Cristo. Lugo intentará resolver esta dificultad ofreciendo otra definición: “Sacramentum est caerimonia sensibilis, quae suo usu sanctificando subiectum, significat gratiam internam, cuius est causa”. Es cierto que insiste en que el sacramento produce una gracia interna, como causa. Pero parece entender “causa” en sentido muy amplio, en cuanto significa la promesa de gracia, es decir, como “causa moral”. Y en este sentido podría aplicarse a otros signos y ritos y ceremonias que no son verdaderos sacramentos, como sucede con los del A.T. que santificaban en virtud de la fe y de la promesa de la salvación mesiánica. Por tanto, concluye: “Atque ideo de quolibet ritu antiquo verificabitur iuxta Lugonis sententiam”³⁴.

Reconoce nuestro autor que podrían aducirse otras definiciones, pero que no es necesario, una vez determinada la verdadera definición, basada en Santo Tomás. En cambio, añade un principio de suma importancia e incluso actualidad para explicar lo que es verdadero sacramento: es el principio de la analogía. De la misma manera que

³³ *Ibi.*, p. 44: “Sacramentum est signum sensibile gratiam Dei vel effectum eius gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris”: In 4.dist. I quaest. 2.4.

³⁴ *Ibid.*, p. 45.

al hablar de los seres, podemos aplicar a Dios que es el Ser supremo, pero analógicamente, así al hablar de sacramento, hemos de usar el término en sentido analógico, porque no en todos los casos se realizan los elementos que lo constituyen de la misma manera. He aquí el texto:

"Qua ratione licet creaturae sint vere et proprie entia non convenit univoce cum Deo in ratione entis, sed solum analogice. Et similiter quamvis accidentia sint vere entia non conveniunt univoce cum substantia, sed dumtaxat analogice. Pari itaque ratione ex eo, quod omnia sacramenta sint vere et proprie sacramenta, minime sequitur quod participant univoce communem sacramenti rationem, sed analogice tantum. Et ratio est proportionabiliter eadem, quippe ratio sacramenti principaliter reperitur in nostris; sed antiquis praecise convenit minus principaliter, et cum habitudine dependentiae ad nostra, quorum erant figurae et umbrae"³⁵.

Por tanto, es posible hablar de sacramentos refiriéndose a los signos del Antiguo Testamento, pero en sentido analógico, porque realizan de forma menos principal y con una proporcionalidad diversa, los elementos el sacramento. Aquellos eran figuras y sombras que anunciaban a Cristo; estos son realidad y verdad que contienen y santifican en virtud del mismo Cristo. Es cierto que el autor aplica el principio de la analogía sobre todo refiriéndose a los signos del A.T., comparados con los del N.T., y no tanto refiriéndose a las diferencias que se dan entre los siete sacramentos de la Iglesia. Pero tampoco excluye esta aplicación. Esto no obsta para que en todo lo que llamamos sacramento existan unos elementos comunes ("constat autem conceptum communem sacramenti esse de se unum... quippe omnia praedicta sacramenta (novae legis) conveniunt univoce in participando talem conceptum"). La diferencia consiste en lo peculiar que los constituye como sacramentos ("et secundum quas habere quae-unt inaequalitatem et dependentiam"). Y así se ve si comparamos los sacramentos con la eucaristía, que es el sacramento más perfecto al que todos los demás se refieren ("Eucaristía est aliis perfectius secundum specificam rationem, et reliqua ordinantur ad ipsum sicut ad finem"). Sin embargo, esto no impide el que todos los sacramentos de la Nueva Ley coincidan de modo unívoco en la razón fundamental que los constituye como verdaderos sacramentos ("Et tamen inde minime infertur, quod sacramenta novae legis non conveniant univoce in comúni sacramenti ratione")³⁶. Y lo común en lo que coinciden es

³⁵ Ibid., p. 46.

³⁶ Ibid., p. 47.

lo que se recoge en la definición: “Quoniam sacramentum in genere sive in communi non est aliud quam signum rei sacrae ut sanctificantis nos”. Lo cual implica que los sacramentos son causas verdaderas y actuales de una santificación interna. Esta causalidad no se daba en los sacramentos de la Antigua Ley. La diferencia fundamental hay que colocarla no en que son signos (“in genere signi”), sino en que son causas (“in genere causae”).

5. *Exposición de los fundamentos de la opinión que defiende el principio de “analogía sacramental”*

La opinión expuesta que enseña que los sacramentos antiguos y nuevos no convienen unívocamente en lo que es sacramento, sino analógicamente, es defendida por diversos autores, como el Magíster Sententiarum (Pedro Lombardo), Buenaventura, Paludano, y otros autores más antiguos. A esta sentencia se adhieren más recientemente Serra y Donet. Estos autores defienden que los sacramentos coinciden en su razón formal, es decir, en todas las condiciones requeridas para ser sacramento (que sobre todo lo entienden “in genere signi”), pero inadecuadamente, y por tanto considerados en su conjunto coinciden solo analógicamente (“his enim cunctis simul consideratis, dicunt solum analogice convenire”)³⁷. Tal opinión, si bien la insinúa Santo Tomás, no puede apoyarse de modo explícito en él.

Contra esta opinión puede arguirse que los sacramentos han sido instituidos y ordenados a nuestra justificación, y en este sentido no coinciden los sacramentos antiguos y los nuevos, por lo que no se puede aplicar unívocamente para los dos casos lo que indica “sacramento”³⁸. Es decir, 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. Por tanto, “ergo sacramenta antiqua et nova nequeunt univocari in ordine ad nostram iustificationem”³⁹. De la misma manera que la figura y lo figurado no son lo mismo, ni es lo mismo el hombre pintado que el hombre vivo, así tampoco son lo mismo los sacramentos de la antigua y de la nueva ley. Aunque, nos

³⁷ Ibid., p. 50.

³⁸ Ibid., p. 50: “sed sacramenta antiqua et nova non possunt in hac ratione univocari: ergo non conveniunt univoce in communi ratione sacramenti”.

³⁹ Ibid., p. 51.

dirá después, esto no es totalmente aplicable a los sacramentos, ya que en ellos hay una relación viva entre la figura y lo figurado.

Los sacramentos pueden coincidir en que son signos prácticos significantes por institución, y en que al aplicarlos se presencializa la gracia justificante (lo que puede aceptarse también de los sacramentos antiguos); pero no en que a todos ellos en común se les pueda aplicar el que son causas que producen la justificación (*"sed ex illo comúni conceptu non sunt causa, quae iustificationem efficiat"*). De modo que para poder aplicar la palabra "sacramento" también a los signos antiguos, basta que se les considere como signos significantes, que también podían santificar a los que los realizaban, sin que sea necesario aplicarles el concepto de causa, pues el concepto común de sacramento implica que sea signo, y no tanto que sea causa⁴⁰. Así podemos calificar de "sacrificio" tanto los del A.T. como el sacrificio de Cristo, porque convienen en lo común de sacrificio; sin embargo, el sacrificio de Cristo es la realidad, mientras los antiguos eran la "figura", y el sacrificio de la eucaristía es "imagen" o signo conmemorativo del sacrificio cruento de Cristo. Tampoco coinciden unívocamente los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva ley en que sean "signos prácticos" (*"non conveniunt univoce in ratione signi practici... nam signum practicum efficit quod significat, sed sacramenta antiqua et nova non conveniunt univoce in efficiendo quod significant"*)⁴¹. El autor cree que esto es cierto, pero que puede aceptarse que también en este sentido "práctico" se da una cierta semejanza o analogía, pues aquellos eran "signos prácticos" en cuanto a que producían un cierto efecto (*"sive hic effectus fiat per ipsum signum, sive ex vi alterius causae tunc concurrentes"*); otra cosa es que en aquel caso pueda aplicarse en término "causa" en el mismo sentido de santificación interna por la aplicación del sacramento, lo que sólo puede decirse de los de la nueva ley.

Como puede apreciarse, el autor se mueve entre las dos sentencias: la que insiste en la diferencia entre los sacramentos de la antigua y la nueva ley; y la que admite una semejanza, pero *"in genere signi"*, lo que permite hablar en los dos casos de sacramentos; si bien

⁴⁰ Ibid., p. 51: *"Quia cum de conceptu sacramenti in comun non sit causare, sed significare rem sacram, nihil refert quod sacramenta antiqua et nova non habuerint univocitatem in conceptu causando nostram iustificationem, ne dicantur habuisse univocationem in conceptu comúni sacramenti"*.

⁴¹ Ibid., p. 51.

la diferencia siempre se dará “in genere causae”, ya que solo los sacramentos de la ley puedan causar la interna justificación⁴².

Para los autores de la Teología Moral, la diferencia está bien definida, por las notas o características que definen un sacramento de la nueva ley. Así, a la pregunta: “Quae signa sunt sacramenta?”, se responde de un modo a la vez complejo y claro, donde aparece no solo la diferencia con los demás signos que no se pueden llamar “sacramentos”, sino también con los que se pueden llamar “sacramentos” de la antigua alianza:

“Sunt primo signa non spiritualia, quia non angelis data sunt; sed sensibilia humanis conditioni accomodata. Secundo non naturalia, ut fumus respectu ignis; sed ex institutione divina et ad placitum Dei, qui utpote solus Autor gratiae valet illam medio sacramento signare ac producere. Tertio sunt signa stabilia, quia dantur pro aliquo integro statu. Cuarto sunt signa practica, quia efficiunt quod significant. Quinto sunt rememorativa passionis Christi, demonstrativa gratiae sanctificantis, et prognostica futurae gloriae. Unde quodcumque signum, esto a Deo institutum, his carens praerogativis respectue a dignitate et a natura déficit sacramenti; qua ratione Serpens Aeneus elevatus a Moyse, Manna de caelo praestitum et alia, quae judaeis contingebant, non erant vera sacramenta”⁴³.

II. ESTRUCTURA DEL SIGNO SACRAMENTAL

A continuación, se plantea el autor el tema de la estructura del sacramento. Comienza por tratar de la “materia” o la “res sensibilis”, reconociendo que no se da en todos los sacramentos de la misma forma, pues la penitencia y el matrimonio sí suponen algo sensible, aunque no sea una materialidad como en el bautismo. La opinión de Santo Tomás es clara: todos los sacramentos instituidos por Dios constan de algunos elementos sensibles, bien se trate de los sacramentos antiguos o de los nuevos, como lo han certificado los concilios de Florencia y de Trento.

⁴² Ibid., p. 52: “Et quod nostra sint simul signa practica per modum efficientiae, non convenit illis secundum genus, sed secundum modum proprium aut differentiam, quatenus scilicet sunt novae legis sacramenta”.

⁴³ Tratado Moral de F. Antonio de San José, p. 2.

1. Sobre la “materia” en los sacramentos⁴⁴

Dios quiso que así fuera, para que el hombre pudiera educar su fe, para que a través de las cosas materiales pudiera llegar a las espirituales, para que la gracia invisible se mostrara en la visibilidad... En una palabra, Dios quiso adaptarse a la capacidad humana, con una pedagogía divina (“Ergo oportuit, quod Deus attendens ad hanc naturalis hominis dispositionem, sacramenta quae pro eis institutione et sanctificatione instituit, constituere in rebus sensibilibus et ipsi homini familiaribus”)⁴⁵. Así lo entendieron los santos Padres, como Agustín, Dionisio y Juan Crisóstomo, insistiendo en la congruencia de que los sacramentos consten de “res sensibles”, y aludiendo a otros argumentos, como que el hombre se compone de alma y cuerpo; que la Iglesia también es un cuerpo visible, y los sacramentos son signos de la Iglesia (“Adde primo quod sicut ecclesia visibilis est, sic oportet quod sacramentis visibilibus ac perinde sensibilibus utatur, ut arguit S. Augustinus”); que los sacramentos son también actos de culto por los que se alaba a Dios, y por los que se distingue a los fieles de los infieles (“Adde quod per sacramentum non solum colitur Deus, sed etiam fideles ab infidelibus distinguuntur”)⁴⁶.

A continuación se recuerdan aquellos que se han opuesto a esta doctrina con sus objeciones correspondientes, que nuestro autor va rechazando. Así los Maniqueos, que desprecian la naturaleza y la materia. Recorre los argumentos de San Agustín y de Santo Tomás para justificar la necesidad y conveniencia de que los sacramentos consten de “res sensibles”. Si bien reconoce que, también en este caso, es preciso aplicar el concepto de la analogía, pues lo sensible es diferente en cada caso: “Et si quae similitudo inter illa data non est univoca, sed analogica, non analogia proportionis, sed analogia proportionalitatis, quae inter dissimilis reperiri valet”⁴⁷.

Por otro lado, debe atenderse a la proporcionalidad entre el signo y el significado, y más aún a la aptitud para significarlo (“sed multo magis aptitudinem et modum cognoscendi forum, pro quibus signa instituit”). En este sentido, hay que reconocer que, si bien la semejanza siempre se da en el ser entre lo espiritual y lo corporal, sin embargo esta semejanza es más elocuente para los hombres cuando

⁴⁴ Ibid., p. 54: Quaestio LX. *An sacramentum semper sit aliud sensibile.*

⁴⁵ Ibid., p. 54.

⁴⁶ Ibid., p. 55.

⁴⁷ Ibid., p. 55.

los signos son corporales y sensibles (“ad hanc enim longe proportionabiliora sunt corporea atque sensibilia”), aunque siempre haya una gran distancia y desproporción entre lo corporal y lo espiritual, entre el signo y el significado. Los hombres necesitamos de la pedagogía de lo sensible para llegar a lo espiritual, de la misma manera que necesitamos de lo concreto para llegar a lo abstracto (“est médium in quo formaliter cognoscitur obiectum; quare non mediando sed quasi informando prestat expressam obiecti notitiam, quod longe distat a propria signi ratione”)⁴⁸. Es evidente que nuestro autor tiene en cuenta el argumento metafísico para explicar la necesidad de lo sensible en los sacramentos.

Y de nuevo se plantea la cuestión de los sacramentos que no implican esta materialidad sensible, como es el caso de la penitencia. Responde que, si bien la contrición es algo interno, también implica una cierta manifestación externa y sensible por la confesión y otros signos de dolor (“manifestam per confessionem aut alia signa doloris”). Recuerda, a continuación, la distinción de Santo Tomás entre “sacramentum tantum”, “res et sacramentum”, y “res tantum”, dando a entender que en la penitencia se manifiesta más la “res et sacramentum”, que es lo significado que a su vez significa otra cosa (“res et sacramentum est illud quod ita significatur ab uno, ut simul etiam significet aliud”). Es decir, la confesión es el elemento sensible que expresa la contrición, y ésta a su vez por los signos de dolor que conlleva es aquello sensible que significa el perdón. Y añade que, cuando se afirma que el sacramento es algo sensible, puede referirse también a la “res et sacramentum”, y en este caso lo sensible puede aparecer de otra manera que no sea material:

“Si enim sermo fiat de eo quod est res et sacramentum simul, non requiritur quod sit sensibilis per se, sed sufficit si habet esse sensibilem per aliud; nam cum res et sacramentum simul ita significet unum, quod significetur ab alio, sufficit si sensibilis fiat per hoc aliud a quo significatur”⁴⁹.

Fundados en esta dificultad algunos autores (cita a Okkam, Gabriel, Serra, Vazquez, Prado, Donet...) niegan que sea de la esencia del sacramento el que sea algo sensible, pues Dios puede también hacer que algo simplemente espiritual sea sacramento de la gracia (“ergo non repugnat rem non sensibilem, sed mere spiritualement, elevari ad veram rationem sacramenti”). El autor rebate

⁴⁸ Ibid., p. 55.

⁴⁹ Ibid., p. 56.

esta opinión con los argumentos ya antes recordados, aún admitiendo que Dios puede comunicar su gracia también por otros medios, como es el acto de fe o la oración mental. Además, la mayoría de los autores admiten, como ya se demostró, que el sacramento pertenece al género del signo, y de la esencia del signo es que sea algo sensible (“Ergo de essentia sacramenti est quod in re aliqua sensibili constituatur”), por el que se nos haga manifiesto y visible el significado espiritual. Así lo ha querido el mismo Dios, y prueba de ello es la encarnación del Verbo, la humanidad de Cristo: “Atque ideo res naturalis elevata ad hoc ex Dei institutione, ut in eius usu gratia sanctificans produceretur; esset vere et proprie signum practicum illius. Hinc vero ultra progrediendo manifestum apparet fore sacramentum”⁵⁰.

Es interesante notar el fundamento cristológico que desarrolla el autor, para mostrar que los sacramentos son también signos sensibles porque en Cristo se ha establecido originariamente este ser sacramental desde su misma humanidad. De ahí a la afirmación de que “Cristo es sacramento original”, hay muy poca distancia, aunque el contexto teológico sea diferente. Es igualmente importante notar cómo el autor recurre siempre al “principio de la analogía”, para explicar la diversidad en el signo sensible que se da en los distintos sacramentos. Hay que tener en cuenta, dice, no sólo lo que se significa, sino también al modo más adaptado para significarlo.

2. Si se requieren “*determinata res*” (materia) para que haya sacramento

El autor comienza proponiendo los argumentos en contra: Parece que no se requieren determinados elementos sensibles para que haya sacramento, pues lo sensible está ordenado a un significado, y para ello pueden servir diversas cosas sensibles, de la misma manera que en la Escritura se emplean diversos símbolos para significar a Dios metafóricamente: la piedra, el león... Igual sucede respecto al cuerpo, que para curarlo pueden servir diversas medicinas, y más aún si se trata de una curación o medicina espiritual (“poterit una res assumi pro alia quando illa defuerit”). Además, si Dios quiere la salvación universal, es lógico que no se requieran cosas muy concre-

⁵⁰ Ibid., p. 56.

tas, de modo que todos los hombres de modo natural puedan tener acceso a esta salvación.

A favor de que sí se requieren “determinadas cosas sensibles”, se recuerda lo que dice Juan cap. 3,5: “Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei”. Pero recuerda que en los sacramentos pueden considerarse dos aspectos: el culto a Dios que los hombres dan en los sacramentos, y la santificación del hombre. Lo primero corresponde al hombre, lo segundo es propio de Dios, el único que tiene el poder para esta santificación. Y si los sacramentos de la nueva ley santifican, es lógico que se manifieste en cosas sensibles determinadas por institución divina⁵¹. Además, hay que tener en cuenta que las cosas naturales tienen por si mismas determinadas capacidades respecto al cuerpo, pero para que sean ordenadas a la santificación es preciso que intervenga la institución divina, que de algún modo indique qué cosa sensible hay que utilizar con este fin. Lo que en otro tiempo sugirió la misma naturaleza como apto para representar el culto a Dios; en este último tiempo para significar la gracia santificadora de Cristo requiere una mayor determinación: “Et ideo etiam necesse fuit res determinari, quibus homines uterentur in sacramentis”. De ahí que nuestro autor concrete su explicación en tres conclusiones:

- “Prima conclusio in corpore: In sacramentis legis gratia oportet uti rebús ex divina institutione determinatis”
- Secunda conclusio in resp. Ad tertiam: In sacramentis legis scriptae necesse fuit res Deo determinari”.
- Tertia conclusio in resp. ad tertium: In sacramentis legis naturae homines ex instinctu Dei determinabant res, qua essent sacramentum”⁵².

A continuación procede a comentar más ampliamente estas tres conclusiones. Resumimos el pensamiento de nuestro autor. Para entender bien lo que dice Santo Tomás al respecto, es preciso tener en cuenta que “determinatio necessaria” puede entenderse en un doble sentido: anterior a la institución de los sacramentos, y entonces se

⁵¹ Ibid., p. 56: “Deus autem est qui nobis significat spiritualia per res sensibiles in sacramentis et per verba similitudinaria in scripturis... ita etiam debet esse divina institutione determinatum, quae res ad significandum adsumantur in hoc vel in alio sacramento”.

⁵² Ibid., p. 56.

exige lo que corresponde a la misma naturaleza del sacramento, que ha sido determinado por el mismo Creador, y por tanto no está en el poder del hombre el cambiar este sentido natural. La cuestión es si esta determinación natural tiene que permanecer en los sacramentos instituidos de la nueva ley. Y una segunda cuestión es si Santo Tomás entiende por esta "determinatio" sólo lo material sensible del sacramento (por tanto materia y forma o palabras), o si esta determinación se refiere al sentido formal o significación del sacramento. Según nuestro autor, la verdadera interpretación es que Santo Tomás entiende "res" en sentido material, como contradistinto a las palabras ("magis infertur D.Tm.rerum nomine non comprehendisse verba, sed solas res, prout a verbis distinctas"). La dificultad que se plantea respecto a la penitencia y el matrimonio, se resuelve si tenemos en cuenta que todo sacramento implica "res sensibles", bien sea que estas sean cosas materiales, u otros signos, que siempre van acompañados de palabra.

Ahora bien, si estas "res sensibles" en los sacramentos han sido determinadas por Dios, en cuanto han sido instituidos por Cristo, y por tanto "debuerunt a solo Deo determinari", es preciso distinguir: está clara esta determinación en el bautismo (agua) y en la eucaristía (pan y vino) y en otros sacramentos. Así debía ser dado que los sacramentos no son sólo actos de culto a Dios, sino también y principalmente causas y medios eficaces de nuestra justificación ("sed ulterius et habent ese causae et media efficacia ad nostram iustificationem"). Es necesario que se salve siempre la prioridad de Dios, tanto en la institución de los sacramentos, como en la determinación de su "res", como bien lo explica Santo Tomás. Pero también es cierto que todos nuestros sacramentos han sido instituidos inmediatamente por el Verbo encarnado, y que han fluido de su costado abierto en la cruz, como dice el mismo Concilio Tridentino. Y también hay que tener en cuenta que la "res" de algunos sacramentos ha variado con la autoridad de la Iglesia ("variantur per humanam ecclesiae potestatem"), lo que estaría indicando que no todas las "res" de los sacramentos han sido determinadas por Dios ("manifestum signum est res huiusmodi non fuisse determinatas a Deo"). Así lo reconoce el mismo Tridentino, en su Decreto sobre el matrimonio, al determinar una nueva "res sensibilis" (consentimiento ante el párroco y testigos)⁵³. Y lo mismo se puede decir comparando la forma como se transmite el orden en la Iglesia latina (entregando el caliz y la patena con el pan

⁵³ Ibid., p. 60: "Variavit igitur et mutavit Ecclesia materiam praedicti sacramenti".

y el vino) y en la Iglesia griega (por la imposición de manos), lo que demuestra que se da una variedad de materia sensible.

Ante esto, nuestro autor propone la explicación siguiente: aunque Dios mismo haya determinado la “res sensibilis”, no es necesario que esta determinación sea del mismo modo en todos los sacramentos, dependiendo de la referencia al significado. Además, Cristo determinó lo esencial, dejando otras concreciones a la Iglesia según circunstancias, como sucede en la determinación de las condiciones del contrato matrimonial, que en parte depende de la situación de la sociedad o de la República, y con el fin de evitar los matrimonios clandestinos. El autor se detiene en responder con un argumento parecido en lo referente al sacramento del Orden⁵⁴.

En resumen, el autor quiere insistir en que la explicación dada por Santo Tomás es coherente; en que debe salvarse por todos los medios que sólo Dios puede instituir los sacramentos, y por tanto determinar la “res sensibilis”; que esta determinación se ha realizado más inmediatamente por Cristo; pero que debe distinguirse en lo que es la determinación de lo esencial y la determinación de la forma concreta; y que debe tenerse en cuenta también la intervención mediadora de la Iglesia en la promulgación, la concreción y la aceptación de una variedad de “res sensibilis”. Nuestro 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 Dios⁵⁵.

3. Si para el significado de los sacramentos se requieren determinadas palabras (forma)

A continuación, el autor se plantea el tema de las palabras o “forma” en el sacramento. Recuerda el argumento en contra: si los sacramentos son, como dice San Agustín, “quasi quaedam verba visibilia”, esto significa que no hay que añadir más palabras a lo que ya por sí mismo es palabra. Además, se dice, los sacramentos son una sola realidad, y palabras y “res sensibles” son de diverso género y se

⁵⁴ Ibid., pp. 60-61.

⁵⁵ Ibid., p. 62: “Quoniam sacramenta sunt externae professionis religionis, secundum quam homines in aliqua lege vivunt. Ergo oportet sacramenta eo modo tradi, quo dantur lex et religio”. El autor se refiere directamente al estadio de la ley antigua, y a la adaptación o pedagogía de Dios a aquella situación.

opondrían a esta unidad. Por ende, los sacramentos de la antigua ley no requerían unas determinadas palabras.

Por el contrario, se puede apoyar en San Juan esta necesidad de palabras, cuando dice que Cristo se entregó a la Iglesia para santificarla, purificándola con un lavado de agua “in verbo vitae”. Y San Agustín añade a lo anterior: “Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum”.

Los sacramentos son determinados signos para la santificación de los hombres. Y esto puede considerarse en un triple sentido: Desde el punto de vista de la causa santificante, que es el Verbo encarnado, es congruente que a la “res sensible” se una la palabra, al modo como sucede en el misterio del Verbo encarnado. Desde el punto de vista del hombre que es santificado, se debe considerar que el hombre está compuesto de alma y cuerpo, y si el sacramento es medicina para todo el hombre, puede decirse que lo material se refiere más al cuerpo, mientras las palabras se refieren más al alma. Desde el punto de vista del significado del sacramento, hay que recordar lo que dice San Agustín en “De doctrina christiana”: la palabra ocupa el primer lugar en orden al significado, pues por ella se precisa el sentido y el concepto. Por tanto, concluye: “Et ideo ad perfectionem significationis sacramentis necesse fuit ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur”.

El autor comenta estos argumentos, añadiendo a lo dicho: que la fuerza para significar el sentido de la palabra es necesaria, pues “per verba perficitur significatio rerum”, bien entendido que la “res” abarca todos los actos sensibles, de modo que se da una unidad de signo. Por otro lado, los sacramentos de la antigua ley no son lo mismo que los de la nueva ley: aquellos anunciaban una realidad futura, estos se refieren a una realidad presente en relación a Cristo, y es preciso que aparezca clara esta referencia. De este modo llega a formular dos conclusiones:

- Prima conclusio: “Ad significationis sacramentalis perfectionem necesse fuit ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur”.
- Secunda conclusio in resp. Ad tertium: “In sacramentis legis scriptae non fuit necessaria perfectio significationis sacramentalis”⁵⁶.

Son las conclusiones que el autor se propone comentar a continuación más ampliamente. Resumiremos su pensamiento en lo

⁵⁶ Ibid., p. 63.

que creemos tiene de más original. Comienza afirmando que estas conclusiones recogen de hecho la doctrina de Santo Tomás, que lo explica desde el misterio del Verbo encarnado, desde la misma realidad humana, y desde la estructura del signo sacramental. Además, añade, está la doctrina del concilio de Florencia que afirma que los sacramentos de la nueva ley se componen de “res” y de palabras. Y lo mismo dice el Catecismo Romano. Los sacramentos de la antigua ley (circuncisión, cordero pascual, orden sacerdotal...) no constaban de determinadas palabras, aunque sí fueran acompañados de determinadas oraciones. El pensamiento de Santo Tomás es también compartido por teólogos modernos, como Cano, Belarmino... Y por teólogos antiguos, como Durando.

4. *Dificultades y respuesta a las mismas*

Es cierto que se oponen algunas dificultades como: que los sacramentos ofrecen la misma salvación a todos, y no se requieren palabras que lo expliquen; el significado se puede indicar por diversos tipos de palabra, luego no se requiere que sean “determinadas”; además, si se da alguna “corrupción” en las palabras, no invalida el sacramento... Pero no podemos olvidar otros argumentos a favor: que Cristo determinó las palabras para la consagración en la eucaristía; y que las palabras constituyen la “forma” del sacramento, como parte constitutiva del mismo.

Ahora bien, aceptado esto, hay que decir que no es absolutamente esencial el que las palabras sean determinadas para siempre. Así se desprende de lo que dice el mismo concilio de Florencia cuando se refiere al matrimonio, pues afirmado lo anterior añade como mitigando lo dicho: “regulariter” el consentimiento se expresa por las palabras prescritas, lo que significa que podrían utilizarse otras palabras “*quae sunt verba non formaliter sed aequivalenter, atque assertionem generalem sic accipiendam esse saltem pro hoc sacramento*”⁵⁷. Por tanto, es preciso interpretar con cierta elasticidad, tanto lo que se refiere a la “res sensibilis”, como lo que se refiere a las “verba”⁵⁸. Aunque siempre hay que tener en cuenta la principalidad de las palabras para expresar el significado. En realidad, afirma el autor,

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 65: “*Oportet quod rerum nomine intelligent quidquid agit officium rei in significando sacramentaliter sive in se sit res sive verbum, et similiter quod verborum nomine intelligent quidquid exercet munus verbi in significando sacramentaliter sive verbum in se sit sive res*”.

todo contribuye a expresar el significado del sacramento, todo viene a ser “res” significativa, bien se trate de cosas o de palabras, pues los signos externos son también verbales, y las palabras son también significativas:

“Quare omnia determinabilia in significando sacramentaliter dicuntur in hoc sensu ‘res’ quamvis entitative sint verba, et e converso omnia determinativa ad praedictam significationem appellantur in hoc sensu ‘verba’, quamvis entitative sint res. Sic igitur accipienda est constitutio ex rebús et verbis, quam generaliter pro omnibus novae legis sacramentis adstruimus, quamvis regulariter et ut in plurimum res sint proprie res distincte contra verba, et verba sint proprie verba distincta contra res”⁵⁹.

Hay que reconocer la originalidad de nuestro autor al ofrecer esta interpretación, en la que claramente se inclina por una comprensión integral o unitaria del signo, evitando por un lado una interpretación cerrada y literal de “res” y de “verba”, y por otro lado un fixismo en aquello que viene a constituir en su totalidad el signo. De este modo, lo “determinable” (más la res) y lo “determinante” (más las “verba”) se complementan en la unidad signal. El autor se apoya también en una interpretación de los textos de Santo Tomás, cuando habla sobre todo de las “verba”, donde afirma que puede haber distintos tipos de palabra que determinan el sentido del sacramento⁶⁰, y que la última determinación del sentido la hacen las palabras, y que las “res sensibilis” cumplen una función semejante a las palabras. Y concluye:

“Ubi manifestum est quod St. Th. Comprehendit nomine rerum omnia quae determinabilia sunt in significando, sicut nomine verborum omnia quae ultimo determinant”... “Quando ergo dicitur sacramenta nostra constare verbis, opus non est verborum nomine intelligi verba formalia, sed vel haec vel aliquid aliud, quorum eorum vices gerat”⁶¹.

Esta interpretación se opone a la de Durando, que afirmaba no siempre eran necesarias la “res” y las “verba”. Son necesarias, pero según nuestro autor no hay que interpretar esto de modo material y fixista, sino de modo formal y abierto, y sobre todo insistiendo en la unidad del signo sacramental, y en la complementariedad de sus elementos constitutivos. El autor es consciente de la doctrina de los

⁵⁹ Ibid, p. 65.

⁶⁰ Cf. STh., a. 6.

⁶¹ Ibid., p. 70.

concilios al respecto, y por eso se esfuerza en defender que normalmente la “res” debe ser verdadera “res” y las “verba” verdaderas “verba”, lo que no se opone a que alguna vez y de alguna manera la “res” cumpla la función de la palabra, y las “verba” cumplan la función de la res, como sucede en los casos de la penitencia y del matrimonio:

“Diximus et multocius incuvimus regulariter loquendo, atque ut in plurimum requiri in sacramentis quod res ita sint vere res, et verba sint formaliter verba, nam revera sic Deus instituit. Unde exceptio aut imitatio adhibita in ultima assertione, quod res aliquando gerunt vices verborum, et verba vices rerum, solum habet locum in sacramentis poenitentiae et in matrimonio quantum ad utrumque contrahentium... Sed in aliis sacramentis requiruntur verae res et verba omnino formalia”⁶².

A continuación, el autor se dedica a rebatir *los argumentos “contrarios”* a la explicación por él ofrecida, sobre todo los argumentos de Durando. Este autor, afirma, erró no tanto en el contenido como en la forma de hablar. Algunos herejes negaban que fuera necesaria cualquier tipo de materia en los sacramentos: agua, óleo, pan, vino..., y que bastaban solo las palabras. Otros, en cambio, negaban que fueran necesarias determinadas palabras. En los dos casos se ataca a la doctrina católica “nempe sacramenta novae legis constare rebus et verbis”⁶³. Se arguye que si los sacramentos constaran de determinadas palabras, serían las mismas en todos los lugares, lo que no sucede porque, entre otras cosas, unos las pronuncian en hebreo, otros en griego, otros en latín. Además, si las palabras se requieren para determinar el significado de las cosas, es evidente que el mismo significado se puede expresar con distintas palabras. Y tampoco pueden las palabras agotar el significado oculto del sacramento. Por otro lado, tampoco los “sacramenta veterae legis” constaban de palabras.

Nuestro autor responde a continuación a los argumentos anteriores, repitiendo no pocas razones ya aludidas anteriormente. Las palabras, dice, representan nuestros conceptos, y no debe atenderse solo a su materialidad. Todas las palabras que se emplean en los sacramentos, se refieren al mismo significado, sean pronunciadas en una o en otra lengua; su diversidad material no cambia su significado único fundamental en toda la Iglesia (“In quolibet idiomate eandem

⁶² Ibid., p. 70.

⁶³ Ibid., p. 71.

significationem formalem, atque ideo sunt ubilibet eadem verba”). Por otro lado, como decía San Agustín y confirma Santo Tomás, la palabra obra en los sacramentos, no porque se pronuncia “no por el sonido exterior del vocablo— sino porque es creída⁶⁴. Lo que no quita para que, por ejemplo, se haya impuesto una palabra en vez de otra: así en el bautismo se ha impuesto “baptizo” sobre “abluo”. Además, el significado de las palabras no determina totalmente el significado de las cosas, que puede determinarse también de otras formas; las palabras se requieren en realidad para expresar mejor el significado de aquello que es oscuro⁶⁵, lo cual se cumple de modo especial cuando se unen las palabras a la “res”, y ambas son determinadas en su significado sacramental por la institución divina. De la misma manera que los fundamentos y las paredes sostienen el techo de una casa y el conjunto da forma exterior a la misma. Y, si atendemos a la totalidad del sacramento, entonces también resulta que no es absolutamente necesaria la “similitudo aut proportio cum re significata”, pues Dios puede elegir signos externos según su voluntad, aunque esta “similitudo” hay que reconocer que es congruente, por ejemplo el agua para el bautismo:

“Haec vero rerum representatio longe crescit per verba adiuncta, quae preadictos effectus enunciat dicendo: ‘Ego te baptizo, confirmo, etc.’. Unde liquent adiuncta verba superflua non esse ad magis determinandam rerum significationem; quamvis tam rerum quam verborum significatio (quae humana est) ulterius et ultimo determinetur per significationem sacramentalem et de se infalibilem ex institutione divina”⁶⁶.

Y si atendemos al aspecto “oculto” del sacramento, hay que decir que su significado no debe ser totalmente oculto, pues de lo contrario no se podría comprender su institución y diversidad por parte de los fieles. Hay que reconocer que en el sacramento parte permanece oculto y misterioso, y parte representado y comprensible.

“Sed oportere, quod sit partim occulta et mysteriosa pro qualitate rei significatae, quae simpliciter est occulta; et partim

⁶⁴ STh III,q.60,a.7,ad 1: “Sicut Augustinus dicit ‘Super Io. Nt.10’ verbum operator in sacramentis non quia dicitur, id est, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, id est, secundum sensum verborum qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes”.

⁶⁵ Ibid., p. 72: “Sed requiritur ad melius esse, sive ut significatio rerum, quae de se est obscura, evadat manifestior per coniunctionem verborum”.

⁶⁶ Ibid., p. 72.

repraesentativa et distincta pro conditione hominum, quibus deserviunt⁶⁷.

En cualquier cosa de que se trate, la oscuridad implica una cierta imperfección, mientras la manifestación y distinción implican perfección. Por eso es conveniente que en los sacramentos se incremente lo que favorece la manifestación y distinción, sin negar nunca su carácter de misterio (“retenta nihilominus mysteriosa obscuritate aliqua, quae requiritur, ut propria sacramenti ratio servetur”). Y, puesto que los sacramentos de la nueva ley son perfectísimos, conviene que en ellos se armonice la oscuridad y la manifestación, la ocultación y la distinción “quantum fert ipsa sacramenti natura”. Dios ha previsto que, permaneciendo esta oscuridad, el signo contenga palabras y elementos de manifestación suficientes, sin que por eso podamos pretender que por las palabras se elimine toda oscuridad o se obtenga toda la claridad (“Nec inde requiritur... quod per verba omnis obscuritas excludatur, vel quod adhibeatur omnimoda claritas”). Las palabras de la “forma” expresan el sentido fundamental del sacramento “ex solo placito Dei”; la mayor claridad sólo se obtiene del conjunto de signos y palabras que contribuyen a explicitar el sentido del sacramento⁶⁸. El hecho de que los sacramentos de la nueva ley impliquen “res” y “verba”, y no solo “res”, marca también la diferencia con los de la antigua ley. Nuestro autor admite que en si no se requieran determinadas palabras “ad veram et propriam rationem sacramenti”; pero defiende que las palabras se requieren “ad maiorem sacramenti perfectionem”, según corresponde a los sacramentos de la gracia.

a) El caso del matrimonio

A la dificultad de que algunos sacramentos de la nueva ley, tampoco constan de “res” y de “verba”, sino solo de “res” o solo de “verba” (v. gr. matrimonio, penitencia), responde nuestro autor distinguiendo: en el caso del matrimonio puede ser que este conste solamente de palabras de consentimiento; pero también puede ser que conste solamente de signos, como es el caso de los contrayentes mudos, o de los que sin palabras se unen carnalmente. En cuanto al sacramento de la penitencia, ciertamente consta sobre todo de palabras: las de la confesión y las de la absolución, pero se puede considerar como materia remota los pecados, que por otro lado también pueden consistir solo en palabras. Y respecto al sacramento de eucaristía, también

⁶⁷ Ibid., p. 73.

⁶⁸ Ibid., p. 73.

podría decirse que consta solo de “res”, en cuanto que solo permanecen las especies (“sacramentum permanens”), mientras que las palabras de la consagración pasan en un momento.

De todo ello puede deducirse que algunos sacramentos de la nueva ley no constan “simul” de palabras y signos materiales, sino o bien solo de “res” o solo de “verba”⁶⁹. A lo que responde nuestro autor recordando argumentos ya enunciados anteriormente: Es cierto que las palabras se contradistinguen de los signos externos, pero esta distinción no debe aplicarse de modo estricto a todos los sacramentos (“nihilominus essentialiter loquendo et quantum ad aliqua sacramenta non requiritur tam stricta et propria distinctio”). Porque en el nombre “res” se comprende todo aquello que implica el mismo sacramento, lo que después será completado por las palabras que acompañan. Y de la misma manera, en el término “verba” se incluye todo aquello que se requiere para la comprensión del significado del sacramento. En otras palabras, según nuestro autor, la referibilidad del signo material externo (“res”) a las palabras que se emplean en el conjunto de la celebración del sacramento, y la referibilidad de las palabras (“verba”) a los signos que acompañan a la celebración del sacramento, permiten superar esta dificultad. Diríamos que las palabras son “signales”, y los signos externos son también “verbales”, pues en definitiva no pueden separarse ambos elementos, aunque en unos casos aparezcan mejor expresados y patentes que en otros.

En concreto, en el matrimonio, aunque solo se emplean palabras de consentimiento, las palabras pronunciadas desempeñan la función de “verba”, y el (la) que las recibe desempeña la función de la “res”, que en este caso implica de modo especial la corporeidad personal⁷⁰. Se trata de una distinción más que real virtual, en función de si se entregan o se reciben por las mismas palabras:

“In primis non requiri distinctionem realem, sed sufficere virtualem, quae profecto adest in hoc casu ob diversa munia traditio-

⁶⁹ Ibid., p. 73: “Verum itaque est aliqua novae legis sacramenta non constare rebus simul et verbis; sed solis tantum rebus, vel solis tantum verbis”.

⁷⁰ Ibid., p. 73. El autor pone el ejemplo de Pedro y María que se casan, y dice: “Et ita contingit in casu matrimonii, qui nobis obiicitur: nam verba Petri... sunt determinabilia per verba Mariae et concurrunt formaliter ut res, licent entitative sint verba; et similiter verba Mariae... sunt determinabilia per verba Petri, quavis entitative sint verba, concurrunt formaliter ut res. E contrario autem verba Petri, quatenus per modum acceptationis determinant verba Mariae, concurrunt formaliter ut verba, et similiter verba Mariae, prout per modum acceptationis complent verba Petri concurrunt ut verba formaliter”.

nis et acceptationis, quae eadem verba exercent. Aliunde vero licet in unius coniugis verbis praedicta duo non distinguantur realiter, nihilominus verba Petri ut habent rationem traditionis distinguuntur realiter a verbis Mariae, ut habent rationem acceptationis; et e converso. Quod satis est ut in matrimonio sic celebrato, res et verba distinguantur⁷¹.

Ciertamente, nuestro autor no expone un argumento nuevo; pero sí cabe destacar la amplitud como interpreta el que el sacramento se compone de materia y forma, es decir, de “res” y “verba”. Quizás piense también que, en este caso, es la misma persona la que, pronunciando o aceptando las palabras de consentimiento ejerce y sintetiza en sí misma esta función “signal”, que incluye inseparablemente expresión verbal y corporal.

b) El caso de la penitencia

En cuanto al sacramento de la penitencia, puede decirse que la materia próxima consiste solo en las palabras de la confesión de los pecados. Pero debe entenderse según lo dicho anteriormente: aunque las palabras de la confesión son “entitative verba”, sin embargo en cuanto pertenecen a la esencia del sacramento, “concurrunt formaliter ut res et habent rationem rerum”. Se trata de unas palabras que concurren de modo incompleto al efecto del sacramento, pues deben ser determinadas posteriormente por las palabras de la absolución del sacerdote, las cuales “concurrunt comprehendendo et determinando verba poenitentis, ut perficiatur iudicium sacramentale, quod est officium speciale verborum in sacramentis”⁷².

c) El caso de la eucaristía

Y sobre el sacramento de la eucaristía, del que algunos dicen que las palabras de consagración no pertenecen intrínsecamente al sacramento (“verba consecrationis non pretinere intrinsece ad sacramentum eucharistiae”), y que por tanto no se puede decir que conste de “verba” et “res”, pues las palabras de la consagración pasan, mientras el sacramento permanece en las especies. A lo que responde nuestro autor: Esta opinión se opone a la doctrina del concilio de Florencia, el cual no dice que el sacramento se “constituya” sino que se perfecciona de “res” y “verba” (“Quia concilium non dixit sacramenta nostra constitui, sed perfici rebus et verbis, quae

⁷¹ Ibid., p. 73.

⁷² Ibid., p. 73.

sunt valde diversa”), y esto se realiza de modo diferente en los diversos sacramentos. Cita al respecto a Vazquez y Gonet, y sobre todo a Arauxo, quien observa que el sacramento de la eucaristía puede considerarse de dos maneras: “in fieri”, es decir, en el momento de celebrarse; e “in facto esse”, es decir, como sacramento que permanece una vez celebrado. Si se considera “in fieri”, es claro que se compone de “res” y “verba” como los demás sacramentos; y si se considera “in facto esse”, entonces hay que decir que no está constituido “ex verbis formaliter, sed solum ex rebus”, lo que también por su significado sacramental equivale a las palabras (“et significatione sacramentali, quae aequivalent verbis”).

Pero esta opinión no le convence a nuestro autor plenamente, porque cree se opone a la enseñanza de Santo Tomás, que afirma claramente que los sacramentos se componen de “res” y “verba” sin distinción. En la eucaristía las palabras de la consagración ejercen la función de la “forma” sobre una “materia” (pan y vino) que, a diferencia de otros sacramentos (v.gr. bautismo) se transforma en el Cuerpo y Sangre de Cristo. Además, en la eucaristía se repiten las palabras de Cristo (“Ex persona Christi”), mientras en otros sacramentos se pronuncian “per modum exercentis actum”, o “per modum imperantis” (“Ego te baptizo...”). Por otro lado, añade nuestro autor, se puede decir que en todos los sacramentos hay un momento físico de pronunciar las palabras de la “forma” sobre la “res” o “materia”, y que todos los sacramentos son en alguna medida signos permanentes (“signa permanentia”), sobre todo el matrimonio. Por tanto, concluye: “Ergo quod verba consecrationis physice transierint, minime impedire potest quod sacramentum eucharistiae dicatur constare ex illis”⁷³. Así pues, no se puede hablar en este sentido de excepción en la eucaristía: aunque las palabras físicas de la consagración pasen, sin embargo permanecen moralmente junto con las especies por razón del la permanencia del signo sacramental (“perseverant tamen moraliter simul cum speciebus”), y de la presencia sacramental de Cristo.

5. Sobre la unidad del signo sacramental

El autor también quiere responder a la dificultad de que, si el signo sacramental es uno, no puede estar constituido de dos partes: “res” y “verba”. El sacramento no puede ser un mero agregado de

⁷³ Ibid., p. 74.

elementos, o un “ens per accidens”, sino que debe tener una unidad y “perseidad” al menos en grado ínfimo. Por eso es imposible que se componga de “res” y “verba” (“Sed impossibile est quod ex rebus et verbis constituatur aliquod unum”). Repugna, dicen, el que se pueda llegar a lo uno, a partir de cosas que pertenecen a géneros diversos: como sucede con la “res” que pertenece al género de la sustancia o la acción; y las “verba” que pertenecen al género de la relación: “Ergo impossibile est quod ex rebus et verbis constituatur aliquod unum”.

A esta dificultad, más bien filosófica, responde el autor recurriendo a Santo Tomás⁷⁴: en el sacramento palabras y cosas sensibles convienen en razón del signo, pues de las palabras y las cosas se hace una única realidad, como de la materia y de la forma, en cuanto que las palabras perfeccionan el significado de las cosas. Las palabras se requieren para la perfección del sentido de las cosas; y estas se requieren para la concreción visible del significado de las palabras (“res et verbum... possunt tamen constituere unum in ratione signi perfecti, cuiusmodi est sacramentum legis gratiae”).

Pero, no contento con esta respuesta, nuestro autor se propone profundizar más en el tema, porque lo considera de importancia. A ello dedica el “Dubium II”⁷⁵. Parte de una consideración más general: que el hombre también se compone de alma y cuerpo, y siendo diferentes constituyen la humanidad. Lo mismo puede explicarse recurriendo al ejemplo de la casa, que se compone de diversas partes: fundamento, paredes, techo..., y, sin embargo, constituye una unidad. De la misma manera podemos explicar el sacramento que, aunque consta de dos partes: “res” y “verba”, sin embargo, constituye una unidad, según lo que ya decía San Agustín: “Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum”. Y si a la totalidad se le añade el significado atribuido por institución divina, de modo que las palabras sean como la “forma” que explicita el significado de la “materia”, entonces tenemos que esta totalidad de signo constituye el verdadero sacramento.

⁷⁴ STh. 3, q. 60, a. 6, ad 2: “Ad secundum dicendum quod, quamvis verba et aliae res sensibiles sint in diverso genere quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen ratione significandi. Quae perfectius est in verbis quam in aliis rebus. Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia, in quantum scilicet per verba perficitur significatio rerum, ut dictum est. Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio et unctio et alia huiusmodi, quia in his est eadem ratio significandi et in rebus”.

⁷⁵ Ibid., p. 74: Utrum res et verba, quibus constant sacramenta novae legis, comparentur ad illa tanquam materia et forma, et sint essentialia eorum partes.

De este modo, lo que se afirma comúnmente por los teólogos: que los sacramentos se componen de "res" y "verba", como de materia y forma, tiene pleno sentido. Lo mismo afirmarán el concilio de Florencia y el concilio de Trento⁷⁶. También se apoya en textos del Catecismo Romano, y de nuevo en los grandes escolásticos. Y concluye: "Fateri itaque omnino oportet sacramenta nostra constare componique ex rebus et verbis sicut ex materia et forma". Ahora bien, "materia" y "forma" no se pueden interpretar en un sentido absoluto sino "secundum quid", según lo que afirman los mismos concilios: el Florentino cuando dice: "perficiuntur rebus tanquam materia, verbis tanquam forma"; y el Tridentino cuando habla de "quasi materia" (cap. 3), y de "quasi materiam sacramenti" (can. 4), refiriéndose a la penitencia. Por tanto, hablamos de "materia" y de "forma" no en un sentido absoluto y material, como si los sacramentos fueran totalmente de las propiedades de la materia y de la forma ("Quorum aliquod necessarium erat, ut res ac verba forent cum omnimoda proprietate materia et forma sacramentorum"). Se trata, en cierto modo, de una comparación ("quod res et verba comparentur tanquam materia et forma "saltem cum minore proprietate- in ordine ad constituendum sacramentum". Por eso hablamos de que los sacramentos se componen de cosas sensibles y de palabras "quasi de materia et forma"⁷⁷. Es de admirar la finura del argumento filosófico teológico que desarrolla el autor, consciente de que las expresiones no pueden entenderse de forma "unívoca", sino de forma analógica y proporcional comparativa.

Por otro lado, no hay dificultad en admitir que "res" y "verba" concurren a constituir el sacramento, como materia y forma: la materia como determinable, y la forma como determinante ("Ergo res et verba concurrunt ad constituendum nostra sacramenta, sicut materia et forma"). Pues la "materia prima" es simple potencia en si no determinada sino determinable; y la "forma sustancial" es el primer acto determinante; y todo aquello que cumple estas funciones puede calificarse de "materia" y "forma" ("Quocirca omnia illa quae se habent ut determinabile et determinans, comparantur sicut materia et forma"). Nuestro autor ilustra con diversos ejemplos concretos

⁷⁶ Ibid., p. 74. Concilio de Florencia: "Haec omnia sacramenta ex tribus perficiuntur, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conficientis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia: quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum". Y del Concilio de Trento cita la sess. 14, cap. 3 y el can 4, donde habla de que los actos del penitente vienen a constituir la materia del sacramento de la penitencia.

⁷⁷ Ibid., p. 75.

esta distinción y estructura que, por otro lado, se desprende de la misma definición de sacramento “in genere signi”, pues en el signo la “res” aparece como lo determinable, mientras las “verba” son las que determinan y especifican su sentido con más claridad y distinción (“Res sunt determinabiles ad significandum, verba autem magis determinant”). Y para confirmar esta explicación recurre a Santo Tomás quien, apoyándose en San Agustín, afirmaba “que el principal medio de significación entre los hombres son las palabras”... “de donde se infiere que la perfecta significación del sacramento exige que la significación de las cosas sensibles esté determinada por algunas palabras”⁷⁸.

Por otro lado, hay que entender que forma y materia vienen a constituir un único signo destinado en su totalidad a representar un significado (“ad participandum sacramentalem significationem”), por lo que se constituye en su ser de sacramento. Y esto es lo que más importa. Lo mismo que sucede en el hombre, del que decimos que se compone de materia y forma, pero no porque se trate de dos partes separadas, sino porque de la totalidad resulta la humanidad, el hombre total. Por eso de los sacramentos decimos que se componen de “res” y “verba”:

“Sicut ex materia et forma unum aliquod agregatum sive compositum, quod comparatur per modum materiae totalis, quam Deus elevat ad rationem formalem sacramenti comunicando totalem, adaequatam et ultimam formam nempe significationem sacramentalem ex eius institutione”⁷⁹.

Como puede apreciarse, el autor insiste en una interpretación relativa de “materia” y “forma”, no sólo recordando que es “ad modum”, “sicut”, sino también que lo más importante es remitir cada uno de estos elementos a la totalidad del signo, que Cristo ha elevado a sacramento. La respuesta que ofrece ante otras dificultades de interpretación de las mismas expresiones de los concilios, y de la aplicación de “materia-forma” al matrimonio, viene a insistir en la misma idea, por lo que no nos detenemos a recoger en detalle su argumento⁸⁰. En síntesis afirma: “Ergo omnia sacramenta novae legis constant rebus et verbis tanquam ex partibus intrinsecis et essentialibus... et propterea ex materia et forma substantiali resultat unum

⁷⁸ Ibid., p. 76. Cf. STh III,q.60,a.6, ad 1.

⁷⁹ Ibid., p. 76.

⁸⁰ Ibid., p. 77.

simpliciter ens per se”⁸¹. Por tanto, la esencia del sacramento no puede ponerse ni solo en la materia, ni solo en la forma, pues siendo ambos elementos sustanciales, los dos son necesarios para constituir un solo signo (“Non solum res, sed etiam verba participant propriam et essentialem rationem sacramenti, atque ideo sacramentum constat ex illis tanquam ex partibus intrinsecis, et dividitur seu resolvitur in praedicta tanquam ex partes essentiae”). Por eso la Iglesia afirma que no puede cambiar en los sacramentos aquello que pertenece a su esencia, y en cambio sí lo que no pertenece a la misma. El autor va aplicando esto a diversos sacramentos que ofrecen alguna dificultad, como pueden ser la eucaristía y la penitencia, sobre los que ya expuso su opinión al respecto anteriormente. No obstante, conviene resaltar su insistencia en una interpretación abierta y flexible sobre cómo ha de entenderse “materia” y “forma”, sobre lo que dice que no siempre se requiere que se den en el mismo momento físicamente, pues basta que lo estén moralmente:

“Et tamen res sive materia sacramentorum non semper adest physice, cum conficitur et perficitur sacramentum, sed solum perseverant moraliter; ergo pariter forma, seu verba possunt esse pars intrinseca et essentialis sacramentorum, quamvis non permaneant cum illis physice, sed praecise moraliter: et consequenter ex eo quod sacramentum eucharistiae perseveret post verba consecrationis physice transacta, minime infertur talia verba non esse partem illius intrinsecam et essentialem”⁸².

No obstante, dice, hay que tener en cuenta que todo lo que entra en la significación sacramental tiene importancia, pues “omnia illa participant rationem sacramenti”.

Es lo que se afirma también en el “Tractatus moralis” de Antonio de San José, cuando responde a la pregunta: “Qualis unio adesse debeat inter materiam et formam, ut dicatur vere constituere sacramentum?”. Se requiere, dice, que sea una unión tal que pueda afirmarse que moralmente coexisten “simul”, pero no una unión mate-

⁸¹ Ibid., p. 80. El autor distingue entre materias y formas sustanciales y accidentales, afirmando que en el sacramento se trata de forma y materia sustanciales, porque vienen a constituir un único ser (signo) “per se”. Más adelante añade: “Si enim sacramentum constat ex hoc subiecto sicut ex materia et ex significatione sacramentali sicut ex forma, tanquam ex partibus intrinsecis, pertinentibus ad essentiam sacramenti: cur non etiam praedictum subiectum componeretur ex rebus sicut ex materia et verbis sicut ex forma, tanquam ex partibus intrinsecis, pertinentibus ad essentiam illius concreti sive artefacti?”.

⁸² Ibid., p. 82.

rial en el mismo acto (aunque esto sea lo mejor), lo que supone que se entiende el sacramento en un cierto sentido dinámico:

“Talis unio debet esse, ut moraliter iudicetur simul coexistere. Requiritur itaque unio moralis, seu similtas sufficiens ad constituendum unum compositum morale; haec autem unio, aut similtas non tanta exigitur in poenitentia et matrimonio, quanta in aliis sacramentis. Poenitentia est ad modum iudicii, in quo non semper cognita causa, statim preferitur sententia. Matrimonium etiam celebratur ad modum contractus, in quo putantur consensus moraliter conjungi, quandiu censentur moraliter perseverare. In omnibus igitur sacramentis, licet melius sit, quod materia et forma simul incipiant et finiantur, tamen similtas adeo stricta non requiritur, sed sufficit, quod in baptismo, v.gr. forma incipiat antequam finiatur ablutio, vel viceversa”⁸³.

Todavía se plantea el autor dos “dubiola”, a las que intenta responder⁸⁴: 1. La primera es si las dos partes (materia y forma) constituyen realmente y verdaderamente un “compuesto” (“unum aliquod compositione vera et propria”), o si esto solo se afirma metafóricamente o a modo de semejanza (“an solum metaphorica et similitudinaria”). 2. Y la segunda cuestión es si, puesto que se trata de dos partes, también implican dos significados parciales que confluyen a un único significado sacramental (“Ex quibus resultat per compositionem una integra significatio composita”).

- Respecto a lo primero, algunos autores, como Belarmino, Lugo, Suarez, creen que no se trata de una composición verdadera y propia, sino solo impropia y metafórica “per quandam analogiam ad naturalia”, porque de la unión de las dos partes no resulta algo que verdadera y propiamente pueda calificarse como “uno” (“quod vere et proprie sit unum”).
- Otros autores, en cambio, defienden lo contrario: que se trata de una composición verdadera y propia, incluso física, ya que hay que tomar a la letra lo que dicen los concilios (Florencia, Trento) y los teólogos: que el sacramento se compone de “res” y de “verba”, como de materia y forma, y si esto son dos partes esenciales e intrínsecas, tienen que dar lugar a algo que sea “uno”, incluso físico (“etiam physice”), y más aún si el sacramento constituye una unidad, no sólo por ser signo, sino también por actuar como causa (“Ex praedictis partibus

⁸³ *Compendium Salmanticense Universae Theologiae Moralis*, t. II, op. cit., p. 5, n. 21.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 82, parr. III. *Duo incidencia dubiola discutiuntur*.

resultans est vere unum, non solum in ratione signi, sed etiam in ratione causae”⁸⁵.

- Una opinión intermedia es la que defiende que de las dos partes resulta un “uno” verdadero y propio, pero no físicamente, sino moralmente (“Non tamen physice, sed moraliter”). Esta es la opinión de Soto, Serra, Prado, Vázquez, Granados. Es la sentencia que acepta también nuestro autor: “Cui sententiae tanquam veriori, sicut et communiore suscribimus”. Pero aclarando que “físico” se puede entender de dos formas: cuando se trata de materia física que se une y da lugar a algo físico; y cuando simplemente coincide con algo real, que existe antes de ser comprendido, como la unión hipostática. De ahí que Padres y teólogos hablen de “físico”, no porque se trate de algo material y natural, sino porque se trata de algo verdadero y real (“Non quia materialis aut naturalis sit, sed quia verus et realis est”). El autor, afirma, que no está de acuerdo con la primera interpretación aplicada al sacramento, pero sí con la segunda interpretación de lo que puede llamarse “físico”. Por otro lado, añade, hay que tener en cuenta que nos referimos a los sacramentos, no a otras realidades, y por tanto hay que entender que se trata de un orden o nivel propio, de ahí que no se pueda asimilar a lo “físico” material, y que se afirme que de las dos partes (res et verba, materia y forma) resulta “uno”, “non tamen physice, sed moraliter”. Si no fuera así, de la aplicación de las dos partes (v.gr. el agua en el bautismo, con la forma) resultarían dos sacramentos, no uno, lo que es absurdo, porque el bautismo es un sacramento, tanto en el orden del signo como de la causa⁸⁶.
- Por todo ello es preciso recordar la opinión de Belarmino y de Suarez que, si bien reconocen que hay que distinguir dos partes parciales en el sacramento (una la de las cosas y otra la de las palabras), sin embargo las dos partes vienen a constituir un solo significado total, no simple sino compuesto (“Ex quibus constituitur una significatio totalis, non simplex, sed composita”). Y lo prueban diciendo que, aunque se haga esta unión, cada parte tiene su sentido propio: natural el de las

⁸⁵ Ibid., p. 82.

⁸⁶ Ibid., p. 83. El autor se detiene en los diversos argumentos con los que puede rebatirse que no se trata de una unión física, sino moral, y que esta unión tampoco requiere necesariamente que en todos los casos se de en el mismo instante, v. gr. en la penitencia la conversión puede suceder antes de la absolución.

cosas, y según el sentido propio de las palabras; y que después de que se realiza la unión en el sacramento, no pierden esta significación, sino que la retienen; y por tanto el significado final viene a ser el compuesto de ambas significaciones (“significatio erit composita ex praedictis significacionibus”). Esto mismo, dicen, es lo que sucede en cualquier objeto material o artefacto, como es una casa: las partes parciales concurren a un único edificio, pero cada parte mantiene su significado propio, aunque en orden a la unidad de la casa.

- Nuestro autor piensa que esta opinión es totalmente rechazable y equivocada. Porque es preciso distinguir en el sacramento dos significados: uno es el significado sacramental, que les viene de la institución, y según el cual producen o confieren la gracia; y otro es el significado fundamental, que es el que tienen en sí mismas las palabras y las cosas, que han sido asumidas por Dios para constituir el sacramento. Y, aunque Dios pudo elegir otros elementos, sin embargo eligió estos porque son congruentes y guardan una cierta proporcionalidad y analogía con el significado sacramental, v.gr. el pan y el vino con la eucaristía. Por tanto, de las palabras y de la materia resulta una unidad que Dios asume “ad officium sacramenti”, y a la cual por libre voluntad le confiere un significado sacramental, por lo cual “illud compositum constituitur formaliter in ratione propria sacramenti”⁸⁷. De ahí que la significación sacramental sea única e indivisible, aunque la significación fundamental (de cosas y palabras) sea doble, pero en cuanto constituyen una única realidad, concurren a un único significado sacramental. Así piensan también Cayetano, Cabrera, Juan de Santo Tomás, Prado, Escoto, Vazquez, Lugo... Algunos de estos autores, añaden el argumento de que lo que constituye la verdadera unidad sacramental es la relación de las partes hacia un significado único, que procede de la institución de Cristo, de manera que el término formal es la “res sacra sive gratia in sacramento producta: ergo praedicta relatio est una simplex et indivisibilis, non obstante compositione ex parte subiecti seu fundamenti”⁸⁸.

⁸⁷ Ibid., p. 85.

⁸⁸ Ibid., p. 86. El autor añade: aunque la materia y la forma sean distintas, “et exerceant inter se causalitates per modum materiae et formae, nihilominus non assumuntur ad participandum sacramentalem significacionem ut sunt duo, sed ut sunt unum et comparantur per modum unius... ergo significatio sacramentalis non est multiplex, sed una et simplex”.

- Nuestro autor, todavía quiere responder a otra opinión: la que simplemente niega que los sacramentos se compongan de "res" y "verba", como de materia y forma. Esta opinión no es la de Soto (como algunos han creído), sino la de Pedro de Ledesma y Pedro de Cabrera. Pero estos autores están totalmente confundidos, pues ni es la opinión más extendida entre los tomistas y teólogos, ni se puede fundamentar en la filosofía de Aristóteles, como creen. Recurren a un fundamento en el concilio de Florencia, que dice que los sacramentos "perficiuntur", no "componuntur" de "res" y "verba", como de materia y forma. Por tanto, no se podría decir que se trata de partes esenciales del sacramento. Además, afirman, pone esto al mismo nivel que el ministro, y sabemos que el ministro no es parte intrínseca y esencial del sacramento⁸⁹. A esto responde nuestro autor recordando los argumentos antes ya propuestos y explicados: "res" y "verba" son como la materia y la forma del sacramento, y son partes esenciales e intrínsecas. El concilio de Florencia emplea el término "perficiuntur", porque tiene en cuenta que también es parte importante el ministro, pero no de la misma forma, por lo que evita el verbo "componuntur". Al ministro le atribuye la función de "conficiens" o "efficiens", porque como es manifiesto la causa eficiente es siempre una causa extrínseca, y no pertenece a la intrínseca constitución de algo, como sucede con la materia y la forma. Esto mismo es lo que se deduce de las palabras de Santo Tomás que cita nuestro autor⁹⁰: la materia y la forma no son partes accidentales, sino esenciales e intrínsecas al sacramento. Por lo mismo, rechaza nuestro autor la opinión de que la esencia la compone solo la materia y no la forma, lo que le parece no puede probarse desde ningún punto de vista: ni el natural, ni el filosófico, ni el teológico. El autor explica el tema recurriendo a diversos ejemplos: el filosófico del sentido que tiene el nombre que damos a una cosa; el antropológico por el

⁸⁹ Ibid., p. 87.

⁹⁰ STh. III, q.60,a.7: "Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae. In omnibus autem compositis ex materia et forma principium determinationis est ex parte formae, quae est quodammodo finis et terminus materiae. Et ideo principaliter requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia, materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae. Cum igitur in sacramentis requirantur determinatae res sensibiles, quae se habent in sacramentis sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma verborum".

que llamamos “hombre” designando la totalidad de cuerpo y alma; el físico, explicando de qué se compone una sede o una casa, en cuanto que constan de elemento material, pero también de una forma que le da el carpintero o el arquitecto...⁹¹. Otra cosa es que en un momento determinado se pueda designar la totalidad del sacramento, bien solo por la materia o solo por la forma, v.gr. designar el bautismo por la “ablutio”, o la “cátedra” por la madera de que está construida. También responde nuestro autor a la dificultad que suele ponerse de una aplicación a la eucaristía, desglosando los diversos argumentos en contra y a favor de que también en la eucaristía se puede hablar de que se compone de “res” y “verba” como de materia y forma, aunque después permanezca el sacramento en las especies⁹², ya que aunque generalmente se requiere que materia y forma se den en el mismo momento físico, también es suficiente que se de esta unión moralmente, como es el caso de la eucaristía (“coniungantur physice; sed sufficit coniunctio et applicatio moralis”)⁹³.

6. *Si para que haya sacramento se requieren unas palabras determinadas*

El autor da ahora un paso más, preguntándose si se requiere que las palabras que hacen de “forma” en el sacramento estén determinadas⁹⁴. Recuerda que ya se habló de ello en otro momento, pero que está dispuesto a aclarar ahora todas las dudas al respecto, siguiendo el pensamiento de Santo Tomás en el art. 7.

Comienza distinguiendo dos tipos de palabra: la determinada materialmente, y la determinada formalmente (“Quod verba dupliciter possunt esse determinata, nempe materialiter et formaliter”). La determinación material se mide por su entidad, su sonido, el número y cantidad de las sílabas; la determinación formal se mide por el sentido y significado que encierran. Existe una relación interna

⁹¹ Ibid., p. 89.

⁹² Ibid., pp. 90-91. No nos detenemos a explicar cada uno de sus argumentos, ya que repite el discurso, bien sea desde una perspectiva u otra, en plan más bien dialéctico con las opiniones que discute y rebate.

⁹³ Ibid., p. 93: “Et ratio generalis est quod sacramenta habeant unitatem atque compositionem non physicam sed moralem, et ideo quae ad sacramenta pertinent, non tam physice, quam moraliter accipienda sunt”.

⁹⁴ Ibid., p. 93: Dubium III. *Utrum ad conficiendum sacramenta nostra requirantur verba determinata.*

entre palabras y nombres y el concepto que llevan asignado, si bien a lo material pertenece la entidad de las voces, mientras a lo formal pertenece el significado. La dificultad puede consistir en la determinación formal de las palabras, dado que de la determinación material pueden a veces deducirse diversos significados, y la misma realidad puede ser significada con distintas palabras. Pero, como recuerda Santo Tomás citando a San Agustín: "La palabra obra en los sacramentos, 'no porque se pronuncia, esto es, no por el sonido exterior del vocablo, sino porque es creída', o sea, merced al sentido de las palabras admitido por la fe. Este sentido es único para todos, aunque los vocablos difieran en el sonido. Y, por tanto, siempre que en las palabras de cualquier idioma se exprese este sentido, se realiza el sacramento"⁹⁵. Por tanto, es claro que para expresar un mismo significado se pueden emplear palabras distintas; distintas palabras pueden constituir formalmente un mismo signo, aunque materialmente sean distintas. Es el caso del matrimonio, ya que en el consentimiento pueden emplearse diversas palabras materiales, o incluso signos, para significar prácticamente lo mismo. Pero, en este caso nos referimos a las palabras formales que están determinadas para los demás sacramentos.

a) ¿En qué consiste la verdad católica? ("veritas católica asseritur")⁹⁶

Una vez planteado el tema, el autor se propone dejar constancia de la verdad que defiende la Iglesia católica, que afirma que "ad conficiendum nostra sacramenta requiri verba determinata". Esta verdad es de fe, como han observado otros autores (cita a Soto, Prado, Arauxo, Donet, Suárez, Dicastillo, Lugo), y como se deduce del mismo concilio de Trento⁹⁷, pues si Cristo ha instituido todos y cada uno de los siete sacramentos de la nueva ley, quiere decir que ha instituido todo aquello que pertenece a su esencia, es decir su "res" y sus "verba"; por tanto, también debió determinar las palabras con las que se confiere. Por lo que se puede concluir que en los sacramentos se requieren unas palabras determinadas por institución divina ("Atque ideo ad sacramenta nostra verba determinata ex institutione divina requiruntur"). Para cuya interpretación es necesario tener en cuenta lo que el mismo concilio declara en la sesión 21, cap. 2:

⁹⁵ STh III, q.60, a. 7.

⁹⁶ Ibid., p. 93.

⁹⁷ Cita la Sess. 7, can. 1: "Si quis dixerit sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura aut pauciora quam septem, anathema sit"

“Declarat praeterea hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret, quae suscipientium utilitati seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate, magis expedire iudicaret”⁹⁸.

Como destaca nuestro autor, al afirmar “salva illorum substantia” quiere decirse que Cristo no dejó al arbitrio de la Iglesia aquello que ha sido por el mismo determinado. Ahora bien, la “forma” o palabras por las que se confiere el sacramento pertenecen a su “sustancia” (“Forma autem sive verba, quibus nostra sacramenta conficimus, pertinent ad eorum substantia, ut ex dubiis praecedentibus talis constat”). Así aparece con claridad en el sacramento de la eucaristía (“Hoc est corpus meum...”), y en el sacramento del bautismo (“...baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”).

Los herejes dicen que, aunque Cristo dijera estas palabras, de aquí no se deduce que mandara el que se repitieran necesariamente en la celebración de la eucaristía. Y tampoco en el bautismo se habría mandado repetir exactamente “In nomine Patris...”, aunque se bautizara en obsequio a la SS. Trinidad. A esto hay que responder que, aunque del testimonio de la Escritura no se pueda deducir que es necesario una repetición exacta de las palabras, sin embargo el significado está bien claro, y no depende de la interpretación subjetiva de los hombres, y menos de los heréticos, sino más bien de la legítima tradición de la Iglesia que desde Cristo ha llegado a nosotros. Y según esta tradición, Cristo prescribió las “formas” con las que había que celebrar estos sacramentos. Los testimonios de Tertuliano, San Cipriano, San Agustín, San Basilio, Dionisio, San Atanasio, Cirilo de Jerusalén, Juan Crisóstomo, Ambrosio, etc. Así como el testimonio de los concilios de Nicea, de Cartago, etc. que lo confirman, sin que sea necesario repetir sus afirmaciones⁹⁹.

La objeción que se presenta es clara: De acuerdo con que en el bautismo y la eucaristía la “forma” viene determinada por las palabras de Cristo; pero no sucede así con los demás sacramentos, de los que no constan semejantes palabras pronunciadas por Cristo; por lo tanto, para estos otros sacramentos no se requieren una palabras determinadas (“Sequitur quod ad conficiendum alia sacramenta non requirantur verba determinata”). A lo cual, afirma nuestro autor, puede responderse con las distinciones que propone Soto, quien distingue

⁹⁸ *Concilio de Trento*, Sess. 21, cap. 2.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 94.

en los sacramentos tres órdenes o grados: 1. Aquellos cuya forma se indica expresamente en el evangelio: bautismo y eucaristía, e incluso penitencia, según Mt 16,19 ("Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis"), a lo que responde la fórmula "Ego te absolvo...". 2. Aquellos sacramentos cuya forma no consta expresamente en el evangelio, pero sí por la tradición constante y común de la Iglesia, que las considera como si fueran prescritas por Cristo: es el caso de la confirmación, el orden y la extremaunción, sacramentos de los que consta que no los han instituido ni los apóstoles, ni la Iglesia, sino solo Cristo, que es el único del que procede la gracia que confieren. Y si estos sacramentos tienen su origen en Cristo, también lo tienen que tener las "formas" con que se celebran, aunque estas hayan sido promulgadas por los apóstoles, como es el caso de la extremaunción, y lo mismo de la confirmación y del orden. 3. Finalmente, al tercer grado pertenecería el sacramento del matrimonio, en el que de la misma manera que Cristo elevó el contrato natural expresado en el consentimiento al rango de sacramento, así también elevó a rango de "forma" las palabras o los signos por las que tal consentimiento se expresa, que pueden ser diferentes en un caso o en otro.

Y la razón de esta graduación puede decirse que es la mayor necesidad e importancia de los sacramentos. Los sacramentos del bautismo, de la penitencia y de la eucaristía son, tanto para la comunidad de los fieles como para cada individuo, muy necesarios; por lo que es congruente que la "forma" que les acompaña se proponga expresamente en la Escritura. En cuanto a los sacramentos de la confirmación, orden y extremaunción, dado que no son tan necesarios como los anteriores, no fue tan necesario que la "forma" se transmitiera expresamente en la Escritura, sino que fue suficiente el que ésta fuera determinada por los apóstoles, a partir de lo que ellos recibieron y oyeron de Cristo, y que se nos haya transmitido como tradición. Y respecto al matrimonio, dado que es menos necesario para la salvación, fue suficiente que Cristo lo elevara a sacramento, dejando a libertad de los contrayentes las palabras o signos por los que iban a expresar su consentimiento¹⁰⁰. El autor añade que, puesto que se trata de una cuestión muy importante, y se requiere una uniformidad que evite el error ("Quoniam sacramentorum usus est res gravísima, in qua minor uniformitas gignit indecentiam et error affert pericula"), es conveniente que todos los fieles realicen los mismos ritos sustanciales, entre lo que se encuentran las palabras por

¹⁰⁰ Ibid., p. 94.

las que se confieren los sacramentos¹⁰¹. Y no es probable que Cristo dejara esto al arbitrio de la Iglesia, si bien la determinación de las palabras concretas no se da de la misma manera en todos los casos: unas veces se encuentran en la palabra escrita, otras en la palabra transmitida por la tradición:

“Ergo sicut credimus Chistum instituisse omnia et singula ecclesiae sacramenta, sic etiam debemus credere, quod determinaverit formas aut verba quibus unumquodque forum perfici debet. Quamvis modus quo haec determinatio nobis proponitur, non fuit aequalis, sed partim ex verbo scripto, et partim ex verbo tradito, ut proxime explicavimus”¹⁰².

Como puede apreciarse, el argumento que emplea nuestro autor es más bien deductivo, a partir de la doctrina recordada, que depende sobre todo de la convicción de que Cristo es el que ha instituido todos y cada uno de los sacramentos (en contra de la opinión protestante), y de que la Iglesia no puede cambiar nada de lo que pertenece a su “sustancia” (“salva illorum substantia”). De esto depende también la argumentación que sigue a continuación, cuando basándose en Santo Tomás, afirma que la determinación por parte de Cristo debió ser mayor respecto a las palabras, que respecto a la materia (“Maior debuit esse...ex parte verborum, quam ex parte rerum”). Pues es la forma la que determina la potencialidad e indiferencia de la materia, como sucede en las cosas naturales, y está claro que en los sacramentos la “res” ejerce la función de la materia, mientras las “verba” ejercen la función de la forma. La determinación de la forma en los sacramentos manifiesta su perfección y expresa su significado. Pero esto no quiere decir que Cristo no haya determinado también la materia, en continuidad con la determinación que ya existía en los “sacramenta veterae legis”, como se ve si consideramos en agua del bautismo. En cambio, sí explicitó las palabras del bautismo, aunque pueda discutirse si la forma actual tendría que emplear el verbo “abluo”, en vez del verbo “baptizo”. En todo caso, lo que defiende el autor es que, más que una determinación material (“verba materialiter sumpta esse minus determinata”), se trata de una determinación formal sobre el sentido y significado. Y lo que también manifiesta con claridad es que debe reconocerse una “jerarquía” en los sacramentos, lo que, una vez más, supone una confirmación del

¹⁰¹ Ibid., p. 94: “Ergo conveniens fuit quod omnes fideles eisdem ritibus substantialibus, atque ideo ipsissimis verborum formis in confiriendo sacramenta uniformiter uterentur”.

¹⁰² Ibid., p. 95.

principio de analogía sacramental. El hecho de que los distintos pueblos empleen palabras materialmente diferentes, no obsta para que el sentido y significado sea el mismo:

"Nos autem loquimur de determinatione formali verborum... Itaque fatemur res debere esse illasmet quas Christus elegit, et non per alias essentialiter distinctas, licet quoad aliquos effectus aequivalentes... unde oportuit illas etiam materialiter determinari absque commutatione, aut recurso ad alias aequivalentes. Caeterum verba non sunt materialiter eadem apud nationes omnes, aliis enim utuntur Hebraei, aliis Graeci, aliis Latini, aliis Barbari, quamvis intendant repraesentare et repraesentent eandem sententiam"¹⁰³.

Con razón decía Santo Tomás que la perfecta significación del sacramento exige que la significación de las cosas sensibles esté determinada por algunas palabras, como sucede en el bautismo, en el que sólo por las palabras sabemos que se trata de una purificación espiritual¹⁰⁴.

b) ¿En qué consiste la opinión herética contraria?

Los herejes protestantes, en los pocos sacramentos que admiten (bautismo y eucaristía), dicen que no se requiere ninguna determinación de las palabras de la "forma". Así Lutero, en su "De captivitate babilonica" afirma que el bautismo al principio se dio solo "in nomine Domini"; más aún, que aunque el ministro no lo de "in nomine Domini", si el sujeto lo recibe "in nomine Domini", el sacramento es válido. Y lo mismo afirma de la eucaristía, en la que poco importa que se repitan las palabras de la institución, u otras semejantes, porque lo que importa es la fe del sujeto ("Si adsit fides ex parte suscipientis"). Y algo semejante defienden Zuinglio, y Brencio, y Bucero, y anteriormente se dieron también otras herejías al respecto.

La primera acusación que hacen es que supone caer en una magia diabólica el atribuir a ciertas fórmulas de palabras una especie de poder o "encantación" sobre la gracia. Ahora bien, Cristo no otó su gracia a determinadas palabras, pues no quiso instituir ningún tipo de magia. Así Brencio afirma: "Christus non collocavit funda-

¹⁰³ Ibid., p. 95.

¹⁰⁴ STh III, q.60,a.6: "Et ideo ad perfectionem significationis sacramentalis necesse fuit ut significatio rerum sensibilibus per aliqua verba determinaretur. Aqua enim significare potest et ablutioem propter, suam humiditatem, et refrigerium propter suam frigiditatem, sed cum dicitur, ego te baptizo, manifestatur quod aqua utitur in Baptismo ad significandam emundationem spiritualem".

mentum baptismi super certis litteris et syllabis aut dictionibus, nec alligavit nos ad certa verba: non enim instituit magiam, quae ad certam verborum formam, aut ritus alligata est, sed instituit caelestia sacramenta, qua constant sua ipsius sententia et voluntate”¹⁰⁵. Y Lutero llegará a decir que si el bautismo es un baño, podría utilizarse cualquier otra materia que el agua, como es el vino, el aceite, la leche etc. Como puede entenderse estas exageraciones son inaceptables, y ni siquiera todos los luteranos las aceptan, pues la materia determinada del bautismo es el agua, y la de la eucaristía es el pan y el vino, como consta por los textos de la Escritura¹⁰⁶.

La respuesta del autor es que tal concepción es verdaderamente diabólica. De la misma manera que Dios instituyó sacrificios para su culto, así el diablo suele enseñar otros sacrificios para su honor (“Sic diabolus docere solet sacrificia ad sui honorem”); y así como Dios instituyó sacramentos con determinadas cosas y palabras, de la misma manera el diablo intenta instituir otros sacramentos con las magias secretas de otras palabras y cosas. Pero el hecho de que el diablo se sirva de determinadas magias, no quiere decir que Cristo haya instituido los sacramentos en el mismo sentido. Y concluye el autor con un argumento “ad hominem”: es lo mismo que afirmar que alguien no puede decir verdad, porque también el diablo dice de vez en cuando una verdad. Con lo que se afirma que, el hecho de que a veces se haya dado una interpretación mágica de los sacramentos, no quiere decir que siempre los sacramentos sean una magia atribuible al diablo. Por otro lado, la acusación de Brencio es totalmente falsa, pues los católicos no defendemos una necesidad de determinación material de las palabras, según su materialidad literal, sino que lo que enseñamos es una necesidad de determinación formal, en cuanto a su sentido y significado, de manera que las palabras conserven la sentencia o sentido que Cristo pretendió y les confirió (“Docemus necessitatem determinationis formalis, nempe quantum ad sensum ut scilicet verba servent sententiam a Christo intentam”).

Se dice también que si los sacramentos de la Antigua Alianza no necesitaron de palabras, tampoco las necesitarán los de la Nueva Alianza, más perfectos y menos sometidos a los requisitos de la ley. Por otro lado, así parece reconocerlo el concilio de Florencia cuando

¹⁰⁵ Ibid., p. 96. Es la cita literal de Brencio, en *Catecismo*, ap. De bautismo.

¹⁰⁶ Ibid., p. 96: “Sed hanc Luteri amentiam nec ipsi haeretici admittunt, sed cum catholicis conveniunt in asserendo materiam determinatam baptismi esse aquam, et materiam determinatam eucharistiae esse panem et vinum”.

se refiere al matrimonio, del que dice que “regulariter”, y por tanto no siempre, implica las mismas palabras de consentimiento. A esto puede responderse que los “sacramenta veterae legis” no requerían ni palabras determinadas, ni no determinadas: luego esto no vale querer aplicarlo a los sacramentos de la Nueva Alianza. La verdadera diferencia entre unos y otros (como ya se ha indicado) radica en la institución por parte de Dios, que ha querido que los antiguos constaran solo de “res”, mientras los nuevos constan de “res” y de “verba” (“In voluntaria institutione Dei, qui disposuit antiqua solis rebus constare, nostra rebus et verbis”). El estado de la gracia es más perfecto que el de la ley, y esto se expresa en la mayor perfección de nuestros sacramentos, ya que lo más perfecto se manifiesta con frecuencia en el concurso de más elementos (“Quia maior perfectio frequenter exigit plurium concursus”). Por otro lado, la dificultad no tiene peso respecto a lo que defiende el autor, porque como él mismo dice:

“Quia nostra assertio non constituit determinationem verborum materiale, sed solum formalem, et in hoc sensu procedit, ut ab exordio praelibavimus”¹⁰⁷.

Y respecto a que el matrimonio no supone esta determinación de las palabras, está claro que no supone una determinación “material”, pero sí “formal”, como lo demuestran las diversas formas de consentimiento que se han dado. Y, si se pregunta a ver si es necesario que las palabras sean en lengua latina, o pueden ser en lengua vulgar, v.gr. en la consagración, hay que responder que efectivamente pueden ser en lengua vulgar, con tal de que no se modifique el sentido. Esto no hace inválido el sacramento; aunque, dada la disciplina actual de la Iglesia, sería un procedimiento ilícito, y se incurriría en culpa, como afirma Santo Tomás. El autor afirma que aquí solo trata de las palabras para la validez del sacramento (“Modo autem solum agimus de determinatione requisita ad valorem sacramentorum”). Y que, aún aceptando que no se requieren necesariamente unas palabras “materiales” para la validez, sin embargo, para evitar toda oposición al precepto y uso de la Iglesia, conviene que se respeten tales palabras (“Sed tamen desiderari possunt ad vitandum culpam propter oppositionem cum Ecclesiae praecepto”). Esta es también la opinión de Santo Tomás¹⁰⁸, cuando explica que aunque el verbo “ablusio” sería más adecuado en el bautismo, sin embargo hay que aceptar el uso de la Iglesia del verbo “baptizo”.

¹⁰⁷ Ibid., p. 96.

¹⁰⁸ Cf. STh III, q.60, a.7, ad 2.

c) ¿Se trata de palabras simplemente “instructivas”, o son “eficaces”?

La reflexión se dirige ahora directamente contra la enseñanza de los heréticos¹⁰⁹. Comienza afirmando que las palabras con las que se administra un sacramento no son simplemente didácticas o instructivas, sino que son consecratorias y eficaces, en cuanto que realizan lo que significan (“Sed esse consecratoria vel effectiva eius quod significant”). Al contrario, los herejes niegan a estas palabras toda función consecratoria o santificadora, y les atribuyen solo una función exhortativa para confirmar la fe en las promesas divinas. Así los calvinistas afirman que no se requieren unas palabras determinadas para la eucaristía, sino que basta una exhortación o acción de gracias. Y, respecto al bautismo, aunque después de la exhortación emplean una fórmula semejante a la de la Iglesia, solo le atribuyen una función instructiva. Algo parecido afirman los luteranos.

Lo que enseña la Iglesia es muy diferente. Si las palabras de los sacramentos fueran simplemente exhortativas o para la instrucción de la fe, no sería necesaria ninguna determinación material o formal, ya que esa función se puede realizar con palabras muy diversas. Sin embargo, para la validez del sacramento se requieren determinadas palabras “determinatione formali”, ya que se trata no de palabras exhortativas, sino consecratorias (“Non sunt concinatoria, sed consecratoria”), lo que es muy distinto. San Pablo distingue claramente ambos tipos de palabras cuando dice: “Non enim me misit Christus baptizare, sed evangelizare” (1 Co 1, 17). Y esta distinción puede apreciarse también cuando permite a las mujeres bautizar, pero no les permite predicar en la Iglesia (1 Tm 2, 11-13). Aunque el Apostol no trata de diferenciar qué palabra tiene más importancia, lo cierto es que afirma esto, porque reconoce la diferencia que hay entre una y otra (“Haec vero satis manifestant maximam differentiam inter verbum concionale et verbum sacramentale”). A la palabra sacramental se le atribuye una eficacia en cuanto que realiza lo que significa, y esto de algún modo lo acepta incluso Lutero cuando dice: “Sacramenta omnia ad fidem alendam esse instituta, et non impleri dum fiunt, sed dum creduntur”. Pero esto contradice incluso la realidad, pues hay no pocos que cuando reciben los sacramentos ni oyen ni entienden estas palabras “instructivas”, como sucede en el bautismo de los niños. Otra cosa es la fe de la Iglesia, y de los padres, en la que son bautizados los niños, aunque ellos no puedan todavía tener una

¹⁰⁹ Ibid., p. 97. El título que da el autor es: *Consecrarium contra haereticos*.

fe personal, como afirman muchos Padres (Agustín, Gregorio, Juan Crisóstomo...) ¹¹⁰. Por otro lado, todos los Padres reconocen que las palabras de los sacramentos son consecratorias, tanto cuando hablan del bautismo, como de la eucaristía, o de los demás sacramentos. Nuestro autor se detiene en recoger textos de diversos Padres al respecto: Cipriano, Ambrosio, Agustín, Cirilo de Jerusalén, Basilio... Por lo que concluye:

"Illa autem (testimonia) satis liquido manifestant verba sacramentorum non proferi per modum instructionis aut concionis ad excitandum affectum sive fidem audientium et suscipientium, sed habere vim benedictionis et consecrationis ad peragendum ea quae significant" ¹¹¹.

En concreto, las palabras de la "forma" en el bautismo no se dicen expresamente para la instrucción y fortalecimiento de la fe, sino para expresar la consagración que en si mismas significan. Los mismos Lutero y Calvino fueron bautizados en este sentido católico, y las palabras que entonces se emplearon no eran para la instrucción de su fe. Y es absurdo que ahora se nieguen a bautizar a quienes no son capaces de escuchar y acoger las palabras de exhortación y excitación de la fe. El autor utiliza en este momento un argumento "ad hominem", achacando que es ridículo el que reclamen en otros lo que en ellos mismos no se realizó ¹¹².

Respecto al otro argumento que proponen los herejes, que tanto en Mt 28, como en Mc 16 ("Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris...") se manifiesta que la voluntad de Cristo fue el que la predicación de la doctrina y la instrucción acompañara al bautismo, y que esas palabras no son consecratorias sino exhortativas o para la instrucción... Hay que responder que esto es exacto cuando se refiere a la conversión de los infieles adultos: en este caso deben ser instruidos antes del bautismo, de manera que tengan una disposición de fe adecuada para recibir el efecto del sacramento. Pero esto no supone negar que las palabras del bautismo tengan un valor consecratorio y santificador, como reconoce San Agustín. Pero en el caso de los niños, se trata de sujetos que son incapaces de instrucción, y sin embargo no son incapaces de recibir el bautismo. Y, aunque se retrase un poco la edad del bautismo, tampoco entonces

¹¹⁰ Ibid., p. 98.

¹¹¹ Ibid., p. 98.

¹¹² Ibid., p. 98. Por eso concluye su argumento con estas palabras: "Et cum duo illa (argumentos de los herejes) sint plane absurda et ridicula, tenendum est ultimum, quod fides católica docet".

serían capaces de comprender los misterios de la fe. La instrucción puede ser mayor o menor, como fácilmente puede deducirse de algunos pasajes de la Escritura: v.gr. cuando dice que se bautizaron 3000 (Hch 2), o cuando se refiere a la instrucción de Felipe a los samaritanos (Hch 8), o a la predicación de Pedro a Cornelio (Hch 10).

Otra dificultad importante que proponen Calvino y otros herejes, apoyándose en San Agustín y otros autores que lo siguieron, es que la eficacia del sacramento también depende de la palabra de la fe (*“verbum fidei quod praedicamus, et sermonem Christi”*). Esto lo explicita San Agustín preguntándose, respecto al bautismo: *“Unde tanta vis aquae, ut corpus tangas et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur. Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens”*. Esta palabra a la que se refiere es la palabra de la fe que se predica, para que los hombres vengan a la fe, pero también es una palabra que purifica, como explica el mismo San Agustín: *“Totum hoc fit per verbum, de quo Dominus ait in Joan. 15: iam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis”*. Se trata de una palabra exhortativa para la instrucción, no de una palabra consecratoria. Pero no se pueden olvidar otros pasajes, en los que el mismo San Agustín habla de la palabra del bautismo en cuanto consecratoria, puesto que realiza lo que significa, como por ejemplo cuando dice: *“Hoc est verbum quod praedicamus, quo sine dubio, ut mundare possit, consecratur, ut baptismus”*. Esta palabra bautismal no necesariamente debe ser creída por los bautizados, ni se les puede proponer a modo de doctrina, como claramente lo dice cuando defiende el bautismo de los niños: *“Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia, ut mundet infantem nondum valentem corde credere ad iustitiam, ut ore confiteri ad salutem”*. Por tanto, una cosa es la palabra que se predica para convertir y suscitar la fe en los adultos, y otra la palabra que se pronuncia en la misma celebración del sacramento: esta palabra ya no es al modo de predicación o instrucción. Doctores de la Iglesia, como Taper, Belarmino... así lo reconocen. Es claro, pues, que hay que distinguir entre lo que es palabra de predicación, y palabra sacramental (*“Aliquando exemplificat in verbo praedicationis, aliquando in verbo sacramentali”*)¹¹³. No vale interpretar todos los pasajes de la Escritura en un mismo sentido, es preciso atender a su contexto. Hay lugares en los que se refiere más a la palabra de predicación, y otros a la palabra sacramental, aunque siempre hay que reconocer una eficacia a la misma palabra: *“nihilo minus omnia ostendunt efficacitatem verbi Dei in genere”*. Pero, de

¹¹³ Ibid., p. 98.

la misma manera que no se puede afirmar que toda palabra de predicación es sacramental (ya que no toda predicación es sacramento), tampoco se puede decir que toda palabra sacramental es una palabra de predicación (como se ha mostrado anteriormente). Lo que no se opone a que a los dos tipos de palabra, según su propia especificidad, se les reconozca una eficacia¹¹⁴. No se pueden oponer la palabra de predicación y la palabra sacramental, pues sobre ambas comenta San Agustín la acción eficaz de Dios (cf. Rm 10 y Hch 15). Tanto la palabra de predicación como la palabra de santificación sacramental son palabra de salvación, que procede del mismo Cristo ("generaliter verum est verbum Dei mundare, et merito Christum dixisse: 'Iam vos mundi estis propter verbum quod locutus sum vobis'". Por eso mismo dice el santo en otro lugar: "Detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum"). El problema de los herejes (protestantes) es que no reconocen que la justificación se pueda atribuir a la palabra sacramental, sino a la fe a la que excita la misma palabra, que no tiene valor consecratorio, sino solo exhortativo. Pero, como ya se ha mostrado, esta opinión no puede basarse en San Agustín, a quien ellos interpretan de modo parcial, sobre todo cuando se refieren a la afirmación de que los sacramentos obran en la medida en que se cree ("quia creditur"). El verdadero sentido de esto nos lo ofrece Santo Tomás, cuando comenta:

"Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, super Ioan., verbum operatur in sacramentis, non quia dicitur, idest, non secundum exteriorem sonum vocis, sed quia creditur, secundum sensum verborum qui fide tenetur. Et hic quidem sensus est idem apud omnes, licet non eaedem voces quantum ad sonum. Et ideo, cuiuscumque linguae verbis proferatur talis sensus, perficitur sacramentum"¹¹⁵.

¹¹⁴ Ibid., p. 98: "Tamen, sicut non intendit (Augustinus) quod omnia verba praedicationis sint sacramentalia..., sic nec intendit quod sacramentalia verba sint praedicationis... Intendit tamen, idque assecutus fuit, ex utrisque verbis seorsim, et secundum propriam rationem consideratis, ostendere efficaciam verbi Dei in communi".

¹¹⁵ Ibid., p. 100. cf. STh III, q. 60, a. 7 ad 1um.

III. ¿PUEDE LA IGLESIA CAMBIAR LA MATERIA Y LA FORMA DE LOS SACRAMENTOS?

Aunque de lo anteriormente dicho se desprende que, si la determinación de la materia y la forma depende de Dios, la Iglesia no puede cambiarlas, conviene aclarar más este punto. Pues, bien puede creerse que, aunque Dios haya instituido la materia y la forma de los sacramentos, sin embargo encomendó o dio poder a la Iglesia para cambiarlas según la necesidad de los tiempos y circunstancias (“relinquendo tamen aut committendo Ecclesiae potestatem, ut variet illas pro temporum et occasionum necessitatem”)¹¹⁶.

1. *Distinciones necesarias*

La respuesta requiere que partamos de una distinción fundamental: a) Variación esencial, que afecta a la esencia (“quae scilicet tangit essentiam”), v. gr. cambiar el agua por vino; b) Y variación accidental, que conservando la esencia, cambia lo que es accidental (“quae nimirum retenta eadem essentia, variat eius accidentia...”), v. gr. en vez de agua fría, usar agua caliente, o que el pan sea fermentado o ácimo; c) Hay autores que incluso hacen una tercera distinción, que llaman “sustancial”, porque afecta a partes integrantes de la cosa, pero no son esenciales, v.gr. si al hombre le falta la mano, le falta algo sustancial e integrante, pero esto no afecta a su esencia de permanecer siendo hombre.

Esta triple distinción se aplica a los sacramentos, distinguiendo en ellos lo esencial, lo sustancial y lo accidental. Así en la consagración del cáliz: “Hic est cáliz sanguinis mei” constituye la esencia de la consagración, mientras las demás palabras pertenecen a la sustancia de la forma como partes integrantes; en cambio la partícula “enim” sería un complemento accidental. Se trata, cree nuestro autor, de una opinión bastante probable (“quam tamen satis probabilem”), que se propone discutir en otro momento, mientras ahora cree es suficiente partir de la distinción: mutación esencial y accidental. Es, por otro lado, la distinción que se propone en el “Compendium Salmanticense Universae Theologiae Moralis” de Antonio a S. Joseph¹¹⁷, cuando se pregunta:

¹¹⁶ Ibid. p. 100. *Utrum Ecclesia possit Mutare materias et formas sacramentorum.*

¹¹⁷ Véase: *Compendium Salmanticense Universae Theologiae Moralis*, t. II, op.cit., cap. IV, n. 23: *De variatione materiae et formae*, p. 5.

“Quotuplex sit variatio, quae in materiis et formis sacramentorum evenire potest? R. Est duplex, nempe substantialis atque accidentalis. Variatio substantialis tam in materia quam in forma tunc datur, quando specie distincta subrogatur ab ea, quam Christus instituit: ut si pro aqua alter liquor in bautismo, aut pro forma ejusdem forma alterius sacramenti substituatur. Tunc adest variatio accidentalis, quando eadem materia et forma remanens, aliqua alteratione afficitur: ut quod aqua sit calida, vel frigida, aut forma lingua proferatur vernacula... Igitur, si variatio sit substantialis sive in materia sive in forma, nullum est sacramentum: si vero tantum sit accidentalis, sit validum sacramentum, esto illicitum plus minusve juxta majorem vel minorem variationem et ejus causam”.

2. ¿Cuál es la sentencia más verdadera y común?¹¹⁸

Hay que reconocer que la Iglesia no puede cambiar la materia y forma de los sacramentos con una variación “esencial”, sin embargo sí puede introducir alguna variación accidental. Esta opinión es común entre los teólogos, como Adriano, Soto, Gravina, Vazquez, Francisco Suarez, Enriquez, Prado etc. Y se confirma, en primer lugar, por la autoridad de la Iglesia, que reconoce no puede cambiar la esencia de la materia y la forma de los sacramentos, y en cambio sí lo puede hacer respecto a lo accidental, atendiendo a la utilidad de los sujetos que reciben los sacramentos, y a los tiempos y lugares. El mismo concilio de Trento así lo afirma¹¹⁹: la Iglesia tiene potestad para cambiar diversas cosas que pertenecen a los sacramentos, excepto aquello que es de la esencia del sacramento, es decir, aquello que esencialmente pertenece a la materia y a la forma de los sacramentos. Y esto se confirma, dice el autor, porque la Iglesia no puede conciliar las diversas formas que se utilizan entre los Latinos y los Griegos, por ejemplo, respecto al bautismo: la Iglesia católica bautiza con la forma: “Ego te baptizo...”; en cambio la Griega lo hace diciendo: “Baptizetur, aut baptizatur servus Christi, etc.”. Y, aunque esta diferencia fue objeto de gran discusión en el tiempo del concilio de Florencia, sin embargo la Iglesia no se abrogó el poder de cambiar la forma, entendiendo que no tenía esta potestad, si bien reconociendo

¹¹⁸ Ibid., p. 101. *Proponitur vera et communis sententia.*

¹¹⁹ Ibid., p. 101. Cita la Sess. 21, cap. 2: “Praeterea declarat hanc potestatem in Ecclesia fuisse, ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret, vel mutaret, quae suscipientium utilitati, seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret”.

do que en los dos casos (Latinos y Griegos) la forma no se distingue “formaliter” en su significado, y que por lo mismo las dos formas se podían conservar (“(formae) non distingui formaliter, sive quoad sententiam, et posse proinde merito sustineri”).

Por otro lado, hay otro argumento que ya desarrollaba Santo Tomás: Si la Iglesia pudiera variar esencialmente las materias y las formas de los sacramentos, también podría cambiar los sacramentos instituidos por Cristo e introducir nuevos sacramentos, lo cual ciertamente es imposible y evidentemente falso¹²⁰. Y tampoco vale argüir que Dios concedió a los Apóstoles, y a sus sucesores, y por tanto a la Iglesia, el representarle en esta tierra, pues así como no pueden instituir otra Iglesia que la querida por Cristo, de igual modo tampoco pueden instituir otros sacramentos que los que manan del costado abierto de Cristo en la Cruz. Cristo no concedió a la Iglesia la “potestas excellentiae”, que solo a él pertenece (“Sed Christus huiusmodi potestatem (excellentiae) minime communicavit: ergo Ecclesia non potest variare essentialiter materias et formas sacramentorum”¹²¹).

3. *Argumentos de las sentencias contrarias*

El autor no se contenta con exponer la doctrina más común, también quiere exponer los argumentos en contra de otros autores (“Plures numero et non infimae notae Doctores”), para luego dar su opinión más personal. En primer lugar, recuerda algunos autores que negaban el que Cristo instituyera todos los sacramentos: el Magíster, Alejandro de Halés, D. Buenaventura, el Pseudoisidoro, Tapper... Estos autores afirman que la Iglesia ha instituido “inmediate” algunos sacramentos, y que por lo mismo podría abrogar e introducir nuevos sacramentos. Así se muestra en la diversidad de formas del bautismo (Latinos, Griegos); en que el Papa Inocencio afirmara que la única forma del sacramento del orden en tiempo de los Apóstoles era la imposición de manos, etc. Pero la principal dificultad que aducen es que de hecho cambio “essentialiter” las materias y las formas de algunos sacramentos y, si lo hizo, fue porque podía. Así se ve en el sacramento del matrimonio, para el cual hasta el concilio de Trento bastaba cualquier forma de consentimiento, incluso clandestino, y

¹²⁰ Ibid., p. 101: “Ergo si Ecclesia posset variare essentialiter materias et formas sacramentorum, posset etiam abrogare sacramenta a Christo instituta et eorum loco alia nova substituere. Falsitatem autem consequens recte manifestat D. Tho. In quaest. 64, 2 in corp”.

¹²¹ Ibid., p. 102.

después vino a exigirse una forma y la presencia del párroco y de un tercero. Y lo mismo sucede respecto al orden, que la primitiva Iglesia celebraba con la imposición de manos, y luego se ha impuesto la entrega de los instrumentos (v. gr. evangelios...), como materia del sacramento. A lo que puede añadirse que la Iglesia griega y la latina usan diversas materias y formas para la administración del orden del presbiterado, y a partir de esta diferencia se arguye de la siguiente manera: "Vel Chistus instituit eandem materiam pro utroque illo ordine, vel instituit diversam"¹²². Y lo mismo podría decirse de la forma del bautismo, pues parece que la primitiva fue "Ego te baptizo in nomine Christi", pero luego se explicitó en "Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti"; y los griegos dicen "baptizetur" o "baptizatur", mientras que los latinos dicen "Ego te baptizo...".

Para responder a estas dificultades, nuestro autor propone dos observaciones:

1. Que la mutación esencial de la que hablamos no se refiere al mismo ser de la cosa, sino a la misma razón formal de la materia y de la forma en cuanto tales, es decir, en cuanto partes constitutivas del sacramento, que han sido elevadas para significar la gracia. Y es posible que lo que es esencial "in esse rei", sea accidental "in ratione sacramenti". Así, respecto a la eucaristía, puede haber diversas clases de pan y de vino, pero esta diversidad es accidental respecto a la razón formal por la que pueden ser materia propia para la eucaristía, ya que para ello lo único que se exige es que sea verdadero pan o verdadero vino. Y lo mismo puede decirse de la forma: que las palabras pueden variar "in esse rei" o en su materialidad (pueden ser en hebreo, griego, latín...), pero esto es accidental, ya que lo esencial es el sentido y significado formal.

2. Hablamos de la ordinaria y común potestad que de hecho tiene y ejerce la Iglesia. Pero en absoluto negamos que Dios, por una especial dispensación, pueda conceder a la Iglesia la facultad de cambiar esencialmente las materias y las formas de algunos sacramentos, y tampoco que Dios pueda conceder su gracia independientemente de los sacramentos.

Teniendo en cuenta estas dos observaciones, el autor niega que la Iglesia, usando de la potestad ordinaria que ha recibido de Cristo, haya cambiado esencialmente las materias y formas de los sacramentos. Si esto lo hizo por especial dispensación de Dios, es otra cosa. En cuanto al matrimonio, la forma y la materia formales del

¹²² Ibid., p. 102.

matrimonio son las mismas antes y después de Trento, lo que no quiere decir que el concilio, dados los cambios en el reconocimiento del contrato civil, haya exigido nuevas condiciones legales, que no afectan a la misma esencia de la materia y la forma. Los cambios que han tenido lugar en el sacramento del bautismo y del orden, pueden considerarse como “accidentales”, no esenciales, debido al derecho o poder que la Iglesia tiene de explicitar la materia con otros signos, y la forma con otras palabras materiales. Por lo que concluye:

“Quare sive Ecclesia utatur his signis aut verbis, sive aliis, dummodo observetur eadem significatio vel repraesentatio, semper retinentur eadem formaliter materia et forma, in quibus Christus praedictum sacramentum instituit. Et quod Ecclesia variet istas materialiter res, et ista materialiter verba, si significant idem, non est variare essentialiter aut formaliter materias et formas a Christo institutas, si considerentur in esse talium. Quare Ecclesia latina et Ecclesia graeca utuntur eisdem formaliter materia et forma in sacramento Ordinis conferendo; licet adhibeant diversas res aut verba, quia haec diversitas est materiales et in esse rei, retenta semper eadem significatione; et similiter identitate formali materiae et formae ut pertinentium ad sacramentum”¹²³.

Esta conclusión resume perfectamente el pensamiento de nuestro autor. En toda su argumentación pueden apreciarse estos aspectos:

– Parte de una necesidad (doctrina de Trento), y de una voluntad firme de permanecer fiel a la doctrina de la Iglesia sobre que Cristo ha instituido los siete sacramentos.

– Reconoce que esta institución, de algún modo, tiene que afectar a la materia y a la forma del sacramento, tal como la propone la Iglesia en su celebración.

– Pero se enfrenta con la dificultad de probar donde se encuentra en la Escritura esta referencia explícita de Cristo a la materia y forma de cada sacramento.

– Además de que ve esta dificultad en los cinco sacramentos de la confirmación, penitencia, unción, orden y matrimonio; también la encuentra en el bautismo y la eucaristía.

– Su interés en responder a esta dificultad es tanto más necesario, cuanto que los protestantes niegan que Cristo haya instituido todos los sacramentos, y más aún la materia y la forma de cada uno de ellos.

¹²³ Ibid., p. 103.

– El autor, además de recurrir a la doctrina de los Padres (sobre todo Agustín) y Santo Tomás, muestra una finura filosófica y teológica, recurriendo a diversas distinciones, sobre todo a la “cambio esencial” y “cambio accidental”. Esta será para él la llave de solución del problema.

– Para él es claro que a Cristo hay que atribuir la “substantia” o “esencia” del sacramento, y que esto no puede cambiarlo la Iglesia. Ahora bien, esta esencia se reduce prácticamente a la identidad formal del sacramento, es decir, al sentido y significado fundamental que le ha dado Cristo, que se expresa en el signo fundamental de materia-forma, y que no es necesario que se encuentre explícito en la Escritura.

– Todos los demás cambios, tanto en la materialidad de la “materia”, como de la forma; tanto en la explicitación del sentido, como en la de los ritos que acompañan a la celebración, es en sí accidental, y no se opone ni a la institución por Cristo, ni a la afirmación de que la Iglesia no puede cambiar la materia-forma en cuanto implica un significado formal “ratione sacramenti”.

– Este argumento lleva a nuestro autor a resolver también dos dificultades: 1. Una ecuménica, la de la diferencia entre la Iglesia Griega y la Latina, que aun utilizando diversas formas (v. gr. bautismo) y materias (v. gr. Orden, confirmación...), no contradicen la institución por Cristo. 2. Y otra teológica, sobre la discusión de si Cristo ha instituido los sacramentos “inmediate”, o “mediate” (por la mediación de los apóstoles); “in particulari” (determinando materias y formas para cada sacramento), o “in communi” (encomendando a las iglesias la determinación de materias y formas). Estas opiniones se resuelven en la distinción propuesta por el autor.

– Es cierto que el comentario del autor viene a ser con frecuencia farragoso, complicado por las numerosas distinciones, y en parte condicionado por sus mismos presupuestos. Lo que se comprende porque intenta responder (a veces con “argumentación retorcida”) a todas y cada una de las dificultades de quienes defienden otra postura, lo que es típico de las Escuelas Teológicas del momento. Pero, sin duda, su argumentación se muestra no cerrada sino abierta. Y sus conclusiones son muy válidas también para hoy, aunque su horizonte y contexto interpretativo sea diferente.

4. La validez del sacramento, ¿se ve condicionada por cualquier mutación?

Aclarado el punto anterior, se pregunta el autor por aquellos cambios que pueden condicionar la validez del sacramento. Recono-

ce que es una cuestión que afecta en gran medida a la teología moral, pero que aquí es necesario responder a algunas preguntas, ciñéndose a la “forma”, como hace el mismo Santo Tomás¹²⁴. La respuesta la resume en dos afirmaciones:

– La mutación esencial en la forma del sacramento condiciona la validez del mismo; no así la mutación accidental. Y el fundamento de la primera parte se encuentra no sólo en la tradición (cita el concilio de Nicea, Inocencio I), sino también en que el sacramento se constituye esencialmente por la forma, y la mutación (“destructio”) de la forma implica la mutación (“destructio”) del sacramento: “ergo mutatio essentialis in formis sacramentorum impedit horum valorem”¹²⁵.

– La segunda parte de la afirmación (sobre la mutación accidental), se apoya en la enseñanza de Eugenio IV, que declara que el bautismo de los Griegos es válido, aunque la forma del bautismo que ellos utilizan supone una mutación accidental, y es diferente accidentalmente a la de los Latinos. Esta variación accidental no afecta a la esencia del sacramento, o a aquello que lo constituye como tal, lo mismo que sucede con otras cosas.

No se puede olvidar que la mutación en la forma que afecta a la esencia del sacramento, es aquella que corrompe o tergiversa el sentido de las palabras, de manera que se desvían de la intención del Cristo al instituir el sacramento. Pero cuando esto no sucede, aunque exista alguna mutación, entonces se trata de algo accidental, que no pone en peligro la validez del sacramento. Esta es la opinión más común de los teólogos¹²⁶. Y no se debe olvidar, añade, que los sacramentos son ciertas confesiones de fe (“quadam fidei protestaciones”), y que esto es lo que debe procurarse, con unas u otras palabras, con uno u otro orden:

“His aut illis verbis, in hoc aut illo idiomate, cum hoc aut alio ordine... ergo variatio in verbis sacramentorum, retenta eadem significatione sive sententia, est accidentalis; variatio autem in ipso sensu est essentialis”.

¹²⁴ Ibid., p. 106. Se refiere a la q. 60, a.8 donde se pregunta el Aquinate: “Utrum aliquid liceat addere verbis in quibus consistit forma sacramentorum”.

¹²⁵ Ibid., p. 106.

¹²⁶ Ibid., p. 106, donde concluye: “Ergo ubi mutatur significatio verborum, fit essentialis mutatio in sacramentorum formis; et e converso, ubi retinetur eadem verborum significatio, mutatio formarum est mere accidentalis”.

Su postura la apoya en el mismo Santo Tomás¹²⁷. Y en parte en la opinión de Lugo, quien defiende que las mutaciones accidentales en las formas de los sacramentos deben entenderse respecto al uso o los ritos comunes de la Iglesia, y no respecto a lo que el mismo Cristo ha instituido (“Non autem respectu institutionis Christi”), pues apenas puede encontrarse que Cristo haya instituido en sí las formas concretas de los sacramentos. Nuestro autor difiere en que las mutaciones que se realizan solo afecten a los ritos de la Iglesia, y cree que también pueden afectar accidentalmente a aquello que procede del mismo Cristo, como puede apreciarse en el bautismo y la eucaristía, aunque Cristo no determinara las palabras materiales de la forma. Y de nuevo precisa su conclusión:

“Sed differentia stat in eo quod mutatio essentialis versatur circa id, quod sacramentis et eorum formis essentialiter convenit; accidentalis autem versatur circa illa quae ipsis accidentaliter conveniunt. Verum quidem est quod essentialia convenient sacramentis et eorum formis ex sola institutione Christi; accidentalia vero ipsis convenient partim ex institutione Christi, partim ex introductione Ecclesiae. Sed quolibet conveniat modo, pertinent ad integritatem et perfectionem sacramentorum, atque ideo illorum variatio affert accidentalem istorum mutationem”¹²⁸.

Dejando claro cuál es su tesis fundamental, el autor precisa que no pone en duda la licitud y valor de las palabras de las formas ac-

¹²⁷ Ibid., p. 107. Cf. III, q.60, a.8: “Aliud autem est considerandum ex parte significationis verborum. Cum enim verba operentur in sacramentis quantum ad sensum quem faciunt, ut supra dictum est, oportet considerare utrum per talem mutationem tollatur debitus sensus verborum, quia sic manifestum est quod tollitur veritas sacramenti. Manifestum est autem quod, si diminuat aliquid eorum quae sunt de substantia formae sacramentalis, tollitur debitus sensus verborum, et ideo non perficitur sacramentum. Unde Didymus dicit, in libro de spiritu sancto, *si quis ita baptizare conetur ut unum de praedictis nominibus praetermittat*, scilicet patris et filii et spiritus sancti, *sine perfectione baptizabit*. Si autem subtrahatur aliquid quod non sit de substantia formae, talis diminutio non tollit debitum sensum verborum, et per consequens nec sacramenti perfectionem. Sicut in forma Eucharistiae, quae est, hoc est enim corpus meum, ly enim sublatum non tollit debitum sensum verborum, et ideo non impedit perfectionem sacramenti, quamvis possit contingere quod ille qui praetermittit, peccet ex negligentia vel contemptu. Circa additionem etiam contingit aliquid apponi quod est corruptivum debiti sensus, puta si aliquis dicat, *ego te baptizo in nomine patris maioris et filii minoris*, sicut Ariani baptizabant. Et ideo talis additio tollit veritatem sacramenti. Si vero sit talis additio quae non auferat debitum sensum, non tollitur sacramenti veritas. Nec refert utrum talis additio fiat in principio, medio vel fine”.

¹²⁸ Ibid., p. 107.

tuales de los sacramentos; y que no se refiere más que a los posibles cambios que no afectan esencialmente al significado de las mismas palabras, si bien para saber si es así habrá que tener en cuenta también la intención del ministro al pronunciarlas. De todos modos está claro, y lo recuerda de nuevo: 1. Que el pronunciar las palabras en una lengua u otra (hebreo, griego, latín...) no afecta a la validez del sacramento. 2. Que la mutación de una palabra por otra sinónima (baptizo, ablúo, lavo...) tampoco pone en cuestión la validez (“Ergo sive illo verbo sive aliis utamur, retinetur idem sensus”)¹²⁹. 3. Que incluso el incluir algunas palabras que explicitan el sentido de la forma del sacramento, no invalida el mismo sacramento, pues como dice Santo Tomás: “quia omnes istae additiones conservant legitimum sensum in formis praedictorum sacramentorum”. 4. Para saber en qué medida estas añadiduras afectan a la esencia del sacramento, será preciso saber cuál es la intención del ministro (“Pendet ex intentioni ministri illas concipientis et proferentis”), así como el sentido de las mismas palabras que se añaden.

La variación de las palabras por disminución o substracción, unas veces puede ser esencial, y otras simplemente accidental. Cuando la substracción de una palabra afecta al sentido fundamental, se tratará de una mutación esencial, como por ejemplo si se dice: “Hoc est corpus”, omitiendo el “meum”, porque entonces no queda determinado que se trata del cuerpo del Señor. En cambio, cuando se trata de la substracción de una palabra, que no afecta al sentido fundamental de la forma, entonces se trata de una mutación simplemente accidental. Por ejemplo, si se dice: “Hoc est corpus meum”, omitiendo el “enim”, esto no substrahe el sentido de la consagración. Con más razón cabe aplicar este principio, si se cambia, por distracción o confusión o incapacidad de pronunciación alguna sílaba, a no ser que ello lleve consigo el cambio de sentido (“Quia unius litterae mutatio, vel ablatio tollit aliquando significationem vocabuli, in quo fit, ac perinde totam orationis sententiam”), por ejemplo, si alguien dice “Ego te baptizo in nomine matris”, en vez de “patris”. Por lo demás, la omisión de una sílaba, a veces depende de la pronunciación, incluso en las diversas regiones de Hispania. Pero esto no invalida en absoluto el sacramento. Y todo el mundo entiende qué se quiso decir¹³⁰. Y cuando alguien no dice la forma correctamente en latín, por

¹²⁹ Ibid., p. 108. Para justificar esta afirmación, el autor se apoya en diversos testimonios patrísticos y litúrgicos, además de en Santo Tomás.

¹³⁰ Ibid., p. 109. El autor se detiene en otras posibles variaciones de palabras o sílabas, pero siempre llega a la misma conclusión.

ignorancia de la lengua, pero con intención de decirla tal como está establecido, tampoco por eso se invalida el sacramento, aunque las palabras o pronunciación materialmente no tengan mucho sentido. Esta es la opinión del mismo Santo Tomás¹³¹.

En cuanto a la mutación en la disposición u orden de las palabras, también puede ser esencial o accidental, en cuanto que cambie o no el verdadero sentido de la forma. Si se destruye el sentido de la frase, no se realiza el sacramento; pero si no se destruye, se realiza el sacramento. Por ejemplo, si se dice "Ego in te baptizo nomine Patris, etc." o "Ego Patris te baptizo...", porque estos cambios varían el verdadero sentido de toda la oración ("Quia per huiusmodi variationem tollitur legitima totius orationis significatio")¹³². Se discute entre los autores (Escoto, Buenaventura), si se trata de un cambio sustancial, en el caso de que se cambie el orden de las personas divinas, v.gr. "In nomine Spiritus Sancti et Patris et Filii...". En general se admite que, de no haber mala intención en el ministro, y si no se trata de algo que afecta a la comprensión de las relaciones internas de la Trinidad, el sacramento puede considerarse como válido. Y lo mismo puede decirse en caso de que se trate de una interrupción o añadidura en el momento de opronunciar la forma. Por ejemplo, si alguien dice "Ego te baptizo", y a continuación añade: "Haec aqua est nimis frigida", y continúa: "In nomine Patris etc.", esto tampoco invalida el sacramento ("Non impedit communem significandi modum, atque ideo moraliter est quasi nulla"). Aunque, añade, a no ser que se trate de la interrupción por un largo sermón ("Quod aliter ob oppositam rationem contingeret, si baptizans interponeret longum sermonem, ut si recitaret psalmum..."). También se plantea el autor el caso de que la mutación de las palabras sea por otras palabras "equívocas", o que pueden tener diversas significaciones. La respuesta es siempre la misma: si con ello no se cambia el sentido fundamental de la forma, no se puede decir que invalide el sacramento. Otra cosa es si se cambian las palabras del sacramento por gestos o señales porque, si bien

¹³¹ Ibid., p. 110. Cf. STh III, q.60, a.7 ad 3: "Et ideo, licet mutetur sonus sensibilis, remanet tamen idem sensus. Quod autem dictum est de differentia corruptionis circa principium vel finem dictionis, rationem habet quia apud nos variatio dictionis ex parte principii mutat significationem, variatio autem ex fine dictionis ut plurimum non mutat significationem. Quae tamen apud Graecos variatur etiam secundum principium dictionis in declinatione verborum. Magis tamen videtur attendenda quantitas corruptionis ex parte dictionis. Quia ex utraque parte potest esse tam parva quod non aufert sensum verborum, et tam magna, quod aufert. Sed unum horum facilius accidit ex parte principii, aliud ex parte finis".

¹³² Ibid., p. 110. Cf. STh. 60, a. 8 ad 3.

todos los sacramentos llevan consigo signos, sin embargo estos no pueden sustituir las palabras, excepto en el caso del matrimonio, ya que este sacramento también se celebra entre los mudos y ausentes, y Cristo no introdujo ninguna nueva materia o forma al respecto.

A continuación, el autor se plantea algunas cuestiones morales, sobre si peca y la gravedad del pecado de quien realiza estas mutaciones en las palabras de la forma del sacramento (“Sed inquires an sit peccatum... Haec difficultas magis pertinet ad theologos morales”). Después de afirmar que tal pecado pertenece al género del “sacrilegio”, si afecta a la esencia y se da con intencionalidad perversa, se detiene en otras distinciones que no es necesario comentar en este momento¹³³.

Puede observarse cómo el autor se plantea todas las posibilidades de mutación en la forma. En lo esencial se apoya en Santo Tomás, cuando concluye su opinión o comentario. En todos los casos hay un criterio común: si la mutación es esencial y afecta al sentido o significado del sacramento, entonces afecta también a su validez; pero si es accidental y no afecta al sentido fundamental del sacramento, se trate de un tipo u otro de mutación, entonces no afecta a la validez del sacramento. En su argumentación el autor busca responder a todos los casos que pueden plantearse, y manifiesta una actitud abierta ante lo que puede considerarse “mutaciones accidentales”, y por tanto posibilidades de una cierta adaptación de la forma, si bien su planteamiento está lejos de lo que hoy a veces se cuestiona en relación con la “inculturación” y adaptación del lenguaje sacramental.

5. *¿Depende de la intención del ministro el que la mutación sea esencial o no?*

El siguiente apartado lo dedica el autor a analizar la incidencia de la intención del ministro en la esencialidad del cambio que puede producirse en la forma del sacramento¹³⁴. En primer lugar aclara algunos aspectos necesarios para la comprensión de la respuesta. 1. Se supone que el ministro en cuestión tiene la intención general de hacer lo que hace la Iglesia, y lo que Cristo instituyó, pues esto es necesario para la misma validez del sacramento. Si no tuviera esta intención, sería ya inútil preguntarse por los posibles cambios en la forma. 2. Se supone igualmente que la mutación de que se trata no

¹³³ Ibid., pp. 112-114.

¹³⁴ Ibid., p. 114: *Utrum ex intentione ministri pendeat quod mutatio in forma sacramenti sit essentialis.*

es una mutación esencial, pues si fuera así también invalidaría el sacramento. 3. La dificultad se plantea cuando el ministro, teniendo intención de hacer lo que hace la Iglesia, tiene también intención de introducir alguna variedad o rito, al menos materialmente contrario a lo propuesto por la Iglesia, o algunas palabras que producen cierta ambigüedad en la forma. Pues, si por una parte quiere hacer lo que hace la Iglesia, por otra parte desea introducir algo que induce al error en la forma o en el rito¹³⁵.

Primero desea proponer el autor la verdadera y más común sentencia ("vera et communior sententia defenditur"). Si el ministro añade solo algo accidental, manteniendo la forma esencial del sacramento, aunque su proceder sea erróneo, e introduzca un falso rito, realiza un verdadero sacramento ("verum nihilominus conficit sacramentum"). Así lo reconocen diversos e importantes autores (cita a Arauxo, Cabrera, Juan de Santo Tomás, Donet, N. Francisco, Prado, Martín de Ledesma, Pedro de Ledesma, Paludano, Durando, Adriano, Suarez, Lugo...). Por ejemplo, si un sacerdote Griego consagra con estas palabras: "Hoc est corpus meum", añadiendo "quod pro vobis tradetur", para explicitar mejor el sentido, no invalida el sacramento, si se mantiene en la intención de hacer lo que hace la Iglesia: su intención particular no invalida la intención general. En este caso, el que la mutación sea esencial, no depende de la intención particular del ministro ("Ergo quod in his et similibus casibus mutatio facta in verbis sacramenti sit aut non sit essentialis non pendet ex intentione ministri). Para la validez del sacramento se cumplen las tres condiciones del Florentino: la debida materia, la legítima forma (aunque acompañe alguna adición accidental), y la intención del ministro. El autor pone el ejemplo del ministro Griego, pues es consciente de haberse planteado no pocos problemas, en esta y otras formas de los sacramentos (v. gr. bautismo, unción de enfermos, orden, etc.).

Algunos autores, sin embargo, piensan que la intención particular del ministro, introduciendo alguna palabra o rito contrario a lo establecido, se opone a la intención general de hacer lo que hace la Iglesia: no se pueden mantener las dos intenciones al mismo tiempo. Y esto invalidaría el sacramento. Ni siquiera suponiendo que tiene una intención "virtual" de fidelidad a lo que propone la Iglesia, pue-

¹³⁵ Ibid., p. 114: "Dubitatur an mutatio facta in verbis sacramentorum (quae de se supponitur solum accidentalis aut dubia), fiat determinate essentialis ex intentione ministri, qui ex una parte vult in communi facere quod facit Ecclesia, et ex alia parte vult in particulari manifestare in forma errores, quae habet, aut ritum illi errori conformem inducere".

de armonizarse con la intención formal que se requiere. Y si alguien tiene intención formal de introducir algo opuesto a la Iglesia en la administración del sacramento, ciertamente no administra válidamente el sacramento. Sin embargo, dice el autor, esto no se da en el caso planteado de los Griegos, que emplean distintas formas en el bautismo y la eucaristía, pues la misma Iglesia reconoce el valor de sus sacramentos: "Intentio particularis illum introducendi non impedit valorem sacramentorum ubi caetera essentialia requisita concurrunt, inter quae recensetur intentio faciendi quod facit Ecclesia"¹³⁶. Esto mismo se prueba teniendo en cuenta lo que sucedió ya en la Iglesia primitiva, al reconocer el valor del bautismo administrado por un ministro hereje (alude al conflicto entre San Cipriano y San Agustín, al concilio Arelatense, a Inocencio I, etc.). De modo que cuando alguien no tiene una intención formalmente contraria a la de la Iglesia, y así lo reconoce conscientemente, puede decirse que administra válidamente el sacramento, aunque tenga una intención particular materialmente contraria a lo que la Iglesia propone. Mucho más sucede así cuando el ministro piensa que la mutación que introduce no se opone a la intención de la Iglesia. El autor se detiene después en analizar diversos casos, que entran de lleno en la casuística, v.gr. si cambia una sílaba que cree es esencial y no lo es; o cree que no es esencial y lo es; o que el ministro cambia la forma porque no está en sus cabales; o que emplea palabras equívocas o ambiguas; o que procede cambiando algo esencial por ignorancia...¹³⁷.

Las opiniones contrarias se concretan en afirmar que si el ministro cambia algo en la forma, que implica algún error o rito nuevo, entonces cambia esencialmente la forma, y no administra un sacramento válido, aunque lo haga con intención de hacer lo que hace la Iglesia. Esta sentencia la fundamentan en la opinión del Papa Zacarías, expresada en su Carta al Obispo Bonifacio; y en el mismo Santo Tomás. Pero nuestro autor cree que estos testimonios no se oponen a su planteamiento anterior, y lo justifica con diversos argumentos, que giran respecto a la Idea fundamental antes expresada.

¹³⁶ Ibid., p. 115.

¹³⁷ Ibid., pp. 116-117.

6. *La intención del ministro, ¿pertenece a la estructura interna del sacramento?*

Profundizando en su tesis, el autor se plantea ahora si la intención del ministro pertenece a la misma estructura del sacramento, lo que le parece no es una cuestión secundaria¹³⁸. Recuerda primero la postura de quienes lo niegan: La intención del ministro no entra en la composición intrínseca del sacramento. Así lo defienden Santo Tomás, Pedro de Ledesma, Cabrera, Arauxo, Prado, Escoto, Suárez, Vázquez, Dicastillo, etc. Estos autores no niegan que la intención del ministro de hacer lo que hace la Iglesia, sea necesaria, como dicen el concilio de Florencia y el de Trento. La fidelidad a esta intención es lo que determina el significado de las acciones externas y de las palabras del sacramento. Por tanto, afirma:

"Ergo ut determinantur ad esse sacramentales, quo modo et non aliter sacramentum constituunt, necessaria est in ministro intentio, qua intendat illas exercere ut sacramentales, sive iuxta institutionem Christi atque intentionem Ecclesiae. Hoc supposito"¹³⁹.

Pues, si la intención del ministro perteneciera como algo intrínseco a la constitución del sacramento, sería como decir que la causa eficiente se requiere esencialmente para la eficacia y efecto del mismo, pero la causa eficiente no pertenece a la intrínseca razón del efecto. Según la común enseñanza de los filósofos, siguiendo a Aristóteles, la causa eficiente y final difieren de la causa material y formal, en que las causas eficiente y final son causas extrínsecas, mientras la material y formal son causas intrínsecas. Por tanto, del hecho de que la intención del ministro se requiera esencialmente para el sacramento, no se deduce en absoluto que esta intención sea algo intrínseco a la constitución y composición del mismo sacramento. Es algo parecido a lo que sucede con la obra de arte: se requiere que haya un artista, pero el mismo artista no entra en la composición de su obra sino extrínsecamente, en cuanto que utiliza las causas intrínsecas que darán como fruto la obra de arte.

"Ergo ex eo quod intentio ministri requiratur essentialiter ad sacramentum, minime sequitur intentionem ministri esse aliquis sacramento intrinsecum, aut ipsum intrinsece constituere"¹⁴⁰.

¹³⁸ Ibid., p. 120.

¹³⁹ Ibid., p. 121.

¹⁴⁰ Ibid., p. 121.

El autor insiste en el argumento, poniendo ejemplos que manifiestan el absurdo de la opinión contraria: por ejemplo, es claro que para que haya bautismo se requiere que antes la persona no haya sido bautizada, y sin embargo nadie puede defender que el carecer de bautismo precedente, sea algo intrínseco al bautismo mismo. Más aún, sabemos que en muchos sacramentos se requiere la intención del que los recibe, como es el caso el bautismo y la ordenación de adultos, sin embargo, esta intención no puede considerarse como algo intrínseco a los sacramentos, ya que no los constituye intrínsecamente, sino que más bien es una condición previa, para que sean recibidos válidamente (*"Tamen preadicta intentio non est aliquid intrinsecum sacramentis, nec illa intrinsece constituit, sed se habet praeve, ut valide suscipiantur"*). Es cierto que Lugo arguye: la intención del que recibe el sacramento es algo intrínseco al mismo en cuanto constituye la materia, que según lo que dicen los concilios se requiere para que haya sacramento, como se ve en el bautismo de un adulto, *"quae exercetur circa subiectum humanum volens"*. Pero nuestro autor cree que esto es absurdo, pues de la misma manera que aquel que recibe un vestido blanco, no forma parte intrínseca de lo blanco, así sucede con quien recibe integramente un sacramento: *"nequit ad sacramentum ut quid intrinsecum pertinere"*. Aunque el sacramento requiera un sujeto, como sucede en el bautismo y la confirmación, sin embargo el sujeto se distingue adecuadamente del sacramento, y de su intrínseca constitución o composición: *"nihilo-minus subiectum distinguitur adaequate a sacramento, et in eius intrinsecam constitutionem et compositionem non intrat"*. Si el sujeto formara parte de la "materia", habría que decir que forma parte en su totalidad: en su cuerpo, su alma, su vida, su inteligencia, su voluntad, sin lo que no recibiría verdaderamente un sacramento. Y lo mismo habría que decir del ministro, en cuya intención entraría toda su persona: potestad, jurisdicción, descendencia y familia, sin lo que no se perfeccionaría el sacramento. Cuando los concilios afirman que el sacramento se compone de "materia" y "forma", no pretenden decir todo esto. Ni siquiera en el caso del matrimonio, que requiere la presencia del párroco para la validez del mismo, puede decirse que esta presencia pertenece intrínsecamente al matrimonio. También las normas prescriben aquello que pertenece a la forma y solemnidad del matrimonio, y sin embargo estas normas no constituyen intrínsecamente el testamento.

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”)¹⁴¹. Que la intención del ministro no pertenece a la materia es claro. Y que no pertenece a la misma forma, también es evidente, pues el significado de la forma depende de la institución de Cristo y de la determinación de la Iglesia. 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: “Ergo preadicta intentio non gerit officium formae... et manifestum est intentionem non esse significationem, aut significationis partem”¹⁴². Y tampoco puede decirse que la intención del ministro pertenezca a la unión de la materia y de la forma, ya que tal intención es un acto interior, y como tal no puede unir formalmente dos cosas externas. A continuación discute nuestro autor la opinión de Lugo, cuando aplica la intención del ministro al caso del sacramento de la eucaristía¹⁴³. Y a continuación vuelve a su argumento, analizando las opiniones de otros autores, en lo que no es necesario que nos detengamos.

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, y en lo que llamamos la “veritas sacramenti”. El peligro es evidente: una visión objetivista y un tanto cosista del sacramento, cuyas consecuencias han sido bien patentes a lo largo de la vida y praxis sacramental de la Iglesia. 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

¹⁴¹ Ibid., p. 122.

¹⁴² Ibid., p. 122.

¹⁴³ Ibid., pp. 122-123. No nos detenemos en recoger los argumentos que propone, ya que no son importantes para la tesis fundamental que defiende nuestro autor.

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.

PROF. DR. DIONISIO BOROBIO
GARCÍA
*Universidad Pontificia de Salamanca
(España)*

RESUMEN

El trabajo de investigación que presentamos está en continuidad con la investigación que ya hemos realizado sobre la explicación de los sacramentos en la llamada Escuela de Salamanca (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto), durante los años 2003-2007. Los Salmanticenses aquí representados fueron teólogos, que elaboraron el “Cursus Theologicus Salmanticensis”, diferente del “Cursus Moralis Salmanticensis”. En esta primera entrega nos centramos en el “Cursus Theologicus”, y en concreto en el tratado “De sacramentis in genere” (tomo XI), escrito por Fray Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense. Se trata del estudio de la primera parte del Tratado, dedicada al análisis del concepto de sacramento, y de su estructura fundamental: materia y forma, con todas las cuestiones que en ello se planteaban. No se trata de una traducción del texto original, sino de una selección, análisis y comentario de las partes que juzgamos más importantes, destacando la visión teológica del autor, en orden a facilitar un conocimiento hoy del pensamiento teológico de ayer, en autores que constituyeron un hito en la historia de la teología hispana.

SUMMARY

The research contained in this article is a continuation of the research which we carried out between 2003-2007 into how the so-called Salamanca School (Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto) explained the sacraments. The *Salmanticensis* mentioned above were theologians who composed the "Cursus Theologicus Salmanticensis", which was distinct from the "Cursus Moralis Salmanticensis". In this first part of our work, we focus on the "Cursus Theologicus", and in particular on the treatise "De sacramentis in genere" (volume XI), written by Brother Juan de la Anunciación, rector of the Colegio Salmanticense. It deals with the study of the first part of the treatise, and analyzes the concept of sacrament along with its fundamental structure: matter and form, and all the questions which these concepts raise. It is not a translation of the original text, but rather a selection, analysis and commentary of what we judge to be the most important parts. We have done this not only to highlight the theological vision of the author, but also to make the theological reflections of those who were an important part of Hispanic theology in the past, accessible to today's readership.