

“SACRAMENTOS EN GENERAL” EN MELCHOR CANO¹

Melchor Cano (1509-1560)², autor que pertenece al núcleo de la llamada “Escuela de Salamanca”, y que, prolongando los planteamientos de su maestro Francisco de Vitoria y en continuidad con Domingo Soto, consolida y sistematiza el método teológico en su obra “*De locis theologicis*” (1540 ss.), nos ofrece también dos “Relecciones”: una sobre los Sacramentos en general y otra sobre la Penitencia (1550), que constituyen no sólo la aplicación de su método teológico, sino también una aportación importante a las dos materias

¹ El trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre “Antropología cultural y simbólica sacramental en la Escuela de Salamanca”, financiado por la Autonomía de Castilla y León (REF. PONO6A05), y por la Universidad Pontificia de Salamanca (REF. U09TE1A-05G01).

² Recordamos brevemente su biografía: Nace en Tarancón (Cuenca), hacia 1509. Estudia Artes y Humanidades en Salamanca, donde ingresa en la orden dominicana (1523), donde respira aires de renovación teológica, y está en contacto con los grandes maestros dominicos: Vitoria, Astudillo, Soto, Medina, Azpilcueta..., y donde recibe su primera formación filosófico teológica. En 1531 pasa al convento de San Gregorio de Valladolid, donde llega a ocupar la cátedra de “visperas” entre 1536-1542, y donde coincide con Bartolomé de Carranza, quien desempeñaba la cátedra de “prima”. En 1542 viaja a Roma, donde es reconocido como Maestro dentro de la orden dominicana. Ese mismo año obtiene el doctorado de teología en Bolonia. Entre 1543-1546 es catedrático de “prima” de Santo Tomás en la Universidad de Alcalá, donde reina un fuerte ambiente y entusiasmo humanista y erasmiano. El 12 de agosto de 1546 muere en Salamanca Fco. De Vitoria, quedando vacante la cátedra de “prima”, que vendrá a ocupar Melchor Cano entre 1546-1551. En 1550 tienen lugar las “Juntas de Valladolid” sobre la controversia entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Nombrado por el emperador Carlos V como teólogo imperial para el concilio de Trento, participa activamente desde 1551-1552. Nombrado obispo de Canarias en 1553, renuncia ese mismo año. Desde 1553-1557 desempeña diversos cargos en la orden dominicana (Prior, Provincial), y en el plano eclesiástico-político (relación con el papa Paulo IV, confesor de la reina María de Hungría). Entre 1558-1559 interviene en el proceso de Carranza. Muere en Toledo el año 1560.

tratadas, objeto directo de nuestro estudio. En una publicación anterior dimos ya a conocer el resultado de nuestra investigación sobre el pensamiento penitencial de M. Cano³. Ahora dedicamos nuestro estudio a la Relección sobre “Sacramentos en general” (“De sacramentis in genere”) del mismo autor⁴.

Son muchos los estudios existentes sobre el pensamiento teológico de Melchor Cano, en especial por lo que se refiere al “método teológico”⁵, pero relativamente pocos los que estudian su enseñanza respecto a los “sacramentos en general”⁶. Melchor Cano, como

Para una ampliación sobre esta biografía: F. CABALLERO, “Vida del Ilmo. Sr. D. Fr. Melchor Cano”, en *Conquenses ilustres* 2, Madrid 1871; BELTRÁN DE HEREDIA, *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*: La Ciencia Tomista 43 (1933) 178-208; J. SANZ Y SANZ, *Melchor Cano. Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y escritos*, Monachil-Madrid 1959; G. GUTIÉRREZ, *Espanoles en Trento*, Valladolid 1951, pp. 814-841; M. ANDRÉS MARTÍN, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1977, esp. 410-424; J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, pp. 501-751; Id., “Magisterium Ecclesiae” y “sensus fidelium” según Melchor Cano, Pamplona 1982; M. CANO, *De locis theologicis*: edición preparada por J. Belda Plans, BAC, Madrid 2006; F. PIÑEROS, *Bibliografía de la Escuela de Salamanca (primer período)*. Orientaciones para un estudio, Pamplona 1983.

³ D. BOROBIO, *El sacramento de la penitencia en la Escuela de Salamanca. Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo Soto*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca (B.S.E. 283), Salamanca 2006.

⁴ La *Relectio de sacramentis in genere* (Salamanca 1551). La *Relectio de sacramento poenitentiae* (Salamanca 1555). La edición que nosotros empleamos está prologada por A.P. HYACINTHO SERRY, *Melchoris Cani Episcopi Canariensis, ex ordine Praedicatorum Opera. In hac primum editione clarius divisa*, Matriri 1760. La “Relectio de sacramentis in genere”, pp. 491-528. En nuestro comentario, citamos las páginas correspondientes.

⁵ Algunos más significativos, a nuestro entender: A. LANG, *Die Loci Theologici des M. Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925; MARÍN SOLA, *Melchor Cano et la conclusion théologique*: Revue Thomiste (1920) 121-141; F. POPÁN, *Conexión de la historia con la teología según Melchor Cano*: Verdad y Vida (1958) 189-209; V. RODRÍGUEZ, *Fe y teología según Melchor Cano*: La Ciencia Tomista 87 (1961) 529-568; F. CASADO, *La virtud de la esperanza en Melchor Cano*, Roma 1969; A. S. AQUILINA, *De progressu dogmatis secundum Melchoris Cani doctrinam*, Nápoles 1963; J. BELDA PLANS, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los comentarios a la Suma*, Pamplona 1982; Id., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, 501 ss.; E. KLINGER, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchor Cano und Entwicklung bis zum 2 Vatikanischen Konzil*, Freiburg 1978; A. LUBIK, *De conclusionibus theologicis ad mentem Melchoris Cani*: Antonianum 36 (1961) 29-68; 173-198; J. TAPIA, *Iglesia y teología en Melchor Cano*, Roma 1989; G. THILS, *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*: EthL 26 (1950) 409-414. Otra bibliografía en J. BELDA PLANS, *La Escuela de Salamanca*, o.c., pp. 941-981, esp. Sobre M. Cano, pp. 956-958.

⁶ Algunos estudios al respecto, que estudian el tema parcialmente: T. URDANOZ, *La necesidad de la fe explicita para salvarse según los teólogos de la*

autor que participa de la corriente de pensamiento de la Escuela de Salamanca, sigue sus postulados fundamentales, pero los elabora e interpreta con originalidad⁷.

Creemos que la aportación teológica de M. Cano al concepto de sacramentos en general, enriquece aspectos ya tratados por los otros autores de la misma Escuela, abordándolos desde su "método teológico", con la novedad y madurez que ello puede suponer. Recordemos que nuestro propósito, como en los estudios anteriores, no es traducir ni abordar todos los aspectos y cuestiones que se plantea nuestro autor, sino seleccionar, analizar y sintetizar aquellos aspectos más importantes y relevantes tanto para el momento teológico del siglo XVI, como para el enriquecimiento de la teología sacramental actual⁸.

1. INTRODUCCIÓN

Comienza M. Cano con un "Proemio" verdaderamente interesante, que manifiesta cuál es la clave desde la que quiere interpretar los sacramentos. Por eso, inicia citando como "Thema Relectionis" el texto del buen samaritano en Lucas 10, 34: "Y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino" ("Samaritanus appropinquans alligavit vulnera ejus, infundens oleum et vinum"). Con ello quiere indicar que para él los sacramentos, no sólo son manifestación de la misericordia, solicitud y cercanía de Dios, sino también el remedio que nos ofrece para las heridas de nuestra debilidad y de nuestros pecados.

Escuela de Salamanca: La Ciencia Tomista 59 (1940) 398-414; 529-553; 60 (1941) 108-134; 61 (1941) 82-107; R. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de Sacramentis" y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*: Revista Española de Teología 5 (1945) 477-495; A. BELDA PLANS, *Estudio histórico-sistemático de la Relección "De sacramentis in genere" de Melchor Cano*: Excerpta e dissertationibus in Sacra Teología vol. IX (1985) 75-113. De forma más indirecta en: J. BELDA, "Magisterium Ecclesiae" y "Sensus fidelium" según Melchor Cano: Excerpta e dissertationibus in Sacra Teología, vol. II (1979).

⁷ Véase una bibliografía fundamental al respecto en la nota 6. No nos detenemos en esta bibliografía, dado que el objeto de nuestro estudio no lo requiere.

⁸ No pretendemos, por tanto, hacer un estudio analítico completo (fuentes, autores por él citados, doctrinas o errores que comenta o critica...), sino un resumen de su pensamiento y enseñanza fundamental, destacando sus aportaciones más significativas, y en orden a una valoración de la mejor teología sacramental hispana hasta el Vaticano II, y con el objetivo de ofrecer una divulgación actual de la misma al servicio de los teólogos.

Seguidamente, nos propone dos “conclusiones” que explicitan el sentido enunciado en el tema de modo general:

La 1.^a afirma que “los sacramentos han sido en todo tiempo necesarios para la salvación, de la misma manera que la fe en un único Señor y Salvador Jesucristo, la cual confesamos externamente por los diversos sacramentos, antes por los sacramentos de la antigua ley, y ahora por los de la nueva”⁹. Con ello enuncia uno de los temas importantes que desarrollará en su exposición: el de la necesidad de los sacramentos y de la fe para la salvación.

La 2.^a conclusión dice así: “Ningún sacramento, sea natural o de la antigua ley pudo salvar plenamente al hombre, puesto que sólo los sacramentos de la nueva ley han sido instituidos por Cristo, y sólo ellos pueden verdadera y propiamente dar la gracia y la salvación”¹⁰. Es otra de las tesis que desarrollará de modo amplio en su exposición.

A continuación, expone su intención general, manifestando su deseo de ser fiel a la enseñanza tradicional, pero también su voluntad de exponer libremente su pensamiento, lo que suplica no se considere como una expresión de su arrogancia (“ne arrogantiae tribuatis”). Y, queriendo explicar el versículo del buen samaritano que propone como tema, reconoce que lo hacía el Magíster Sententiarum (P. Lombardo), y que su intención es mostrar cómo Dios está cercano y próximo a los hombres, no por razón de parentesco natural (carne o sangre), sino por razón de su humanidad y benevolencia (“non cognationis aut sanguinis propinquitatem, sed humanitatis et benevolentiae conjunctione definiretur”). Y ofrece la siguiente interpretación de la parábola: los asaltados, expoliados y heridos del camino entre Jerusalén y Jericó somos en realidad los que estamos bajo el pecado; Cristo es el verdadero Samaritano, el prójimo (prójimo) verdadero que nos toma bajo su custodia, aplica las medicinas espirituales adecuadas a las heridas de nuestros pecados, y nos cura; estas medicinas son los sacramentos.

“Descendens homo in civitatem Jericó, humanum genus intelligitur, cui vulnerato, spoliato, jacenti, semineci post peccatum,

⁹ *Relectio de sacramentis in genere*: ed. citada de H. SERRY, p. 491: “Sacramenta omni tempore fuisse ad salutem hominibus necessaria, quemadmodum et fidem in unum Salvatorem Dominum Jesum Christum, quam eandem, diversis licet sacramentis, et olim veteres et nunc etiam exterius profitemur”.

¹⁰ *Ibid.*, p. 491: “Sacramenta vero nulla aut naturalis, aut scriptae legis sanare hominem potuisse, cum sola, quae in nova lege sunt a Christo instituta, vere, proprieque gratiam et salutem efficiant”.

Christus Jesús, revera Samaritanus, hoc est, custos unicus ipse noster, naturae etiam communione propinquus effectus, medicinas adhibuerit spirituales, quibus peccatorum omnium vulneribus mederetur. Has nos medicinas Sacramenta vocamus, deque his disputationem suscepimus, quinque praecipue partibus continentam¹¹.

Y las cinco partes en que se propone tratar el tema de los "sacramentos en general" son estas:

- 1º. Definición de sacramento.
- 2º. Necesidad de la fe y de los sacramentos para la salvación.
- 3º. Necesidad de los sacramentos para la salvación, después del pecado.
- 4º. Cuáles son los sacramentos que realizan esta salvación.
- 5º. Diferencia entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva ley.

2. DEFINICIÓN DE SACRAMENTO

Recuerda cómo la definición más común es la que procede de San Agustín, y que dice que sacramento "est sacrae rei signum". Pero esta definición presenta algunas dificultades, que enumera:

- El matrimonio, en el estado de inocencia, era ya signo de una realidad sagrada (unión de Cristo y de la Iglesia) y, sin embargo no era propiamente sacramento, porque en aquel estado ni había enfermedad (pecado) ni era necesaria la medicina.
- El sacrificio de Abel también fue signo de una realidad sagrada (sacrificio de Cristo en la cruz), pero no era un sacramento.
- Igualmente, la serpiente levantada en el desierto, o el maná fueron signos de realidades sagradas, como afirma Juan en su evangelio, y sin embargo no fueron sacramentos.
- Lo mismo el cordero pascual, que según Pablo era signo de una realidad sagrada, pero solo era figura no verdadero sacramento.

¹¹ Ibid., p. 492.

- También el agua bendita es signo de una realidad sagrada, y sin embargo nadie duda que no se trata de un sacramento.
- Incluso las palabras solas de Cristo: “tus pecados te son perdonados”, lo mismo que las palabras “ego te baptizo”, aunque son signos de una realidad sagrada, no son sacramentos en sentido pleno, a no ser que consideremos la “forma” como el sacramento¹².
- Más aún, el mismo cuerpo de Cristo presente en la eucaristía, aunque al estar contenido de modo invisible bajo la especie de pan, y en este sentido es verdadero sacramento, sin embargo no se corresponde con la definición de sacramento como “sacrae rei signum”¹³.

A partir de aquí Cano se propone ofrecer una definición de sacramento, que fundamente su verdadera esencia, a la vez que responda a las objeciones que se puedan plantear.

- El primer fundamento de su definición es que “los sacramentos consisten en determinadas ceremonias sagradas, que se destinan a rendir culto a Dios” (“Sacramenta esse quasdam sacras caeremonias, ad Dei cultum videlicet pertinentes”)¹⁴. El mismo nombre “sacramento” se deriva de “sacrum”, lo que según Varrón indica algo que pertenece a la religión, por lo que honramos a Dios. Por tanto, “sacramentum” indica una acción religiosa. Además, si por los sacramentos buscamos la salvación de Dios, quiere decir que son un acto de piedad por el cual rendimos culto a Dios, y que los pecados que cometemos en la administración o recepción de los mismos se oponen a la virtud de la religión (“sive susceptio seu administratio actus est religionis”). Y, en este sentido, San Agustín tiene razón, ya que para él sacramento no es cualquier tipo de signo, sino un signo “sagrado”.
- El segundo fundamento o cualidad del sacramento es que “encierre una oculta y escondida significación” (“Quod habeat accultam et reconditam significationem”). Además de que la lengua vulgar lo emplea también en este sentido, recoge lo que afirmaba Gregorio I, que se llama sacramentos

¹² Ibid., p. 492: “sed sacramenta non sunt, nisi ita desipiamus, ut sacramentorum formas sacramenta nuncupemus”.

¹³ Ibid., p. 492: “Hábeas autem Christi, licet invisibiliter sub specie panis contineatur, sine dubio sacramentum est: non ergo sacramentum apte finitur, quod sit sacrae rei signum”.

¹⁴ Ibid., p. 493.

a aquellos signos por los que "bajo el velo de las cosas corporales el poder divino obra secretamente la salvación, por lo que se dice que son como secretos sagrados" ("Unde a secretis sacris sacramenta asserit appellata")¹⁵. Por esta razón los intérpretes del evangelio dicen que el griego "mysterion" es traducido por "sacramentum", pues no hay sacramento a no ser que conlleve una "oculta y escondida significación" ("Non igitur est sacramentum, nisi sit oculta et condita significatio"). Y este oculto significado se expresa por elementos sensibles ("res sensibilis") y por palabras ("verba"). Las palabras solas no hacen el sacramento. Y tampoco lo hacen las cosas solo. Quizás por eso no puede decirse que el "samaritano" fuera un sacramento, ya que aunque hay aceite y vino, no leemos que le acompañaran palabras. Por otro lado, el elemento material (la "res") debe ser imagen y guardar una semejanza con lo que representa ("imaginem et similitudinem gerere earum rerum, quarum signa et sacramenta esse dicuntur"): el bautismo lava, la eucaristía alimenta, la unción fortalece... De manera que los sacramentos son imágenes y figuras que manifiestan de modo proporcional una mística significación¹⁶. Estas explicaciones de Cano muestran no sólo que valora de modo equilibrado palabra y signo externo en el sacramento, sino también que destaca su carácter de misterioso, en cuanto significa un poder y una gracia que supera lo sensible, y su dimensión analógica en cuanto existe una desproporción entre signo y significado.

- El tercer fundamento o cualidad del sacramento es que son "signos prácticos de santificación, en cuanto que se realizan o celebran para la santificación" ("Sacramenta esse signa sanctificationis practica, quae scilicet ipso usu adhibentur ad sanctificandum"). Aquí se emplea la palabra "santo" no en sentido especulativo (algo es santo o santificante), sino en sentido práctico, porque no sólo significa la santificación, sino que también la exhibe o realiza ("alterum practicum, quod non solum significat sanctificationem verum et exhibet"). Es este un aspecto fundamental, ya que no se trata solo de que existan unas medicinas, sino de que estas medicinas se apliquen para la curación y santificación. Aunque Cano

¹⁵ Es una definición que también recogerá San Isidoro de Sevilla.

¹⁶ Ibid., p. 493: "Ita in caeteris sacramentis inuenimus, mysticam sacramentorum significationem quadam imaginis et figurae proportione consistere".

piensa más que nada en la eficacia de los signos sacramentales, es de notar que, según esta explicación, el autor no prescinde de su carácter celebrativo (por eso son también ceremonias), por el que los sacramentos “exhiben” concretamente realizándola la salvación. Sin duda, tiene presente la enseñanza de Santo Tomás sobre los sacramentos como “signa demonstrativa”¹⁷.

Teniendo en cuenta esta comprensión, y resumiendo estos tres fundamentos o notas, propone su definición conclusiva, con estas palabras: “Sacramento es un signo sagrado y oculto instituido para la santificación”.

“Est igitur sacramentum (ut haec tria principia complectamur) sacrum et occultum signum ad sanctificandum institutum. In quem sensus illa definitio est optima: sacramentum est sacrae rei signum”¹⁸.

En este sentido, afirma, la definición de San Agustín es “óptima”, completándola como él lo hace con las aportaciones de San Gregorio I y de Santo Tomás.

3. SIGNOS QUE NO SON SACRAMENTOS

A continuación se dedica el autor a responder a las dificultades que se planteó al principio, lo que puede resumirse en los siguientes puntos.

- En relación con el matrimonio, se distingue de los demás sacramentos, porque no supone un signo sensible al modo como los demás sacramentos; porque es algo natural cuyo centro es el contrato humano, y por tanto parece no ser un acto religioso de culto a Dios. En él los elementos de todo sacramento que define el Concilio Florentino (materia, forma, ministro) se realizan de forma especial, ya que se puede contraer incluso sin un ministro eclesiástico.

¹⁷ Santo Tomás, STh. 3, q. 60, a. 3. No está lejos esta explicación de aquella que en nuestro tiempo proponía el mismo K. Rahner, cuando definía también los sacramentos como “signos exhibitivos de la salvación”. Cf. L. LEIJSEN, “La contribution de Karl Rahner (1904-1984) au renouvellement de la sacramentaire”, en J. LAMBERTS (ed.), *Accents actuels en théologie sacramentaire*, Leuven 1994, 84-102.

¹⁸ *Ibid.*, p. 493.

- Sobre el sacrificio de Abel, tampoco puede ser sacramento, porque aunque fuera un acto de religión y pudo conllevar el perdón de sus pecados, no tenía el poder de santificación del sacrificio de Cristo.
- La serpiente levantada en el desierto, lo mismo que el maná, aunque significaran algo sagrado, y se consideren como figuras de los sacramentos, no estaban destinados a santificar el alma, sino a sanar o alimentar el cuerpo.
- El mismo cordero pascual tampoco se puede calificar como sacramento, puesto que no se destina a la santificación, sino más bien a ser memoria de la liberación de Egipto, y aunque se considere figura del verdadero Cordero pascual, no se le puede atribuir su fuerza santificadora.
- La palabras de Jesús sobre el parálítico, aunque tuvieran la eficacia del perdón y de la curación, no por eso se puede decir que fueran sacramento en sentido estricto, pues no eran manifestación de un oculto y sagrado misterio por palabras y cosas. Quizás pueda decirse que fueron un signo parcial de santificación, pero no un sacramento de la nueva ley¹⁹.
- En cuanto al "agua bendita", tampoco puede considerarse un signo que santifica, aunque se reconozca que puede perdonar la culpa del pecado venial, e incluso las penas de las culpas. En todo caso, puede dársele el valor de los ritos que preparan a la santificación del bautismo, como es el exorcismo. Por lo que se le puede calificar de "sacramental", que prepara a la santificación de los sacramentos. Se trata, por tanto, de "sacramentales", no de "sacramentos"²⁰.
- Esto no quiere decir que las ceremonias relacionadas con otros sacramentos sean siempre y solo "sacramentales". Es el caso de la confirmación que, por estar unida al bautismo y perfeccionar el efecto del mismo bautismo ("ut quae baptismi adjuncta, ipsius effectum percipit"), no se puede considerar "sacramental", ya que no se puede administrar sin que

¹⁹ Ibid., pp. 494-495: "Tametsi dicere quoque possumus, signum partiale sanctificationis esse quidem partem sacramenti, non autem esse sacramentum, hoc est, signum integrum sanctitatis, quod videlicet in nova Lege materia formaque constat, rebus et verbis".

²⁰ Ibid., p. 495: "...possunt autem vocari sacramentalia, quasi sacramentorum ipsorum santificantium praeparationes: sic aqua benedicta, et caetera ejusmodi, quae peccata solum venialia delent, quoniam sanctitatem praestare nequeunt, sacramentalia sunt, non sacramenta".

confiera la gracia, puesto que es verdadero sacramento. En cambio, el agua bendita, en todo caso se puede decir que, aunque perdona los pecados veniales, no confiere la gracia, pues su efecto pleno de gracia se encuentra en el sacramento de la penitencia²¹. Como puede apreciarse, Cano distingue entre el efecto del perdón de los pecados veniales (lo que puede darse por el agua bendita), y la colación de la gracia, que solo la da el sacramento de la penitencia: se entiende la gracia que se perdió por el pecado y que se recupera por el sacramento, porque el pecado venial no supone la pérdida de esta gracia. Por eso precisa a continuación que, si bien el agua bendita puede “santificar y purificar «secundum quid», porque perdona las culpas veniales y purga de las penas del pecado, sin embargo, no puede santificar «simpliciter et absolute», porque esto es propio del sacramento”²².

Se trata, en definitiva, de aplicar la distinción entre lo que es el “sacramentum tantum”, que conviene sea algo sensible; lo que es el “sacramentum et res”, para lo que basta que sea signo inteligible, como sucede con el “carácter”, que es a la vez signo espiritual por el que somos sellados interiormente; y lo que es la “res sacramenti”, que implica a la vez el carácter y efecto de gracia²³.

2. SOBRE LA NECESIDAD DE LA FE EN CRISTO PARA LA SALVACIÓN

El tema lo explicita nuestro autor, preguntándose sobre si la fe en Cristo Salvador ha sido necesaria para la salvación según toda ley²⁴. Como en otros casos, comienza recordando los argumentos en contra:

- El principal es que según la ley natural basta creer en la existencia de Dios y en su remuneración para salvarse,

²¹ Ibid., p. 495: “Remissio autem venialium quae est effectus aquae benedictae, sine collatione gratiae et sanctitatis confertur. Effectus praeterea aquae benedictae in sacramento poenitentiae est: unde sacramentale, quod additur annexum sacramento poenitentiae est, quod videlicet integrum suum effectum habuit”.

²² Ibid., p. 496.

²³ Ibid., p. 496.

²⁴ Pars secunda. *De necessitate fidei Christi ad salutem*, pp. 496 ss. “Sequitur pars altera, ubi differendum est, an fides Christi Salvatoris nostri fuerit in omni Lege ad salutem necessaria”.

como se afirma en la Carta a los Hebreos. Por tanto, la fe en un Mediador, que aplacara a Dios y salvara a los hombres, no fue necesaria.

- Además, según la misma Escritura, para salvarse basta guardar los mandamientos ("Si vis ad vitam ingredi, serva mandata"). Y estos mandamientos se pueden conocer por la razón natural.

Sin embargo, también en la Escritura nos dice el Apóstol que uno solo es el Dios y Mediador entre Dios y los hombres: Cristo Jesús (1 Tim 2). Se trata, pues, de explicar hasta dónde y para quienes fue y es necesaria esta fe. La cuestión afecta directamente a los sacramentos, ya que siendo estos "confesiones de fe en Cristo", no podemos responder a si son necesarios, a no ser que antes aclaremos hasta qué punto la fe en Cristo es necesaria para los mortales: los sacramentos son medicinas de los mortales:

"Non enim hoc sane loco in fidei quaestionem incurreremus, nisi sacramentorum ratio postularet. Etenim cum sint sacramenta omnia quaedam fidei in Christum protestationes; non aliter commode potuimus sacramentorum necessitatem definire, nisi prius statuissimus quousque Christi fides sit fueritque mortalibus necessaria. Nam sacramenta mortalium sunt medicinae"²⁵.

En primer lugar, es necesario distinguir en un doble sentido la fe en Cristo, que puede ser: a) "Explícita", como sucede en el caso de los cristianos. b) "Implícita", como puede ser la de quienes creyeron que alguien salvaría por algún medio a los hombres mortales. A partir de esta distinción, Cano comienza a proponer su pensamiento siguiendo el método de las "conclusiones". Para entender todo lo que a continuación nos dice, es preciso tener en cuenta no sólo la relación que establece entre fe y sacramento, sino también la urgente cuestión que se planteaba en aquel momento del encuentro con el nuevo mundo o evangelización de los indios: ¿dependía su salvación de la fe explícita en Jesucristo? ¿Era necesario bautizar de cualquier modo, para garantizar su salvación? ¿Qué valor tenían sus creencias?

1.^a Conclusión: "No fue siempre necesaria la fe explícita en Jesucristo, cualquiera fuera la ley, para la salvación" ("Non fuit fides Christi explicita semper ad salutem in omni lege hominibus necessaria"). Así se deduce de la doctrina del Apóstol, de San Agus-

²⁵ Ibid., p. 496.

tín, del Magíster Sententiarum y del común sentir de los teólogos. Para el pueblo judío, y menos aún para otros que caminaban bajo la ley natural, fue suficiente la fe “implícita” en Jesucristo, ya que la fe explícita sólo puede darse cuando llega el tiempo de la gracia.

2.^a Conclusión: “La fe al menos implícita en Cristo Redentor fue siempre necesaria para los hombres, después de la caída”.

- Cano recurre, en primer lugar, al argumento de *San Jerónimo* para justificar esta afirmación, en el sentido de que tanto para los del Antiguo como los del Nuevo Testamento vige una misma providencia, y no se distingue por el tiempo a aquellos que están unidos por una misma condición: todos tenemos una misma piedra angular: Cristo, y el mismo fundamento en los Apóstoles y los profetas. Así como el niño y el adulto son la misma persona, el antiguo y el nuevo pueblo forman la misma religión, e incluso la misma Iglesia. Aunque la fe de los antiguos fuera todavía pequeña, y solo contuviera implícitamente lo que después, al crecer, se explicitaría²⁶.
- El segundo autor en quien se funda es *San Agustín*, de quien recuerda cómo en diversos lugares defiende que nadie puede librarse del contagio de la muerte contraída por el primer pecado, si no es la fe en el único Mediador y Salvador Jesucristo, por quien todos somos salvos. La misma fe que tenemos nosotros, la tuvieron los que nos precedieron, pues los que creyeron que sucedería esta salvación tienen la misma fe que los que creemos que ya ha sucedido en Cristo; y aunque sus sacramentos fueran diversos, concuerdan en la misma fe²⁷. Por tanto, todos los justos, hayan vivido antes o después de la Encarnación de Cristo, se salvan por Cristo. Y en el mismo sentido se expresará San Gregorio, a quien dedica un breve comentario.
- Pero el argumento fundamental lo encuentra en San Pablo, del que recuerda varios pasajes: 1 Co 4: “Credidi, propter quod locutus sum; et nos credimus, propter quod et loquimur”. Y 1 Co 10: “Bibebant (patres) autem de spirituali con-

²⁶ Ibid., p. 497: “Quemadmodum enim parvulus haeres idem est et adultus, sic populus ille antiquus et hic novus eadem fide et religione contentus eadem quoque ecclesia est”.

²⁷ Ibid., p. 497: “Eadem namque fides est et nostra et illorum, quoniam hoc crediderunt illi futurum, quod nos credimus factum; et sacramenta quidem potuerunt esse pro temporum diversitate diversa, sed ad unitatem tamen ejusdem fidei concordissime recurrentia”.

sequenti eos petra: Petra autem erat Christus". Y Rom 5: "Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem". Y Rom 3: "Omnes peccaverunt et egent Gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu..." De estos textos deduce Cano que la razón es muy clara: sólo hay reconciliación y perdón de los pecados, si hay fe en que se puede conseguir este perdón, y en que es Dios quien salva y justifica a los hombres, y creer esto ya significa tener una fe implícita en Jesucristo, por quien Dios nos justifica a todos los hombres²⁸.

3.^a Conclusión: "La fe explícita en Cristo es necesaria para todos los hombres, después de la divulgación del evangelio". Esta afirmación fue entendida por algunos de modo absoluto, al afirmar que nadie, ni pequeño ni grande, ni de la antigua ni de la nueva ley, puede salvarse sin la fe en Cristo. Pero no se puede afirmar que la fe explícita fuera necesaria en todo tiempo y para todos, fuera cual fuera su situación, ya que el precepto de la fe en Cristo puede ignorarse de modo invencible ("Illud etiam quod praeceptum de fide Christi potest invincibiliter ignorari, ex Jo. 15"). Por tanto, uno puede salvarse sin una fe explícita en Cristo, con tal de que obre según la ley natural, como sucede con aquellos que viven en la selva, y a los que no se les ha predicado a Cristo: "Ergo per fidem implicitam Christi, sicut in lege naturae, salvabitur". Y este es el caso de los Indios: "Ergo et nunc hii, ad quos nondum pervenit Evangelii praedicatione, verbi gratia, Indi"²⁹. El argumento muestra hasta qué punto Cano tiene en cuenta la situación que antes recordábamos.

Pero esto no quiere decir que la tercera conclusión sea falsa: entonces la fe se encontraba como oculta, pero ahora es una fe revelada ("Tunc ergo oculta erat fides... Nunc autem revelata est fides")³⁰. Por lo tanto, concluye recordando testimonios escriturísticos y patrísticos, que la fe explícita en Cristo, después de la promulgación del evangelio, es necesaria para la salvación. La necesidad de la fe en el evangelio es mayor que la necesidad del bautismo. Por eso es posible que uno se salve sin bautismo, ya que aunque el recibirlo no es facultativo, parece que nadie puede salvarse sin creer en

²⁸ Ibid., p. 498: "Semper ergo necessarium fuit credere Deum esse hominum justificatorem ac salvatorem, quo videlicet providente salutis remedia erant humano generi comparanda. Hac vero fide implicite credebatur in Christum, per quem Deus erat justificaturus, servaturusque universas nationes".

²⁹ Ibid., p. 498.

³⁰ Ibid., p. 499.

el evangelio, pues según San Marcos, el que no crea se condena³¹. Y para fundamentar esta afirmación alude a Juan 3; 6; 10; Hechos 16; Rom 10. Lo cual significa, según los testimonios y doctrina del símbolo de San Atanasio, del Compendio de fe, y del mismo Concilio Florentino, que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia (“extra Ecclesia nulla salus”), ya que la fe requerida supone de alguna manera su pertenencia a la Iglesia, y por lo mismo en algún modo también el bautismo de deseo.

No obstante esta doctrina, Cano profundiza en el argumento con las siguientes razones: Una cosa es que alguien pueda ser excusado de pecado porque no ha creído en Cristo, y otra que sin una fe en Cristo pueda alcanzar la vida eterna. Nadie se condena por el pecado de no creer en Cristo, si es que no se le ha anunciado el evangelio, sino por los pecados que haya podido cometer contra la naturaleza. Dios provee con su misericordia para aquellos que hacen lo que está de su parte, según dice Santo Tomás: “Quod si quis faciat quod in se est, huic Deus providebit, vel per hominem, vel per angelum, si opus fuerit”. Y así sucedió de hecho en el caso de Felipe el eunuco (Hech 8), o el de Cornelio (Hch 10), así como cuando afirma Juan que Cristo es la luz que ha venido a iluminar a todos los hombres, o que elevado en la cruz atrae todo hacia sí (Jn 1 y 12). Se puede aceptar que nadie, después de una plena predicación del evangelio, puede salvarse sin la fe; pero también se puede discutir cuándo se da esta “plena predicación”³².

Por otro lado, es preciso distinguir entre la salvación eterna, y la salvación presente por el perdón de los pecados. El que llega al uso de razón, si se ordena por un buen fin, puede conseguir el perdón de los pecados; pero si no se ordena a buen fin, peca. Así, el bárbaro que no conoce a Dios ni a Cristo, basta que se convierta y ordene su vida a un fin honesto según le dicta la razón natural, y no peca mortalmente. La infidelidad, en estos casos, no es pecado³³.

³¹ Ibid., p. 499: “Illud itaque jam quod instat agamus, probemusque fidem Christi explicitam post evangelium promulgatum esse ad salutem necessariam. Id vero primum ostenditur ex Marco... Ubi Bernardus ad Hug. Epist. 77 diligenter advertit non esse dictum, qui non baptizatus fuerit, condemnabitur, sed qui non crediderit etc. Ut major quaedam necessitas fidei in evangelium, quam baptismi suscipiendi non est facultas; at credendi evangelio tanta necessitas est, ut omni eventu, qui non crediderit, condemnetur”.

³² Ibid., p. 501: “Sed id tamen statuere sine dubitatione possum, neminem, cui fides Christi explicita desit, posse nunc temporis salutem adipisci”.

³³ Ibid., p. 502: “Is ergo (barbarus), ut faciat quod est in se, satis erit, si se convertat in honestum finem naturae ratione comprehensum. Sed tunc ille mortaliter non peccat, cum bene faciat pro aetate et institutione quam habet; nec est in

En el caso de los niños, que no han podido escuchar ni a los que aún se ha podido predicar el evangelio, no se les puede exigir una fe personal. Por eso se puede bautizar a los niños, que no pueden poner obstáculo a la gracia y la reciben sin una fe personal. Lo que indica que no es obstáculo para que alguien sea justificado más allá de la fe ("Nihil ergo vetat, ut homo citra fidem justificetur"). Más aún, al hombre se le pueden perdonar sus pecados y ser justificado en cualquier momento, aunque no en cualquier momento pueda conocer a Dios según las condiciones naturales. Basta que siga lo que le pide la ley natural, como afirma Santo Tomás: "Ergo sola cognitione naturali potest homini obvenire justificatio"³⁴. Y por la ley natural puede llegar a conocer que Dios existe y que premia y castiga, reconociendo lo cual puede obtener la gracia, aunque no tenga verdadera fe:

"Ergo si quis habens demonstrationem divinae erga hominem providentiae atque iustitiae ad Deum accesserit, sine fide gratiam poterit consequi. Non enim credit, sed scit Deum esse, etc."³⁵.

A partir de estas explicaciones, nos propone el autor algunas conclusiones, que resumen su pensamiento:

1. Sin embargo, reconoce Cano, esta explicación no parece estar de acuerdo con lo que enseñan los doctores y la antigua tradición. De ahí que propone esta primera conclusión:

"In hujus rei explicationem sit prima conclusio. Erroneum est, atque adeo forsitan haereticum asserere quemquam adultum sine actu fidei per solam naturae cognitionem justificari: nam et sacri Doctores et arcanae literae contra pugnant"³⁶.

Y, a continuación, cita y comenta algunos testimonios patrísticos que avalan esta opinión: San Ambrosio, Juan Crisóstomo, Jerónimo, Cornelio Milevitano, el Concilio de Cartago, las cartas de los Papas Inocencio I y Celestino..., y finalmente el concilio de Trento (sess. VI, caps. 5-8). Según estos testimonios está claro que nadie ha podido ser justificado sin la fe, ya que la fe es el principio y fundamento de toda gracia y justificación, sin la que es imposible agradar a Dios y

solo originali, ut Divo Thoma auctore nos habemus. Ergo consequetur gratiam sine cognitione Dei ac proinde sine fide Christi".

³⁴ Ibid., p. 502.

³⁵ Ibid., p. 502.

³⁶ Ibid., p. 502.

venir a ser sus hijos, por lo que dice el Apóstol: “Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros sino que es don de Dios” (Ef 2,8)³⁷.

2. Una segunda conclusión que propone dice así: Para el perdón tanto del pecado original como del mortal es necesaria la fe explícita en Cristo, o la fe implícita. Pero esta segunda fe, si bien no es tan cierta y no ha sido tan estudiada como la primera, no veo razón para negarla, aunque por el momento no me atrevo a afirmar más:

“Secunda conclusio. Ad peccati sive originalis sive mortalis remissionem fides in Christum explicita vel implícita est necessaria: non est autem haec secunda tam certa et explorata quam prima, sed eam negare non video, qua ratione possit esse tutum”³⁸.

Nuestro autor apoya este argumento también en textos de San Agustín, San Juan Crisóstomo, Santo Tomás; así como en textos de la Escritura: Col 1; Gal 2-5. Y de nuevo reconoce que la gran cuestión es, si después de promulgado el evangelio, es necesaria la fe explícita en Cristo para la justificación y salvación del hombre (“Magna quaestio nobis oritur, an evangelio promulgato fides explicita Christi sit ad justificationem hominis necessaria”). Según algunos textos de la Escritura así lo parece. Jesús afirma que si no creen que él es, todos perecerán por su pecado (Jn 8), y que el que cree en el Hijo de Dios tiene la vida eterna (1 Jn 5). Y San Pablo afirmará que no hay otro fundamento para la salvación que Cristo (1 Co 3). Lo mismo se deduce de los testimonios patrísticos y de magisterio.

3. Pero añade una tercera conclusión: Para el perdón del pecado original y del actual antes del bautismo no se requiere una fe explícita en el evangelio:

“Ad remissionem peccati vel originalis vel actualis ante baptismum non requiritur etiam nunc fides evangelii explicita”³⁹.

Así se deduce también de algunos textos de la Escritura, como cuando se refieren los Hechos al caso de Cornelio (cap. 10) o al de Felipe el eunuco o al de Lidia (Hech 10). Y el mismo Santo Tomás

³⁷ Ibid., p. 506: “...quem perpetuus Ecclesiae Catholicae consensus tenuit expressitque, scilicet, ut per fidem justificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo et ad filiorum ejus consortium pervenire”.

³⁸ Ibid., p. 506.

³⁹ Ibid., p. 507.

explica al respecto (III, q.69,a.4,ad 2) que lo mismo que existe un bautismo "in voto", también puede existir una fe "in voto" o implícita. Sin embargo, esto no supone el negar la mediación de la Iglesia, ni el que el pleno perdón se remita al sacramento o a la voluntad divina de salvación. Cano se declara de acuerdo con esta opinión, y afirma que no encontró a ningún autor teólogo que la considere errónea y menos herética. Y vuelve a recordar los argumentos fundamentales que ya antes explicó: es imposible pedir la fe en Cristo a quien no se le ha predicado el evangelio; el perdón y la justificación llegan también a quien hace todo lo que está de su parte; el que cree implícitamente en Cristo tiene el mismo fundamento que Cornelio y el Eunuco para sentirse justificado...⁴⁰.

En este apartado puede percibirse la preocupación de Cano por dar una respuesta al problema planteado en su tiempo con la evangelización de América, sobre la necesidad de evangelización y la necesidad del bautismo para la salvación. ¿Puede salvarse un pagano o un indio ("barbarus") a quien no ha sido anunciado todavía el evangelio, o que no ha podido ser bautizado? ¿Hasta qué punto es necesario precipitarse para dar el bautismo, antes de una verdadera evangelización? Justamente en el momento en que escribe Cano se está intentando dar una respuesta al llamado "conflicto bautismal", que se planteó entre los misioneros: mientras unos (franciscanos) optaban por bautizar con facilidad a todos (rito simplificado), después de una primera evangelización elemental; otros (dominicos, agustinos) pedían una preparación más amplia a modo de catecumendo, y un bautismo donde se respetaran todos los ritos⁴¹.

⁴⁰ Ibid., p. 509: "Qui implicate credit in Christum, Christum habet fundamentum, quale habuerunt Cornelius et Eunuchus. Habitabat enim Jesus per fidem in cordibus eorum, priusquam in Christum explicite crederent". Siguen otros argumentos que no añaden apenas nada a lo que ya ha tratado anteriormente, por lo que no nos detenemos en su exposición.

⁴¹ Puede verse al respecto nuestro estudio: D. BOROBIO, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI) según Jerónimo de Mendieta. Lecciones de ayer para hoy*, Murcia 1992, esp. pp. 55-80: "Evangelización y sacramento del bautismo". Igualmente D. BOROBIO, *Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América: Salmanticensis 2* (1986) 179-206.

3. NECESIDAD DE LOS SACRAMENTOS PARA LA SALVACIÓN

Unido al tema anterior se encuentra el que ahora se plantea⁴². Comienza nuestro autor, como siempre, exponiendo los argumentos en contra, es decir, que los sacramentos no son necesarios para la salvación antes de Cristo. Cita como ejemplo la opinión del Papa Gregorio:

- Basta la fe natural para la salvación de los niños, y esta fe no se puede decir que sea sacramento, luego no siempre fueron necesarios los sacramentos (“Non ergo fuerunt omni tempore necessaria sacramenta”).
- Además, según la opinión de la mayoría de los doctores, mientras prevalecía la ley natural los niños se salvaban también por la fe de los padres, y esta fe no es lo mismo que el sacramento.
- Por otro lado, la Escritura no dice nada sobre si existía algún “sacramento visible” antes de Abrahán, para la salvación de los niños. Y es claro que esto no permite hablar de sacramento.
- Y, en fin, es evidente que solo podemos hablar de sacramento cuando se trata de algo instituido por Dios, y mientras reinaba la ley natural Dios no instituyó ningún signo para la remisión del pecado original o actual. Por tanto, no hubo ningún sacramento en la ley natural (“Non ergo fuit ullum in lege naturae sacramentum”).

En cambio, otro Padre de la Iglesia, San Agustín, parece afirmar lo contrario cuando dice que en ninguna religión pueden unirse los hombres, si no es por medio de algunos signos o “sacramentos visibles”. El autor confiesa que no quiere entrar en esta controversia (“In hac ego controversia non existimo nobis adeo esse laborandum”). Aunque, a partir del texto de Rom 10, 9: “Porque si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor, y crees en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, te salvarás”, aclara que la fe en Dios no sólo se confiesa con los labios, sino también con las obras y con los signos que externamente la manifiestan. Y esto es justamente una de las características del sacramento, de manera que suponen unas ciertas “ceremonias sagradas”, según corresponde a la condición corpórea del mismo hombre, es decir, a la antropología humana:

⁴² Ibid., p. 513: Pars Tertia. *De necessitate sacramentorum ad salutem*.

"Quod si sane per sacramenta quae, ut ante scripsimus, caeremoniae sunt sacrae, quibus Deo exterius nos subjucimus, ut in nobis salutem interius operetur. Praeterea, cum animo corporeque constemus, non sat est Deum interiore fide colere, nisi corpóreo etiam cultu interiorem protestemur. Etenim debet utrumque tributum humana natura Deo pendere, unde utramque partem suae constitutionis accepit; et cum ambarum partium spiritus et carnis peccatum commune sit, consentaneum erat ut esset remedium quoque commune, totusque homo interius sese subjiceret salvatori"⁴³.

El texto, no sólo recuerda de nuevo la concepción de Cano sobre sacramento, sino que también muestra la sensibilidad antropológica del autor, así como el fundamento antropológico que tienen los sacramentos. Si el hombre es espíritu y cuerpo, es decir, totalidad corpóreo-espiritual, y si el hombre en su totalidad pecó, es lógico y coherente que también en la totalidad de su ser, como cuerpo y alma, como interioridad y exterioridad, exprese su fe y su culto a Dios. El argumento tiene también como fondo el rechazo de la postura protestante que niega el valor y eficacia de los ritos sacramentales, poniendo todo el acento en la eficacia de la Palabra.

Cano profundiza en este argumento, aludiendo a la teología patrística al respecto, sobre todo de San Juan Crisóstomo y San Agustín. Sólo podemos percibir lo espiritual a través de lo corporal, por lo que la salvación que Dios obra interiormente es necesario que se manifieste externamente ("Ad spiritualia capessenda non nisi corporeis rebus possit aptari"). Y esto es como una ley que incluso está presente entre los paganos, por lo que también usan diversos signos, como el sacrificio. Lo que demuestra que los sacramentos en sentido general son necesarios, de la misma manera que lo son la ley, la religión, el sacerdocio⁴⁴. Por tanto, los "sacramentos" entendidos de modo general (como signos o ceremonias) son necesarios, en primer lugar por una razón natural y antropológica, confirmada por la misma fenomenología de la religión de los pueblos.

Y respecto a los niños piensa, apartándose de Santo Tomás ("Ad primum, quamvis Div. Thomas utrumlibet probabile existimaverit") que los sacramentos son todavía más necesarios para los niños que para los adultos, ya que los adultos pueden de algún modo salvarse por el "votum", mientras los niños no. Y si por ley natural no son necesarios para los niños, tampoco se comprende que sí sean nece-

⁴³ Ibid., pp. 513-514.

⁴⁴ Ibid., p. 514: "Ergo sicut lex, religio, sacerdotium fuerunt omni tempore necessaria, ita quoque sacramenta".

sarios para los adultos. La misma necesidad existe para niños y para adultos, pues como afirma San Agustín, si el pecado es general, también debe serlo el remedio, que consiste en alguna profesión de fe. Ahora bien, esta fe puede ser fe interior o profesión exterior de la fe. Y la profesión exterior es el mismo sacramento, por lo que se puede decir que el niño está profesando la fe cuando recibe el sacramento de la fe⁴⁵. Por lo cual, hay que decir que los niños, cuando son bautizados, son justificados no por la fe de los padres, sino por el mismo sacramento de la fe instituido por Dios. No es necesario que todo esto aparezca de modo explícito en la Escritura. Basta el testimonio de la tradición, el de la religión natural, el de los “sacramentos” de la antigua ley, entendidos como figuras que anunciaban los sacramentos de la nueva ley, según el plan divino de salvación. Aunque, en verdad, no puede hablarse de que aquellos fueran verdaderos sacramentos, sino más bien “sacramentales”, que alcanzarían su consumación en el evangelio⁴⁶.

4. SOBRE LA CAUSALIDAD SACRAMENTAL

Se plantea ahora nuestro autor una de las cuestiones más debatidas en su tiempo: la de la causalidad sacramental⁴⁷. Y, en comparación con los sacramentos de la antigua ley, si a estos también se les puede atribuir una causalidad, o esta hay que afirmarla solo de los sacramentos de la nueva ley instituidos por Cristo (“An sacramenta vetera fuerint causa gratiae, atque salutis, an potius ea sola quae in nova lege a Christo Salvatore instituta”).

Los que niegan esta causalidad se basan en los siguientes argumentos:

- Ningún sacramento puede causar la salvación espiritual, ya que en cuanto realidades creadas y naturales, no pueden causar la gracia que es algo sobrenatural e infuso o creado por Dios.

⁴⁵ Ibid., p. 514: “Sed propter generale peccatum erat etiam generale remedium, nempe fidei quaecumque professio. Quam fidem interim appellari, Augustinus auctor est, sacramentum, inquit, fides est. Ac pro hoc, cum respondetur parvulum credere, qui fidei nondum habet affectum, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum”.

⁴⁶ Ibid., p. 515: “Sed rerum sacramentalium definitio ac determinatio certa in veteri lege incoepa, in evangelica perfecta et consummata est”.

⁴⁷ Ibid., pp. 515 ss. Pars Quarta. *De sacramentis causantibus gratiam*.

- Si los sacramentos causaran la gracia, también la causarían los sacerdotes en cuanto ministros de tales sacramentos, y perdonarían verdaderamente los pecados. San Jerónimo ya rechazaba este argumento, diciendo que es lo mismo que en el bautismo ("Ego te baptizo..."), donde el sacerdote administra el agua, pero es Dios el que da el Espíritu por el que el hombre es purificado y se le perdonan los pecados. Y lo mismo afirman San Agustín y San Ambrosio: una cosa es la imposición de manos, y otra el don del Espíritu Santo; una cosa es el signo externo y visible, y otra la virtud interna y el don invisible. La forma la realiza el hombre por su ministerio, pero es el poder de la acción divina el que obra el efecto de salvación. Y así, mientras el hombre lava externamente, Dios transforma internamente⁴⁸.

Doctrina sobre la causalidad sacramental

Sin embargo, también hay argumentos en contra de la opinión anterior, que defiende el mismo M. Cano, proponiendo la tesis siguiente:

"At vero contra suadet omnia cujusque legis sacramenta causas fuisse gratiae ac salutis. Primum, quia omnia sacramenta sunt signa sanctificationis practica et efectiva, quemadmodum a principio constituimus"⁴⁹.

Y partiendo del Antiguo Testamento recuerda cómo Job santificaba a sus hijos ofreciendo holocaustos; y los sacerdotes expiaban los pecados de los hijos de Israel por la aspersion de la sangre. Y para no confundir los signos de la antigua y de la nueva Ley se remite a San Agustín que distingue entre los signos comunes (el lavado de regeneración), y la diferente gracia recibida, pues todos fueron bautizados en la nube y en el mar, pero no todos recibieron la gracia como en el bautismo cristiano. Lo que no quiere decir que aquellos "sacramentos" (los del A.T.) no fueran "causa" de gracia, si entendemos por tal aquello que, una vez aplicado, produce su efecto ("quoniam id vocamus causam, qua applicata sequitur effectus"). Y

⁴⁸ «Nec idem est in sacramento forma quod virtus. Nam forma cum humani ministerii adhibetur obsequio, virtus autem per divini operis praestatur effectum. Ad cuius utique potentiam referendum est, quod dum homo exterior abluitur, mutatur interior".

⁴⁹ Ibid., p. 516.

en el caso de los niños, esto sucedía con la circuncisión, y con el bautismo, como afirma el mismo San Agustín⁵⁰, señalando también la diferencia entre uno y otro signo: los “sacramentos” de la Antigua Ley prometían al Salvador, los de la nueva Ley dan la salvación (“Sacramenta novae legis dare salutem, veteris autem promittere Salvatore”).

Por tanto, la primera conclusión que puede proponerse es esta: Los sacramentos de la nueva Ley son causas de gracia, y verdaderamente confieren la salvación del alma:

“Prima igitur conclusio est, quam a catholicis non arbitror aut debere aut posse negari: Sacramenta novae legis sunt causa gratiae et vere salutem animae conferunt”⁵¹.

Cano vuelve a apoyarse de nuevo en los Padres para probar la conclusión. *San Cipriano*, comentando el bautismo de Cristo, dice que vino a ser bautizado no porque tuviera pecado o necesitara purificarse, sino para infundir una virtud de gracia en el signo por el que muchos serían después bautizados, pues el perdón de los pecados, sea que se de por el bautismo o por otro sacramento, propiamente es obra del Espíritu Santo, y permanece como privilegio del Espíritu⁵². Lo mismo sucede con la unción del crisma o confirmación: no se crisma para curar el cuerpo, sino para fortalecer el alma con la virtud del espíritu Santo (“sed virtus divina potentius operatur”). Por su parte, *Gregorio Nacianceno* insiste en la unión entre lo corporal y lo espiritual en el bautismo: el signo externo (baño, lavado) representa el efecto interno de purificación, y puesto que somos alma y cuerpo, la purificación se da en el alma y en el cuerpo, de modo visible en el cuerpo y de modo invisible en el alma⁵³. Después abunda en otros testimonios (de Juan Crisóstomo, Cirilo de

⁵⁰ Ibid., p. 517: “Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, ad purgationem valebat magnis et parvulis, originalis veterisque peccati, sicut baptismus ex illo valere coepit ad invocationem hominis, ex quo institutus est”.

⁵¹ Ibid., p. 517.

⁵² Ibid., p. 517: “Quoniam remissio peccatorum, sive per baptismum sive per alia sacramenta donetur, proprie Spiritus Sanctus est, et ipsi soli hujus efficientiae privilegium manet. Verborum solemnitas, et sacri invocatio nominis visibile celebrat sacramentum: rem vero ipsam Spiritus Sanctus format et efficit, et consecrationibus visibilibus invisibiliter manum totius bonitatis Auctor apponit, et plenitudinem gratiae unctionis divinae pinguedo sanctificationibus officialibus infundit et rem sacramenti consumit et perficit”.

⁵³ Ibid., p. 518: “Proinde cum duplices simus, ex anima dico et corpore, ita duplex est purgatio, per aquam, inquam, et spiritum et haec quidem visibiliter ac corporaliter suscipitur, at illa incorporaliter et invisibiliter concomittatur”.

Jerusalén, Ambrosio, Agustín, Beda) que no es necesario recoger. Y todo ello lo confirma con el magisterio del Concilio de Florencia y del Concilio de Trento, citando el canon correspondiente:

“Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non oponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, anatema sit”⁵⁴.

Esta doctrina encuentra su fundamento principal en el Nuevo Testamento: Juan 3: “El que no nace del agua y del Espíritu Santo...”; en Efesios 5: “Cristo se ha entregado por su Iglesia, para santificarla con el baño del agua en la palabra”; en la 1ª de Pedro quien afirma que hemos sido salvados por el bautismo... Lo mismo se deduce de las afirmaciones sobre la eucaristía en Juan cap. 6 y 1 Corintios 10. O sobre la penitencia, en Juan 20.

Por tanto, y como afirma en Concilio de Constanza, los ministros de los sacramentos de la nueva Ley confieren la gracia cuando administran los sacramentos, y estos son eficaces. El bautismo lava no sólo externamente, sino también internamente, perdonando el pecado original y los pecados actuales. De lo contrario, sería falso lo que se afirma en la fórmula y los textos. Negar esto, o es herético o próximo a la herejía. Todos los escolásticos coinciden en ello:

“Sacramenta igitur novae legis gratiam et iustitiam animae conferre, his profecto argumentis adeo irrefragabiliter ostenditur, ut negare id vel haeresis, vel proximum haeresi sit. Quamobrem in conclusionem hanc primam Scholastici Auctores universi conveniunt”⁵⁵.

Distintas opiniones sobre la causalidad sacramental

Pero, una cosa es afirmar los sacramentos “causan” la gracia, y otra es explicar el modo cómo la causan. Y Cano es consciente de que las opiniones son muy diversas, ya que se trataba de un tema muy discutido en su tiempo; pero también manifiesta su intención de ofrecer una explicación adecuada:

⁵⁴ C. Trento, ses. 7, c. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 519.

“Sed enim quem in modum sacramenta novae legis sint causa gratiae, id tantum habet ut explicent, ut etiam opinionum varietate confundant. Res quippe nulla est de qua tantopere non solum indocti sed etiam docti desentiant”⁵⁶.

Y a continuación expone cada una de estas opiniones, que irá rebatiendo con diversos argumentos, preparando a su vez el discurso y razones sobre los que apoyará su propia opinión. Hay que notar que, si bien Cano rechaza las diversas opiniones como falsas o no seguras (“quod si pace vestra dicere mihi licet...aut fallor ego, aut nulla earum opinionum vera est”), sin embargo evita citar los autores que las defienden, quizás por respeto a las personas y su opinión, aunque antes hable de “indocti, et etiam docti”. A. Belda ha mostrado cómo algunos autores a quienes se atribuyen las diversas opiniones aparecen citados en los Comentarios de Mancio a la III parte de la *Summa* de Santo Tomás (q. 60-65)⁵⁷.

1^a. *Los sacramentos de la nueva ley no son causas que disponen intrínsecamente a la gracia, produciendo el carácter u una especie de ornato como disposición a la misma*⁵⁸.

Esta opinión no es verdadera, por las siguientes razones:

- Porque hablar de “ornato” referido al carácter es algo ficticio, ya que hay sacramentos que no imprimen carácter.
- Porque tanto el carácter como la gracia son algo sobrenatural, que excede a la misma naturaleza.
- Porque el producir la disposición no es lo mismo que producir la gracia, de la misma manera que el que dispone el alma racional, no es lo mismo que el que la causa.
- Porque el carácter en si no es la última disposición a recibir ni a conservar la gracia; más aún, puede imprimirse y perseverar incluso sin la gracia.

⁵⁶ Ibid., p. 519.

⁵⁷ A. BELDA, *Estudio histórico-sistemático de la elección “De sacramentis in genere” de Melchor Cano*, pp. 80 ss. MANCIUS, *De sacramentis in communi*. Ms. 123-27 de la Biblioteca de Evora, Salamanticae 1568, fol. 33 vto.-37 vto. Cf. S. GONZÁLEZ, *Los sacramentos signos eficaces de la gracia (Comentario de Mancio a la “Summa Theologie”, III, q. 60-65)*, Pamplona 1977.

⁵⁸ Ibid., p. 519: “Quidam asserunt sacramenta esse causas dispositivas gratiae ex eo quod producant characterem, vel ornatum nescio quem, videlicet qualitates interius disponentes. Nam sacramenta gratiam ipsam efficere iudicant impossibile”. Autores que defienden la causalidad dispositiva interna son: Alejandro de Halés, Sto. Tomás en su comentario al IV Sent., Pedro Paludano, Capreolo, Alberto Magno...

- Además, según Santo Tomás, el sujeto de la gracia es el alma, mientras el del carácter es la potencia intelectual. Por tanto, concluye, el carácter no es verdadera disposición a la gracia ("Non est igitur carácter propria gratiae dispositio").

2ª. *Los sacramentos de la nueva ley no son causas extrínsecas dispositivas a la gracia*⁵⁹. Las razones son las siguientes:

- Porque entonces se trataría solo de signos externos, no de causas, como se ha mostrado anteriormente.
- Porque esta opinión no atribuye a los sacramentos de Cristo más eficacia que a los "signos" maléficos, que también usan palabras y signos para que actúe el demonio.
- Porque no se salvan, según esto, las afirmaciones de la Escritura, ni la doctrina de la Iglesia, o la enseñanza de los santos.
- Porque, si fuera así, también podría decirse que la circuncisión confería la gracia, y no se diferenciaría de los sacramentos de la nueva ley.

3ª. *Los sacramentos de la nueva ley no se explican por una causalidad "per accidens", o como "conditio sine qua non"*⁶⁰. Y las razones por las que rechaza esta opinión son:

- Porque con frecuencia la gracia se da sin el sacramento, y por tanto el sacramento no es condición necesaria.
- Porque la causa "per accidens" no es verdadera causa eficiente: así, el que la nieve enfríe, no significa que su blancura sea la que enfría.
- Porque, si los sacramentos fueran causa "per accidens" de la gracia, no habría definido que son "causas", habría sido suficiente decir que son "signos".
- Y porque, si así fuera, no se diferenciarían de la circuncisión.

4ª. *Los sacramentos de la nueva ley tampoco son causas instrumentales físicas, que por su virtud instrumental produzcan el efecto*

⁵⁹ Ibid., p. 519: "Alii affirmant sacramenta esse quidem causas dispositionis, sed extrinsecus appositae, ut annulum, aut sigillum regium, quibus ostensis atque exhibitis, id nobis praestatur, quod ex regis beneficio quaerimus". Según Mancio, esta disposición externa es defendida por Escoto.

⁶⁰ Ibid., p. 519: "Opinantur alii sacramenta non esse causae per se gratiae, sed per accidens, sine quibus videlicet effectus non sequitur, quae tamen nihil vere agant atque producant". Esta causalidad "per accidens" la defienden: Guillermo de Augvernia, San Buenaventura, Guillermo de Ockam...

*de gracia*⁶¹. El rechazo de esta opinión se esmera Cano en justificarlo, consciente de que otros autores de su misma orden la defienden.

- Porque no es posible imaginar que los sacramentos obran al modo de las cosas naturales, de la misma manera que la sierra produce una figura determinada por su acción como instrumento.
- Más aún, es ridículo pensar que el Concilio quiso definir y que los santos quisieron afirmar que los sacramentos tocan (“atingant”) con su acción la cualidad de la gracia. No afecta para nada a nuestra salvación el que los sacramentos por un contacto real de su virtud produzcan cualidades sobrenaturales. Y, ni la fe ni el Concilio enseña que los sacramentos produzcan la gracia de este modo (“Quare nec fides nec concilium docet eo modo sacramenta gratiam efficere”).
- Si se admitiera esta opinión, de la misma manera habría que admitir que la criatura puede concurrir a la producción del alma racional, es decir, a una capacidad de actuar tanto en su cuerpo como con una virtud sobrenatural en el alma, cosas que tampoco aceptan los que defienden esta opinión.
- Además se plantea una disyuntiva: o el sacramento implica una nueva cualidad que toca (interviene) en el efecto, o no; y si lo primero es ridículo, lo segundo es absurdo, el que los sacramentos puedan realizar ahora sin una nueva virtud lo que antes era imposible.

5^a. *Los sacramentos de la nueva ley no son causas motivadas de la voluntad divina, para conceder la gracia y la salvación*⁶². Y las razones son estas:

- Porque habría que admitir que el hombre es causa del alma, pues la carne tenía tales disposiciones que motivaron el alma.
- Porque habría que admitir que la fe en la antigua ley, v.gr. de Abrahán, fue causa de su justificación, mientras nosotros afirmamos que solo los sacramentos son causa de gracia.

⁶¹ Ibid., p. 519: “Sunt contra qui existimant sacramenta, virtute supernaturali recepta, ipsam etiam qualitatem, quae gratia est, attingere instrumentalique actione facere”. Entre los que sostienen esta causalidad física se encuentran Cayetano, y el mismo Mancio.

⁶² Ibid., pp. 519-520: “Sacramenta censent causas esse gratiae veluti motivae divinae voluntatis. Sunt enim ratio propter quam Deus gratiam confert: ut quia puer baptizatus est, Deus illum salvat”. Mancio atribuye esta explicación u opinión a Francisco de Vitoria.

- Porque el que sea causa motiva no es lo mismo que el que sea instrumento mediante el cual se produce el efecto de gracia. Sin embargo, el bautismo es causa eficiente instrumental por el que Dios lava el cuerpo y el alma.
- Y lo mismo sucede en la eucaristía: es alimento del alma, y por tanto no es causa motiva, sino causa eficiente (no final, ni material o formal). No es lo mismo ser "causa motiva" que "causa eficiente", lo que afirmamos de los sacramentos. Otra cosa es cómo se explique esto.

Opinión de Melchor Cano sobre la causalidad sacramental

Examinadas y rechazadas las anteriores opiniones, se propone nuestro autor exponer la propia opinión, que desea sea sensata, concorde con la definición del concilio, la autoridad de los santos, y la enseñanza de la Escritura:

"Cum igitur certo credendum sit sacramenta novae legis causae esse gratiae atque salutis, aliquem sanum sensum et modum oportet assignare, quo causae sint, dignum scilicet definitione concilii, dignum sanctorum omnium auctoritate, dignum tandem fide nostra et sacrarum testimoniis literarum"⁶³.

Comienza Cano, con buena metodología, aclarando el concepto de "causa". De los cuatro órdenes de causas, descarta las causas intrínsecas: material y formal; y de las causas extrínsecas, descarta la causa final. Hay que situar, por tanto, los sacramentos en el orden de la "causa eficiente". Y, dentro de este orden, debe distinguirse entre "causas morales" y "causas naturales o físicas":

- Causas morales son: aquellas causas libres que mueven libremente, como el que manda o aconseja es causa de que se cumpla una acción ("Morales autem appellamus causas liberas, quae scilicet libere movent").
- Causas naturales o físicas: son aquellas que tocan sus efectos, por una fuerza interior a su naturaleza, como por ejemplo el fuego calienta por el calor que produce; mientras que las causas morales no tocan por su acción física sus efectos ni producen ninguna cualidad ("Nam naturales suos effectus attingunt per vim a natura inditam...").

⁶³ Ibid., pp. 521-522.

- Igualmente, hay que distinguir, según Cano, dos clases de mociones: la del que mueve y la del medio por el que mueve, lo cual puede suceder, bien moralmente o naturalmente⁶⁴.
- Por último, tanto la causa natural como la moral pueden ser: “principal” (v.gr. el que da dinero para redimir a un cautivo) o “instrumental” (el que realiza la gestión de pagar el dinero).

De todas estas distinciones puede deducirse, como afirma A. Belda, que Cano se inclina sobre todo por una causalidad moral, que la entiende como causalidad eficiente, y que, aún no exigiendo que produzca su efecto por contacto natural o físico, sin embargo de alguna manera lo implica para su plena eficacia. “Así pues, causa física y moral no se contraponen como si fueran dos géneros de causa eficiente, sino que se complementan, ya que podemos comprobar que la causa moral no es tanto causa eficiente, sino que siempre requiere, en último término, a la causa eficiente para llevar a cabo sus efectos”⁶⁵. Y es que “lo propio del obrar instrumental será, por definición, que el instrumento produzca un efecto más noble que él y que, en vez de actuar por virtud propia, actúe por medio de una virtud sobreañadida, que proviene del agente principal que es el que actúa por propia virtud el efecto instrumental”⁶⁶.

Hay que reconocer que de las distinciones que propone Cano, no se deduce claramente esta concepción, si bien, a lo largo de su discurso, aparecerá con cierta claridad. Explícitamente, se declara más bien defensor de la causalidad moral, aunque en sus explicaciones, para consonar con la causalidad eficiente, venga a expresarse en el sentido de una causalidad instrumental física. Por eso, como afirma R. González, la tesis que a continuación quiere probar puede formularse así:

“Los sacramentos son causas instrumentales de orden moral de nuestra gracia y nuestra salvación”⁶⁷.

⁶⁴ Explica al respecto A. Belda, comentando a Cano: “Cano sitúa el origen de los diversos efectos sobrenaturales, como la gracia, la justificación, la salvación eterna, etc. en los dos géneros de causas que acaba de definir. Causa física de ellos puede ser Dios, porque sólo Dios “toca” (“atingendo”) estos efectos con la fuerza y eficacia de su potencia activa. Como causa moral de estos efectos solamente cita, en este lugar, la oración y el mérito de Cristo”.

⁶⁵ A. BELDA, *Estudio histórico-sistemático*, 88-89.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 93.

⁶⁷ R. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano en su “Relectio de sacramentis, y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*: Revista Española de Teología 5 (1945) 477-495, aquí 482.

Y el fundamento de esta tesis es a la vez cristológico-eucarístico: Lo que se afirma de la eucaristía: que nos lava y limpia del pecado por el sacrificio de Cristo, se afirma igualmente de todos los sacramentos, es decir, que son causas eficaces del perdón y la salvación. Según 1 Juan 1,7 "Sanguis Jesu Christi emundat nos ab omni peccato... (Apoc 1,5; 12,11; Rom 3,25)... Eodem ergo sensu sacramenta dici poterunt lavare, mundare, causae esse nostrae victoriae ac remissionis peccatorum, quo sanguis Christi lavat, mundat, peccataque remittit"⁶⁸. La redención y salvación obrada por Cristo ha querido que se nos comunicara por medio de los sacramentos de la nueva ley. Y así como Cristo, por su humanidad ("instrumentum conjunctum divinitatis") redimió al género humano, perdonándonos de nuestros pecados, así los sacramentos de la nueva ley son los instrumentos que hoy emplea Cristo para comunicar y completar esta redención. Cristo es la causa principal de nuestra justicia, santificación y redención; pero ha querido que esta justicia se nos comunicara hoy de forma especial por los sacramentos. "De donde se deduce que la misma causalidad que la sangre de Cristo, su pasión o humanidad ejercen en nuestra gracia y en nuestra justificación, hay que aplicarla a los sacramentos, es decir, una causalidad eficiente instrumental de orden moral".

"Postremo illud advertendum, Christum quidem Jesum sua nobis et merita et justitiam contulisse. Nam factus est nobis justitia, sanctificatio et redemptio... Sed justitiam suam tamen et sanguis effusi pretium potissimum nobis communicat per sacramenta. Virtus enim et valor sanguinis Christi sacramentis susceptis applicatur: quae si Christus voluisset, sine medio aliquo sacramento et communicari possent et applicari"⁶⁹.

Además, hay que distinguir: una cosa es que Dios nos ha redimido por la humanidad de Cristo, como instrumento unido a su divinidad ("humanitatem Christi instrumentum fuisse, quo Deus operatus est mirabilia haec in medio terrae"), y de cuya plenitud todos hemos recibido; y otra que los sacramentos de la nueva ley sean instrumentos de Cristo para nuestra redención, santificación y gloria ("Alterum sacramenta novae legis instrumenta esse Christi ad hanc redemptionem, gratiam, gloriamque complendam"). De la misma manera que sería erróneo afirmar que la sangre de Cristo, su pasión y su humanidad no son verdaderas causas de nuestra justificación y gracia, así sería erróneo negar que los sacramentos son

⁶⁸ *Relectio de Sacr.* IV, p. 522.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 522.

causas instrumentales eficientes de nuestra gracia, nuestra salvación y nuestra justicia, lo que está implicado cuando se habla de causa moral:

“...ita quoque error est manifestus negare sacramenta esse causae efficientes instrumentales nostrae salutis, gratiae, et iustitiae, loquendo de causa morali”⁷⁰.

Y apoya esta interpretación en el mismo Santo Tomás, del que remite a diversos pasajes⁷¹, y en el concilio de Florencia, cuya doctrina concreta con estas palabras: “Por tanto, los sacramentos contienen y confieren la gracia a aquellos que los reciben dignamente. ‘Contienen’, no como causas naturales contienen su efecto, sino como causas morales, en cuanto que al ser su contenido la sangre de Cristo, decimos que contienen la gracia y la remisión de los pecados, de la misma manera que el precio por la redención del cautivo contiene su redención (“virtus sacramentorum sanguis Christi est, qui in sacramentis adhibetur”). Y ‘confieren’, a quienes no ponen óbice y los reciben dignamente. Justamente en esto se diferencian los sacramentos de la antigua ley de los sacramentos de la nueva ley.

Parece claro que Cano quiere seguir, y a la vez interpretar a Santo Tomás. Defiende, sin duda, la causalidad eficiente instrumental y moral de los sacramentos, entendiendo “instrumentum” en el doble sentido en que lo explicaba Santo Tomás⁷². Es de notar su insistencia en el fundamento cristológico soteriológico de la eficacia de los sacramentos. Por lo cual algún autor concluye que lo que “constituye una verdadera aportación de Melchor Cano es el resaltar que los sacramentos obran moralmente, como causas libres. Cano viene a decir que los sacramentos actúan como las causas instrumentales animadas, con lo que llega más lejos que Santo Tomás, quien reconoce solamente a los ministros de los sacramentos como causas instrumentales animadas de la gracia; es verdad que los sacramentos en si mismos son inanimados, pero, si se tiene en cuenta que en ellos actúan los méritos y la eficacia de la Humanidad de Jesucristo, se debe concluir que tienen un modo de obrar semejante al de los instrumentos animados, es decir, moral y físicamente al mismo tiempo”⁷³. Esta opinión nos parece exagerada, en cuanto no se deduce claramente del pensamiento de Cano; y en cuanto que

⁷⁰ Ibid., p. 523.

⁷¹ Sto. Tomás, III, q. 48, a.6; q. 49, a.2; q. 56, a.1; q. 62, a.5.

⁷² Summa Th. III, q. 48, a.6; q. 64, a. 3.

⁷³ A. BELDA, *Estudio histórico-sistemático*, 107.

supone una cierta "personificación" del sacramento, y un olvido de su carácter de signo. Cano, si bien implícitamente reconoce una cierta causalidad física en su explicación de la causalidad moral instrumental, no la afirma explícitamente. En cuanto a la interpretación expresada por R. González, de que "si bien podemos afirmar que la opinión de Melchor Cano no está en contradicción flagrante con el Concilio Tridentino..., es posible defender que la doctrina de la causalidad física de los sacramentos es más conforme con las definiciones tridentinas", es probable que así sea⁷⁴. Pensamos, no obstante, que es preciso resaltar el mérito de Cano en el mantenimiento de su postura: Si, por un lado, manifiesta su disposición a aceptar las posturas de otras corrientes teológicas, como la escotista; por otro lado, no quiere caer en una interpretación "fisicista" de la gracia, que en su falsa interpretación práctica (del "ex opere operato") conducía a una actitud "mágica", tan criticada por los protestantes. Para él lo más importante es afirmar que quien realmente obra la gracia y la salvación es el mismo Dios, que en la sangre de Cristo, nos ha redimido y adquirido, y cuyos méritos de salvación se nos comunican y de los que participamos por la mediación de los sacramentos, cual causas instrumentales morales y eficientes. Los sacramentos ciertamente son "medicinas" que curan el alma, pero en cuanto las aplica el "médico" verdadero, por la mediación eclesial de los "enfermeros" (sacerdotes) que atienden a los enfermos en el "albergue" de la Iglesia⁷⁵.

5. DIFERENCIA ENTRE LOS SACRAMENTOS DE LA ANTIGUA Y LA NUEVA LEY

Es el tema al que dedica la quinta parte de su exposición⁷⁶. La diferencia fundamental, según el concilio Florentino y el mismo concilio de Trento (ses. 7, c. 8), está en que: aquellos solo figuraban la gracia pero no la causaban; en cambio estos contienen y confieren la gracia a quienes los reciben dignamente.

La diferencia, por tanto, no está sólo en el rito, sino sobre todo en la eficacia. Y también en que, mientras aquellos no concedían la

⁷⁴ R. GONZÁLEZ, *La doctrina de Melchor Cano*, 490-491.

⁷⁵ Es la imagen ampliamente empleada por los Padres, sobre todo en relación con el sacramento de la penitencia, y que recuerda al inicio el mismo CANO: *Ibid.*, pp. 491-492.

⁷⁶ Pars Quinta. *De discrimine inter nova et vetera sacramenta*, pp. 524-528.

gracia a los adultos, más allá del mérito de los que lo realizaban; estos conceden la gracia más allá del mérito de los que lo realizan (“*ex opere operato*”), pues la gracia se confiere no por razón del mérito humano, sino por razón de la sangre de Cristo, y por eso decimos que son “*causas*” de la gracia:

“*Si ergo sacramenta novae legis non conferrent gratiam, nisi ratione usus meritorii, certe non plus essent causae gratiae, quam legis antiquae sacramenta... Ratio autem hujus differentiae est quia meritum Christi nobis comunicatur per sacramenta nova. Unde, praeter id quod nos meremur suscipiendis sacramentis, aliqua nobis gratia datur ex merito Christi*”⁷⁷.

Si se dijera que producen la gracia por razón del mérito, de la caridad, no se diferenciarían de las obras de caridad, ni tampoco de los ritos antiguos, como la circuncisión. En los sacramentos, la gracia se nos aplica por los méritos de Cristo. Esto no quiere decir que quien los recibe no tenga ningún mérito, sino que la gratuidad del don que procede de Cristo sobre abunda muy por encima de nuestros méritos.

Otra diferencia que propone es que, mientras los sacramentos de la antigua ley no conferían la gracia a los “*atritos*”, es decir, a los que no tenían una disposición de contrición; los sacramentos de la nueva ley conceden la gracia también a los “*atritos*”⁷⁸. Si no fuera así, los sacramentos no concederían verdaderamente la gracia, pues ésta ya se tendría por la contrición. Aunque el argumento no tiene gran consistencia, Cano aplica aquí la opinión atricionista que expone en su Relección sobre el sacramento de la penitencia, y por eso cita apoyando esta razón los textos referidos al bautismo de Juan 3, Tito 3, y también el referido a la penitencia de Juan 20, 21-23. Y la intención es siempre resaltar que los sacramentos son obra de Cristo, y que por ellos se nos aplican los méritos de Cristo (“*Quare sine nostro proprio merito, per meritum Christi applicatum justificabimur*”); y que, aún siendo necesaria la fe, no es ésta la causa de nuestra justificación, como podía ser en la antigua ley.

Una cuarta diferencia la ve en que, mientras por los sacramentos de la antigua ley sólo se perdonaba la pena que se merecía por la fe (v.gr. en la circuncisión); en los sacramentos de la nueva ley, o bien

⁷⁷ *Ibid.*, p. 524.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 525: “*Tertium discrimen est quod sacramenta novae legis conferunt gratiam attritis; sacramenta vero legis antiquae, si a non contritis accipiebantur, nihil efficiebant*”.

se nos perdona toda la culpa y la pena, como es el caso del bautismo, o bien la culpa y parte de la pena (otros sacramentos), por razón del mismo sacramento, es decir, por razón de los méritos y satisfacción obrada por Cristo:

“Nam quemadmodum ex eo, quod applicatur nobis satisfactio Christi per baptismum, remittitur poena citra nostrum opus; ita ex eo quod applicatur nobis meritum Christi, remittitur culpa non ponentibus obicem”⁷⁹.

Avanzando en la misma línea, nos propone una quinta diferencia: los sacramentos de la antigua ley solo justifican si son administrados por un fiel, es decir, si al sacramento exterior o rito correspondía la fe interior; en cambio, los sacramentos de la nueva ley justifican, sea fiel o infiel el que los administra, pues la eficacia no depende de los méritos del ministro. Por eso se decía que los niños se salvaban en virtud de la fe de sus padres, y esto sucedía “ex pacto misericordiae divinae, non ex iustitia”, y de ahí que Abrahán recibiera la circuncisión como un signo de la justicia de Dios (“signaculum iustitiae Dei”). Pero los sacramentos de la nueva ley confieren la gracia “ex iustitia et merito Christi”, aunque los administre un pagano:

“At sacramenta novae legis conferunt gratiam ex iustitia et merito Christi. Unde etiam si paganus sit qui baptizat, dummodo applicet meritum Christi, conficiens verum sacramentum, sive credat sive non credat, justificat suscipientem”⁸⁰.

Una sexta diferencia consiste en que, mientras los sacramentos de la Antigua ley tenían como mediación a los Ángeles o a Moisés; los de la nueva ley tienen a Cristo como su autor próximo e inmediato. Aquellos eran sombra y figura de una verdad futura que iba a cumplirse en Cristo; en cambio estos contienen la verdad y la gracia que es el mismo Cristo. Así recoge Cano la doctrina de la Escritura y de los santos Padres, en especial de San Cipriano, San Agustín y San Ambrosio a quienes a continuación cita:

“Et videtur suaderi ex eo quod apud Joan.1. lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Sacramenta igitur antiquae legis, umbrae scilicet et figurae gratiae et veritatis per Christum efficiendae, a Moysse sunt instituta; at sacra-

⁷⁹ Ibid., p. 525.

⁸⁰ Ibid., p. 426.

menta gratiae et veritatis ab eo sunt condita, per quem gratia et veritas facta est”⁸¹.

Por todo ello, los sacramentos de la nueva ley son eficaces en virtud de la pasión de Cristo. Más aún, cuando alguien bautiza, es Cristo mismo el que bautiza. Los ministros no son los fundadores de los sacramentos, sino los dispensadores de los misterios de Cristo. Esta es la enseñanza que procede de Cristo, y que nos ha sido transmitida por los Apóstoles, y la que siempre ha confesado la Iglesia y ha sido definida en los concilios. Cano hace esta como solemne afirmación, pensando sin duda en la postura de los protestantes, que negaban no sólo la institución de los siete sacramentos por Cristo, sino también su eficacia⁸².

Finalmente, una séptima distinción es que mientras los sacramentos de la antigua ley no podían abrir las puertas del reino de los cielos, los de la nueva ley sí nos abren estas puertas. Porque, si por el Cordero degollado se nos ha abierto el libro de los siete sellos, porque nos ha redimido con su sangre (cf. Apocalipsis), y por los sacramentos se nos comunican los méritos de la misma sangre de Cristo, también por ellos se anticipa el triunfo escatológico que alcanzó el Señor resucitado (“conficitur utique sacramenta haec nostra (quod illa minime faciebant) regnum nobis aperire Coelorum”)⁸³.

Así llega Cano a la conclusión de su Relección sobre sacramentos, no sin antes recordar que su opinión es que los sacramentos de la nueva ley no son eficaces en virtud de su corporeidad (“a nulla re corpórea proficisci”) o cualidad física, sino en virtud de la acción de Dios, que es el único que puede “producir” algo (si así está permitido hablar) en virtud de su poder. Los sacramentos se comparan, por tanto, a las causas morales, que tienen por causa principal a Dios mismo, y por causas instrumentales a la humanidad de Cristo, a su sangre, a los sacramentos y a los ministros de los sacramentos. Como afirma San Ambrosio, las causas intermedias no pueden producir el efecto de la justificación: sólo Dios puede producir la justificación, y conceder la gracia y la gloria:

⁸¹ Ibid., p. 426.

⁸² Ibid., p. 527: “Haereticus est qui de sacramentis aliter sentit, quam Romana tenet Ecclesia... Sed nisi esset ex revelatione tradita a Christo, non esset haeresis ea negare; cum fides circa ea sola versetur, quae ex Christi traditione ab Apostolis accepta ad nos usque pervenerunt. At re vera, quod universa tenet tenuitque semper Ecclesia, nec Conciliis institutum est, non nisi ad eas traditiones pertinere potest, quas ex divina revelatione... ab Apostolis accepimus”.

⁸³ Ibid., p. 527.

"Nam solus Deus producit illam qualitatem, si de productione loquamur ad modum agentis naturalis. Sed si de eadem qualitate, quatenus gratos nos reddit Deo sermonem facimus (sic enim ad mores et morales causas comparatur) habet praeter Deum causas instrumentales: humanitatem Christi, Sanguinem, sacramenta, sacramentorumque ministros... Ambrosius vero asserit nullam causam mediam effectum justificationis attingere, quoniam gratia a solo Deo produci potest, qui solus dat gratiam et gloriam"⁸⁴.

6. CONCLUSIÓN

Resumimos en algunos puntos que consideramos más significativos, el pensamiento de Melchor Cano sobre los sacramentos.

1. Es significativo que el autor parta de la parábola del buen Samaritano, cual principio orientativo sobre la verdad de los sacramentos. En la imagen destaca no sólo quién es el verdadero Samaritano (Cristo), sino también cuáles son las mediaciones (dueño del albergue, albergue, vino...: sacerdotes, sacramentos), y cuál el efecto que se espera de los mismos sacramentos (la curación, la gracia, la salvación). Pero sobre todo destaca la misericordia del mismo Cristo Buen Samaritano.
2. Cano declara desde el principio que pretende ser fiel a la doctrina y enseñanza tradicional de la iglesia. Pero también que quiere argumentar con libertad, y no por considerarse más que los demás que han tratado sobre el tema, sino porque desea expresar su opinión personal al respecto. Y así lo hará, mostrando una cierta independencia, tanto respecto al mismo Santo Tomás, como respecto a algunos Maestros de su Orden.
3. Su definición de sacramento puede considerarse como un verdadero ejemplo de síntesis, en cuanto que tiene en cuenta las diversas definiciones más comunes en su momento, las critica, y desea quedarse con el resultado más completo. Así llega, después de un largo, documentado, y riguroso discurso de metodología teológica (no se olvide que es él quien escribió "De locis theologicis") a la siguiente definición: "Sacramento es un signo sagrado y oculto instituido

⁸⁴ Ibid., p. 527.

para la santificación”: “Est igitur sacramentum (ut haec tria principia complectamur) sacrum et occultum signum ad sanctificandum institutum. In quem sensus illa definitio est optima: sacramentum est sacrae rei signum”⁸⁵. En este sentido, afirma, la definición de San Agustín es “óptima”, completándola como él lo hace con las aportaciones de San Gregorio I y de Santo Tomás.

4. Soto dedica un amplio discurso a la cuestión de la necesidad de la fe y de los sacramentos para la salvación. Y, aunque a veces su argumento aparece como un tanto ambivalente, jugando siempre con las opiniones en contra y a favor, se esclarece a partir de las distinciones entre: fe explícita y fe implícita: a) “Explícita”, como sucede en el caso de los cristianos, que ya conocen a Cristo. b) “Implícita”, como puede ser la de quienes creyeron que alguien salvaría por algún medio a los hombres mortales, aunque no creen en Cristo. Lo que implica otra distinción fundamental: si se trata de aquellos a quienes no ha llegado todavía la predicación del evangelio; o de aquellos a los que ya se ha predicado el evangelio de Jesucristo⁸⁶. Su conclusión parece ser: uno puede salvarse sin una fe explícita en Cristo, con tal de que obre según la ley natural (lo que ya supone de algún modo una fe implícita), como sucede con aquellos que viven en la selva, y a los que no se les ha predicado a Cristo, como es el caso de los Indios: “Ergo et nunc hii, ad quos nondum pervenit Evangelii praedicatio, verbi gratia, Indi”. El argumento muestra hasta qué punto Cano tiene en cuenta la situación que se planteaba en la evangelización de América.
5. Pero esto no quiere decir que la tercera conclusión (que es necesaria la fe para salvarse) sea falsa, porque antes de Cristo la fe se encontraba como oculta, pero ahora es una fe revelada. Por lo tanto, hay que decir que la fe explícita en Cristo, después de la promulgación del evangelio, es necesaria para la salvación. La necesidad de la fe en el evangelio es mayor que la necesidad del bautismo. Por eso es posible que uno se salve sin bautismo, ya que el recibirlo no es facultativo (pues depende de que haya quien bautiza), pero no

⁸⁵ Ibid., p. 493.

⁸⁶ Recuérdense sobre este punto los estudios de T. URDANOZ, *La necesidad de la fe explícita para salvarse según los teólogos de la Escuela de Salamanca*: La Ciencia Tomista 59 (1940) 398-414; 529-553; 60 (1941) 108-134; 61 (1941) 82-107.

puede salvarse sin creer, sea de modo implícito o explícito, de manera que ya se salva por la mediación de la Iglesia ("extra Ecclesia nulla salus"), pues esa fe supondría de alguna manera su pertenencia a la Iglesia, y por lo mismo en algún modo también el bautismo de deseo. También pueden salvarse aquellos a quienes no se les ha predicado a Cristo ni han sido bautizados. Nadie se condena por el pecado de no creer en Cristo, si es que no se le ha anunciado el evangelio, sino por los pecados que haya podido cometer contra la naturaleza. Dios provee con su misericordia para aquellos que hacen lo que está de su parte.

6. En cuanto a la causalidad sacramental, Cano defiende una causalidad eficiente instrumental y moral de los sacramentos, entendiendo "instrumentum" en el doble sentido en que lo explicaba Santo Tomás: "conjunctum divinitatis" o humanidad de Cristo, y "separatum divinitatis" o sacramentos. Es de notar su insistencia en el fundamento cristológico soteriológico de la eficacia de los sacramentos. Los sacramentos son eficaces, no porque el mismo sacramento "toque" (attingere) el efecto de la gracia (lo que afirman los que defienden la causalidad física), sino porque en ellos está presente la redención y los méritos de la sangre de Cristo, y Cristo ha querido que ésta obra de redención y de gracia se continúe en y por los sacramentos, de manera que la medicina del perdón y la salvación llegue a quienes los reciben con disposición adecuada. De este modo, los sacramentos son las mediaciones eficaces de la gracia, los signos santificantes que manifiestan y realizan de modo misterioso (escondido) la salvación. Cano parece quiso salir con su explicación al paso de las acusaciones protestantes de "magia" y falsa interpretación del "ex opere operato". En realidad, su explicación está en la línea de los Padres (San Agustín), e incluso no se encuentra lejos de la que muchos años más tarde propondrá el mismo O. Casel.
7. Es en esta misma línea de pensamiento en la que insiste, cuando nos explica la diferencia entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva ley. Es cierto que, las razones concretas que ofrece a veces (v.gr. para aquellos no valía solo la atrición, mientras para estos sí) pueden discutirse desde nuestra visión. Pero en todas ellas destaca un profundo convencimiento: Los sacramentos tienen su origen en Dios y en Cristo, y son eficaces en virtud del poder de Dios que actúa

en ellos, y en virtud de la presencia y continuación de la obra que Dios mismo ha realizado en la sangre y muerte de Cristo, de la que los mismos sacramentos, cual “instrumentos morales” son signo eficaz.

8. Su explicación quiere ser una interpretación de la doctrina de la Iglesia, en fidelidad tanto a lo que afirman los concilios de Florencia como de Trento, si bien llama la atención el que en ningún momento se detenga en comentar la expresión “ex opere operato”, mientras habla permanentemente de “conferre”. Y, ciertamente, es llamativo la ausencia de referencias al Espíritu Santo, así como a la misma Iglesia, la que siempre aparece al tratar de los ministros o sacerdotes. La dimensión pneumatológica, así como la dimensión eclesiológica de los sacramentos, tendrá que esperar algún tiempo hasta que la teología de los sacramentos vuelva a redescubrirla.

DIONISIO BOROBIO

SUMARIO

Melchor Cano (1509-1560), autor que pertenece al núcleo de la llamada “Escuela de Salamanca”, y que, prolongando los planteamientos de su maestro Francisco de Vitoria y en continuidad con Domingo Soto, consolida y sistematiza el método teológico en su obra “De locis theologicis” (1540 ss.), nos ofrece también dos “Relecciones”: una sobre los Sacramentos en general y otra sobre la Penitencia (1550), que constituyen no sólo la aplicación de su método teológico, sino también una aportación importante a las dos materias tratadas, objeto directo de nuestro estudio. En una publicación anterior dimos ya a conocer el resultado de nuestra investigación sobre el pensamiento penitencial de M. Cano. Ahora dedicamos nuestro estudio a la Relección sobre “Sacramentos en general” (“De sacramentis in genere”) del mismo autor. Guiado por la parábola del “Buen Samaritano”, nos ofrece el autor un comentario al tratado “De sacramentis” de la Summa Theologica de Santo Tomás, en el

que destacan: su original definición de sacramento; su explicación de la necesidad de la fe y los sacramentos para la salvación; su forma de entender la causalidad sacramental; su profundo cristocentrismo.

ABSTRACT

Melchor Cano (1509-1560) is an author who belongs at the core of the so-called "School of Salamanca", and who, extending the bases of his master Francisco de Vitoria and in continuity with Domingo Soto, consolidates and systemises the theological method in his work "De locis theologis" (1540 ff.), also offers us two "Relecciones" (new readings): one on the Sacraments in general and the other on Penance (1550), which reveal not only the application of his theological method but also, and this is the actual object of our study, an important contribution to the matters in question. In a previous publication we showed the result of our investigation of the penitential thought of M. Cano. We now concentrate on the "Relección" about "Sacraments in general" ("De sacramentis in genere") by the same author. Using the parable of the Good Samaritan the author gives us a commentary on the treatise "De sacramentis" from the Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas in which the following stand out: his original definition of Sacrament; his explanation of the necessity of Faith and the Sacraments for Salvation; his way of understanding sacramental causality; and his profound Christocentrism.