

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

El estudio y comentario del “Tratado teológico” de los Salmanticenses, es una de las tareas que nos ha ocupado en los últimos años. En esta segunda entrega, continuamos con la parte correspondiente a la gracia y los efectos de gracia en los sacramentos, según la explicación que nos ofrece el autor: Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense<sup>1</sup>.

Se entra ahora en uno de los capítulos fundamentales del tratado sobre los “Sacramentos en general”, dedicado al principal efecto del sacramento: la gracia. A este seguirá el estudio del efecto más secundario: el carácter.

<sup>1</sup> Véase la 1ª parte: D. Borobio, “*De sacramentis in genere*” en los *Salmanticenses* (s. XVII). *Un comentario al “Cursus theologicus”*: *Salmanticensis* 56 (2009) 237-313. Recuérdese que la fuente que utilizamos es: Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. CURSUS THEOLOGICUS. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. “*De sacramentis in genere*. II. *De eucaristía*”, Barcinone 1727 (Ex typografia Carmelitarum Discalceatorum Conventus S. Joseph). Remitimos a la introducción que se ofrece en la primera parte publicada (pp. 237-241). El trabajo se encuadra dentro de un Proyecto de investigación apoyado por la Junta de Castilla y León.

## 1. SI LOS SACRAMENTOS SON CAUSA DE LA GRACIA

Esta es la primera cuestión que se plantea<sup>2</sup>. Y, siguiendo el método clásico, primero expone las razones en contra:

- No es lo mismo ser “signo”, que ser “causa”, y parece que el efecto corresponde mejor al “signo”. Por tanto habría que decir que “sacramentum est signum gratiae, non igitur est causa eius”.
- Ninguna cosa corporal puede obrar algo espiritual, y la gracia es algo espiritual: “Non ergo sacramenta possunt gratiam causare”.
- Lo que es propio de Dios no se debe atribuir a las criaturas, y causar la gracia es propio de Dios, mientras que los sacramentos se componen de palabras y cosas creadas. Por tanto, “non videtur quod possint gratiam causare”<sup>3</sup>.

Pero, en contra de esto está lo que afirma San Agustín, comentando a San Juan: que el agua del bautismo toca el cuerpo, pero limpia el corazón, y el corazón solo puede limpiarse por la gracia. Luego puede decirse que los sacramentos de la nueva ley pueden causar la gracia de alguna manera (“per aliquem modum gratiam causare”). También es claro que por el bautismo el hombre se ha revestido de Cristo, y es hecho miembro de Cristo (cf. Gal 3). Y esto solo puede suceder por la gracia. Algunos dicen que esto no significa el que los sacramentos causen realmente la gracia, sino más bien que en el sacramento es Dios el que obra y el que concede la gracia (“Quod non sunt causae gratiae aliquid operando, sed quia Deus sacramentis adhibitis in anima gratiam operatur”). El sacramento sería como el signo que se presenta ante Dios (como el denario que se presenta ante el rey para que este le de una determinada cantidad de dinero), para que Él, porque así lo ha querido, nos conceda la gracia. Pero este argumento, dice el autor, no supera la razón de signo del sacramento, en cuyo caso los sacramentos de la nueva ley no serían más que signos de la gracia, en contra de lo que muchos testimonios dicen que los sacramentos no solo significan, sino que también causan la gracia (“Quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam”)<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ibid., p. 188. Art. I. *Utrum sacramenta sint causa gratiae?*

<sup>3</sup> Ibid., p. 188.

<sup>4</sup> Ibid., p. 189.

Para responder a la cuestión hay que distinguir un doble género de causa: la principal y la instrumental. La "principal" es aquella que obra por su propia virtud y semejanza con el efecto, como el fuego que calienta por su propio calor. Y de esta forma solo Dios puede causar la gracia, ya que la gracia es una cierta participación en la semejanza de la naturaleza divina, pues como dice la 2 Pedro 1, por la gracia somos partícipes de esta naturaleza. En cambio, la causa instrumental no obra en virtud de su propia forma, sino solo por el movimiento que en ella produce el agente principal, y de ahí que el efecto no se asemeje al instrumento, sino al agente principal. Pues bien, es de este modo instrumental como los sacramentos producen la gracia ("Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant"). Además, hay otra diferencia, según señala San Agustín, los sacramentos se realizan y pasan, en cambio la virtud o gracia que Dios obra por ellos permanece. Por eso son "instrumentos": "per quod aliquis operatur". Y por eso mismo la causa principal no puede llamarse "signo", pues es algo oculto, aunque se manifieste sensiblemente. En cambio, la causa instrumental, si es manifiesta, puede llamarse "signo" de un efecto oculto, pues actúa no solo como causa sino también como efecto, movido por el principal agente. Por eso mismo los sacramentos de la nueva ley son al mismo tiempo causas y signos ("Et secundum hoc sacramenta novae legis, simul sunt causae et signa"), y de ellos puede decirse que "efficiunt quod significant".

En segundo lugar, hay que aclarar que "instrumentum" implica una doble acción: Una instrumental, "secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis"; y otra "propia", que es la que le compete según su propia forma, como sucede con un corte que separa y divide según su calidad, pero es simplemente instrumento para realizar una operación. El instrumento realiza la acción según lo utiliza el agente o el artista. Pues algo parecido sucede con los sacramentos que tocan el cuerpo: realizan una obra instrumental por el poder divino, pero en el alma, como sucede en el bautismo: que lava el cuerpo, pero limpia y purifica el alma, en cuanto instrumento del poder divino. Sucede lo que dice San Agustín: "quod corpus tangit, et cor abluit". Se trata, pues, de una causa de la gracia "per modum principalis agentis".

Una vez aclaradas estas distinciones, nuestro autor formula las conclusiones más importantes, que luego intentará explicar con todo tipo de argumentos:

- Prima conclusio: "Necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare".

- Secunda conclusio: “Ut sacramenta dicantur causare gratiam, non sufficit, quod Deus illis adhibitis gratiam operetur”.
- Tertia conclusio: “Sacramenta novae legis sunt causa gratiae, non principalis, sed instrumentalis”<sup>5</sup>.

El autor concluye con una referencia a Santo Tomás, aclarando que el Aquinate, aunque plantea el tema de modo muy general, no se refiere a los “sacramenta” de la antigua ley, sino solo a los sacramentos de la nueva ley.

## 2. SI LA GRACIA SACRAMENTAL AÑADE ALGO A LA GRACIA DE LAS VIRTUDES Y DE LOS DONES

Es la cuestión que ahora se plantea, siguiendo a Santo Tomás<sup>6</sup>: si la gracia del sacramento añade algo a la gracia de las virtudes y de los dones o, con otras palabras, cuál es la especificidad de la gracia sacramental. Comienza recordando los argumentos en contra: no es necesario, ya que el alma es suficientemente perfeccionada tanto en su esencia como en sus potencias. Es así que la gracia se ordena a la perfección del alma, luego no puede suponer ningún enriquecimiento especial.

Además, los defectos del alma son producidos por los pecados, y estos son excluidos de modo suficiente por la gracia de las virtudes y de los dones. Y, como se dice desde la metafísica, toda añadidura o substracción modifica la especie; y si la gracia sacramental añadiera algo sobre la de las virtudes y los dones, sería equívoco hablar de gracia, y de que los sacramentos causan la gracia.

Pero en contra de estas razones puede decirse que si la gracia de los sacramentos no añade nada, y es suficiente la de las virtudes y los dones, serían algo inútil, y siendo los sacramentos obra de Dios, hay que decir que Dios no hace nada inútil. Además, en sí misma la gracia perfecciona la esencia del alma, en cuanto que es participación de la semejanza divina, mientras que las virtudes y los dones perfeccionan las potencias del alma “in ordine ad suos actus”. Los sacramentos se ordenan a unos especiales efectos necesarios

<sup>5</sup> Ibid., p. 189.

<sup>6</sup> Ibid. Art. II. *Utrum gratia sacramentalis aliquid addat super gratiam virtutum et donorum.*

para la vida cristiana, como por ejemplo el bautismo se ordena a la regeneración espiritual, por la que el hombre muere a sus pecados y se hace miembro de Cristo. Y lo mismo sucede con los demás sacramentos. La gracia sacramental añade a la gracia comúnmente dicha, y a las virtudes y dones, un cierto auxilio divino destinado a alcanzar los fines del sacramento (*"quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem. Et per hunc modum gratia sacramentalis addit super gratiam virtutum et donorum"*)<sup>7</sup>.

Por tanto, la gracia en sí perfecciona la esencia y las potencias del alma en orden a aquellos actos propios del alma. Pero, en cuanto a determinados efectos especiales que se requieren en la vida cristiana, es necesaria la gracia sacramental. Por otro lado, es cierto que las virtudes y los dones excluyen los vicios y pecados en el presente e incluso en el futuro; pero no los excluyen totalmente en cuanto al pasado, pues permanece su reato o su deuda, y los sacramentos ofrecen al hombre un remedio especial contra esto (*"Adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta"*). La gracia sacramental es a la gracia común, lo que la especie es al género (*"sicut ratio speciei ad genus"*). Por tanto, a la pregunta primera de si la gracia sacramental añade algo a las virtudes y los dones, la respuesta es afirmativa (*"Conclusio est affirmativa"*).

Hay que tener en cuenta, añade el autor, que bajo el nombre de gracia de las virtudes y los dones, Santo Tomás se refiere a la gracia habitual o santificante, que es común al orden sobrenatural. En cambio de la gracia sacramental dice:

*"Nomine autem gratiae sacramentalis intelligit gratuita Dei beneficia, quae in sacramentis specialiter conferuntur iuxta propriam uniuscuiusque institutionem, et in ordine ad peculiare illorum effectus... sic etiam gratia sacramentalis, sive quae est peculiaris sacramentorum effectus, addit aliquid super eandem gratiam habitualement"*<sup>8</sup>.

El autor reconoce que esta cuestión ha sido estudiada por muchos, y también que Santo Tomás se plantea otras cuestiones relacionadas con el tema, pero que él no se detiene en estos momentos en discutirlos.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 190.

## 3. SI LOS SACRAMENTOS DE LA NUEVA LEY CONTIENEN LA GRACIA

Se inicia ahora un apartado de gran importancia en aquel entonces<sup>9</sup>. Recuerda, en primer lugar, los argumentos en contra: Que es imposible que los sacramentos contengan la gracia, pues esto supone que los sacramentos son el “continente” de un contenido, y los sacramentos no son “continente” al modo de vasos. Además, los sacramentos se ordenan a que los hombres obtengan la gracia, y esto no sucede como si se transmitiera de sujeto a sujeto el mismo contenido. Por otro lado, es imposible que lo espiritual se contenga en lo corporal, y la gracia de los sacramentos es algo espiritual.

En contra de esto piensa Hugo de San Victor que el sacramento contiene una gracia invisible para la santificación (“*Quod sacramentum ex sanctificatione invisibilem continet gratiam*”).

Es necesario entender que algo puede estar presente en otra cosa de múltiple forma, y así se explica la gracia sacramental. El primer modo es “*sicut in signo, nam sacramentum est signum gratiae*”. El segundo modo es “*sicut in causa, nam...sacramentum novae legis est instrumentalis gratiae causa*”. Ahora bien, “*causa*” debe entenderse no en sentido unívoco, ni como una forma propia y permanente proporcionada a tal efecto de gracia. Más bien debe entenderse “*secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae*”, es decir, debe entenderse de modo análogo. Por otro lado, el que la gracia esté en el sacramento, no hay que entenderlo como si estuviera en un sujeto o como contenida en un vaso, sino como un instrumento por el que se realiza una obra (“*Sed prout vas dicitur instrumentum alicuius operis faciendi*”). Y en este sentido también puede decirse que la gracia es “*causa*”, en cuanto que pasa por el sacramento como por un instrumento “*secundum propriam rationem*”. La gracia está en el sacramento “*secundum esse fluens et incompletum, et ideo non convenienter sacramentum dicitur continere gratiam*”. De ahí que el autor termine su argumento con esta conclusión:

“*Conclusio: Sacramenta novae legis continent gratiam secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in esse naturae*”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 190: Art. III. *Utrum sacramenta novae legis contineant gratiam.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 191.

Puede apreciarse cómo el autor ofrece una interpretación que, por un lado quiere evitar las dificultades de objetivismo o cosificación (como en vaso), y por otro lado explica el que el sacramento sea "instrumentum", no en sentido material y estático, sino en sentido espiritual y dinámico. Esta visión muestra una vez más el deseo de no reducir la explicación de la gracia a algo material o mágico, sino más bien ampliar su comprensión en sentido dinámico y aplicando el principio de analogía. De hecho las aclaraciones posteriores a partir de Santo Tomás, se mueven en esta misma dirección, pues el Aquinate distingue diversas formas de "contenerse" una cosa en otra, y concluyendo que "hic continendi modus pertinet ad causas efficientes instrumentales". Por tanto, los sacramentos de la nueva ley contienen la gracia al modo como se dice que el signo contiene el significado de aquello que es signo: "Atque ideo habent illam continentiam, quae est propria signi". A lo que añade después que los sacramentos contienen la gracia al modo de una causa eficiente instrumental: "per modum causae efficiens, non quidem principalis univoce, vel aequivoce, sed solum instrumentalis". Los sacramentos contienen la gracia como causas que la realizan, pero no como causas principales, ya que no tienen una semejanza específica con la gracia ni actúan con una virtud propia y perfecta, sino que concurren a ella a modo de instrumentos, y por tanto con una virtud imperfecta y proveniente de otro. Por todo ello concluye Santo Tomás que en los sacramentos no se contiene la gracia como en un sujeto, ni como en un vaso.

"Propterea in eo sensu quo gratia continetur in sacramentis sicut in instrumentis, potest etiam dici, quod fit in eisdem tanquam in vasis. Sed locutio est metaphorica"<sup>11</sup>.

#### 4. SI EN LOS SACRAMENTOS HAY ALGUNA VIRTUD CAUSATIVA DE LA GRACIA

El argumento avanza ahora respondiendo a la cuestión de si los sacramentos poseen alguna virtud o poder que causa la gracia<sup>12</sup>. Las razones en contra de esta afirmación son: una realidad corporal no puede poseer ni producir algo espiritual, ni aunque la reciba de

<sup>11</sup> Ibid., p. 191.

<sup>12</sup> Ibid., Art. IV. *Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa.*

otro; es imposible definir a qué género de ente pertenece la virtud causativa; y en todo caso si existe tal virtud, no es causada por ellos, sino por Dios que la crea; por otro lado esta “virtus” tendría que proceder de una causa, mientras en los sacramentos se trata de dos realidades diversas: las palabras y las cosas (“verba et res”).

Contra esto está el testimonio de San Agustín que dice: “Unde tanta vis aquae, ut corpus tangat, et cor abluat?”. Algunos dicen que los sacramentos no causan la gracia sino por una cierta concomitancia, que concurre a producir el efecto del sacramento, y que consiste en una “virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur” (sería la explicación de la causalidad moral). Pero si decimos que el sacramento es causa instrumental de la gracia, es necesario admitir que en él se da una cierta “virtus instrumentalis” que induce un efecto sacramental: “ad inducendum sacramentalem effectum”, aunque siempre sea en relación con el agente principal, que es el único “quod per se operatur”<sup>13</sup>. Y, en este sentido, puede admitirse que una virtud o poder espiritual (Dios) actúe a través de un medio material o corporal. La “virtud instrumentalis” pertenece al género y especie de una virtud perfecta que, en definitiva, depende de la misma bendición de Cristo, que se aplica por el ministro como por un “instrumento”, y a través del sacramento que constituye una unidad en su variedad de estructura de palabras y elementos externos. Por tanto, es aceptable que en el sacramento existe una cierta “virtus sacramentalis”, y puede proponerse esta conclusión:

“Conclusio: Ponendo, quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum”<sup>14</sup>.

A continuación recurre el autor a una explicación de la enseñanza que propone Santo Tomás, afirmando que, aunque en algún momento enseña que es impropio hablar de que los sacramentos causan la gracia, y que esto sucede por concomitancia, en cuanto que Dios mismo obra la gracia en la aplicación y presencia de los sacramentos..., más tarde rechaza esta explicación (“Sed ipse prae-

<sup>13</sup> Ibid., p. 192: “Et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura: virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum”

<sup>14</sup> Ibid., p. 192.



dictam sententiam reiecit”), afirmando que nuestros sacramentos son causas efectivas de la gracia, no principales, sino instrumentales: “Statuit autem sacramenta nostra esse causas effectivas gratiae, non quidem principales, sed instrumentales”. Por lo mismo añade “quod in sacramentis sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum”. Ahora bien, se trata de un poder o virtud no completa y permanente, sino incompleta y como transitoria, comparable a un movimiento, y que es participada tanto por las palabras como por las cosas que componen los sacramentos, es decir, se trata de una virtud intrínseca<sup>15</sup>.

##### 5. SOBRE EL PRINCIPAL EFECTO DE LOS SACRAMENTOS Y SU CAUSALIDAD

Después de considerar lo que es intrínseco a los sacramentos, se pasa a considerar lo que les concierne de modo más bien extrínseco (“Succedit de ipsis argüere quantum ad aliqua extrínseca, quae concernunt”). Y en primer lugar del fin principal de los sacramentos que es la santificación del hombre, por la gracia. Por tanto, es preciso analizar si los sacramentos concurren a la “producción” o concesión de la gracia, y de qué tipo de concurso se trata<sup>16</sup>.

###### a) *Si los sacramentos causan verdaderamente la gracia “ex opere operato”*<sup>17</sup>

Si bien esta doctrina es aceptada por los católicos, el rechazo de la misma por parte de los herejes ha provocado largas discusiones al respecto. Pero, precisa el autor, que al hablar de “causa” no lo entiende “per modum signi” o como signo representativo de la gracia, sino más bien como actuando en la gracia, es decir, “per modum principii, in eam videlicet influendo”.

Según la doctrina católica, “dicendum est primo sacramenta novae legis causare vere gratiam”. Esta doctrina es de fe, y la defienden todos los autores católicos. Así se desprende de la Escritura,

<sup>15</sup> Ibid., p. 192.

<sup>16</sup> Ibid., p. 192: Disputatio IV. *De principaliori effectu sacramentorum novae legis et de forma causalitatis.*

<sup>17</sup> Ibid., p. 192: Dubium I. *Utrum sacramenta nostra causare vere gratiam ex opere operato.*

cuando en Jn 3 se dice: “Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei”. En este texto se ve cómo en la eficacia influyen a la vez el Espíritu Santo y el agua:

“Ergo sicut ad Spiritum Sanctum relata significat Deum esse causam gratiae sanctificantis, sic etiam cum refertur ad aquam baptismi, significat illam vere influere in praedictam gratiam, quamvis cum eo discrimine quod materia exigit: nam Deus influit ut causa principalis, baptismus autem per modum causae instrumentalis”<sup>18</sup>.

Es interesante la argumentación del autor, distinguiendo siempre entre la intervención de Dios, por el Espíritu, y la intervención o “influencia” del agua o elemento material. Si aquella es referente, esta es secundaria; si aquella es principal, esta es instrumental. Por tanto, es necesario en el mismo interior del sacramento aplicar una vez más el principio de la proporcionalidad o analogía: “quamvis cum eo discrimine quod materia exigit”. Los herejes (se refiere a los protestantes) dirán que el bautismo o agua influye, no en nuestra justificación, sino en excitar nuestra fe, y que la gracia solo es atribuible al Espíritu Santo. Pero esta interpretación le parece al autor “omnino frivola”, pues la opinión común de los Padres interpreta el texto de Juan 3, entendiendo que por el bautismo y el Espíritu se significa la regeneración espiritual. Si Jesús habla de “nacer del agua y del Espíritu”, no emplea “agua” en sentido metafórico, sino en sentido propio y material (“non...metaphorice, sed in sensu proprio et de aqua materiali”), y refiriéndose a la necesidad del bautismo. Si el bautismo, como dice Calvino, solo sirviera para excitar nuestra fe, podría bautizarse uno a si mismo. Y, si se trata de un niño, ¿cómo podría reducirse el bautismo a este alimentar o suscitar la fe?

Por otro lado, si el sacramento del bautismo no influyera en nuestra justificación a modo de causa: “per modum causae”, sino que simplemente concurriera “per modum obiecti cogniti excitando in nobis motum fidei aut fidutiae”, habría que decir que el bautismo de Cristo no es más eficaz que las virtudes, o que el bautismo de Juan. Pero la diferencia entre uno y otro bautismo aparece con claridad en Mt 3, cuando dice: “Ego quidem baptizo vos in aqua in poenitentiam; ipse vos baptizabit Spiritu Sancto et igne”. El mismo Juan reconoce que el bautismo de Jesús es más eficaz que su bautismo. Por tanto, hay que decir que el bautismo cristiano interviene en nuestra justificación no solo excitando la fe por el conocimiento,

<sup>18</sup> Ibid., p. 193.

sino influyendo "vere et causaliter", como testifican otros pasajes de la Escritura (v.gr. Tito 3; Hch 22). Y lo mismo se puede decir de los otros sacramentos. Como puede apreciarse, es un nuevo argumento que el autor esgrime contra la tesis de los protestantes, recurriendo a otros pasajes de la Escritura.

A continuación aduce la prueba del magisterio permanente de la Iglesia, para lo que cita la profesión de fe del símbolo constantinopolitano, el concilio de Milevi, el Arausicano, el Lateranense, el Florentino y el Tridentino<sup>19</sup>. En las palabras del Tridentino se condena directamente la herejía de los Luteranos y Calvinistas, que afirman que los sacramentos no actúan causalmente en la justificación, sino que son simples signos o señales, que a lo sumo concurren suscitando la fe por la que somos justificados. Por el contrario, afirma que los sacramentos, en cuanto dependen de Dios, siempre conceden la gracia.

También el testimonio de los Padres afirma la real causalidad de los sacramentos para la justificación y la gracia. Nuestro autor recurre a citas de diversos Padres, como Silvestre Papa, León Magno, Ambrosio, Tertuliano, Agustín, Basilio, Jerónimo, Gregorio Magno, Bernardo. Todos ellos reconocen una causalidad en los sacramentos, y afirman que esta es una diferencia fundamental entre los "sacramentos" de la antigua y los de la nueva alianza.

La misma doctrina es afirmada de modo permanente por los teólogos, que enseñan que la voluntad de Dios al instituir los sacramentos, no es "solum in ratione signi, sed etiam in ratione causae". Esta doctrina no se opone a la Escritura, ni repugna a la razón, y a la vez explica la diferencia entre los sacramentos de la antigua y la nueva alianza, porque aquellos ni contenían ni conferían la gracia, en cambio los nuestros la contienen y confieren ("nostra autem illam continent et conferunt").

Las mismas palabras que se emplean en la celebración de los sacramentos, nos hablan de esta eficacia ("Atque praedictae formae significant causalitatem in gratiam qua iustificamur"). Así la forma del bautismo dice: "Ego te baptizo etc.", significando no sólo la ablución corporal, sino también la purificación espiritual, lo que ni los

<sup>19</sup> Ibid., p. 194. Se refiere al canon 6 de la Sess. 7, que dice: "Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratia, vel iustitia ut nota quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernantur fideles ab infidelibus, anathema sit".

adversarios niegan, y con ello se está significando un cierto influjo y causalidad del sacramento. No es lo mismo decir “yo te bautizo”, que decir “yo declaro en la fe que estás bautizado”. Para interpretar correctamente las palabras de la forma, es necesario afirmar que por ellas se expresa una causalidad e influjo en la gracia que significan: “Oportet itaque ad salvandum veram significationem praedictarum formarum, quod sacramenta et ea quibus constat, causaliter atque influxive se habeant ad gratiam quam significant”<sup>20</sup>. Además, ¿cómo podrían tener un efecto en la fe de aquellos sujetos que no son capaces de entender su significado? ¿En qué se diferenciarían los sacramentos de otros signos escritos o pictóricos, si solo fueran para excitar la fe?

### *b) Respuesta a las dificultades de los Reformadores*

El autor insiste en rebatir los argumentos de los Reformadores, que también niegan el que el hombre sea verdaderamente justificado por la gracia de los sacramentos, afirmando que la justificación solo procede de la justicia de Cristo, y en absoluto de los méritos del hombre, que solo puede confiar en que Dios le justifique y le perdone. Los sacramentos no serían otra cosa que los signos que nos garantizan el que Dios cumple sus promesas de salvación, aplicando los méritos de Cristo. Se aborda, como puede apreciarse, el tema de la justificación. Pero nuestro autor dice que no quiere tratarlo en este momento, remitiendo al tratado de la Gracia. La Escritura, arguyen los protestantes, no dice en ningún lugar que los sacramentos de la nueva ley “se habeant causaliter et influxive ad gratiam iustificantem”. Lo mismo que de los sacramentos de la antigua alianza se dice que por su utilización solo Dios justificaba, así debe decirse de los sacramentos de la nueva alianza: Lo que es propio de Dios no debe atribuirse a las criaturas, y perdonar los pecados o conceder la gracia es algo que solo puede hacer Dios.

Pero, si bien esto es cierto, el autor recuerda que también se dice en la Escritura “Nisi quis renatus fuerit ex aqua...” Y, hablando de los sacramentos de la antigua ley se señala también la diferencia, cuando en Gálatas 4 se dice que son “vacua et egena elementa” en comparación con los sacramentos de la nueva alianza: “Illa enim nec continebant nec conferebant gratiam, sicut nostra continent

<sup>20</sup> Ibid., p. 195.

et communicant"<sup>21</sup>. Es necesario distinguir: Ciertamente solo Dios puede perdonar los pecados y conceder la gracia como causa primera y principal ("Ad modum causae primae et principalis"). Pero esto no excluye el influjo y la causalidad de la humanidad de Cristo en los efectos del sacramento a modo de instrumento ("Per modum instrumenti"). Es en este sentido principal en el que hablan los Padres de que solo Dios concede la gracia, pero esto no significa que nieguen el concurso del hombre, como claramente explica Santo Tomás, cuando distingue entre la causa principal y la instrumental.

Y todavía aluden a otra dificultad: la pasión de Cristo es causa suficiente de la gracia, y no es necesario recurrir a otra causalidad. Los sacramentos son simples medios, por los que se nos aplica la pasión de Cristo por nuestra fe en él (cf. Rm 3); y para tener esta fe no es necesario el concurso a los sacramentos a modo de causas; basta que los sacramentos concurren al modo de objeto conocido, es decir, excitando la fe del sujeto. Cualquier otro concurso es contra la Escritura y contra la suficiencia de los méritos de la pasión de Cristo. La respuesta a esta dificultad nos la ofrece Santo Tomás en art. 1 ad 3: "Dicendum quod passio Christi est sufficiens causa humana salutis. Nec propter hoc sequitur quod sacramenta non sint necessaria ad humanam salutem, quia operantur in virtute passionis Christi, et passio Christi quodammodo applicatur hominibus per sacramentis". Por tanto, si bien Dios y la pasión de Cristo son causas suficientes, no por eso se excluye el concurso de otras causas de las creaturas, bien sea más principal o instrumental. Y, por otro lado, si la gracia de los sacramentos se nos aplica por la fe formada, esto no impide el afirmar también que los sacramentos concurren como causas a la formación de la misma fe en virtud de la pasión de Cristo ("Atque ideo ad eandem fidem ut formatam concurrunt sacramenta per modum causae"). La afirmación de la fe no debe implicar la negación de la causalidad de los sacramentos, también en relación con la misma fe. Y, en este sentido, hay que afirmar que los sacramentos, como realidades materiales, no nos apartan de Dios, sino que más bien nos convierten a Dios. Y menos puede decirse que los sacramentos disminuyen la gracia soberana de Dios, pues más bien la celebran y confiesan.

A partir de estas aclaraciones, afirma el autor, puede entenderse la afirmación primera de que es de fe que nuestros sacramentos causan verdaderamente la gracia ("esse de fide quod nostra

<sup>21</sup> Ibid., p. 196.

sacramenta causent vere gratiam”). Lo que es verdaderamente de fe es que la gracia del sacramento es algo increado, intrínseco e inherente al sacramento, por la que somos santificados por el mismo Dios, que es siempre la causa principal de la gracia, según la definición del concilio de Trento<sup>22</sup>.

*c) El verdadero sentido de “opus operatum” y “opus operans”*

Una vez aclaradas estas dificultades, entra a explicar el sentido del “ex opere operato”, pues esta afirmación es también “de fide”: “haec assertio est etiam de fide ut constabit ex dicendis”. Por lo que debe explicarse primero qué quiere decir “opus operatum et opus operans”<sup>23</sup>.

- “Opus operatum” es aquello que el sacramento tiene por su propia virtud, es decir, en la virtud que le ha sido comunicada por Cristo (“Significat illud quod sacramentum (ubi sit) habet vi sua, sive ex virtute a Christo communicata”).
- “Opus operans” significa lo que concurre en los sacramentos de parte del que los recibe o los administra, en lo que se refiere al mérito, la satisfacción o la impetración (“Significat id quod in sacramentis concurrit ex parte operationis recipientis, aut ministrantis in quantum ad illud quod ex se habet meriti, satisfactionis et impetrationis”)<sup>24</sup>.

Estos términos se usan para distinguir lo que tienen los sacramentos en cuanto instituidos por Cristo, y lo que son actos de los hombres, en cuanto que pueden concurrir por su bondad y dignidad para la alabanza y petición. Por tanto, cuando decimos que nuestros sacramentos causan la gracia “ex opere operato”, no estamos negando el concurso y la necesidad de nuestras obras en cuanto digna disposición en la acción sacramental, sino que estamos significando que, además de la gracia o aumento de la gracia que corresponde a nuestras buenas obras y disposiciones, también se produce algo por la virtud de los sacramentos, que tienen como autor a Cristo<sup>25</sup>. Por lo tanto, dice el autor, el “opus operatum” significa el

<sup>22</sup> Ibid., p. 197.

<sup>23</sup> Ibid., p. 197.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 197-198.

<sup>25</sup> Ibid., p. 198: “Sed significamus, quod praeter id gratiae aut augmentum gratiae, quod nostris operationibus aut dispositionibus correspondet, datur aliquid ex vi sacramentorum, ratione virtutis, qua habet a Christo auctore”

sacramento realizado o recibido según su fuerza de causalidad, que le ha sido concedida por Cristo. Y "opus operans" es el mérito o la impetración de parte del que lo recibe o del ministro. Una cosa es lo que corresponde a las obras o méritos o súplicas, y otra lo que corresponde a la eficacia y a la institución del sacramento, lo que depende de Cristo:

"Et itaque in summa, opus operatum sacramentum factum aut receptum secundum vim causando, quam a Christo habet; est vero opus operans meritum aut impetratio ex parte suscipientis et ministri...Quare sincerus perspicuusque nostrae assertionis sensus est, sacramenta novae legis gratiam vi sua, sive ex virtute, quam habent sibi communicatam ex institutione Christi"<sup>26</sup>.

Es de apreciar la exquisitez del argumento y explicación del autor, pues defendiendo la causalidad del sacramento, rechaza por un lado la postura protestante que la niega, pero también supera toda interpretación mágica, reconociendo a la vez que la fuente de la eficacia procede y está en Cristo, y que el concurso del hombre no se reduce a una simple actitud pasiva. En el sacramento celebrado se sintetizan estos aspectos, que lo explican en su integridad a la vez divina (Cristo, pasión de Cristo), eclesial (ministro), y personal (disposición y actos del sujeto). No se trata de una pretensión de someter a Dios a la voluntad y actos de los hombres, como dice Calvino, pues nadie niega que Dios es la causa principal de la gracia, y por otro lado tampoco niega nadie que se requieran las disposiciones de fe adecuadas en el sujeto para recibir la gracia. La fuerza de los sacramentos depende, no de una realidad material, sino de Cristo, que los ha instituido<sup>27</sup>.

De nuevo insiste en que la doctrina expuesta se apoya en el concilio de Trento<sup>28</sup>, así como en las explicaciones que al respecto se ofrecieron: el "ex opere operato" no significa que se sigue las disposiciones requeridas en el sujeto, sino que los sacramentos tienen la eficacia que procede de los méritos del mismo Cristo que los

<sup>26</sup> Ibid., p. 198.

<sup>27</sup> Ibid., p. 198: El autor se refiere luego a la dificultad gramatical "operatum" en pasiva, en vez de en activa, a la que suelen aludir también los protestantes etc. Pero afirma que es como un término técnico empleado por numerosos teólogos y por el mismo concilio de Trento.

<sup>28</sup> Trento, sess. 7, can. 8: "Si quis dixerit per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit".

ha instituido, y en virtud de los cuales el mismo Cristo nos justifica. La causalidad de los sacramentos no se fundamenta en los méritos, actos u oraciones de los sujetos, aunque debe reconocerse que el hombre concurre con sus obras a la acción de la gracia (“causaliter influxive”). El que los sacramentos obran la gracia “per virtutem quam habent ex Christi merito” es evidente, pues en el bautismo de niños no puede haber un concurso personal del sujeto (disposiciones, fe...). Por otro lado, es claro que la gracia no depende de los méritos y oración del ministro. La gracia no se confiere en virtud de la exigencia y disposiciones del sujeto ni del ministro, aunque estas sean necesarias para su plenitud, “alias vanum et superfluum foret talem dispositionem cum sacramento coniungere...sequitur ergo aliquid gratiae in sacramentis conferri ultra quantitatem dispositionis”<sup>29</sup>. A continuación recurre el autor a diversos argumentos para confirmar esta respuesta, sin añadir sustancialmente nada a lo afirmado anteriormente.

#### *d) Otras opiniones de los escolásticos*

Considera falsas algunas opiniones de los escolásticos antiguos, que defendían que los sacramentos solo causaban la gracia “per accidens” o como condición sin la que tal gracia no podía conferirse. Tal es el caso de Durando, de Okam, de Aliaco, Marsilio. Pues esto supone que los sacramentos no causan verdaderamente la gracia ni influyen en que se conceda. Es lo mismo que decir que el leño produce el calor por aproximación del fuego al leño. Además, no habría verdadera diferencia entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva ley, pues aquellos también eran causa de la gracia “per accidens” y “conditio sine qua non” para que Dios la concediera por su uso o aplicación. Y tampoco puede concordar esta opinión con lo que dice el concilio Florentino en su Decreto contra los Armenios, o lo que afirma el mismo Catecismo Romano que los sacramentos de la nueva ley causan la gracia santificante y en ello se diferencian de los de la antigua ley. Si fueran solo causas “per accidens”, no superarían su condición de simples signos, en cuya presencia Dios, cumpliendo su promesa, produciría infaliblemente la gracia. Pero esto tampoco coincide con lo que afirma el concilio de Trento, que

<sup>29</sup> Ibid., p. 199.



afirma que los sacramentos contienen la gracia que significan y que conceden la gracia "ex opere operato"<sup>30</sup>.

La dificultad que propone Durando, que en algún sacramento, como el Orden, se usa el báculo y el anillo, no para causar la gracia sino para indicar la transmisión de un poder, y que por lo tanto aquí el sacramento causaría la gracia "per accidens", no es aplicable ni a este ni a los demás sacramentos. Es cierto que para significar las diversas gracias de los sacramentos se necesitan diversos signos, pero esto es distinto a afirmar que estos signos no tengan ninguna causalidad respecto a la gracia que significan. Otra cosa es reconocer que los sacramentos no causan la gracia como causas principales, lo que no excluye el que la causen como causas instrumentales.

Tampoco es aceptable la sentencia de los que dicen que los sacramentos son sí instrumentos efectivos de la gracia, pero no porque por su acción afecten a la gracia ("non quia actione sua illam attingant"), sino porque en sí mismos contienen a Dios, autor de la gracia, que es quien asiste para que se conceda tal gracia. Sin embargo, es de fe "quod sacramenta nostra causare gratiam in eorum usu productam". Dios está presente y actúa de múltiples maneras, y no es lo mismo cuando se trata de los sacramentos. El que Dios esté presente en los sacramentos y produzca la gracia, no es suficiente para salvar el principio "quod sacramenta vere producant gratiam". Si Dios está presente como causa principal, y los sacramentos son su causa instrumental, es necesario que de algún modo influya la causa instrumental en la gracia ("effectumque sua actione attingit"). Y concluye:

"Ergo non solus Deus assistens et existens in sacramentis causat gratiam in eorum praesentia productam, sed sacramenta etiam causant in suo genere, nempe instrumentaliter praedictum effectum"<sup>31</sup>.

Dios, por su poder puede estar presente en todas las cosas. Para que pueda decirse que está presente de forma especial en algunas, es preciso que haya una razón, y esta nueva razón en los sacramentos es la "causalidad". ¿Está presente Dios en ellos en virtud de una promesa o un pacto de actuar por ellos? ¿O lo está en virtud de alguna elevación o moción imprecisa? Si elegimos lo primero,

<sup>30</sup> Ibid., p. 200. Cita la Sess. 7, can. 6-8.

<sup>31</sup> Ibid., p. 201.

no superamos la razón de signo, y no llegamos a explicar la razón de causa de la gracia. Y si elegimos lo segundo, aceptamos que los sacramentos influyen en la gracia por alguna virtud que Dios mismo les ha comunicado. Pero ambas posturas no salvan de modo suficiente el que los sacramentos “causen” la gracia<sup>32</sup>.

También es rechazable la opinión de Escoto, quien afirma que a los sacramentos de la nueva ley no les compete una acción propiamente dicha que “toque” a la gracia santificante, sino a la disposición a la gracia. Aunque, añade, no puede aceptarse que los sacramentos sean causas de la gracia “per accidens”, sino que son causas “agentes aut instrumentarias”. Toda disposición que prepara a algo es instrumental. Todo lo que prepara a la gloria también es instrumental, pero esto no significa que la produzcan por la misma acción. Del mismo modo la recepción del sacramento es una disposición próxima a la gracia, que se produce por el mismo sacramento. El afirmar esto es suficiente para no quedarse en decir que los sacramentos son causas “per accidens”, sino que son de algún modo causas “instrumentales” respecto a la gracia que en ellos se produce. A nuestro autor le parece rechazable también esta opinión, porque es de fide “sacramenta nostra vere causare gratiam in eisdem productam”, y esto no se salva en la sentencia de Escoto. Los sacramentos, por su propia naturaleza, no son simples disposiciones a la gracia. A lo más puede decirse que esta disposición depende de la voluntad divina, que quiso que por los sacramentos se nos diera la gracia. La opinión de Escoto sigue dejando los sacramentos en el nivel de simple signo, pero no los sitúa en el orden de la causa en sentido propio. Y, lo mismo que se dijo antes, los sacramentos de la nueva ley no serían más eficaces que los de la antigua ley: se quedarían en ser meras disposiciones a la gracia que Dios produce, una vez que se ponen. Solo impropriamente puede decirse que los sacramentos “concurrunt per modum dispositionis”. Esta opinión de Escoto ya fue rechazada por otros autores, como Cano y posteriormente Cayetano<sup>33</sup>.

*e) ¿Son nuestros sacramentos causas morales de la gracia?*

El autor vuelve a recordar la opinión común de los Teólogos, siguiendo a Trento: “Et communiter etiam theologi conveniunt in

<sup>32</sup> Ibid., p. 202

<sup>33</sup> Ibid., pp. 202-203.

asserendo preadicta sacramenta esse instrumenta ad nostram iustificationem, et causare in nobis per modum instrumenti iustitiam seu gratiam"<sup>34</sup>. El mismo concilio de Trento distingue varias causas, cuando se refiere a la justificación:

- La causa final de la justificación es "gloriam Dei et Christi".
- La causa eficiente de la misma es "Deus".
- La causa meritoria: "Dominum nostrum Iesum Christum".
- La causa instrumental: "Sacramentum baptismi".

Estas distinciones se pueden aplicar a todos los sacramentos. Y, supuesto que los sacramentos "concurrunt tanquam instrumenta ad producendam gratiam", debemos determinar qué tipo de instrumentos son, de modo que también se salve que son causas de la gracia. Y a esto solo se responde afirmando que deben entenderse como causas eficientes instrumentales ("At non in alio possunt constitui, quam in genere causae efficientis instrumentalis"). No es la gracia la que se ordena a los sacramentos, sino estos los que se ordenan a la gracia. Y es claro que no son causas materiales o formales de la misma, puesto que no informan la gracia ni la constituyen formalmente. Tampoco son causas efectivas principales de la gracia, lo que pertenece solo a Dios. Queda, por tanto, "quod sacramenta non constituentur in alio genere quam causae efficientis instrumentalis"<sup>35</sup>.

Llegados a este punto, también los autores discuten si los sacramentos son precisamente "instrumenta moralia" o que influyen moralmente; o bien si son "instrumenta physica", y que de este modo influyan en la gracia. Son muchos los que defienden la "causalidad moral" como suficiente para salvar el que los sacramentos producen la gracia. Y el autor se propone explicar esta sentencia. En primer lugar, se pregunta: ¿Qué quiere decir influir o causar moralmente? Y ¿en qué se distingue de influir o causar físicamente? ("Quid sit influere aut causare moraliter"). Reconoce que ambas formas de causalidad pueden estar relacionadas, pues puede suceder que la entidad física influya moralmente, y que la entidad moral cause algo físicamente. Lo moral y lo físico pueden influenciarse mutuamente: así el consejo moral afecta físicamente, y la enfermedad física afecta moralmente. El modo propio de la causa moral es que tal causa no induce inmediatamente y "per se" el mismo efecto, sino mediante su

<sup>34</sup> Ibid., p. 203.

<sup>35</sup> Ibid., p. 203.

influencia en la causa física, a la que mueve y excita para que se produzca tal efecto, como sucede con el consejo, el mandato, el mérito, la impetración. En cambio, la causa física influye en el efecto por sí misma, “atque in proprio genere causat immediate effectum, licet non excludat aliarum causarum concursum”<sup>36</sup>. El fuego causa físicamente el calor, influyendo y como tocando el mismo efecto. Pues de modo semejante en los sacramentos, la materia y la forma son causas físicas de un compuesto sustancial, que se constituye por estos dos elementos. En todo caso, queda claro que la causalidad moral, en cuanto distinta de la física, no tiene como propio el influir en el efecto por su propia acción de modo directo, sino solo el mover la voluntad del agente por la propuesta del objeto que hay que buscar para que se produzca el efecto deseado (“Sed solum habet movere voluntatem agentis per propositionem obiecti allicientis ad producendum effectum”)<sup>37</sup>.

Es la tesis que se propone desarrollar, comenzando por responder a algunas dificultades<sup>38</sup>. La primera dificultad es la que implica defender que la causalidad de los sacramentos es una causalidad moral porque, de todos modos, el sacramento implica un signo. Pero esto no se opone a que los sacramentos sean algo subordinado a Cristo, quien a modo de causa moral influye en la gracia meritoriamente, y esto permite que se hable de causa moral. La relación de los sacramentos a la gracia que procede de Cristo es semejante a la relación del dinero con aquello que se compra: los sacramentos contienen de algún modo la gracia que comunican (“Ita sacramenta continent aliquo modo gratiam dandam”). Por otro lado, debe decirse que los sacramentos no son verdadera y propiamente causas morales de la gracia (“Dicendum est secundo sacramenta nostra non esse vere et proprie causas morales gratiae”). Apoyándose en Santo Tomás, los autores dicen que el concurso de los sacramentos a la gracia es “per modum signi, non per modum causae moralis verae et proprie”. Y, si signo y causa son de género diverso y no están subordinados entre sí, quiere decirse que no puede darse a la vez una cosa y otra. Prescindiendo de la causalidad física, hay que admitir que los sacramentos concurren a la gracia “per modum signi”.

<sup>36</sup> Ibid., p. 204.

<sup>37</sup> Ibid., p. 204.

<sup>38</sup> Ibid., p. 204. I. *Duabus assertionibus expeditur difficultas.*

Llegado a este punto, el autor discute las interpretaciones que se hacen de Santo Tomás, en el sentido que el Aquinate rechaza la causalidad física y se incline claramente por la causalidad moral. Nuestro autor sigue defendiendo que, si los sacramentos fueran verdadera y propiamente causas morales de la gracia, no serían más que los sacramentos "legis scriptae", es decir, de la antigua ley: en los dos casos serían simples signos de la divina promesa por cuya presencia Dios decretó se concediera la gracia ("Ad quorum presentia Deus decrevit gratiam conferre"), en virtud de la pasión de Cristo. Ahora bien, es difícil entender que los méritos de Cristo influyeron moralmente en la gracia de los antiguos padres. Y además de los sacramentos de la antigua ley no se puede afirmar que fueran causa de gracia. Eran sí, signos de una gracia futura que se daría por Cristo, pero no signos de una gracia santificante, que se confería por su celebración<sup>39</sup>. Por otro lado, para que los sacramentos sean causas morales, es preciso que influyan por razón del fin, o del mérito, o de la impetración o del consejo, en la voluntad o libertad...; pero nada de esto es lo propio del sacramento. Y concluye: "Ergo sacramenta nostra non influunt moraliter in gratiam vere et proprie". Nuestros sacramentos influyen en la gracia como "instrumentos", y como es manifiesto los instrumentos actúan "sub genere causae efficientis, a quo differt causa finalis". El autor continúa rechazando todos y cada uno de los argumentos de quienes defienden la "causalidad moral", incluidos los ejemplos en los que quieren apoyar su postura<sup>40</sup>. Es cierto que los sacramentos contienen los méritos de Cristo en orden a nuestra santificación, lo que es lo mismo que afirmar que por los méritos de Cristo somos santificados. Pero esto no significa que los sacramentos causen "vere et proprie" la gracia; basta decir de ellos que son signos que representan la voluntad salvadora de Cristo<sup>41</sup>.

El autor reconoce que, entre los autores que defienden la causalidad moral, hay quienes niegan que esto pueda armonizarse con la causalidad física, mientras otros lo aceptan. Y se refiere de modo amplio a la opinión de Escoto, de Durando, de Mayor..., como autores importantes que defienden la causalidad moral y niegan un influjo físico en la gracia, añadiendo una vez más que esto no salva la doctrina del concilio de Florencia, ni de Trento, que afirman que los sacramentos son verdaderas causas de la gracia. Otros, en cambio, defienden que los sacramentos son "instrumenta phisica

<sup>39</sup> Ibid., pp. 204-205.

<sup>40</sup> Ibid., pp. 206-207.

<sup>41</sup> Ibid., 209.

ad producendam gratiam, nonnulli docent esse simul veras causas morales”, como Cabrera, Donet, Juan de Santo Tomás...El argumento de estos es que Cristo como agente principal moral se sirve de los sacramentos como instrumentos morales subordinados a él, en orden a nuestra salvación. Por tanto, se trata de una causa moral instrumental, subordinada al agente moral principal, que mueve a la causa física para que produzca su efecto<sup>42</sup>. Es algo parecido a lo que sucede cuando un juez dicta sentencia contra un reo: el juez es la causa moral de que el reo muera, en cambio la pluma con la que ha firmado la sentencia no es causa moral sino física de la sentencia. Hay casos en los que predomina más la causa moral, y en otros la física, e incluso pueden intervenir las dos para producir un efecto.

Teniendo esto en cuenta, nuestro autor concreta el argumento diciendo:

“Confirmatur: Nam Deus excitavit et determinavit Christum ad promerendum nobis gratiam et ad instituendum sacramenta, per quae et nobis merita applicare et Deum suo modo movente ut nobis gratiam daret: ergo talia sacramenta sunt instrumenta moralia Dei, id est, moventia moraliter Deum ad conferendum nobis physice gratiam”<sup>43</sup>.

Ahora bien, también esta formulación tiene para él la dificultad de que no salva verdaderamente que los sacramentos causen la gracia, pues se sitúan en el mismo nivel que los de la antigua alianza y a nivel de signos. Una cosa es mover moralmente a un efecto, y otra ser causa en sentido estricto de la gracia. En los sacramentos hay diversas cosas que mueven moralmente “ex opere operantis”, tanto en el ministro como en el sujeto (v.gr. en la penitencia, o el matrimonio). Sin embargo, no significa que esto sea la causa de la gracia. El que se afirme que los sacramentos causan la gracia moralmente, pero solo “improprie et secundum quid” no basta para salvar las expresiones de la Escritura y de los Concilios “quae significant sacramenta nostra causare et conferre vere et proprie nostram gratiam”<sup>44</sup>. Tampoco se afirma en estos documentos de modo expreso que los sacramentos sean “instrumenta physica”.

<sup>42</sup> Ibid., p. 210: “Confirmatur: nam illa est causa moralis instrumentalis, quae ut subordinata agenti principali movet causam physicam ad producendum effectum”.

<sup>43</sup> Ibid., p. 211.

<sup>44</sup> Ibid., p. 214.

f) *¿Repugna el que nuestros sacramentos sean "instrumenta physica ad producendum gratiam"?*

Una vez que ha ido rebatiendo todos los argumentos en que se apoya la sentencia que defiende la "causalidad moral", se pregunta ahora si es posible admitir una "causalidad física"<sup>45</sup>. Es evidente, comienza diciendo, que ninguna criatura puede ser causa principal de la gracia santificante. Se refiere no a que sea causa principal, sino a que sea "influxum physicum instrumentale", basados en el "influjo físico instrumental" de la misma humanidad de Cristo en orden a la gracia que se nos ofrece en los sacramentos. Y desea exponer el tema distinguiendo dos partes: 1. La primera, si nuestros sacramentos son "instrumenta physica ad producendum gratiam". 2. Y la segunda, si de hecho influyen en la gracia de este modo: "An preadicto modo de facto influant"<sup>46</sup>.

En primer lugar, aclara que no se trata de una preparación para recibir la gracia o, como dicen algunos, de un "ornatum"; ni a la relación de la gracia con el sujeto; sino directamente de la gracia santificante en cuanto producida por la forma del sacramento. Porque es claro que la gracia es una forma accidental que no tiene entidad en si misma independientemente del sujeto, pues su entidad consiste en la unión y comunicación al sujeto ("Quae indivisibiliter producit transmutando subiectum"). El defender que los sacramentos obran "instrumentaliter physice gratiam", y que los sacramentos obran "instrumentaliter dispositionem subiecti ad gratiam", viene a ser lo mismo. Sin embargo, Santo Tomás defiende en la Summa que no se trata de un "ornato" o "disposición" a la gracia, sino de la misma entidad de la gracia, de la gracia en si misma<sup>47</sup>. Y aquí se plantea la dificultad: pues por una parte la entidad de la gracia no es algo creado sino educido ("non creari, sed educi"); y por otra parte, debemos investigar si los sacramentos pueden producir la gracia "instrumentaliter physice".

En primer lugar, hay que decir que esto no implica el que nuestros sacramentos sean instrumentos físicos para producir la gra-

<sup>45</sup> Ibid., p. 214: *Utrum repugnare sacramenta nostra esse instrumenta physica ad producendum gratiam.*

<sup>46</sup> Ibid., p. 214.

<sup>47</sup> Ibid., p. 216: "In eodem, inquam, docet in Summa, quod influxus instrumentalis sacramentorum ad ipsam usque gratiae entitatem porrigitur".

cia<sup>48</sup>. A esta conclusión llegan no solo Santo Tomás y otros teólogos, sino incluso aquellos que afirman que de hecho los sacramentos son instrumentos que producen la gracia, sin que encuentren en ello contradicción, de la misma manera que no repugna el que la humanidad de Cristo sea el instrumento físico de la gracia. De hecho, la humanidad de Cristo concurre “per modum instrumenti phisici ad causandam gratiam in nobis”. En alguna medida puede decirse que los sacramentos pueden concurrir a producir la gracia, al modo como los santos concurren físicamente para que se produzca un milagro. En los dos casos la gracia excede a la capacidad de las criaturas. Además, no se trata de que el instrumento físico toque al efecto que depende del poder del agente principal, sino de una subordinación del mismo instrumento a este agente. En los sacramentos hay que distinguir lo que realizan por virtud propia, y lo que realizan subordinados al agente principal. Y si la virtud o poder divino puede producir físicamente la gracia, también los sacramentos pueden concurrir físicamente como instrumentos de Dios a producir la gracia (“Atqui virtus Dei potest physice producere gratiam: ergo sacramenta possunt ut instrumenta Dei concurrere physice ad producendum gratiam”)<sup>49</sup>.

Es cierto que puede repugnar la afirmación de que los sacramentos concurren instrumentalmente y físicamente a producir la gracia, sobre todo porque la gracia es algo espiritual y sobrenatural, muy superior a los sacramentos. Pero en realidad esto no repugna, porque aquello a lo que concurre un instrumento es siempre de un orden superior, y excede la virtud propia del instrumento. De nuevo hay que recordar la distinción que ya propone Aristóteles entre la causa eficiente principal, y la causa eficiente instrumental: “Res naturales concurrunt simul cum artifice ad efficiendum artefactum, sed non concurrunt tanquam causa principalis...concurrunt ergo per modum instrumenti”<sup>50</sup>. La gracia santificante es mucho más perfecta y superior que los mismos sacramentos, que concurren como instrumentos de esa gracia. Pero esto no significa que los sacramentos no puedan influir activamente en la gracia (“Minime probat sacramenta non posse influere active in gratiam”)<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ibid., 216: “Dicendum est non implicare, quod sacramenta nostra sint instrumenta ad producendum gratiam”

<sup>49</sup> Ibid., p. 217.

<sup>50</sup> Ibid., p. 217.

<sup>51</sup> Ibid., p. 217: donde añade una vez más: “Sic etiam sacramenta, quia subordinantur Deo, possunt in virtute Dei efficere instrumentaliter gratiam”.



Como puede apreciarse, el autor se esfuerza por probar que no hay dificultad ni repugnancia en admitir que los sacramentos influyen "physice instrumentaliter" en la gracia. Su fundamento principal es de carácter cristológico: si la humanidad de Cristo influye "fysice instrumentaliter" en la gracia, en la santificación, los sacramentos, que son prolongación de la humanidad de Cristo ("instrumenta separata divinitatis"), también pueden influir de este modo en la gracia. Nótese que el autor utiliza el verbo "influere", queriendo evitar el atribuir al sacramento en cuanto realidad física la causa principal de la gracia, que solo corresponde a Dios. Por otro lado, con frecuencia utiliza el adverbio "proportionaliter", para evitar una interpretación univoca de la intervención de Dios y del sacramento. Los diversos ejemplos a los que recurre son muy elocuentes, y manifiestan el deseo del autor de facilitar la comprensión del tema.

A continuación, se propone rebatir los argumentos de quienes piensan de modo contrario, como son Durando, Escoto, Vazquez ("Diluuntur contraria opinionis motiva")<sup>52</sup>. En primer lugar, se refiere a los argumentos que proceden de la comparación de los sacramentos y de la gracia, en cuanto que en unos se manifiesta un influjo instrumental físico esencial, mientras en otros puede ser más accidental. Otros ven la dificultad en el influjo instrumental físico de la humanidad de Cristo en nuestra gracia. El autor se propone resumir su pensamiento, aludiendo a lo dicho ya en otros momentos.

Hay que reconocer que en si y por su propia naturaleza, la gracia no depende de los sacramentos, sino que en si es independiente de los mismos, en la medida en que no necesita de ellos para ser concedida por Dios. Pero esto no supone negar que los sacramentos influyen "vere et proprie in gratiam, quae in eorum usu communicatur". Los mismos adversarios reconocen al menos un influjo moral instrumental de los sacramentos. Por tanto se debe reconocer "quod licet gratia ex se non dependeat essentialiter a sacramentis, potest tamen per illa fieri sicut per instrumenta physice influentia"<sup>53</sup>. La gracia "per se" solo depende del poder de Dios, que puede concederla de una doble manera: de modo directo e inmediato, o bien por medio de instrumentos, pero en definitiva siempre procede de Dios. Los sacramentos son esos instrumentos que, transformados por el poder de Dios, tienen la capacidad de influir en la donación de la gracia. Pues, si los sacramentos no contienen en si mismos la gra-

<sup>52</sup> Ibid., p. 218.

<sup>53</sup> Ibid., p. 218.

cia, es necesario que de algún modo sean elevados, para que en su orden la contengan y la transmitan. Por otro lado, hay que aceptar que esta elevación no es para que actúen al modo de la causa principal, que contiene en si misma el efecto, sino al modo de la causa instrumental, que contiene el efecto imperfectamente. Y tampoco se cree que esta elevación supone una virtud que haya que colocar al mismo nivel del efecto de la gracia. Se trata de una elevación cualitativa, pero que no da una cualidad completa y habitual, sino fluida, incompleta y transitoria<sup>54</sup>. Santo Tomás llama a esto “*motus*” o “*virtus*”. Y es así porque esta cualidad elevante “*ad instar motus se habet, quatenus non communicatur per modum transeuntis*”.

La gracia, que solo procede de Dios, se transmite a través de los sacramentos y su efecto se relaciona con el significado del signo sacramental externo (“*Aliquem modum ad speciales effectus per sacramenta significatos*”)<sup>55</sup>. Es propio del instrumento físico que desarrolle aquella acción propia, a la que lo ha destinado previa y dispositivamente el agente principal, de manera que produzca el efecto deseado. Y esto sucede también en los sacramentos, ya que son “*instrumenta physica ad gratiae productionem*”. Los sacramentos no tienen en si una acción propia que no sea la natural, y el que estén ordenados a producir la gracia supone una ordenación previa y dispositiva para este objeto sobrenatural. Este es también el pensamiento de Santo Tomás, aunque nuestro autor ve dificultad en aplicarlo de la misma manera a todos los sacramentos, porque en todos se da el contacto físico con el sujeto que recibe la gracia (v.gr. bautismo), como es el caso de la penitencia<sup>56</sup>. A esta dificultad responde que lo que desempeña la función de instrumento, aunque desproporcionado a la gracia, es elevado por la virtud que Dios mismo le da para producir el efecto que él desea como agente principal. Por eso, la acción instrumental toca el mismo efecto que busca el agente principal. Y concluye: “*Ita namque comparatur actio ad actionem, sicut virtus ad virtutem*”. La acción instrumental a la que es elevado el mismo instrumento, supone sí la acción natural propia

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 220: “*Ergo ullud superadditum est vere aliqua virtus activa proxima*”.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 221: “*Quare salvatur quod nullum instrumentum agit ultra sphaeram activitatis, quatenus verificatur, quod non agit ultra obiectum proportionatum et extensivum, tam naturale quam obediens*”.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 221: “*Nihilominus sacramenta id generaliter nec exposcunt nec habent, quia manifestum est non exigere physicum contactum subiecti, in quo recipitur gratia, sed posse agere in distans, ut patet in sacramento Poenitentiae, quod absolute sacerdotis... perficitur*”.

del instrumento, pero también aquella que le viene del agente principal, porque así "previe et dispositive operatur ad effectum principalis agentis". Y, aunque esto no se entienda bien desde un punto de vista racional o simplemente natural, no debemos olvidar que se trata de "instrumentos de Dios": "Sed minime requiritur in instrumentis Dei, praesertim in ordine ad effectus supernaturales"<sup>57</sup>. El instrumento, participando de la virtud y operación del agente principal, participa también en la disposición y el efecto de gracia que aquel pretende. Los sacramentos son siempre instrumentos del poder divino, y producen el efecto de gracia siempre subordinados a este poder de Dios<sup>58</sup>. El autor se cuestiona sobre otros puntos que consideramos más secundarios, como si los sacramentos pueden realizar su efecto a distancia, si este efecto puede extenderse al pasado o al futuro..., como sucedería con el "sacramento in voto". De esto afirma que "sacramenta in voto non causant gratiam ex opere operato"<sup>59</sup>.

*g) De hecho, ¿son nuestros sacramentos instrumentos físicos para producir la gracia?*<sup>60</sup>

Hasta ahora ha intentado demostrar que no repugna "quod sacramenta nostra possint esse instrumenta physica Dei, quae vera atque immediata causalitate efficiant gratiam in eorum usum productam, adhuc tamen discutiendum restat an ita de facto contingat".

En primer lugar, recoge la sentencia de Santo Tomás, que considera verdadera y que él pretende explicar ("Dicendum est sacramenta nostra esse de facto instrumenta physica efficiendo gratiam, quae in eorum applicatione producitur"). Y esto en contra de algunas interpretaciones de jóvenes teólogos, que dicen no está clara esta opinión en Santo Tomás. Por el contrario, son muchos los teólogos que lo defienden (cita hasta 40 nombres). Los sacramentos se subordinan a Dios en la producción de la gracia, "tanquam instrumenta physica". Y cita el texto siguiente:

<sup>57</sup> Ibid., p. 222.

<sup>58</sup> Ibid., p. 223: "Quia sacramenta sunt instrumenta divinae virtutis et per subordinationem ad ipsam producere possunt effectum in subiectis secundum locum distantibus".

<sup>59</sup> Ibid., p. 223.

<sup>60</sup> Ibid., p. 224. Dubium IV. *Utrum sacramenta nostra de facto sint instrumenta physica ad producendam gratiam?*

“Causa instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti: sicut lectus non assimilatur secure, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant”<sup>61</sup>.

Santo Tomás distingue dos acciones en los sacramentos: una previa y otra instrumental. La previa se refiere a la acción o disposición moral, y esta no exige una elevación por una virtud que le comunique el agente principal, y de aquí se viene a decir que no es necesaria una elevación instrumental física, negando por tanto que los sacramentos sean “instrumenta physica”. Pero la enseñanza de Santo Tomás, al proponer la causalidad instrumental, y determinar sus condiciones, de hecho está defendiendo que nuestros sacramentos influyen como instrumentos físicos (“Ergo ex sententia D.Th. nostra sacramenta influunt de facto ut instrumenta physica”).

Más allá de las interpretaciones que se ofrecen sobre Santo Tomás, nuestro autor cree que el argumento principal se basa en la humanidad de Cristo: La humanidad de Cristo y nuestros sacramentos causan la gracia con el mismo modo de causalidad, solo que la humanidad de Cristo es “instrumentum divinitati coniunctum”, y nuestros sacramentos son “instrumenta separata”. Y si la humanidad de Cristo influye en la gracia “ut instrumentum physicum”, también debe decirse esto de nuestros sacramentos. Y esta enseñanza cree el autor que no se opone ni repugna con la defensa de una causalidad o influjo instrumental moral, en virtud de la pasión de Cristo, que puede influir moralmente “per modum meriti, satisfactionis, sacrificii et redemptionis”<sup>62</sup>. Y añade: “Sed ex sententia D. Th. aliquod novae legis sacramentum causat physice”. Incluso en el caso de la penitencia, que ofrece cierta dificultad porque no consta de un elemento físico, se puede decir que existe alguna causalidad física, por la presencia y la imposición de manos del ministro. A continuación nuestro autor se detiene en rebatir los argumentos de Vazquez, que defiende decididamente una causalidad moral, también apoyándose en Santo Tomás<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Ibid., p. 224.

<sup>62</sup> Ibid., p. 225.

<sup>63</sup> Ibid., pp. 226-227. No consideramos necesario detenernos en esta argumentación.

## 6. EXPOSICIÓN E INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DE SANTO TOMÁS

Comienza el autor sintetizando la postura de Santo Tomás, con estas palabras: "Motivum autem, quo D. Thomas convictus fuit, ut assereret sacramenta legis gratiae esse non solum signa aut instrumenta moralia, sed etiam veras causas physicas influentes immediate gratiam, est gravissimum et tanto theologo dignum, nempe auctoritas sanctorum". Y recuerda el ejemplo que muchos aducen, del denario de plomo que, presentado ante el rey, recibe cien libras. La causa de que se reciban las cien libras no es en si el denario, sino la voluntad del rey. Pero esta explicación sitúa al sacramento en la razón del signo, y según esto los sacramentos de la nueva ley serían solamente signos de la gracia, mientras según la autoridad de los santos, "los sacramentos de la nueva ley no solo significan, sino que también causan la gracia"<sup>64</sup>. Y, recurriendo a otros lugares de la exposición del Aquinate, concluye diciendo que de todo ello se deduce que admite un influjo físico ("physicum influxum"), si bien este modo de influir los sacramentos en la gracia depende de la voluntad de Dios, tal como nos ha sido revelada por la doctrina de los santos y de la Iglesia. Nada más lejos de él que defender un sofisma libre y audaz, pues dada la calidad de teólogo de Santo Tomás, hay que admitir que se mueve en la misma línea que los concilios de Florencia y de Trento, que parece canonizaron la doctrina del Aquinate ("et videntur eius doctrina canonizasse").

El fundamento de Santo Tomás consiste en lo siguiente: si los sacramentos de la nueva ley causan verdadera y propiamente la gracia en su aplicación, esto no se puede explicar si solo concurren como instrumentos morales; luego es preciso que influyan en la gracia como instrumentos físicos ("Ergo non concurrunt in productione gratiae ut instrumenta moralia; ergo fieri oportet quod sint instrumenta physica, et quod instrumentaliter physice influunt in gratiam")<sup>65</sup>. Esta doctrina de Santo Tomás, afirma el autor, también se apoya en el testimonio de los Padres, sobre todo San Agustín, cuando dice: "Quae est tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat?" (Tract. 80 in Joan.). Y junto a él otros Padres, como San Gre-

<sup>64</sup> Ibid., pp. 228. Cita el texto de Santo Tomás, III, q. 62, a.1: "Secundum hoc igitur sacramenta novae legis nihil plus essent quam signa gratiae, cum tamen ex multis sanctorum auctoritatibus habeatur quod sacramenta novae legis non solum significant, sed causant gratiam".

<sup>65</sup> Ibid., p. 228.

gorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, el Papa Silvestre, León Magno, Juan Crisóstomo... y también Tertuliano y Cipriano. El mismo Catecismo Romano cita este texto de San Agustín para explicar la eficacia de los sacramentos. Y no vale decir que los Padres hablaron en hipérbole o exagerando la virtud que tienen los sacramentos, precisamente para mover a Dios a conceder la gracia; o que, si hablaron de causas físicas, no es porque influyan físicamente sino porque en dar la gracia se comportan con la misma infalibilidad con la que las causas físicas suelen producir sus efectos. Esta interpretación es insostenible, y la defienden aquellos que niegan que los sacramentos causen *“vere et proprie gratiam et multo minus ex opere operato”*. Pero hay que reconocer que si se afirma que los sacramentos son causas de la gracia, también lo son causas físicas; y si se niega que son causas físicas, también se está negando que son verdaderas causas de la gracia. Los Padres hablaron al respecto con propiedad, oponiéndose con ello a los herejes.

En sentido más moderado, también Lugo plantea esta dificultad: La causalidad física de la que hablan los Padres no se puede interpretar en sentido estricto, ya que se trata de un efecto sobrenatural producido por Dios, y no se debe unir *“ad influxum rigorosum et proprie acceptum”*. Lo mismo que cuando decimos que los santos hacen milagros, se entiende que no son ellos físicamente los que los hacen, sino que ellos vienen a ser causas morales de los mismos, en cuanto que interceden ante Dios, que es el actor principal. Nuestro autor se opone a esta interpretación, insistiendo en que los santos intervienen físicamente, aunque también entre en juego la virtud moral de la oración y la impetración. Lo mismo que la humanidad de Cristo fue instrumento físico en la realización de los milagros, aunque también contaba la súplica y la petición. Por otro lado, el argumento de los santos no se puede aplicar estrictamente a los sacramentos, de los que afirmamos que son verdaderas causas de la gracia. Por lo cual concluye: *“Unde vel non possunt dici absolute causae gratiae, cuius oppositum reperimus in patribus; vel dici debent causae influentes influxu physico”*<sup>66</sup>.

Si hasta ahora ha respondido a las dificultades que se presentan a su interpretación, a partir de ahora pretende fundamentar más su postura, convencido de que Santo Tomás defiende una causalidad física propia y verdadera, sin que por ello haya que pensar que intentó promover la doctrina al respecto de los concilios de Floren-

<sup>66</sup> Ibid., p. 230.

cia y de Trento, que afirman que los sacramentos no solo significan la gracia sino que la confieren de modo eficaz a los que la reciben dignamente. Esta eficacia y causalidad solo puede explicarse como causalidad moral o física; y ya se ha mostrado que la causalidad moral no puede explicarla, porque entonces no habría diferencia entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva ley. La diferencia verdadera entre unos y otros tiene que consistir en algo más que el concurso moral, y este "más" tiene que ser el concurso físico: "Ergo attribuunt nostris sacramentis aliquem concursum ultra moralem, atque ideo concursum physicum"<sup>67</sup>. Una vez más insiste en que no se puede explicar la causalidad o concurso "per modum meriti aut impetrationis", sino que se requiere algo más. Y tampoco se puede explicar diciendo que los antiguos sacramentos ya significaban la gracia, que después se conferiría por los méritos de Cristo, porque entonces se reduce el sacramento a signo. Y si se dice que los sacramentos son como la garantía de la promesa divina y que una vez presentados Dios concede la gracia en virtud de su promesa, también esto puede afirmarse de los sacramentos de la antigua ley, sobre todo la circuncisión. Por todo lo cual concluye una vez más:

"Quare nisi agenda contra concilium negari non potest, quod sacramenta nostra habeant modum magis proprium concurrenti ad gratiam..., physice et inmediate influendo in ipsam: quod non conveniebat antiquis"<sup>68</sup>.

También recuerda el argumento de otros autores, como Vazquez y Lugo, y los llamados "Juniores" (praedicti Juniores) que afirman que lo importante es saber que los sacramentos son medicina y confieren la gracia para nuestra santificación y salvación, y que el modo cómo esto suceda (si física o moralmente) es secundario. Por tanto, "ubi salutem consequimur, non oportet curare de modo quo medicinae vel applicant vel influunt". A la dignidad de los sacramentos no afecta el que confieran la gracia física o moralmente. Y una explicación así tampoco se exige desde el Nuevo Testamento. Pero tampoco esto convence a nuestro autor, pues dice que así no se salva la doctrina de la eficacia, tal como la proponen los concilios de Florencia y de Trento, sobre todo al establecer la diferencia entre los sacramentos de la antigua y de la nueva ley. Lo que pertenece

<sup>67</sup> Ibid., p. 231.

<sup>68</sup> Ibid., p. 231.

a la dignidad evangélica de los sacramentos es que no son simples signos o condiciones, sino verdaderas causas que, por otro lado para salvar la pasividad del sujeto, requieren que se de una cierta influencia física. Los sacramentos, dice, no serían perfectos si de algún modo no existiera un influjo físico de las criaturas, pues les faltaría la belleza del universo. Nuestro autor une ahora la causalidad física con la presencia de la realidad creada, sin duda pensando en los elementos del pan, vino, agua, óleo...

“Et tamen non esset eadem perfectio ex parte creaturarum, quibus deesset illis influxus physicus, nec eadem pulchritudo ex parte universi, in quo non essent causae physice influentes”<sup>69</sup>.

A continuación, se apoya en el canon del Concilio de Trento que se refiere a la eficacia del sacramento: “Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, anathema sit”<sup>70</sup>. El canon, comenta, habla de que los sacramentos contienen verdaderamente la gracia, y no se trata de un lenguaje metafórico sino de una definición. Ahora bien, este “contener” la gracia solo se puede explicar en verdad si admitimos que los sacramentos son “instrumenta physica ad causandum gratiam”, pues no se trata de un “contener la gracia formalmente”, ni tampoco puede explicarse diciendo que la gracia santificante se encuentra como localizada o contenida en un vaso en los sacramentos. Más bien la gracia se contiene en los sacramentos “virtualiter”, es decir, al modo como todo efecto se encuentra contenido en su causa eficiente, v.gr. el calor en el sol. Y también hay que decir que se contiene en los sacramentos “instrumentaliter” o “sicut in causa instrumentali”, no como la causa principal. Por lo tanto es preciso concluir que los sacramentos poseen una virtud inherente “qua possint influere in gratiam”, y esto no pertenece a la causa moral, sino a la instrumental física.

El autor vuelve una y otra vez a rechazar el argumento que reduce el sacramento a signo de la gracia que procede de los méritos de Cristo. Y, apoyado en todos estos argumentos, y en su procedimiento lógico argumental, llega siempre a la conclusión de que la única forma de salvar la verdadera causalidad de los sacramentos, según la tradición, la enseñanza de Santo Tomás, y el magisterio de los concilios de Florencia y de Trento, es aceptando la causalidad

<sup>69</sup> Ibid., p. 232.

<sup>70</sup> Ibid., p. 232; Trento, sess. 7, can. 6.



física. No obstante reconoce que la gracia depende en definitiva "ex sola voluntate Dei", de la institución y del modo propio de actuar por los sacramentos, según lo ha interpretado la Iglesia:

"Unde solide atque efficaciter, quantum materiae qualitas pertinet, colligimus et asseveramus sacramenta nostra esse instrumenta physica ad producendum gratiam; aliter enim vix aut nullo aut inverosimili modo salvantur dicta conciliorum et Patrum... irrationabile est negare quod sacramenta nostra sint instrumenta physica ad causandum gratiam"<sup>71</sup>.

El apartado siguiente vuelve a tratar el tema, rechazando una vez más todos los argumentos de los diversos autores que niegan se trate de una causalidad física<sup>72</sup>. No es necesario que nos detengamos ya en la repetición de los mismos argumentos, con pequeñas variantes según los autores a los que responde. De todos modos, nuestro autor, no solo da prueba de conocer las obras de los autores que rebate, sino también las fuentes en que se basan, en especial las de los Padres y el Magisterio.

#### 7. ¿EN QUÉ MOMENTO LOS SACRAMENTOS CAUSAN LA GRACIA?

Es la cuestión que se plantea en el apartado siguiente<sup>73</sup>. El autor se propone exponer ya directamente la sentencia que le parece mejor, teniendo en cuenta los principios antes señalados, en donde se ha rechazado lo que se considera falso. Comienza recordando un principio filosófico sobre la "definición" de algo: que puede proponerse al principio, cuando coinciden el ser y la forma en el instante; y puede proponerse al final, cuando esta coincidencia solo se percibe después de un proceso de aclaraciones.

Por lo mismo es pertinente la pregunta sobre cuándo o en qué momento los sacramentos producen la gracia, ya que puede pensarse en la intrínseca realización o en la extrínseca manifestación. En el caso de la gracia del sacramento, puesto que se trata de algo espiritual, no se puede medir la duración como si se tratara de

<sup>71</sup> Ibid., pp. 233-234.

<sup>72</sup> Ibid., p. 234 ss.: "Refellitur sententia negans et occurritur eius motivis". Sobre todo se refiere a los que defienden una causalidad moral, entre otros: Lugo, Bernal, Melchor Cano, Martín de Ledesma, Bartolomé de Ledesma...

<sup>73</sup> Ibid., p. 237: *Dubium V. Quando sacramenta nostra causant gratiam.*

algo fluido o externo. El tiempo de la gracia no se puede medir de la misma forma que el tiempo de las cosas sensibles. La sentencia más común es que la continuidad que constituye nuestro tiempo, se compone no solo de lo indivisible, sino también de sus diversas partes, que son unidas y perfeccionadas por lo indivisible (“vera et communi sententia, quod continuum, quale est tempus nostrum, componitur non ex solis indivisibilibus, sed ex partibus, quae per indivisibilia copulantur et terminantur”)<sup>74</sup>. Si partimos del supuesto de que el tiempo no es más que un instante, sería inútil la pregunta sobre si los sacramentos causan la gracia “in tempore vel in momento”.

La explicación la presenta el autor en los siguientes principios:

a) Nuestros sacramentos causan la gracia, no en un tiempo, sino en un instante: “Sacramenta nostra causare gratiam non in tempore, sed in instanti”. Apoya esta sentencia en los siguientes autores: Capreolo, Escoto, Soto, Martín de Ledesma, Ferrara, Cayetano, Arauxo... Belarmino, Suárez, Granados, Dicastillo, y otros... Sobre todo Santo Tomás, quien afirma que los sacramentos causan su efecto o gracia, en el momento en que las palabras de la consagración se pronuncian y producen la conversión del pan en el Cuerpo de Cristo, y esto se produce no en un tiempo, sino en un instante. Y los demás sacramentos no son menos eficaces para producir su efecto de gracia, una vez que se pronuncian las palabras de la “forma” sobre la materia correspondiente. Y, por tanto, concluye: “Ergo sicut consecratio causat conversionem in instante, sic etiam sacramenta causant in instante gratiam”<sup>75</sup>.

b) El segundo argumento es de razón: pues los sacramentos causan la gracia sencillamente cuando la gracia es causada y concedida, y esto no sucede en el tiempo sino en el instante. El ser y la forma de la gracia coinciden, y cuando se da esta coincidencia no se necesita duración temporal, sino que se da en el instante. Cuando se completa la expresión significativa del sacramento, entonces podemos decir que se da la gracia: “Ergo gratia producitur non in tempore, sed instante terminativo motus sacramentorum”. No se trata de decir: hasta aquí no hay gracia, y después de esto inmediatamente se da la gracia. Pues no es cuestión de determinar el momento de un milagro, sino de determinar cuando se ha completado el mismo sacramento: “Sacramenta enim, ubi primum habent significationem completam et determinatam”. El sacramento se

<sup>74</sup> Ibid., p. 238.

<sup>75</sup> Ibid., p. 239.

compone de diversas partes que contribuyen a la realización plena y completa del mismo. Por eso, añade, "repugnat gratiam ita per sacramenta produci, quod verum sit: Nunc non est gratia, et immediate post erit". Como se ve, el autor intenta superar una concepción automática y mágica del sacramento, no obstante sus planteamientos. Pero se plantea una nueva dificultad: Si el instante en el que los sacramentos producen la gracia es intrínseco o extrínseco. Algunos tomistas defienden que se trata de un instante extrínseco, en cuanto que el aplicar el signo (materia y forma) supone un movimiento y realización extrínseca. Otros, en cambio, defienden que se trata de un instante intrínseco, ya que las diversas partes guardan entre si una intrínseca coexistencia. Pero el autor cree que es preciso superar estas distinciones para no caer en un automatismo: "Nunc sacramenta producunt gratiam, quam immediate antea non producebant". Una cosa es el instante respecto a la gracia que producen los sacramentos, y otra la duración de la acción sacramental. Pero, en todo caso, es preciso considerar los sacramentos como una unidad dinámica de diversas partes, por la que Dios concede la gracia<sup>76</sup>.

## 8. CONCLUSIONES SOBRE ALGUNOS SACRAMENTOS

### *a) Sobre los sacramentos que imprimen carácter*

Los sacramentos que imprimen carácter, aunque no permanezca la gracia del sacramento, sin embargo sí permanece el carácter, según enseña Santo Tomás. Se refiere de modo especial al caso del bautismo que se recibe de modo ficticio, y que, una vez desaparecida la ficción, permite que el sacramento produzca o cause todo su efecto de gracia. Y lo mismo hay que decir de la Confirmación y del Orden. Esta doctrina se basa también en la enseñanza de San Agustín sobre el bautismo, del que cita diversos textos, concluyendo: "Ergo ex sententia tanti doctoris baptismus fecte receptus, ubi recedit fictio, causat suum effectum"<sup>77</sup>. Y en esto se basa también el que, con quien fue bautizado, ya no se pueda repetir el bautismo, y que,

<sup>76</sup> Ibid., pp. 240-245, donde el autor continúa respondiendo a otras dificultades, con distinciones tanto de carácter filosófico como teológico. Consideramos que no es necesario abundar más en este punto.

<sup>77</sup> Ibid., p. 246.

en si, esté capacitado para recibir los otros sacramentos<sup>78</sup>. Esta es la opinión más común entre los doctores, piensa nuestro autor, pues el bautismo que se ha recibido válidamente, aunque con alguna oposición a la infusión de la gracia, es “opus Dei” y por tanto apto por su propia institución, para producir la gracia, e implica ya el fundamento primero de la gracia, es decir, el carácter; y todo ello lleva a afirmar que, una vez superado el impedimento de la ficción, el sacramento causa su efecto de gracia (“sublato fictionis impedimento, causat suum effectum, nempe gratiam”). Así pues, el impedimento de la ficción no impide el que se de el carácter, no como la “forma” definitiva de la gracia, sino como la “cuasi-forma” (Cayetano), en cuanto que es el primer efecto del sacramento que dinámicamente tiende a la gracia, la cual, una vez quitado el impedimento, se concede<sup>79</sup>.

La cuestión que aquí se plantea el autor sigue siendo la eficacia del sacramento, y si el que exista un impedimento para que produzca la gracia, es obstáculo para afirmar dicha eficacia. De ahí que recurra a ofrecer una explicación del carácter, como el primer efecto que reclama la plenitud de la gracia, una vez que se haya quitado el impedimento que la obstaculizaba. Y todo ello se relaciona con la cuestión anterior sobre “en qué momento o instante se produce la gracia”. Arguye nuestro autor, no sólo teológicamente, sino también filosóficamente, para probar que es posible atribuir un efecto a una causa, aunque ese efecto no se haya producido “formaliter” en el instante, sino “virtualiter” como en su término: “Non requiritur quod causa existat formaliter in se ipsa, sed sufficit, si vel existat virtualiter in aliquo sui termino aut effectu”<sup>80</sup>.

### *b) Sobre los otros sacramentos*

Los sacramentos que no imprimen carácter, si se reciben con ficción, aunque después desaparezca, no producen la gracia. Parece, afirma el autor, que Santo Tomás hace una afirmación contradictoria: por un lado dice que en los demás sacramentos, “recedente

<sup>78</sup> Nuestro autor critica a continuación la opinión de Vázquez al respecto, así como la interpretación que ofrece este autor sobre la doctrina de San Agustín.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 247: “...ubi postea aufertur illud obstaculum, statim illa producuntur virtute baptismi, qui in caractere tanquam in termino primario executionis et quasi forma virtualiter permanebat, et qui subinde, excusso impedimento, extendit ad eos effectus suam causalitatem”.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 247.

fictione", se produce la gracia; y por otro lado parece negar esta afirmación, al decir que no causan la gracia. Que los sacramentos producen la gracia, ya ha quedado claro. Pero no está tan claro el que los sacramentos que no imprimen carácter, una vez quitado el impedimento de la ficción, causen la gracia: "Ergo sine fundamento attribueretur illis talis causalitas". Ello demuestra la diversidad entre los sacramentos. Y la razón fundamental está en que un sacramento que no existe ni formal ni virtualmente no puede causar la gracia; y esto es lo que sucede en los sacramentos que se reciben con ficción y que no imprimen carácter: "Ergo preadicta sacramenta, recedente fictione, non causant gratiam". El sacramento en cuanto celebrado, ya es algo pasado, y por tanto "nullo modo existunt formaliter aut virtualiter; sed perinde se habent ad esse de praesenti, ac si nunquam fuissent"<sup>81</sup>.

Al anterior argumento se añade uno en sentido contrario, pues considera que aquello que depende del poder de Dios, como son los sacramentos, "possunt influere in duratione, in qua non existunt, ob subordinationem ad praedictam virtutem, quae in omni tempore est"<sup>82</sup>. El poder de Dios no tiene distancias, es "indistans". Esto se puede aplicar a los sacramentos, en cuanto que son instrumentos del poder de Dios, aunque su efecto no coexista con la duración del rito. Físicamente, son actos pretéritos; pero, si desaparece la ficción, el efecto de gracia puede actualizarse en virtud del poder divino.

Pero a nuestro autor no le convence ("Id, inquam, minime satisfacit, sed a nobis iam reiectum est"). Y la razón es clara: lo que es pasado, en ningún modo puede decirse que existe en el presente, ni formal ni virtualmente ("Quia res ita praeterita, quae nullo modo de praesenti existit formaliter aut virtualiter, et perinde se habet ac res, quae nunc nullo modo est, licet sit aliquando futura"). Esto vale para los sacramentos que no imprimen carácter, y en el caso de que desaparezca la ficción que existió cuando se celebraron. Y tampoco se puede aducir el que Dios puede causar una elevación o moción de estos sacramentos para producir su efecto posterior, ya que "quod nullo modo de praesenti existit, est actu nihil, atque adeo incapax recipiendi ullam elevationem aut motionem realem, ut agat"<sup>83</sup>. Tampoco acepta el autor el que pueda quedar en el sujeto la voluntad de recibir la gracia del sacramento posteriormente,

<sup>81</sup> Ibid., p. 249.

<sup>82</sup> Ibid., p. 249.

<sup>83</sup> Ibid., p. 249.

una vez que desaparece la ficción, pues esto hay que asignarlo más bien a la disposición para recibir el sacramento, y no al efecto del mismo sacramento. Si bien, reconoce que una tal determinación de la voluntad puede durar más allá del espacio y tiempo del acto del sacramento. Y así continúa respondiendo a todas las posibles opiniones y dificultades que se oponen a la tesis que él defiende. Y su razón fundamental es que otra explicación se opone a la causalidad física, que es la que a él más le convence, porque es la que realmente marca la distinción entre los sacramentos de la antigua ley y los de la nueva: “Ergo causare debent illo modo, per quem distinguantur a sacramentis antiquae legis illaque excedant”<sup>84</sup>.

A continuación, de nuevo vuelve el autor a insistir en sus tesis con nuevos argumentos y respuestas a quienes defienden opiniones contrarias. Resaltamos algunos de sus argumentos más interesantes. Algunos autores afirman que la tesis de que los sacramentos que imprimen carácter, superada la ficción, pueden producir la gracia, no puede generalizarse a todos los casos, más bien habría que aplicarla solo al bautismo, por razón de su necesidad para la salvación, o incluso a la eucaristía, por ser el más digno de los sacramentos. Además, que se conceda la gracia del sacramento, en estos casos, no depende de los hombres sino de Dios, y sobre esto tampoco dice nada la Escritura. El autor responde insistiendo en que la doctrina le parece clara: los sacramentos producen la gracia en quien no pone óbice; y, si se trata de sacramentos que imprimen carácter, dado que este garantiza su permanencia, puede decirse que también producen la gracia, una vez que desaparece el óbice. Lo que San Agustín afirma del bautismo, por razón del carácter bautismal, no hay dificultad en aplicarlo a los otros sacramentos que imprimen carácter.

También responde a los que niegan su tesis, apoyándose en que, en el caso de la penitencia, el pecador obtiene el perdón por la contrición y la absolución, pero incluso puede obtener el perdón antes de recibir la absolución, y que esto demostraría el que no es totalmente necesario el que “de praesenti” se de el sacramento y la gracia. A lo que responde que el perdón de los pecados cometidos después del bautismo exige, por institución de Cristo, el someterlos al poder de las llaves en el sacramento de la penitencia: “Unde licet contritio illis superveniens ipsa remittat, semper tamen remittit cum dependencia a tali sacramento vel tunc in re concurrente, vel

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 250. Y añade: “Quia gratia, quae de facto datur ex opere operato, datur virtute et sausalitate sacramentorum”.

saltem terminante affectum et votum illud suscipiendi"<sup>85</sup>. Y esto implica, según el autor, una nueva dependencia del sacramento. La concomitancia que se da en el bautismo entre el sacramento, el perdón de los pecados y la gracia, es la que ilumina la que debe darse en el mismo sacramento de la penitencia. En realidad, lo importante es la disposición que se tiene al recibir el sacramento, lo que hace que persista o desaparezca el óbice, y de lo que también depende la mayor o menor gracia que se recibe: "Actus, quo tollitur obex...disponit ad gratiam, quae est baptismi effectus, atque ideo quo major est praesens dispositio, eo major de praesenti confertur gratia"<sup>86</sup>.

Como puede apreciarse, el autor recorre todos los argumentos, y rebate todas las posturas que se oponen a sus tesis, con verdadera destreza lógica, y también con farragosa reincidencia en razones filosófico teológicas, que convierten su discurso en algo gravoso para seguir, y más aún tratándose de una cuestión que, si bien en aquel entonces se consideraba importante, hoy nos puede parecer un tanto supérflua. Es evidente que lo que condiciona el pensamiento del autor es su convicción de que la eficacia de los sacramentos se explica solo desde la causalidad física. No obstante, es de señalar también que, en medio de esta discusión, se está jugando una visión más dinámica o más estática del sacramento. Si la explicación que ofrece del carácter da lugar a una interpretación más dinámica, procesual o histórica del sacramento; su explicación sobre la gracia en los sacramentos que no imprimen carácter, da lugar a una interpretación más estática y puntualista del sacramento.

## ESPECIFICIDAD DE LA GRACIA SCRAMENTAL

### 9. SI TODOS LOS SACRAMENTOS CAUSAN LA PRIMERA GRACIA

Hasta ahora ha explicado que los sacramentos de la nueva ley causan la gracia y el modo en que influyen en ella ("quo in ipsam

<sup>85</sup> Ibid., p. 253.

<sup>86</sup> Ibid., p. 254.

influunt”). A partir de ahora intentará exponer en qué medida los sacramentos concurren a la primera gracia<sup>87</sup>.

En primer lugar, se propone aclarar algunos presupuestos: El primero es el que hay que tener en cuenta algunas distinciones y divisiones, que normalmente hacen los teólogos.

- Por ejemplo, la distinción entre la “gracia justificante primera” (que es la que se infunde en el sujeto sin que antes participe de ningún grado de gracia); y “segunda” (que es la que se concede al sujeto que ya participa de la gracia, y en orden al aumento o perfeccionamiento de la misma).
- La segunda distinción es la que diferencia entre “sacramentos de muertos” (los que han sido instituidos para los que espiritualmente están muertos por un pecado mortal: bautismo y penitencia) y “sacramentos de vivos” (los que han sido instituidos para los que espiritualmente viven una vida en gracia: confirmación, eucaristía, extremaunción, orden y matrimonio).
- La tercera distinción se refiere al modo de causalidad: los sacramentos pueden causar la gracia “per se” (es decir, conforme a su significado y a su institución primaria), o “per accidens” (cuando la causan de forma más secundaria, y como consecuencia).

Hay teólogos que negaron el que los sacramentos de la nueva ley causaran la primera gracia, al menos en los adultos (Okam, Mayor, Juan de Medina, Pedro de Soto...), influenciados (afirma el autor) por un cierto jansenismo. En el caso de los adultos afirman que para conseguir la gracia, sea por o fuera del sacramento, necesitan tener una disposición de contrición o de amor perfecto, y esta disposición ya llevaría consigo la gracia, por lo que en ningún caso el sacramento causaría la primera gracia. Esta sentencia se opone, sin embargo, a la enseñanza de la mayoría e los teólogos, apoyada en la sentencia de Santo Tomás y en el mismo concilio de Trento (sess. 14, cap.4), donde se afirma que la atrición del pecador unida al sacramento de la penitencia basta para la justificación del pecador. Y este mismo argumento vale para el bautismo. Otra cosa es que a quienes reciben estos sacramentos se les pida una disposición de fe y de dolor de los pecados cometidos. Esto supuesto, hay que

<sup>87</sup> Ibid., p. 256. *Dublium VII. An omnia sacramenta nostra causent primam gratiam.*



afirmar que los sacramentos de muertos causan la gracia "per se": "Liquido infertur sacramenta mortuorum causare primam gratiam non utcumque, sed per se", es decir, según su propia significación y finalidad de institución<sup>88</sup>. Hay que afirmar, por tanto, que la diferencia entre los sacramentos de muertos y los de vivos no consiste en que unos produzcan la gracia y otros no, ya que el producir la gracia es común a todos los sacramentos de la nueva ley; y tampoco en que los unos produzcan la primera gracia y otros la segunda, pues también los sacramentos de vivos pueden producir alguna vez la primera gracia. La diferencia está en lo que "per se" están destinados a producir la gracia en un caso y en otro. Y también se puede decir que los dos sacramentos de muertos: bautismo y penitencia, alguna vez también pueden causar la gracia segunda ("causare aliquando gratiam secundam"), como sucede cuando los sujetos se acercan a estos sacramentos contritos; o el aumento de gracia, como sucede con cierta frecuencia en el sacramento de la penitencia: "Ergo preadicta duo mortuorum sacramenta causant aliquando gratiam secundam"<sup>89</sup>. La opinión más general es que en este caso hay que hablar, no tanto de que causan la gracia segunda "per se", sino más bien "per accidens" (así piensan Soto, Suárez, Donet...), ya que por sentido e institución no están ordenados al aumento de gracia, aunque a veces puedan conllevar este efecto. Y este es también el pensamiento de Santo Tomás: cada sacramento ha sido instituido y está destinado a un fin primario, según su específica significación, y esto siempre debe ser aceptado como principio, aunque después la situación de los sujetos permita una u otra afirmación.

En cambio, pertenece a su institución y significado el que los sacramentos de vivos causen la gracia segunda o el aumento de la gracia "per se": "Sacramenta vivorum causare gratiam secundam, sive augmentum gratiae, ac causare hunc effectum per se"<sup>90</sup>. Pues estos sacramentos suponen en el sujeto la vida de gracia, o la gracia primera, y además que no ponen obstáculo a la misma gracia por su pecado. Por tanto, lo que se produce es el aumento o perfeccionamiento de la vida de gracia, según la específica finalidad de cada sacramento: así la eucaristía en sentido de reparación y alimento; la extremaunción en el sentido de la curación... Pero, como ya queda dicho, también puede suceder que alguna vez estos sacramentos de vivos causen la gracia primera ("Sic etiam sacramenta vivorum,

<sup>88</sup> Ibid., p. 257.

<sup>89</sup> Ibid., p. 257.

<sup>90</sup> Ibid., p. 158.

quae causant per se secundam gratiam, causent etiam aliquando gratiam primam”<sup>91</sup>. Ahora bien, para que esto suceda, se supone que quien se encuentra en pecado mortal accede al menos con atrición al sacramento, v.gr. eucaristía. El autor reconoce que esto no es un camino fácil, porque para conservar la vida hay que tenerla (“Quia prius est dare primam vitam quam eam conservare et fovere”). Y no hay que olvidar que los sacramentos de vivos son medicinas ordinarias “ad fovendum vitam gratiae, quam alias supponunt”.

A continuación, vuelve nuestro autor a explicitar estas tesis, apoyándose en la sentencia de Santo Tomás, que llama “vera et valde communis sententia D. Thomas”<sup>92</sup>. En realidad, no añade ningún argumento nuevo. Pero confirma con textos del Aquinate el que también, en algunos casos, sobre todo la eucaristía, puede el sacramento de vivos producir la primera gracia, pues el “Eucharistiae sacramentum potest operari remissionem peccati”, cuando el sujeto se acerca con una contrición insuficiente pero con devoción, y por el sacramento alcanza la “gratiam charitatis”. Y algo parecido afirma respecto a la confirmación y a la extremaunción. Aquí se aplica el principio de que “ex atrito fit contritus”, por la misma gracia del sacramento. Por tanto, añade: “Constat autem motivum S. Doctoris, ut dicat preadicta tria sacramenta causare aliquando primam gratiam et remissionem peccatorum”. Pero esto no se da del mismo modo en los otros dos sacramentos: el orden y el matrimonio, para los que se requiere una mayor disposición y consciencia. A continuación cita una serie muy amplia de autores (unos 50) que siguen esta misma sentencia, y resume con estas palabras su misma opinión:

“Quae probatur primo auctoritate D. Th. In testimoniis supra relatis, in quibus generaliter affirmat tria illa sacramenta vivorum, nempe Confirmationem, Eucharistiam et Extremam unctionem, remittere peccata et communicare primam gratiam illis hominibus, qui licet existant in statu peccati, accedunt tamen cum bona fide et aliqua contritione imperfecta, quae de se est insufficiens ad inducendam iustitiam. Quod et non aliud affirmamus”<sup>93</sup>.

De cualquier modo, debe entenderse que Cristo no instituyó todos los sacramentos para un mismo fin, sino para que cada uno cumpliera un fin específico (“in ordine ad peculiare fines, prout in ipsa praxi contingit”), bien sea causando la gracia primera o la

<sup>91</sup> Ibid., p. 259.

<sup>92</sup> Ibid., p. 259.

<sup>93</sup> Ibid., p. 260.

gracia segunda y el aumento de la gracia. Y, en definitiva, esto es así porque todos ellos contienen la virtud de la pasión de Cristo, que actúa eficazmente.

Una vez asentada la tesis, se dedica el autor a responder a todas las opiniones y dificultades que se proponen a la misma. No es necesario que nos detengamos en la repetición de sus argumentos<sup>94</sup>.

#### 10. SI TODOS LOS SACRAMENTOS CAUSAN UNA GRACIA IGUAL

Es la cuestión siguiente que se plantea<sup>95</sup>: "Modo videre restat utrum (omnia sacramenta nostra) habeant aequalitatem ex parte effectus, produciendo scilicet gratiam aequalem". No se refiere a la gracia santificante y común (lo que se supone), sino a si, puesto que los sacramentos son diversos, también los efectos de la gracia sacramental son diferentes: "Sicut sacramenta sunt diversa, sic diversas gratias sacramentales efficiunt"<sup>96</sup>. Hay que tener en cuenta que partimos de la gracia habitual, santificante y común; y que en esta gracia se pueden plantear dos desigualdades ("inaequalitas"): una respecto a su esencia, si se dieran gracias santificantes específicamente distintas, otra respecto a la intención, lo que daría lugar a una cantidad diferente (v.gr. en un caso como cuatro, en otro como ocho). Lo primero debe descartarse, pues la gracia santificante es una, y no se puede aceptar una desigualdad entre gracias santificantes. Lo segundo plantea la cuestión de la igualdad o desigualdad según la intención, es decir, según la finalidad propia del sacramento y la situación del sujeto: "An omnia sacramenta causent gratiam in eodem gradu intentionis". Y esto puede plantearse tanto en la comparación de unos sacramentos con otros (eucaristía, penitencia), como entre el mismo sacramento, v.gr. entre los dos bautismos (de niños y de adultos); y además será preciso atender a la disposición desigual que puede darse en los sujetos, ya que uno puede acercarse con atrición más o menos intensa, o con contrición...

Es de notar cómo el planteamiento de la cuestión aparece ya condicionado por una cierta visión cuantitativa de la gracia y del

<sup>94</sup> Ibid., pp. 260-268.

<sup>95</sup> Ibid., p. 268: *Dubium VIII. Utrum omnia sacramenta nostra causent aequalem gratiam.*

<sup>96</sup> Ibid., p. 268.

sacramento. Las respuestas deberán situarse o entenderse desde esta visión.

Nuestro autor, ya desde el principio, aclara su planteamiento (“deciditur dubium aliquibus asertionibus”)<sup>97</sup>. En primer lugar, los sacramentos confieren una gracia igual, cuando se trata de sujetos en la misma situación y con la misma disposición: “Dicendum est primo sacramenta solo numero distincta subiectis aequaliter se habentibus eandem sive aequalem gratiam conferre”. El mismo Santo Tomás lo defiende, y así se deduce de un principio filosófico fundamental: dos causas naturales, distintas solo en número, producen el mismo efecto en su aplicación a sujetos que tienen la misma disposición. Esto se puede afirmar del bautismo dado a los niños, y también de otros sacramentos (“Idemque de aliis sacramentis in similibus casibus dicendum est”). Y no vale oponer que Dios puede agraciarse más a un niño que a otro, o que tiene en cuenta los méritos de sus padres. Es cierto que Dios puede conceder su gracia libremente, pero si hablamos de sacramentos, y tenemos en cuenta su institución y sentido “minime procedit cum ea inaequalitate, sed ad aequaliter se habentia subiecta aequaliter etiam se habent”. Por otro lado, es claro que ni la fe de los padres ni la del ministro condicionan la gracia del sacramento (“Nihil ergo ad rem praesentem faciunt anaequalia merita parentum aut ministrorum”)<sup>98</sup>.

Pero, junto a esto también hay que afirmar que el sacramento del bautismo, dado a sujetos “inaequaliter dispositi”, confiere también “inaequalem gratiam”, en dependencia de su disposición. Así lo enseñan Santo Tomás y otros muchos teólogos. Supuesto siempre la libre institución por parte de Dios, y también la influencia de las causas naturales, es decir, según la disposición del sujeto, hay que afirmar que “ideo quanto istud est magis dispositum, tanto magis causant (gratiam)”. El Espíritu actúa en los sacramentos y en el sujeto ciertamente, pero se requiere la disposición adecuada del sujeto. Por tanto, aunque los sacramentos sean iguales, si se da una disposición o cooperación diferente por parte del que los recibe, también se dará un efecto de gracia desigual: “Ergo licet sacramenta aequalia sint, nuhilominus ubi supponitur inaequalis dispositio ex parte susipientium, communicant inaequalem gratiam”<sup>99</sup>.

<sup>97</sup> Ibid., p. 268.

<sup>98</sup> Ibid., p. 269.

<sup>99</sup> Ibid., p. 269.

Es evidente que este planteamiento quiere tener en cuenta a la vez la eficacia de gracia del sacramento, que depende de Dios mismo, y la acogida de esta gracia por parte del sujeto, que depende de sus disposiciones. La estructura dialógica, diríamos hoy, del sacramento así lo exige. Pero el tema se complica cuando se intenta "medir" esta disposición, y por tanto la "cantidad" de gracia en cada caso. Algunos afirman que, aún supuesta la misma disposición en los sujetos, los sacramentos pueden conferir mayor o menor gracia, en razón de su perfección como sacramentos, v.gr. la eucaristía daría más gracia, ya que es el sacramento más perfecto. Pero esta opinión no le parece aceptable a nuestro autor: "Ergo non est universaliter verum quod sacramentum perfectius causat maiorem gratiam". Aunque reconoce, siguiendo a Santo Tomás, que puede aceptarse el que la eucaristía, dado que se recibe muchas veces y puede reiterarse, pueda conllevar un aumento de gracia, pues como se canta en el oficio divino con su recepción "mens impletur gratia": "Hoc autem non est absurdum, sed summe consonum Eucharistiae dignitati"<sup>100</sup>.

El autor sigue planteándose otras posibilidades al respecto, que resumimos dado su escasa incidencia en el tema fundamental. Así, se pregunta, qué sucede si el sujeto está menos dispuesto y recibe un sacramento más perfecto; o al revés, si recibiendo un sacramento menos perfecto, el sujeto está mejor dispuesto. ¿En qué caso se recibe más gracia, se pregunta? ¿Cómo medir todo lo que corresponde al "opus operatum" y lo que corresponde al "opus operantis"? ("Quare nec possumus rem ad amusim definire"). Como se puede percibir, también el autor encuentra que no se puede "medir" con exactitud la "cantidad" de la gracia, según diversidad de sacramentos y disposiciones de los sujetos.

A continuación, vuelve de nuevo sobre el argumento, pasando a revisión todas las sentencias contrarias: "Sententiae opposite recensentur"<sup>101</sup>. Se detiene sobre todo en el caso del bautismo de niños, pues algunos dicen que pueden recibir "inaequalem gratiam", según se trate de aquellos que mueren, o de los que van a vivir. También se refiere al bautismo de adultos, y a la diferencia que puede haber según la disposición de los sujetos. Revisa las opiniones de

<sup>100</sup> Ibid., p. 270.

<sup>101</sup> Ibid., p. 271.

Escoto, Cayetano, Soto, confrontándolas con la sentencia de Santo Tomás, y la que él mismo defiende<sup>102</sup>.

#### 11. SI LA GRACIA SACRAMENTAL AÑADE ALGO REAL E INTRÍNSECO A LA GRACIA COMÚN

Es la cuestión que plantea directamente el tema de la especificidad de la gracia sacramental<sup>103</sup>. Y comienza proponiendo la doctrina común: “Praelibantur communiora”, explicando algunos conceptos y distinciones en relación con la gracia.

- En primer lugar define lo que es gracia sacramental, como aquella que es propia del efecto del sacramento: “Nomine gratiae sacramentalis facile intelligitur significari gratiam quae est effectus sacramenti”.
- En segundo lugar, habla de la “gracia común”, que Santo Tomás atribuye a las virtudes y los dones (“apellavit gratiam virtutum et donorum”), e implica una quiddidad y perfección de la gracia habitual, que permanece en la sustancia del alma, y por la cual los hombres son santificados y hechos partícipes de la naturaleza divina. Es lo que, de otra manera, llamamos “gracia habitual”.
- En tercer lugar, habla de aquella gracia que no pertenece tanto al “esse”, sino más bien a las potencias, ya que “operari sequitur esse”. Y esta gracia se confunde con las virtudes y con las mociones o dones que el Espíritu Santo produce en el alma. Esto se puede dar en todos (“In quocumque subiecto grato”), aún sin el sacramento.
- Justamente, la gracia sacramental se distingue de esa llamada “gracia común”, porque solamente se da en los que reciben el sacramento y por el sacramento (“indicat distinctionem eiusmodi gratiae a gratia sacramentali, quae non est ita communis, nec datur nisi suscipientibus sacramenta”)<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Ibid., pp. 271-273. Como se comprende, no es necesario que nos detengamos en el detalle de los argumentos que propone nuestro autor, dado que apenas añaden nada a su tesis fundamental, ya expuesta.

<sup>103</sup> Ibid., p. 273. Dubium IX. *Utrum gratia sacramentalis addat aliquid reale intrinsicum super gratiam communem.*

<sup>104</sup> Ibid., p. 274.

Por tanto, se supone que la gracia sacramental añade algo sobre la gracia común, pues de lo contrario no habría distinción entre los que reciben los sacramentos y los que no los reciben, y más aún entre bautizado y no bautizado. Además, si la gracia común lleva consigo virtudes y dones en todos los que la poseen, no sucede lo mismo con los sacramentos, y por eso son diversos e implican signos diversos: "Sed singular specialiter per singula et specialia sacramenta". Y, lo que es más decisivo, la gracia sacramental supone el efecto especial que Dios obra por el sacramento, en orden a los fines específicos y propios del sacramento: "(effectus) quod Deus operatur in ordine ad fines singulis sacramentis propriis". Y esto se comprende fácilmente si recorremos los distintos efectos de los sacramentos: al bautismo se le atribuye el perdón del pecado original y actual y de toda pena; a la confirmación un "speciale robur" para confesar la fe en Cristo; a la penitencia el perdón de los pecados cometidos después del bautismo; a la eucaristía el alimento y la reparación de las fuerzas, junto con la dulzura de la comunión con Cristo; a la extremaunción, la fortaleza y el perdón de las reliquias del pecado; al orden la capacitación para ejercer el ministerio y los especiales auxilios para ejercerlo; al matrimonio el remedio de la concupiscencia, junto con los auxilios para cumplir su función conyugal y la educación de la prole<sup>105</sup>. Además, también hay que decir que las gracias sacramentales se distinguen entre sí, pues de lo contrario faltaría una razón fundamental para la distinción entre los diversos sacramentos. Por lo tanto, "oportet praedictas gratias inter se distingui, et quod una aliquid addat super alteram. Et in hoc conveniunt omnes"<sup>106</sup>. En cambio, no coinciden todos en explicar la diferencia o distinción entre estas gracias sacramentales: algunos dicen que solo se distinguen "extrinsece", deduciendolo de la causa eficiente que coincide de hecho con el efecto; otros defienden que las gracias sacramentales se diferencian "non tantum denominative a causis producentibus, sed etiam secundum proprias rationes". Esta última opinión parece la más convincente, pues de lo contrario no habría razón para la diversidad de sacramentos, ni se podrían explicar los efectos especiales de cada uno, más allá de la gracia común. Por lo que concluye nuestro autor:

"Haec autem omnia sunt absurda, et contra communem sensum fidelium. Ergo fateri oportet gratiam sacramentalem non

<sup>105</sup> Ibid., p. 274.

<sup>106</sup> Ibid., p. 274.

esse precise gratiam communem productam a sacramentis, sive gratiam sanctificantem cum solo ordine ad sacramenta, sicut ad causam”<sup>107</sup>.

Y tampoco vale decir que las gracias sacramentales solo añaden a la gracia común una forma diversa de participar en el mismo efecto, que sería común a todos los sacramentos, y se resumiría en que todos han sido instituidos como remedio del pecado, para sanar el alma y aumentar nuestra salud y salvación (“Quia sacramenta instituta sunt in remedium peccati et ad sanandum animam et augendum sanitatem”). Pero esto no es suficiente, porque no salva la diversidad de los sacramentos con sus diferentes efectos; porque estos efectos señalados pueden darse también fuera del sacramento, y haría supérflua la institución de los sacramentos.

Por el contrario, otros autores ven algunas distinciones entre las gracias sacramentales que ayudan a comprender su especificidad. Así, Paludano enseña que la gracia sacramental es un hábito especial, realmente distinto de la gracia común, y que se puede llamar: regenerativo en el bautismo, corroborativo en la confirmación, nutritivo en la eucaristía etc. Durando, por su parte, afirma que la gracia sacramental es una cualidad permanente distinta de la gracia común, que él identifica con el carácter en los sacramentos que lo imprimen, y con un ornato especial que prepara a la gracia santificante en los sacramentos que no imprimen carácter. Pero estas opiniones son rechazadas por otros teólogos, y con razón, porque este hábito o cualidad, o bien se recibe en la sustancia del alma, y entonces se identifica con la gracia santificante; o bien se recibe en las potencias del alma en orden a la operación, y entonces se identifica con las virtudes y los dones. Por tanto, con estas explicaciones no se justifica lo específico de la gracia sacramental.

El efecto formal de la gracia sacramental es el mismo que el de la gracia común o santificante. Lo que varía es la forma o el modo de comunicar el mismo efecto formal. Aunque la gracia sacramental y la gracia común se distinguen de alguna manera, no se distinguen “tanquam forma et forma, sive distinctione adaequata excludentis et exclusi”<sup>108</sup>. En general, los teólogos están de acuerdo en que la gracia sacramental añade algo sobre la gracia común, que consiste en unos auxilios especiales, que en cada sacramento están en correspondencia con los fines específicos y con los efectos que se atribuyen a cada

<sup>107</sup> Ibid., p. 275.

<sup>108</sup> Ibid., p. 275.



sacramento. Por lo tanto, aunque la gracia sacramental sea desde un punto de vista formal de la misma cualidad que la gracia común; sin embargo se diferencia de ella porque implica especiales auxilios para determinadas operaciones, que no se implican en la gracia común<sup>109</sup>. Es lo que enseña el mismo Santo Tomás, si bien no queda claro si esta gracia sacramental, además de un auxilio extrínseco, implica también algo intrínseco, por lo que se distinga de la gracia común, no al modo de hábito o cualidad, sino de una modificación que atrae la gracia común orientándola a unos efectos particulares, en correspondencia con cada sacramento: "ad modum modificationis et determinationis efficientis gratiam communem illamque trahentis ad particulares effectus et exigentiam singularium auxiliorum in ordine ad effectus sacramentis correspondentes"<sup>110</sup>.

Nuestro autor se detiene ahora en la exposición y valoración de los autores que defienden esta última propuesta, como son Serra, Cabrera, Prado, Arauxo... Y en la discusión de las interpretaciones que otros autores hacen (Soto, Donet) a la afirmación de Santo Tomás, de que la gracia sacramental se distingue de la gracia común como la especie del género. Para el autor parece claro que aunque la diferencia no suponga añadir algo esencial, o un nuevo hábito o entidad, sin embargo sí añade una modalidad intrínseca ("addit tamen aliquem intrinsecum modum")<sup>111</sup>. Las mismas afirmaciones al respecto de Santo Tomás, no pueden entenderse "nisi gratia sacramentalis addat super communem aliquid intrinsecum saltem modale". El Aquinate afirma que las gracias sacramentales implican dos aspectos: el primero común a todos los sacramentos, que es la gracia habitual; el segundo propio de cada sacramento, que constituye formalmente la gracia sacramental, en cuanto que atrae la gracia común a un efecto particular, y esto supone una real e intrínseca determinación y modificación de la gracia común en orden a un especial efecto ("Et hoc reapse est intrinseca determinatio et modificatio gratiae communis per specialem modum eidem superadditum")<sup>112</sup>. Esta interpretación la defiende nuestro autor, también contra Cayetano, que creía que Santo Tomás habría

<sup>109</sup> Ibid., p. 276: "Itaque licet gratia sacramentalis sit ex parte formae et in recto eadem qualitas cum gratia communi; differt tamen ab illa, quia importat specialiora auxilia ad determinatas operationes, quae non concernit communis gratia ex proprio et preciso communis gratiae conceptu".

<sup>110</sup> Ibid., p. 276.

<sup>111</sup> Ibid., p. 277.

<sup>112</sup> Ibid., p. 277.

mostrado otra opinión en otros escritos. La gracia sacramental, por otro lado, no puede ser algo transitorio, sino algo “intrínseco y permanente” distinto de la gracia común, como lo es el que constantemente necesitamos un remedio contra nuestros pecados. Por tanto, la gracia sacramental no se puede confundir con un simple auxilio, o don o moción. Por eso, concluye el autor:

“Atque ideo gratiam sacramentalem non addere solam denominationem desumptam a causis, vel effectibus, nec addere novum et distinctum habitum gratiae, nec addere auxilia praecise aut ius illa consequendi; sed addere modum reale et intrinsecum, per quem gratia communis determinatur et trahitur ad particulares effectus sacramentis correspondentes”<sup>113</sup>.

A partir del momento en que nuestro autor ha dejado fijada su tesis, vuelve de nuevo a rebatir los argumentos de los autores que piensan lo contrario: Soto, Martín de Ledesma, Donet, Suarez, Vazquez, Lugo, Dicastillo...<sup>114</sup>. No es necesario que nos detengamos ahora en los detalles de la argumentación.

## 12. SI LOS SACRAMENTOS DE LA NUEVA LEY RECIBEN SU VIRTUD DE LA PASIÓN DE CRISTO

El autor nos propone ahora lo que puede llamarse la dimensión cristológica más propiamente dicha del sacramento, su relación con el misterio pascual<sup>115</sup>. Comienza recordando algunas razones en contra, como que es el Verbo encarnado el que vivifica el alma y los cuerpos, y por tanto habría que atribuir al “*Verbum caro factum est*” la santificación. Además, le parece que la virtud de los sacramentos depende de la fe, como dice San Agustín (“*Verbum Dei perficit sacramentum, non quia dicitur, sed quia creditur*”), y la fe se refiere no solo a la pasión de Cristo, sino también a otros misterios de su humanidad y divinidad. Por ende, los sacramentos se ordenan a la santificación del hombre, y la justificación se atribuye sobre todo a la resurrección (cf. 1 Co 6 y Rm 4). “*Ergo videtur quod sacra-*

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 280-283.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 283. *Articulus V. Utrum sacramenta novae legis habeant virtutem ex passione Christi.*

menta magis habeant virtutem a resurrectione Christi quam ab eius passione"<sup>116</sup>.

Sin embargo, de la misma Escritura y en el comentario de San Agustín también se dice que del costado de Cristo dormido en la cruz manaron los sacramentos por los que la Iglesia es salvada: "Sic ergo sacramenta videntur habere virtutem ex passione Christi". Este argumento lo completa el autor diciendo que si los sacramentos obran la gracia al modo de instrumentos, hay que distinguir entre "instrumentum separatum" e "instrumentum coniunctum". La causa principal de la gracia, como ya se ha afirmado, es el mismo Dios, el "instrumentum coniunctum" por el que Dios comunica la gracia es la humanidad de Cristo; y el "instrumentum separatum" son los sacramentos que, en todo caso, reciben su poder santificador de la divinidad de Cristo, a través o por su humanidad.

Los sacramentos tienen la siguiente finalidad: liberarnos de los pecados pasados, perfeccionar el alma por el culto a Dios. Ahora bien, estas dos finalidades ya se han realizado de modo pleno en Cristo, precisamente a través de su pasión, "non solum efficienter et meritorie, sed etiam satisfactorie", ofreciendo un verdadero culto de alabanza al Padre ("offerens seipsum oblationem et hostiam"). Por todo ello resulta evidente que los sacramentos especialmente reciben su virtud de la pasión de Cristo, que se prolonga y actualiza en y por los sacramentos, como se interpreta el que de su costado manaran sangre (eucaristía) y agua (bautismo). Es evidente que la encarnación no se puede separar de la pasión de Cristo, ni de su resurrección; y también que la "virtus Christi copulatur nobis per fidem", es decir, que también por la fe participamos de su virtud salvadora, y esto "praecipue est ex fide passionis Christi". La conclusión es, por tanto, que los sacramentos de la Iglesia reciben su virtud especialmente de la pasión de Cristo: "Conclusio: Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi"<sup>117</sup>.

El autor vuelve a recordar la doctrina de Santo Tomás al respecto: la humanidad de Cristo fue el instrumento físico unido a su divinidad para nuestra salvación; los sacramentos de la Iglesia son los instrumentos físicos de la divinidad para el mismo efecto de salvación; el instrumento separado es movido por el instrumento unido, al modo como el báculo es movido por la mano, y recibe su virtud del agente principal y en dependencia del mismo. Por tanto,

<sup>116</sup> Ibid., p. 283.

<sup>117</sup> Ibid., p. 283.

nuestros sacramentos reciben su virtud de la humanidad de Cristo como instrumentos unidos a ella, en orden al efecto de salvación. Y si Cristo obró la salvación de modo muy especial por su pasión, de la misma manera sigue obrando hoy esta salvación por su pasión, pero a través de los sacramentos: “Sequitur itaque de primo ad ultimum, quod sacramenta Ecclesiae habent specialiter suam virtutem ex passione Christi”. Ahora bien, esto no significa que la gracia que proviene de la pasión de Cristo excluya o prescindiera de los méritos y satisfacciones de los demás actos de la vida de Cristo, “quae non restringuntur ad solam passionem, sed plures alias operationes complectuntur”<sup>118</sup>.

### 13. SI LOS SACRAMENTOS DE LA ANTIGUA LEY CAUSABAN LA GRACIA

Es la cuestión que de nuevo vuelve a plantearse nuestro autor, y de la cual ha argumentado ya en otros lugares<sup>119</sup>. Y recuerda cómo justifican su respuesta positiva algunos autores: Si los sacramentos son eficaces en virtud de la fe en la pasión de Cristo, también esta fe existió en la antigua ley (cf. 2 Co 4). Además, si la santificación sucede por la gracia, y los sacramentos de la antigua ley santificaban, quiere decir que también conferían la gracia. Por eso, según Beda, la circuncisión obraba contra el pecado original, lo que en la nueva ley se atribuye al bautismo, suponiendo en los dos casos la acción de la gracia (cf. Gal 5).

Pero a estos argumentos se opone lo que dice Gal 4, cuando afirma que la ley antigua estaba enferma, porque no justificaba perfectamente (“Ad legem quae dicitur infirma, quia perfecte non iustificabat”). Por tanto, los “sacramenta veteris legis, gratiam non conferebant”<sup>120</sup>. Y, en efecto, hay que decir que los “sacramenta veteris legis” no conferían la gracia justificante por sí mismos, es decir, “propia virtute”, porque entonces habría sido innecesaria la pasión de Cristo (cf. Gal 2), y tampoco podría decirse que los sacramentos de la nueva ley conceden la gracia en virtud de la pasión de Cristo. Es cierto que en los dos casos es importante la fe y los “sacramenta”, pero de diferente manera. Y también hay que decir que nada impide

<sup>118</sup> Ibid., p. 284.

<sup>119</sup> Ibid., p. 284. Articulus VI. *Utrum sacramenta veteris legis gratiam causaverint.*

<sup>120</sup> Ibid., p. 284.

el que aquello que va a suceder posteriormente, pueda influir en lo que acaece con anterioridad. Pero aquello que todavía no ha sucedido en realidad, no puede mover "secundum usum exteriorum rerum". De modo que la causa eficiente no puede ser posterior en su mismo ser y duración, como puede serlo la causa final.

Por lo tanto, la pasión de Cristo, que es la causa de nuestra justificación, es la que actúa también justificativamente en los sacramentos de la nueva ley, no así en los de la antigua ley, aunque los antiguos pudieran ser justificados en virtud de la fe en la futura pasión de Cristo. También puede aceptarse que los antiguos eran santificados expresando esta santificación por el culto y los ritos de la antigua ley, que prefiguraban el verdadero culto de la pasión de Cristo. Y lo mismo puede decirse respecto a la eficacia que pudo tener la circuncisión, que era solo "signum fidei iustificantis", aunque los autores discuten si solo perdonaba el pecado pero no daba la gracia, o si solo era para frenar el impulso de la concupiscencia...

Llegado a este punto, propone dos conclusiones:

"Prima conclusio in corp.: Sacramenta veterae legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operabantur ad conferendam gratiam iustificantem, sed solum significabant fidem, per quam homines iustificabantur".

"Secunda conclusio in resp. ad tertium: In circuncisione conferbatur gratia in quantum erat signum passionis Christi futura"<sup>121</sup>.

A continuación propone el autor un comentario a los lugares en que Santo Tomás trata de estas cuestiones, donde distingue claramente entre que los "sacramenta veterae legis", sobre todo la circuncisión, conferían la gracia, pero no causaban la gracia. Nuestro autor se empeña en explicar esta aparente contradicción del Aquinate, insistiendo en la distinción que supone el "conferre" y el "causare gratiam": una cosa es influir para que Dios confiera la gracia, y otra muy distinta es causar la gracia, por su propia virtud y causalidad física ("in virtute et causalitate physica"), que en definitiva depende de la pasión de Cristo. Puede apreciarse cómo el autor interpreta así a Santo Tomás, dependiendo de su opinión y defensa de la "causalidad física", como hemos podido apreciar en otros lugares.

<sup>121</sup> Ibid., p. 285.

## 14. SOBRE EL EFECTO DE LOS SACRAMENTOS: EL CARÁCTER

La primera cuestión que se plantea al respecto nuestro autor es el carácter sacramental. Y el primer punto al respecto es sobre “si los sacramentos imprimen algún carácter en el alma”<sup>122</sup>.

En cuanto a los argumentos en contra, recuerda que si el carácter implica un signo distintivo, tal signo no aparece en los que reciben los sacramentos; y tampoco es evidente que el carácter suponga una predestinación para la vida eterna. Además, no puede afirmarse que el carácter es un “signum distinctivum”, según lo que afirma San Agustín al respecto: “Signum autem est quod praeter speciem quam ingerit sensibus, facit aliquid aliud in cognitionem venire” (De doctrina christiana), ya que no puede percibirse ningún signo sensible en el alma. Por otro lado, tanto los sacramentos de la antigua como de la nueva ley distinguen a sus fieles, y en aquellos no se daba ningún tipo de carácter.

El argumento principal en defensa del carácter se desprende de lo que dice San Pablo en 1 Co 1: “Qui unxit nos, Deus est, et qui signavit nos, et dedit Spiritus in cordibus nostris”. El carácter no implica otra cosa que una cierta “signación”, que Dios imprime en el alma. Y, si se tiene en cuenta los dos fines de los sacramentos: remedio contra el pecado y perfeccionamiento para rendir culto a Dios, quienes son deputados para esta misión conviene que sean signados, al modo como lo eran los soldados que se adscribían a la milicia en la antigüedad. Se trata no de un sello o signación material sino espiritual (“Quoddam spirituale signaculum”), pero de un sello que se imprime a través del signo sensible que es el sacramento: “Per hoc enim scitur aliquis esse baptismali characterе insignitus, quod est ablutus aqua sensibili”<sup>123</sup>. De modo análogo, puede decirse que carácter puede llamarse a todo aquello que configura a alguien, distinguiéndolo de los demás, aunque esto no aparezca sensiblemente<sup>124</sup>. El autor matiza, por tanto, el tipo de sello que es el carác-

<sup>122</sup> Ibid., p. 186: Quaest. LXIII. *De effectu sacramentorum, qui est character, in sex articulos divisa*. Y a continuación se plantea la cuestión de su existencia: *Utrum sacramentorum imprimant aliquem characterem in anima*.

<sup>123</sup> Ibid., p. 286.

<sup>124</sup> Ibid., p. 286: “Nihilominus tamen character vel signaculum dici potest per quandam similitudinem omne quod configurat alicui, vel distinguit ab alio, etiam si non sit sensibile”.

ter, integrando su diferenciación en el interior de todo lo que le configura en su identidad al cristiano.

Seguidamente, comenta a Santo Tomás, cuando afirma que no todos los sacramentos producen carácter, sino solo algunos. Insiste de nuevo en que se trata de un "signo espiritual", y en que esto solo se da en algunos sacramentos de la nueva ley.

Una vez aclarado el sentido de "carácter", procede a explicar "si el carácter es una potestad espiritual"<sup>125</sup>. Según algunos se trataría más bien de una "figura", que es una cuarta especie de cualidad, pero no de una "spiritualis potestas". En la opinión de Dionisio (Eccl. Hier., cap. 2) parece que se trataría de una participación en la luz divina, de modo que el carácter sería una cierta "luz" ("Et sic videtur quod character sit quoddam lumen"). Otros interpretan que el carácter es un signo sagrado de comunión de fe y de santa ordenación dado por la jerarquía; por tanto, el carácter habría que entenderlo en el orden de la relación, no en el orden de la potestad ("Signum autem est in genere relationis, non autem in genere potestatis"). Además, la "potestas" tiene razón de causa y de principio; en cambio el aspecto señal o de signo que se atribuye al carácter pertenece más al ámbito de los efectos. Estas interpretaciones son las que se oponen a entender el carácter como una "spiritualis potestas".

En contra de esto está lo que dice el filósofo (Aristóteles), que en el alma pueden distinguirse tres cosas: la potencia, el hábito y la pasión. Está claro que el carácter no es "passio", porque la pasión pasa rápido, mientras el carácter es algo indeleble. Tampoco puede ser "habitus", porque el hábito o es para bien o es para mal, en cambio el carácter puede ser para las dos cosas ("Character autem ad utrumque se habet: utuntur enim eo quidem bene, alii vero male"). Solo queda, por tanto, que el carácter sea "potentia" ("Ergo relinquatur quod character sit potentia"). Y, en efecto, algunos sacramentos de la nueva ley imprimen carácter "in quantum per ea deputantur homines ad cultum Dei, secundum ritum christianae religionis". Y esto es lo que quiso decir Dionisio, cuando afirma que el carácter es un cierto signo por el que los bautizados participan en el culto divino, bien recibiendo alguna gracia divina, o bien administrándola ("Divinus autem cultus consistit, vel in recipiendo aliqua divina, vel in tradendo aliis"), y para esto se requiere una cierta potestas activa o pasiva. Pero debe entenderse que esta "spiritualis potentia est

<sup>125</sup> Ibid., p. 287: *Utrum character sit spiritualis potestas.*

instrumentalis”, como sucede en el ministro ordenado (“Minister autem habet se per modum instrumenti”)<sup>126</sup>.

Y, una vez que aclara y responde a las dificultades antes reseñadas, viene a proponer dos conclusiones:

“Prima conclusio: Character importat potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus”.

Secunda conclusio: Character non est proprie in genere, vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis”.

A continuación apoya su opinión en la enseñanza de Santo Tomás, cuyas afirmaciones comenta. Defendiendo que el Aquinate entiende el carácter como una “potentia”, lo que explica en sucesivos apartados.

a) *Sobre un efecto menos principal de los sacramentos, que es el carácter*

Hay que distinguir, dice el autor, entre el efecto principal y común a todos los sacramentos, que es la gracia santificante, y el efecto menos principal y solo propio de algunos sacramentos, que es el carácter.

En concreto, respecto al carácter, comienza preguntándose qué sacramentos imprimen carácter<sup>127</sup>. Algunos autores, como Escoto, dicen que si los sacramentos de la antigua ley no imprimían carácter, ni siquiera la circuncisión, tampoco lo imprimen los de la nueva ley. Pero tal explicación, dice nuestro autor, no tiene ningún fundamento en la Escritura ni en los Padres, y es necesario que atendamos a su enseñanza (“Sed requiritur positivum fundamentum ab auctoritate desumptum”). La circuncisión, dicen los Padres Griegos, implicaba por si misma un cierto carácter distintivo del judío respecto a otros pueblos, pero no espiritual e impreso en el alma, sino en el cuerpo (“Non quidem spiritualis et animae indutus, sed corporeus et carni impressus”<sup>128</sup>).

<sup>126</sup> Ibid., p. 287.

<sup>127</sup> Ibid., p. 288: *An et quae sacramenta nostra imprimant characterem.*

<sup>128</sup> Ibid., p. 288. Apoya esta opinión en San Jerónimo, San Juan Crisóstomo...



La verdad católica ("Proponitur veritas catholica") la concreta del modo siguiente:

"Dicendum est aliqua ecclesiae sacramenta, nempe baptismum, confirmationem et ordinem imprimere characterem. Haec conclusio est de fide, ut statim ostendemus".

Y se prueba porque hay unanimidad entre los Doctores Católicos, tanto Escolásticos que siguen al Magister Sent. como Teólogos que siguen a Santo Tomás. Aunque las explicaciones sobre en qué consiste el carácter pueden ser diferentes, "nihilominus nemo eorum ausus est negare assertionem nostram"<sup>129</sup>. Más aún, esta doctrina se fundamenta en la enseñanza del Magisterio, ya a partir de San Agustín, y más aún con la enseñanza del concilio de Florencia, bajo el papa Eugenio, donde se afirma:

"Inde haec sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio, et Ordo, quae characterem, idest, spirituale quoddam signum imprimunt indelebile in anima; unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero characterem non imprimunt, et reiterationem admittunt". Y lo mismo define el concilio de Trento, sess. 7, can.9: "Si quis dixerit, in tribus sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione et Ordine non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, anathema sit"<sup>130</sup>.

Y es notorio, añade, que fue toda la Iglesia Romana la que propuso esta verdad ("Quod universa Ecclesia Romana conspiravit in hac veritate... Sic ergo certissima fide tenendum est"). Y no vale aducir el que tal doctrina no se encuentra de modo explícito en la Escritura (como piensan los protestantes), pues también hay que tener en cuenta la autoridad de la tradición permanente de la Iglesia. No todo lo que debemos creer se encuentra de modo explícito en la Escritura. Será este un argumento que destaca nuestro autor, lo mismo que los de la Escuela de Salamanca, en contra de la interpretación protestante:

"Nihilominus de hoc verbo et testificatione dupliciter nobis constat, uno modo per Scripturam, alio modo per apostolicam traditionem ad nobis usque derivatam: nec minoris auctoritatis est

<sup>129</sup> Ibid., p. 288.

<sup>130</sup> Ibid., p. 289.

verbum Dei traditum, quam scriptum. Haec de causa plurima sunt de fide, quae non recensentur in Scriptura”<sup>131</sup>.

Es de resaltar la interpretación que ofrece, valorando a la vez la complementariedad de la Escritura y la Tradición, y poniendo en cuestión la pretensión de encontrar afirmadas en la Escritura todas las verdades de fe que coherente y permanentemente han sido explicitadas por la Iglesia, como sucede (añade el mismo autor) con el culto a las imágenes, el bautismo de niños, el número septenario, las palabras que se utilizan en la celebración de cada sacramento, la mención del crisma en la confirmación... Y concluye: “Et tamen illa certa fide credimus propter Apostolicam traditionem, quae verbum Dei nobis applicat, sicut applicare Scriptura posset”. Este argumento también se ven forzados a aceptar los mismos herejes, pues no pueden demostrar que todos los libros del canon de la Escritura se encuentren expresamente confirmados como tales libros sagrados: “Nullatenus possunt respondere ita credere quia Scriptura reflexe dicat tales libros esse Scripturam sacram, et non alios: neque enim exhibere queunt simile Scripturae testimonium”<sup>132</sup>.

En cuanto a los sacramentos, es preciso distinguir entre lo que pertenece a su esencia y es necesario para la santificación de los hombres, y que fue instituido por Cristo; y aquello que pertenece a su solemnidad, devoción o reverencia, y que encuentra su fundamento en la tradición apostólica de la Iglesia. Es lo que sucede con el tema del carácter: “Quamvis Scriptura expresse non dicat tria sacramenta, Baptismum, Confirmationem, et Ordinem imprimere characterem; tamen id constat ex Apostolica traditione; ergo haec certa fide tenendum est”. Y esta tradición apostólica llega a nosotros a través del permanente testimonio de los Padres y del Magisterio (“Per continuatam Patrum Ecclesiae doctrinam”). A continuación aduce numerosos testimonios de los Padres, confirmados también por la enseñanza de Santo Tomás, y por el Magisterio de los concilios, en lo que no es preciso que nos detengamos<sup>133</sup>.

Pero la razón definitiva de esta verdad, añade, no puede ser otra sino la voluntad del mismo Cristo al instituir los sacramentos. Algunos aducen razones de congruencia por analogía a lo que sucede naturalmente, como hace el mismo Santo Tomás: de la misma manera que cuando alguien recibe una misión suele expre-

<sup>131</sup> Ibid., p. 289.

<sup>132</sup> Ibid., p. 289.

<sup>133</sup> Ibid., pp. 290-291

sarse esto con algún signo o marca (v.gr. en la milicia), así también sucede en estos tres sacramentos por los que el cristiano recibe una señal determinada, en orden al culto a Dios y a profesión de la vida cristiana. Por el bautismo se es consignado para una profesión de vida y de fe común; por la confirmación se es consignado para la confesión y defensa de la fe; y por el orden se es consignado para la administración de las cosas sagradas. Algunos añadirán: los cristianos forman como un "ejército", y es congruente y conveniente que se den también estos distintivos en el campo espiritual, según la misión que se encomienda y recibe cada uno: el bautizado, el confirmado, el ordenado. No se trata tanto de un distintivo externo (como en la sociedad, donde hay variedad de distintivos), sino de un distintivo interno, que penetra internamente e imprime el carácter ("Sed usque ad interna penetrando, ibi in mente imprimit characterem... sed Deus communicat realiter quod vult"). Eso sí, para expresarlo se sirve de instrumentos externos especiales, como son los sacramentos, por los que comunica su gracia y los efectos de la gracia.

Respecto a los otros cuatro sacramentos: eucaristía, penitencia, unción y matrimonio, no imprimen carácter. Y la prueba es que en la tradición nunca se les ha atribuido este efecto, además de haber sido así definido por el concilio de Florencia y de Trento. Si imprimieran carácter no podrían repetirse, lo que sucede con los cuatro sacramentos citados. De ahí que concluye:

"Atqui quatuor sacramenta, scilicet poenitentia, eucharistia, extremaunctio et matrimonium sunt repetibilia, ut ex Ecclesiae usu liquet: ergo praedicta quatuor sacramenta non imprimunt characterem"<sup>134</sup>.

A continuación apoya esta doctrina en Santo Tomás, añadiendo que el carácter supone una cierta "potestas spiritualis" o "facultas", bien "per modum patientis" para recibir los sacramentos y rendir culto a Dios (bautismo), bien "per modum agentis", como sucede en la confirmación y el orden. En la confirmación se da la fuerza para luchar a favor de Cristo y defender la fe contra el tirano ("Confirmatio enim dat robur ad pugnandum pro Christo, et propugnandum eius fidem contra tyranno"). En el orden se da el poder para ofrecer el sacrificio y para absolver los pecados. Y todo esto no se da en los demás sacramentos: pues la penitencia se da para el perdón de los pecados y recuperar la gracia original; la extremaunción se da

<sup>134</sup> Ibid., p. 291.

para los que parten de esta vida y para purificarse de las reliquias del pecado; el matrimonio se da para la generación y el remedio de la concupiscencia; y la eucaristía, que es la culminación del culto divino y el fin de todos los sacramentos, no es que de una potestad sino que a ella se ordena toda potestad (“Denique eucharistia cum sit consummatio totius cultus Dei et finis cunctorum sacramentorum, non dat potestatem, sive consecrationem ad cultum huiusmodi, quin potius omnis potestas ad ipsam ordinatur”<sup>135</sup>).

En esta explicación puede verse reflejada con claridad la enseñanza más común en aquella época sobre lo específico de cada sacramento. Es evidente que muchas cosas han evolucionado hacia una más plena comprensión en el presente, v.gr. en el sacramento de la confirmación, de la unción de enfermos, del matrimonio...).

Una vez afirmada esta doctrina, se detiene en rebatir las opiniones de los contrarios, es decir, los que niegan el carácter: Wiclef, Calvino... Nuestro autor rechaza sus interpretaciones (algunas basadas en textos de San Agustín en su controversia con los donatistas), basándose en la tradición y el magisterio de la Iglesia, y repitiendo prácticamente los argumentos antes ya desarrollados<sup>136</sup>.

#### b) *En qué consiste el carácter sacramental*

Es la siguiente cuestión que se plantea el autor (“Post quaestionem an est succedit quaestio quid sit characteris”). Comienza reconociendo que hay muchas y muy variadas opiniones al respecto, y que él pretende sólo fijarse en aquellas que considera más importantes:

En primer lugar rechaza la *sentencia de Durando* (“Refellitur sententia Durandi”)<sup>137</sup>, afirmando que el carácter de los sacramentos no es un ente de razón, ni una denominación extrínseca extraída de los mismos sacramentos, sino un ente real (“sed verum aliquid ens reale”), como enseñan los teólogos. Se trata de un signo espiritual e indeleble, como ya ha quedado aclarado por los testimonios antes aducidos (concilio de Florencia y de Trento...). Y, ni la “denominación extrínseca”, ni el “ente de razón” imprimen nada en el alma, ni son algo espiritual e indeleble. Y no vale aducir que esta doctrina no se

<sup>135</sup> Ibid., pp. 291-292.

<sup>136</sup> Ibid., pp. 293-295.

<sup>137</sup> Ibid., p. 295.

encuentra expresada en la Escritura, como ya quedó claro anteriormente. Las palabras de la definición de la fe del magisterio deben tomarse en sentido propio y riguroso. Cuando los concilios definieron que el bautismo, la confirmación y el orden imprimen carácter, quisieron atribuirles algo especial, que no tienen los otros sacramentos o sacramentales o ceremonias, en orden al cumplimiento de una misión determinada, y basado en algo real que se adhiere al alma ("Ergo significant determinate aliquid reale animae de novo haerens"<sup>138</sup>). Estamos obligados, por tanto, a admitir que se trata de algo real y nuevo que se imprime en el alma por estos sacramentos ("Sed obligamur concedere esse aliquid reale de novo animae impressum per sacramenta"). De la misma manera que no podemos decir que la gracia de la justificación es una denominación extrínseca o un ente de razón, tampoco podemos decir esto del carácter. Es cierto que el carácter no es la gracia final del sacramento, pues alguien puede recibir el sacramento y el carácter y, debido a un impedimento, no recibir la gracia; o bien alguien puede actuar en virtud del carácter, aún no estando en gracia, v.gr. el sacerdote que en virtud de la potestas del carácter puede obrar los efectos reales de perdonar los pecados y de consagrar en la eucaristía. Es posible explicar el carácter o situarlo, por tanto, en lo que corresponde a la "res et sacramentum".

Por tanto, le parece a nuestro autor, junto con otros muchos teólogos que critican la opinión de Durando, que es al menos "improbable y temerario" el defender que el carácter no es algo real. Responde también a otras dificultades que presentan las interpretaciones de diversos autores, defendiendo la tesis propuesta y apoyándose una vez más en la enseñanza de Santo Tomás. Y planteándose una nueva cuestión:

"Supposito autem quod character sit aliquid reale, consequens est vel esse ens reale absolutum, vel esse ens reale relativum praedicamentaliter, id est, veram relacionem realem. Unde determinandum succedit, quid horum sit"<sup>139</sup>.

A continuación el autor critica y rechaza la opinión de D. Escoto, según lo cual el carácter no consiste formalmente en una relación real predicamental, sino en algo absoluto, que puede llamarse relativo trascendentalmente respecto a algo más fundamental. Es decir,

<sup>138</sup> Ibid., p. 295.

<sup>139</sup> Ibid., pp. 296-297.

según Santo Tomás, el carácter no puede fundarse inmediatamente sobre la esencia del alma, pues entonces sería algo natural para todos, sino que conviene el que algo nuevo se de en el alma, sobre lo que se fundamente la relación que supone el mismo carácter. Y esta nueva realidad en el alma solo puede ser producida por una causa eficiente sobrenatural: Dios. Solo podrá darse y permanecer la relación cuando se de este fundamento, de modo que una vez pasado el momento del sacramento, permanezca formalmente el carácter, puesto que se trata de algo indeleble. Por eso concluye: “Ergo signum est, quod character non est formaliter relatio, sed aliquid absolutum”<sup>140</sup>. En síntesis, nuestro autor va rechazando todos los argumentos de Escoto, por los que este autor parece reducir el carácter a una simple relación, que se daría naturalmente en todos, y defendiendo que el carácter es algo real, absoluto, y nuevo, fundado en la misma intervención de Dios por los sacramentos, y en lo que puede basarse la nueva relación. Pero se trata de una relación que califica como trascendental (“Diximus in assertione characterem, licet sit aliquid absolutum, posse dici relativum transcendentaliter”). Esto quiere decir que el carácter, teniendo el fundamento sobrenatural indicado y siendo algo absoluto, también está ordenado a algo fuera de sí, como son las acciones y funciones a las que alguien está destinado en virtud del carácter. Por tanto, afirma: “Ergo character, licet aliquid absolutum, merito potest dici relativus transcendentaliter, atque secundum dici. In quo facile omnes conveniunt”<sup>141</sup>. Y explícita del siguiente modo las cuatro relaciones que se fundan en el carácter: a Cristo, a quien quedan configurados y asimilados, participando en su sacerdocio y en su “potestas”; en segundo lugar, a las otras personas que han recibido y participan del mismo carácter; en tercer lugar, y de forma desigual a las otras personas que no han recibido el carácter; y en cuarto lugar, una relación especial al culto de la religión cristiana, cuando este es ejercido “in actu”<sup>142</sup>.

Es de notar cómo el autor, sin negar que el carácter es algo real, ontológico, absoluto, permanente, fundado en la gracia de Dios por el sacramento, también defiende que el carácter supone una nueva relación, y una nueva función, no ciertamente transitoria, sino permanente. Sin negar que también es relación, afirma que de ahí no se sigue el que sea simple relación: “Unde non sequitur characterem pro formali characteris esse relationem, vel sub genere relationis

<sup>140</sup> Ibid., p. 297.

<sup>141</sup> Ibid., p. 198.

<sup>142</sup> Ibid., p. 199.

constitui"<sup>143</sup>. El carácter no es simple "relatio", sino fundamento de la "relatio", aunque el signo externo considerado materialmente signifique más esta relación. Tampoco pertenece al género de la sustancia, ni al género de la cantidad, ni al género de la simple acción o pasión, sino más bien al género de la cualidad ("Consequitur characterem solum collocari in genere qualitatis").

Ahora bien, hay que decir que esta "qualitas" no debe confundirse con una simple disposición o hábito, que son algo transitorio, pues el carácter es indeleble y permanente, según afirma el mismo Santo Tomás.

El autor discute luego la opinión de Suarez, quien defiende que el carácter viene a ser un hábito en orden a una operación. No es así, entre otras razones porque el hábito puede intensificarse y el carácter en sí mismo no; y porque si fuera hábito el hombre actuaría como causa principal y en nombre propio, lo que no sucede en el carácter, que es "qualitas" sobrenatural, participada por Dios autor de lo sobrenatural, y también participación del sacerdocio de Cristo, e inclina necesariamente al bien, y al verdadero culto a Dios, sobre todo en los actos sacramentales<sup>144</sup>. Otra cosa es que el sujeto pueda hacer un mal uso de la "potestas" que le da el carácter, lo que supone un defecto no en el mismo carácter, sino en el sujeto o el ministro.

### c) *El carácter consiste en una potencia espiritual instrumental*

Es lo que quiere demostrar a continuación, defendiendo la sentencia de Santo Tomás<sup>145</sup>, y que viene a ser su cuarta conclusión sobre el tema del carácter:

"Dicendum est quarto characterem sacramentalem constitui in secunda qualitatis specie ut veram potentiam spiritualem instrumentalem".

<sup>143</sup> Ibid., p. 199: "Ex praemissa utriusque assertionis doctrina habemus characterem esse ens reale et absolutum, sive non pertinens ad genus relationis".

<sup>144</sup> Ibid., pp. 300-302. Y añade: "Nam character est virtus instrumentaria, per quam minister agit tanquam instrumentum motum a Christo... materia propria characteris est verus cultus Dei positus in receptione aut traditione sacramentorum, et in confessione fidei christianae: sed character huiusmodi bonum semper consequitur: ergo determinat ad bonum in propria materia".

<sup>145</sup> Ibid., p. 304: *Defenditur sententia Divi Thom. dubio directe respondens.*

Y cita las palabras del Aquinate cuando afirma: “Character importat quandam potentiam spiritualem et ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Sciendum tamen quod haec spiritualis potentia est instrumentalis, sicut etiam supra dictum est de virtute, quae est in sacramentis... ita etiam character non proprie est in genere, vel specie, sed reducitur ad secundam speciem qualitatis...est enim quaedam spiritualis potentia data ad comunicandum actus spirituales, sicut potentia corporalis ad corporalia”<sup>146</sup>.

De ello se prueba que el carácter sacramental es algo real y absoluto, que debe colocarse en el género de la cualidad, y que esta “cualidad” no puede ser ni la primera, ni la tercera ni la cuarta, sino la segunda, es decir, la “potencia” (“Sequitur ergo characterem constitui in secunda qualitatis specie, quae dicitur potentia”). Para confirmar esta interpretación vuelve el autor a repetir los argumentos que ya ha esgrimido, al rechazar las opiniones de Durando y de Escoto. Todos los sacramentos que imprimen carácter, comunican individual e intrínsecamente una cierta potestad verdadera y real, y esta potestad es la “potentia spiritualis”. En el caso del sacramento del orden, para consagrar y perdonar los pecados; en el caso del bautismo para recibir los otros sacramentos y rendir el verdadero culto a Dios; y en el caso de la confirmación para confesar y defender la fe “ex officio, et cum auxiliis sibi specialiter debitis”. Y esta es una característica que distingue a estos sacramentos de los demás<sup>147</sup>. El que Santo Tomás afirme también que el carácter es una “virtus instrumentaria et habens esse fluens”, no se opone en absoluto a lo que dice en otros lugares del carácter como algo que se adhiere indeleblemente al alma como algo permanente<sup>148</sup>.

<sup>146</sup> Ibid., p. 304. El autor recoge lo que el Aquinate afirma en varios lugares sobre el carácter. Y a continuación cita una serie de autores tomistas que ofrecen una interpretación consonante con lo que él ha venido defendiendo.

<sup>147</sup> Ibid., p. 305-307. Y de nuevo se detiene el autor en rechazar las opiniones de quienes defienden que se trata de un “hábito”, o de una “cualidad moral” o “física”, o una simple “potentia pasiva”. Sobre todo critica la opinión de Suárez.

<sup>148</sup> Ibid., pp. 308-314, donde nuestro autor va rechazando todas las opiniones contrarias a la interpretación que él ofrece de Santo Tomás. No es necesario que nos detengamos en sus múltiples argumentos dialécticos, dado que aportan poco a la esencia del significado de carácter, tal como se entendía en aquel momento.



d) *Cuál es el sujeto inmediato del carácter sacramental*

Es la cuestión que se propone estudiar a continuación<sup>149</sup>. Porque existe una dificultad en determinar el sujeto "quo et inmediato", que en principio es el hombre. Pero en el hombre se pueden distinguir varios aspectos: su cuerpo, en cuanto compuesto de alma y de materia con sus potencias sensibles y corporales; su alma, en cuanto que pertenece a su esencia o sustancia, con sus potencias espirituales de entendimiento y voluntad. Partimos de la distinción entre el alma y sus potencias, incluso entre las diversas potencias del alma. Y, por tanto, es lícito preguntarse si el carácter se recibe en el propio ser o sustancia del alma, o bien en una potencia operativa. Y también se pueden distinguir diversos aspectos en la misma potencia, v.gr. en el entendimiento, que puede ser "intellectus speculativus" o "intellectus practicus". Aunque se trata de la misma realidad o identidad, se puede hacer una distinción formal o virtual. El autor afirma que no quiere complicar la cuestión en tantas distinciones, y que parte del supuesto más frecuente y veraz, que es aceptar la distinción real a que se ha referido: "Sic enim congruentiorem locum habet et facilius intelligitur".

En primer lugar, se propone explicar la sentencia tomista asentando algunas afirmaciones<sup>150</sup>.

- Lo primero que hay que decir es que el carácter sacramental no se recibe en el cuerpo ni en las potencias corporales ("Dicendum est primo characterem sacramentalem non recipi in corpore, nec in potentiis corporeis"). Esta es la sentencia más común entre los teólogos, calificando lo contrario como herejía o error. Además, esto es lo que afirman tanto el concilio de Florencia como el de Trento: que hay tres sacramentos "que imprimen carácter en el alma, es decir, un cierto signo espiritual e indeleble" ("Imprimere characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile": C. Trento)<sup>151</sup>. Por tanto, es de fe que el carácter se imprime en el alma ("sed de fide est characterem imprimi in anima"), y que se trata de un signo no corporal sino espiritual e indeleble ("quoddam signum spirituale"). Algunos afirman que inmediatamente se recibiría en el cuerpo, no en el alma, ya

<sup>149</sup> Ibid., p. 314: Dubium III. *Quodnam sit subiectum immediatum characteris sacramentalis?*

<sup>150</sup> Ibid., p. 315: *Sententia thomistica aliquibus assertionibus explicatur.*

<sup>151</sup> Ibid., p. 315.

que se activa a través de los miembros o acciones del cuerpo, como se administran los sacramentos o se defiende la fe. Pero no es obstáculo para que la recepción y la adaptación a tales funciones se produzca en el alma. Por ejemplo, la fe teológica se manifiesta en actos externos como la confesión, “tamen fides non est in corpore sed in anima”. Es el alma la que dirige las operaciones del cuerpo<sup>152</sup>.

- En segundo lugar, hay que decir que el carácter no se recibe inmediatamente en la esencia o sustancia del alma, sino en alguna de sus potencias: “Dicendum est secundo characterem non recipi immediate in essentia sive substantia animae, sed in aliqua eius potentia”. Esto es lo que defiende Santo Tomás<sup>153</sup>, y con él coinciden numerosos autores. Y se explica porque el carácter es una “vis proxime operativa eorum quae pertinent ad cultum Dei in professione christianae religionis”. Y esta fuerza operativa debe ser recibida inmediatamente en una potencia inmediatamente operativa, bien elevándola, o ayudándola o confortándola para la acción: así puede suceder con el hábito, las virtudes, los dones, y otros auxilios. A continuación, nuestro autor se detiene en rebatir las opiniones y dificultades que se oponen a la tesis por él defendida, interpretando a Santo Tomás<sup>154</sup>. Del carácter bautismal acepta que puede calificarse más bien de “potencia receptiva” (puesto que permite recibir los otros sacramentos); mientras el carácter de la confirmación y del orden pueden calificarse de “potencia activa” (puesto que conllevan una misión u operación más inmediata).
- En tercer lugar, hay que decir que el carácter sacramental se recibe inmediatamente “in solo intellectu” o, como dice Santo Tomás, “in cognitiva potentia animae, in qua est fides”. Y es así porque se ordena al culto a Dios y a la confesión de fe a través de diversos signos: “Ergo debet esse

<sup>152</sup> Ibid., p. 315, donde concluye: “Ita character, quamvis ordinetur ad aliquid externum, quod membris corporalibus exercetur, ut sunt administrationes et susceptiones sacramentorum; non ideo debet constitui in membris externis, sed magis in anima: quia externum illud exercitium debet regi et dirigi per internam et spiritualem actionem, quae virtute characteris valeat inducere sacramentales atque exteriores effectus”.

<sup>153</sup> Ibid., p. 315. Cf. STh. 4 dist., 4 quaest. I, art. 3. Y resalta la frase siguiente: “Et ideo character non et sicut in subiecto in essentia animae, sed in eius potentia”.

<sup>154</sup> Ibid., pp. 316-317, donde discute si se trata de una “potencia moral” o de una “potencia física”.

in eadem potentia, in qua est fides: haec autem est in solo intellectu"<sup>155</sup>. Pero es claro que debe manifestarse en obras, pues es "potentia executiva instrumentalis", y participación de la potencia ejecutiva de Dios. Ahora bien, esta potencia ejecutiva pertenece formalmente al intelecto práctico: "Potentia autem executiva Dei pertinet formaliter ad intellectum eius practicum", que es el que mueve a realizar las acciones correspondientes.

- Finalmente, puesto que el carácter es un verdadero accidente real, debe recibirse en el sujeto, pero no puede ser recibido en su cuerpo, luego debe ser recibido en su alma ("Ultimum nostrae assertionis fundamentum est: quoniam cum carácter sit verum aliquod accidens reale... debet alicui subiecto inhaerere, atque in eo immediate recipi: sed non recipitur in corpore... ergo debet recipi in anima"). Y debe ser recibido, como ya explicamos, no en la esencia o sustancia del alma, sino inmediatamente en la potencia operativa del alma; y esta potencia no puede ser la voluntad, por la que nos movemos a obrar moralmente el bien o el mal, sino el entendimiento ("Restat igitur a sufficienti partium dinumeratione, quod carácter sacramentalis in solo intellectu immediate recipiatur")<sup>156</sup>.

A continuación se detiene nuestro autor en referir y criticar las sentencias que se oponen a su interpretación. Así Durando, quien afirma que el carácter sacramental, sobre todo en el orden, se da en los miembros externos, para la actuación, v.gr. por las manos. Pero esto se opone a que el carácter se imprime en al alma, es algo espiritual e indeleble, como afirman los concilios. Por su parte, Suárez afirma que el carácter es también un signo manifestativo y distintivo y, por tanto, se recibe en la sustancia del alma, aunque se manifieste en sus potencias. Nuestro autor se detiene en argumentar contra la postura de Suárez, defendiendo su opinión anteriormente expuesta<sup>157</sup>.

Esta opinión la fundamenta en Santo Tomás, cuando la califica de "la más verdadera y común sentencia" ("Verior et communior D. Thom. Sententia"), que formula del siguiente modo: "Dicendum est primo characterem sacramentalem inesse animae indelebiliter non

<sup>155</sup> Ibid., p. 317.

<sup>156</sup> Ibid., p. 318.

<sup>157</sup> Ibid., pp. 318-319.

solum ab extrínseca dispositione Dei, sed etiam ab intrínseco et ex sua natura”<sup>158</sup>. El carácter es algo indeleble, que se adhiere intrínsecamente al alma, y por su misma naturaleza es incorruptible., como el alma y el espíritu. Y las razones son estas: porque es una cierta participación de la potestas sacerdotal de Cristo, y esto es algo que se recibe “in intellectu”, y no puede corromperse sino que permanece indeleble. La configuración a Cristo que supone el carácter, y de la que habla Santo Tomás, supone que se participa de la potestad del mismo sacerdocio de Cristo respecto a los sacramentos, y que ello se manifiesta en el culto divino, lo cual implica que esta potestas se recibe en el intelecto (“Quodvero huiusmodi potestas recipiatur in intellectu... est ergo character sacramentalis participatio quaedam potestatis sacramentalis Christi in intellectu recepta”)<sup>159</sup>. Y como el “intellectus” es incorruptible, de ahí que también el carácter lo sea, también porque supone de participación en la potestas sacerdotal de Cristo. De ello se deduce perfectamente que el carácter no puede destruirse, sino que es intrínsecamente indeleble y perdurable (“Optime colligitur characterem non posse naturaliter destrui, sed esse ab intrínseco indelebilem sive inamisibilem”). Y nada puede oponerse a ello ni física ni moralmente, puesto que no puede destruirse por defecto del mismo sujeto: “Hic ergo est incorruptibilis ab intrinseco et ex natura rei”.

No son válidos los argumentos en contra, como el de que también la fe se recibe en el intelecto, y sin embargo a veces puede corromperse, pues el carácter es participación en la gracia sacramental que procede de Cristo, y esta en si misma no es corruptible. La gracia puede encontrar su contrario en el pecado, pero el carácter no tiene en si mismo ningún contrario, ya que es participación en la “potestas sacerdotalis Christi”. La gracia sacramental puede destruirse por el pecado, pero el carácter no: “Et ideo gratia sacramentalis destruitur per peccatum, non autem character sacramentalis”<sup>160</sup>. Por otro lado, hay que reconocer que la consagración por la que se imprime el carácter no es menor que la consagración de un cáliz o de un altar, y si aquellas permanecen, más debe permanecer cuando se trata de una persona (“Ergo similiter consecratio hominis per characterem est ab intrínseco et ex natura rei perpetua”), lo que no sucedería si el carácter no fuera indeleble. Y que es así se prueba por la actuación de la Iglesia, que siempre ha considerado al consagrado como

<sup>158</sup> Ibid., p. 320.

<sup>159</sup> Ibid., p. 321.

<sup>160</sup> Ibid., p. 322.

algo irreversible, v.gr. en el caso del sacerdote. El que ha sido consagrado, no puede ya dejar de serlo. Más aún, hay que decir que el carácter sacramental permanece incluso después de la muerte, tanto en los bienaventurados como en los condenados, como afirma el mismo Santo Tomás: "Post hanc vitam remanet carácter et in bonis ad eorum gloriam, et in malis ad eorum ignominiam" (art. 5, ad 3)<sup>161</sup>. El carácter es indeleble absolutamente, "absque respectu ad eorum tempus", y si se imprime en el alma y el alma no perece, es lógico que tampoco perezca el carácter.

A continuación se detiene el autor en rebatir las razones de los que mantienen una opinión contraria<sup>162</sup>, repitiendo fundamentalmente los mismos argumentos, lo que creemos ya no aporta nada especial a la explicación y argumento teológico central que desarrolla. En cambio, creemos interesantes las "quaestiuncula" que a continuación se plantea<sup>163</sup>. Y la primera cuestión es sobre si los tres caracteres del bautismo, confirmación y orden se distinguen real y esencialmente ("Dubitari potest an tres characteres... distinguuntur realiter et essentialiter"). A lo que responde afirmativamente, apoyándose como siempre en Santo Tomás. Y las razones son estas: porque el efecto propio del carácter del bautismo, de la confirmación y del orden es diferente, así como diferente es la causa o sacramento que los produce; porque puede darse uno de los sacramentos que implica carácter, v.gr. bautismo, y no darse los otros, pues de lo contrario podríamos decir que todo bautizado o confirmado es un sacerdote, lo que es herético ("Alioquin omnis baptizatus aut confirmatus esset sacerdos, quod est haereticum"); porque no es posible que la distinción quede reducida a un simple número, sino que requiere que sea específica y esencial; porque, como ya enseña Aristóteles, toda potencia dice relación a un acto, y se relaciona con él de modo proporcional, y si los actos son distintos, también la potencia debe ser distinta, y como ya hemos explicado el carácter es una potencia ("Cum igitur carácter sit quaedam potentia... fateri oportet, quod ubi actus correspondentes characteribus sunt essentialiter distincti, ipsi characteres differunt essentialiter")<sup>164</sup>. A esta conclusión puede oponerse el que habría que decir lo mismo si nos fijamos en la distinción entre las órdenes menores y las mayores,

<sup>161</sup> Ibid., p. 322-323, donde cita diversos pasajes del Aquinate.

<sup>162</sup> Ibid., p. 323: *Convelluntur motiva adversantium opinionum.*

<sup>163</sup> Ibid., p. 325: *Consectarium praecedentis doctrina in quo alia circa characterem quaestiuncula deciduntur.*

<sup>164</sup> Ibid., p. 325.

lo que daría lugar a distintos caracteres en un mismo sacramento. Pero a esto hay que responder que estas diversas órdenes no constituyen diversos sacramentos, sino uno solo, al que se ordenan todos los demás grados inferiores: “Sic oportet characteres ordinum non esse plures simpliciter characteres, sed unum”.

Otra cuestión que se plantea es si el carácter es una “qualitas indivisibilis” que no puede recibirse según un más o un menos, o que se pueda incrementar o perder. A lo que dice hay que responder afirmativamente, siguiendo la sentencia más común de los tomistas. Y la razón es porque el carácter es una cierta potencia y se da en la segunda especie de cualidad, y este tipo de cualidades no admite intensidad mayor o menor. Por tanto, todos los caracteres que se imprimen en el bautismo son iguales, y lo mismo los que se imprimen en la confirmación o en el orden. Otra cosa es que pueda considerarse el carácter de un sacramento como más digno, en relación con el de los otros sacramentos. Y tampoco depende el carácter de la intensidad de fe del sujeto que lo recibe: “Quia intensio nequit convenire characteri ratione dispositionis ex parte subiecti”<sup>165</sup>.

Otro punto que se plantea, y del cual ya habló el autor, es si el carácter puede ser signo, en cuanto que configura a Cristo sacerdote, sin que esto se oponga a que también implique relación. Ahora explicita sus argumentos respondiendo a las dificultades que plantean otros autores. En concreto, Gabriel, Suárez y Vázquez defienden que el carácter solo es signo “ex divina extrínseca ordinatione”, ya que en las cosas espirituales no se puede hablar de un signo natural, sino de un signo formal. Nuestro autor piensa, en cambio, que el carácter es un signo natural, como defienden otros autores, v. gr. Prado, Salas, Bernal, Lugo... Y la razón es que el carácter sacramental es una cierta cualidad verdadera y real, por la que verdadera y realmente somos configurados a Cristo, participando de algún modo de sus cualidades. Y, aunque esto dependa de la libre voluntad de Dios, sin embargo venimos a ser de una vez para siempre signos que representan naturalmente a Cristo, y por ello somos cualificados para el culto religioso y destinados a la gloria. De la misma manera que el efecto representa naturalmente la causa, así el carácter representa naturalmente al que lo produce, es decir, a Cristo (“Sic etiam effectus repraesentat naturaliter causam, et sic se habet cha-

<sup>165</sup> Ibid., p. 326.

rácter ad Christum")<sup>166</sup>. El que el carácter pueda ser considerado en relación "ad diversos términos", ello no impide que se le considere signo natural respecto al autor principal que signa, como es Cristo, que actúa "per modum causae". El que el carácter implique una relación respecto a otras funciones, con las que no tiene un nexo "ex natura rei" sino solo por una extrínseca disposición de Cristo, no significa que, debido a la participación física en el sacerdocio del mismo Cristo, la persona no sea sellada para representar a Cristo "ab intrínseco atque ex suapse natura"<sup>167</sup>. De todo ello, concluye, puede sacarse una adecuada definición de carácter, según lo hace el mismo Santo Tomás: "Character est potestas spiritualis configurans homines sacerdotio Christi ad divina suscipienda, vel agenda"<sup>168</sup>.

En resumen, dice el autor, esto es lo fundamental que hay que retener respecto al carácter. Las otras particularidades son relativamente secundarias, y pueden explicarse de una u otra manera. Hay que reconocer que, si bien el autor procede con un método dialéctico, confrontando su opinión con la de diversos autores, y teniendo siempre como objetivo la defensa y explicación del pensamiento de Santo Tomás, sin embargo también nos propone un discurso o argumento teológico creativo, que quiere tener en cuenta los aspectos resaltados por quienes defienden una opinión diferente. Sorprende cómo intenta explicar la dimensión relacional o funcional del carácter, en orden a cumplir diversas funciones, con la dimensión más ontológica real, a partir de la intrínseca configuración que supone al sacerdocio de Cristo. No está lejos de las interpretaciones más actuales sobre el significado del carácter sacramental<sup>169</sup>.

DIONISIO BOROBIO GARCÍA

<sup>166</sup> Ibid., p. 328.

<sup>167</sup> Ibid., p. 328.

<sup>168</sup> Ibid., p. 328, Cf. STh. III, 60, a. 2, ad 3:

<sup>169</sup> Cf. Un resumen de las tendencias actuales en: D. Borobio, "Qué es un sacramento", en Id., *La celebración en la Iglesia*, vol. I, Salamanca 2007, p. 503 ss.

## SUMARIO

El estudio y comentario del “Tratado teológico” de los Salmantenses, es una de las tareas que han ocupado en los últimos años al prof. Dionisio Borobio. En esta segunda entrega, continuamos con la parte correspondiente a la gracia y los efectos de gracia en los sacramentos, según la explicación que nos ofrece el autor: Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense, en su comentario a Santo Tomás. Varias son las cuestiones fundamentales que se plantea: Si los sacramentos son “signos” o “causas” de la gracia; si son “causas morales” o “causas instrumentales físicas”; cuál es el sentido del “ex opere operato”; si todos los sacramentos causan la misma gracia y en qué consiste la gracia sacramental; sentido del “carácter” en cuanto “potencia espiritual instrumental”. Son cuestiones clásicas, de cuyo comentario se pueden extraer lecciones también para la actualidad.

## SUMMARY

The study and commentary on the Theological Essay of the Salamanca School, is one of the tasks which has occupied Prof Dionisio Borobio in recent years. In this second installment, we continue with the themes of grace and the effects of grace in the sacraments, according to the author Juan de la Anunciación, Rector of the Salamanca School on his commentary of St Thomas. There are a number of fundamental questions posed: Are the sacraments “signs” or “causes” of grace?; are they ‘moral causes’ or ‘physical instrumental causes’?; what is the meaning of ‘ex opere operato’?; do all the sacraments cause the same grace and in what does sacramental grace consist?; the meaning of ‘character’ as a “spiritual instrument of power”. These are classic questions and from the commentary it is possible to extract lessons for today.