

El septenario sacramental y los sacramentales según los salmanticenses (s. XVII). Un comentario al «Cursus Theologicus»

Dionisio Borobio

Universidad Pontificia de Salamanca

Resumen: El trabajo corresponde a la última parte del «Tratado teológico» de los Salmanticenses (s. XVII) sobre el «De sacramentis in genere». Se trata, no de una traducción, ni de un simple resumen, sino de un comentario de primera mano sobre la fuente original, que implica: una selección textual, un análisis comparativo, una presentación ordenada y coherente de lo más importante del pensamiento del autor, sobre algunos aspectos importantes acerca de los sacramentos: ¿Por qué siete sacramentos? ¿Cuál es su fundamento cristológico, eclesiológico, magisterial, antropológico? ¿Por qué no son iguales todos los sacramentos? El autor del «Tratado», además de ser fiel al pensamiento de Santo Tomás, y a la doctrina de la Iglesia (sobre todo Trento) valora de forma especial el enraizamiento antropológico de los sacramentos y su correspondencia con la misma evolución natural del hombre. Destaca cómo aplica el «principio de analogía sacramental», desde la centralidad de la eucaristía, y la explicación comparada de los aspectos centrales en los diversos sacramentos.

Summary: The article corresponds to the last part of the «Theological Essay» of the Salamancan school (16th Century) on «De sacramentis in genere». It is not a translation, nor a simple summary but a commentary direct from the original source, including: a selection of texts, a comparative analysis, an ordered and coherent presentation of the most important aspects of the author's teaching on the sacraments: Why seven sacraments? What is their Christological, ecclesiological, magisterial, anthropological basis? Why are the sacraments not all equal? The author of the «Essay» as well as being faithful to the teaching of St Thomas and Church doctrine (especially Trent) also values in a special way the anthropological roots of the sacraments and how they correspond to the natural evolution of a human being. It is of note how the «principle of sacramental analogy» is applied from the centrality of the Eucharist, and the comparison, with explanation, of the central aspects of various sacraments.

Continuamos con nuestro estudio y comentario del «Tratado teológico» de los Salmanticenses. En esta entrega, se trata de la parte correspondiente a al septenario sacramental y a los sacramentales, según la explicación que nos ofrece el autor: Juan de la Anunciación, Rector del Colegio Salmanticense¹. ¿Por qué siete sacramentos? ¿Cuál es el fundamento del septenario? ¿En qué se diferencian de los «sacramentales»? Estas son las preguntas fundamentales a las que pretende responder el autor, comentando a Santo Tomás, cuya enseñanza se había impuesto ya en la sede salmantina.

I. SOBRE EL NÚMERO DE LOS SACRAMENTOS. LA CUESTIÓN DEL SEPTENARIO

El autor viene ahora a tratar un tema fundamental, no sólo de la doctrina de la Iglesia, sino también de la postura de los protestantes al respecto². El artículo primero lo dedica a estudiar «si deben ser siete los sacramentos de la Iglesia» («Utrum debeant ese septem sacramenta Ecclesiae»).

1. ¿Por qué deben ser siete los sacramentos de la Iglesia?

Comienza recogiendo las dificultades al respecto: 1. Si los sacramentos reciben su eficacia de Dios y de la pasión de Cristo, y uno es el poder y la pasión, como una es la oblación por la que somos santificados (Hb 10), debería ser también uno el sacramento. 2. El sacramento es remedio contra el pecado, y en el pecado se consideran

¹ 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. Véase igualmente la 2ª parte: D. Borobio, *Gracia y sacramentos en el «De sacramentis in genere» de los Salmanticenses* (s. XVII). *Un comentario al «Cursus theologicus»*: Salmanticensis 57 (2010) 501-572. Recuérdese que la fuente que utilizamos es: Collegii Salmanticensis FF. Disalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. CURSUS THEOLOGICUS. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. «*De sacramentis in genere*. II. *De eucaristía*, Barcinone 1727 (Ex typografia Carmelitarum Disalceatorum Conventos 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.

² *Ibid.*, p. 434. Quaestio LXV. *De numero sacramentorum in quatuor articulos divisa*.

dos aspectos: la pena y la culpa; luego bastarían dos sacramentos. 3. Los sacramentos son actos que pertenecen a la jerarquía eclesiástica, y según Dionisio estos actos son tres: purgación, iluminación, perfección. Por tanto, los sacramentos deberían ser tres. 4. San Agustín dice que los sacramentos de la nueva ley son menos que los de la antigua ley, y en la antigua ley no hay nada que corresponda a la confirmación y extremaunción. Por tanto estos dos no deben contarse entre los sacramentos. 5. La lujuria no es más grave que otros pecados, y por tanto no debe haber ningún sacramento instituido contra ella, como es el matrimonio. 6. Además, si sacramentos son «*quaedam sacra signa*», en la Iglesia hay otros signos sagrados que no son sacramentos, como el agua bendita, la consagración del altar, y otros. Por tanto habría que decir que los sacramentos son más de siete. 7. Según Hugo de San Victor en la antigua ley hubo tres sacramentos: las oblações, los diezmos y los sacrificios. La eucaristía es el sacramento del sacrificio. ¿Por qué no considerar las oblações y diezmos también como sacramentos? 8. Tres son los tipos de pecado: el original, el mortal, el venial. Para el primero está el bautismo, para el segundo está la penitencia. ¿Por qué no otro sacramento para el pecado venial?

Una vez señaladas estas dificultades, el autor se propone responder a las mismas, lo que hará recorriendo todo tipo de argumentos. Su respuesta fundamental es esta: Los sacramentos de la Iglesia tienen una doble finalidad: perfeccionar al hombre en aquello que pertenece al culto a Dios y a la vida cristiana; y ser remedio contra el pecado. A estos dos fines deben responder los sacramentos, teniendo en cuenta la correspondencia entre la vida corporal y la espiritual. En la vida corporal se distinguen dos formas de perfeccionamiento: una respecto a la propia persona, otra respecto a la comunidad o sociedad en la que se vive, ya que el hombre es animal social. En cuanto a la perfección corporal de la propia persona, se distinguen también dos formas: una, adquiriendo alguna perfección vital por sí mismo; otra, «*per accidens*» superando las dificultades de la vida, como puede ser la enfermedad³.

Aplicado esto a los sacramentos, el perfeccionamiento personal primero se da por la generación, lo que se expresa en la generación espiritual del bautismo. El aumento de esta perfección en la vida espiritual se da por la confirmación, en la que se recibe el Espíritu Santo «*ad robur*». El alimento que nutre permanentemente esta vida

³ *Ibid.*, p. 434.

espiritual y las virtudes se da por la eucaristía. Esto sería suficiente para conducir una vida cristiana perfecta. Pero el hombre cae en el pecado: «incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem, scilicet peccatum». Por eso necesita medios de curación de sus enfermedades, para lo que dispone de dos sacramentos: la penitencia para la sanación espiritual; la extremaunción para la sanación y fortalecimiento corporal y espiritual si es necesario⁴. Pero el hombre se perfecciona también en relación con la comunidad, y para esto se ofrecen dos sacramentos: uno es el sacramento del orden, por el que se recibe la potestad de regir la comunidad y representarla en actos públicos, por lo que los sacerdotes ofrecen sacrificios no solo por si mismos sino por todo el pueblo; y el otro es el sacramento del matrimonio, por el que se atiende a la propagación tanto natural como espiritual de la especie, ya que es «non solum sacramentum, sed naturae officium».

De este fundamento antropológico, que se basa en el mismo planteamiento del Aquinate, se deriva el que en la Iglesia existan siete sacramentos. Pero, además, se justifica este número por la segunda finalidad señalada: el remedio contra el pecado (Et his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati)⁵. El bautismo se da contra la falta de vida espiritual; la confirmación contra la debilidad de ánimo; la eucaristía contra la inclinación al pecado; la penitencia contra el pecado actual postbautismal; la extremaunción contra las reliquias del pecado; el orden contra la división o dispersión de la comunidad («contra dissolutionem multitudinis»); el matrimonio contra la concupiscencia personal y contra la desaparición de la comunidad por la muerte.

Algunos justifican el número de los sacramentos por su adaptación a las virtudes y contra los defectos de las culpas y las penas. Así, el bautismo responde a la fe y se ordena contra el pecado original; la extremaunción responde a la esperanza y se ordena contra el pecado venial; la eucaristía responde a la caridad y se ordena contra la pena de malicia; el orden responde a la prudencia y se ordena contra la ignorancia; la penitencia responde a la justicia y se ordena contra el pecado mortal; el matrimonio responde a la temperancia y

⁴ Ibid., p. 435. Es admirable cómo el autor explica el sentido de la extremaunción: «Alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem dietam et exercitium, et loco eius in spirituali vita est extremaunctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam».

⁵ Ibid., p. 435.

se ordena contra la concupiscencia; y la confirmación responde a la fortaleza y se ordena contra la debilidad.

De cualquier modo, uno es el que siempre actúa: Dios, que por la pasión de su Hijo Jesucristo («Et similiter virtus divina et passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta, quasi per diversa instrumenta»), aplica su gracia según las diversas situaciones y por los diversos medios sacramentales, de manera que el cristiano pueda cumplir su vocación en todo momento.

Por otro lado, hay que considerar tres cosas en los sacramentos: los agentes, los receptores, y las acciones. Los agentes son los ministros ordenados; los recipientes son aquellos que piden los sacramentos; y lo que produce la acción es la purgación, la iluminación y la perfección. Para la purgación existen dos sacramentales: el Catechismo y el Exorcismo, que preparan a la iluminación por el bautismo (según Dionisio), y secundariamente pertenece a la penitencia y la extremaunción. La perfección de las virtudes pertenece a la confirmación, y respecto a la consecución del fin pertenece a la eucaristía.

La dificultad de que ni la confirmación ni la extremaunción aparecen en la antigua ley, no es tal, ya que son algo propio de la nueva ley: la confirmación da la «plenitudo Spiritus Santi ad robur», y la extremaunción es la preparación inmediata a la gloria. Por otro lado, no deben confundirse los «sacramentales» (diezmos, oblaciones, bendiciones..., que no dan la gracia, pero disponen a ella) con los «sacramentos» (que son remedio contra el pecado y dan la gracia). Estos sacramentales son suficientes para el perdón del pecado venial, por eso no se destina un sacramento específico al respecto. De este modo, el autor responde de modo sintético a las dificultades propuestas, una vez que ha recordado lo fundamental de la doctrina en la que se basa el septenario sacramental. Doctrina que recoge con toda fidelidad la enseñanza de Santo Tomás⁶.

2. Sobre el número y el orden de los sacramentos

Después de recordar que esta es la última cuestión que sobre los sacramentos se plantea Santo Tomás, comienza preguntándose «cuántos son los sacramentos de la nueva ley»⁷.

⁶ Ibid., p. 435.

⁷ Ibid., p. 436. *Dubium I. Quot sint sacramenta novae legis.*

Doctrina católica

En primer lugar se afirma la doctrina católica al respecto («*Asseritur veritas católica*»): los sacramentos son siete, ni más ni menos. Esta es la definición de los concilios ecuménicos de Florencia, en el Decreto de Eugenio IV, y de Trento, en la sesión 7, canon 1. Y esta ha sido la tradición permanente de la Iglesia, como consta por la doctrina de los Padres, aunque ellos no determinen un número preciso. Pero en conjunto puede decirse que no hay ningún sacramento que no aparezca en su enseñanza, y todos ellos reciben en algún momento el nombre del sacramento. Si bien hay que tener en cuenta también que no todos los que reciben el nombre de «sacramento», han llegado a ser uno de los siete sacramentos. También los teólogos escolásticos dan fe de este número de sacramentos, en especial Santo Tomás. A propósito hay que recordar que no es necesario que en la Escritura se califique algo explícitamente como «*sacramentum*» para que lo sea, pues es suficiente que en la Escritura se encuentre su fundamento y las condiciones que hacen que tal signo sea de verdad «*sacramentum*». Los herejes (se refiere sobre todo a los protestantes) niegan que esto sea un verdadero fundamento, aunque ellos reconocen como sacramentos el bautismo y la eucaristía, sin que explícitamente se les llame «sacramento». Y concluye este argumento diciendo: «*Ergo ut aliquid iuxta veritatem Scripturae dicatur vere sacramentum, sufficit quod iuxta Scripturam habeat rationem quae significatur vocabulo sacramenti*»⁸. Lo más importante es que en el sacramento se verifique aquello que lo constituye: «*Quod sit signum sensibile gratiae sanctificantis nos*», bien conste este signo de unos ritos o ceremonias u otros. Lo importante es que a ellos «*anexa est promissio gratiae, aut in quorum usu gratia communicatur*». Y es evidente que esto sucede en el bautismo y la eucaristía, según los mismos textos. Y también en los demás sacramentos. Cita los lugares más importantes: Hch 2 y 19; Mt 28 y 1 Co 11; Jn 6; Jn 20; Sant 5; 1 Tm 4; Mt 19; Ef 5... Por tanto la razón de este número de sacramentos no es otra sino la voluntad de Dios («*Non est alia quam Dei voluntas*»), como se deduce de modo congruente (y según Santo Tomás), de la analogía entre la vida espiritual y la corporal («*Desumitur ex analogía inter vitam spiritualem et corporalem*»), por lo que vemos que los sacramentos están destinados a la perfección del hombre en aquello que pertenece al culto de Dios a lo largo del proceso de su vida, y a ello responden muy

⁸ *Ibid.*, p. 436.

bien los sacramentos («*Quod spiritualis vita corporali aliquomodo respondeat*»). En el campo natural o corporal el hombre se perfecciona de dos modos: en relación a la propia persona, y en relación a la comunidad, bien sea avanzando en su perfeccionamiento, bien rechazando lo que lo impide. Atendiendo a esta analogía o correspondencia se explican muy bien los siete sacramentos de la Iglesia:

«*Attendendo autem ad huiusmodi analogiam et correspondentiam reperiemus congruentissime assignari septem sacramenta Ecclesiae*»⁹.

Y de nuevo vuelve a recordar esta correspondencia: el hombre se perfecciona por la generación, recibiendo su ser, a lo que responde el bautismo, que lo regenera para una nueva vida, y le da un nuevo ser espiritual; esta vida está llamada a crecer en cantidad y en virtud, y a ello responde la confirmación, que implica un aumento de gracia; y para crecer necesita ser alimentada, para reparar sus fuerzas, y a ello responde la eucaristía, que es verdadero alimento y bebida del alma. Pero la vida del hombre está también sometida a la fragilidad y enfermedad, por lo que necesita medicinas adecuadas: la primera es contra la amargura o enfermedad del pecado, para lo que está la penitencia; y la segunda es contra la debilidad o enfermedad física, a lo que responde la extremaunción, que es fortalecimiento del hombre, removiendo las reliquias del pecado. Además, considerado el hombre en relación con la comunidad, vemos que el hombre se perfecciona de dos modos: por la potestad de regir a los demás, a lo que responde el sacramento del orden, por el cual son consagrados algunos (obispos, sacerdotes) para regir a los fieles; y por la facultad de engendrar y propagar la especie, a lo que responde el matrimonio, destinado a la generación y educación de la prole, tanto corporal como espiritual. Y concluye:

«*Sicut igitur perfectio vitae corporalis ad septem capita sive partes et modos reducitur; sic etiam oportet, quod pro perfectione vitae christianae dentur septem assignata sacramenta*»¹⁰.

Esta explicación de Santo Tomás fue también asumida por el mismo concilio Florentino. Además se propone otra razón de congruencia para defender el número septenario: es que los sacramentos son «remedios contra el pecado»: «*Ex quo etiam capite septenarius*

⁹ *Ibid.*, p. 437.

¹⁰ *Ibid.*, p. 437.

eorum numerus suadetur». Pues el bautismo se ordena contra el pecado original; la confirmación contra la enfermedad del pecado; la eucaristía contra la inclinación del alma al pecado; la penitencia contra el pecado actual cometido después del bautismo; la extremaunción contra las reliquias del pecado; el orden contra la división y disolución de la multitud; el matrimonio contra la concupiscencia. Quizás alguien pueda decir que solo hay tres tipos de pecado: el original, el personal moral y el venial, y que contra estos pecados bastarían tres sacramentos. Pero tampoco esta objeción sería válida, pues no hay ningún sacramento expresamente destinado al perdón de los pecados veniales («Siquidem manifestum est nullum sacramentum ordinari per se ad delendum precise peccata venialia»)¹¹.

Argumentos de quienes defienden que son menos de siete

A continuación estudia los argumentos de aquellos que dicen que los sacramentos son menos de siete¹². Esta opinión es la que mantienen los Luteranos, que afirman que solo hay tres sacramentos: el bautismo, la eucaristía y la absolución, aunque finalmente solo admiten dos: el bautismo y la eucaristía. Y su argumento, como sabemos, es que en ningún lugar de la Escritura o de los Padres primitivos se afirma el número septenario, concluyendo: «Ergo fictio quaedam est a modernis scholasticis inventa». Más aún, algunos Padres que se refieren a los sacramentos, nombran menos de siete: Dionisio, Ambrosio, Ireneo, Cirilo de Jerusalén y otros... A este argumento se responde con lo ya indicado en otros momentos: aunque no haya en la Escritura y los Padres un testimonio explícito en un mismo lugar sobre el número de siete sacramentos, esto no constituye ningún obstáculo, ya que sobre los siete sacramentos se encuentran testimonios diversos aquí y allí en la misma Escritura y los Padres («In diversis Scripturae locis et patrum testimoniis»). Incluso hay testimonios que nos hablan de diversos sacramentos al mismo tiempo, como es el caso de Tertuliano, o de San Agustín quien hablando del bautismo se refiere también a la extremaunción, a la eucaristía y a la penitencia¹³. Y los mismos herejes no pueden aducir ningún testimonio patrístico que niegue el que los sacramentos de la Iglesia son siete, o que afirme expresamente que solo son

¹¹ Ibid., p. 438.

¹² Ibid., p. 438. *Satisfit argumentis tendentibus sacramenta esse pauciora.*

¹³ Ibid., p. 438.

dos o tres. Además, el que un Padre trate de uno u otro sacramento depende del objeto y circunstancia de su escrito, como puede verse analizando los escritos de Dionisio, Ambrosio, Ireneo, o Cirilo de Jerusalén. Y en cuanto a la dificultad que proponen los herejes, de que en el Antiguo Testamento no hay indicios del sacramento de la extremaunción o de la confirmación, hay que decir que, si bien esto es cierto, también es verdad que no hay que buscar necesariamente una correspondencia entre los sacramentos de la Nueva ley y los de la Antigua ley, como bien explica San Agustín. Tampoco es dificultad el que del costado de Cristo manara solo sangre (eucaristía) y agua (bautismo), pues estos dos sacramentos son los principales, en los que de algún modo se contienen los demás, ya que el bautismo es la puerta o principio de todos los sacramentos, y la eucaristía es el fin y centro de todos ellos («Quod baptismus est ómnium ianua sive principium, eucharistia vero cunctorum finis ob sui praestantiam super reliqua»)¹⁴. Como se puede apreciar, nuestro autor recorre cada uno de los argumentos en contra del número de siete y a favor de un número menor de sacramentos, contraponiendo a su vez las razones a favor, a partir del pensamiento de Santo Tomás.

Argumentos de los que dicen que son más de siete

Seguidamente intenta responder a la dificultad de quienes defienden que los sacramentos son más de siete¹⁵. La razón fundamental es que, aunque se diga que los sacramentos son siete, en ningún lugar se establece que no son más: «Ergo absque solido fundamento asserimus determinate septem et non plura». La respuesta es obvia: el mismo hecho de que se determine que los sacramentos son siete, quiere decir que no pueden ser más. De la misma manera que se excluye un número menor, se excluye también un número mayor. De ahí que el concilio de Trento diga y defina con claridad que los sacramentos son siete, «nec plura nec pauciora» (Sess. 7, can. 1). También aducen el que, si sacramento es «signum rei sacrae sanctificantis nos», hay que reconocer que hay más signos que siete que cumplen esta función, como son el agua bendita, las imágenes, la señal de la cruz..., signos a los que San Agustín también llama «sacramentum». Y sobre todo el lavatorio de los pies, al que San

¹⁴ Ibid., p. 439.

¹⁵ Ibid., p. 440. *Convelluntur obiectiones intendentes sacramenta esse plura.*

Ambrosio atribuye una función de gracia, pues cuenta con el ejemplo y las palabras de Cristo mismo. Sin embargo, hay que responder recordando lo que es propio de un sacramento: que es un signo sensible de la gracia que nos santifica por el mismo uso o aplicación del signo de modo infalible, y para ello es necesario que tal gracia «sit praedicto signo eiusque usui infalibiliter repromissa, et quod re ipsa, quantum est ex parte signi, conferatur ex opere operato». Ahora bien, esto solo se da en los siete sacramentos de la Iglesia. El agua bendita y el signo de la cruz, y otros signos ciertamente significan una cosa sagrada, pero de modo teórico, «sed non practice, nec in actu exercito infalibiliter, quantum est de se: quia non habent adiunctam divinam promissionem de gratia sanctificante in eorum usu infalibiliter conferenda»¹⁶. Esta es, pues la gran diferencia: el signo significa, pero no produce la gracia de modo infalible por el hecho de ser administrado y recibido («ex opere operato»). Cuando los Padres aplican la palabra «sacramentum» a estas realidades, no lo hacen en sentido estricto sino amplio («Utuntur sacramenti vocabulo non strictissima et propria acceptione... sed in alia latiori et minus propria»). Y, en cuanto al lavatorio de los pies, la Iglesia católica nunca reconoció que esto fuera un sacramento. El mismo San Ambrosio, defensor de este rito, reconoce que la Iglesia romana disiente al respecto. Se trata de una tradición peculiar y respetable, como pueden ser otros ritos de la Iglesia griega o romana. Pero al que no va unida ninguna promesa de gracia, lo que se requiere para que haya un verdadero sacramento («Quod tamen ad veram rationem sacramenti requirebatur»). Como es sabido, el rito va unido a la actitud y ejemplo de servicio, humildad y caridad de Jesús, que debemos imitar en la Iglesia. Y no se duda tampoco que este gesto sirva, como dice San Bernardo, para el perdón de los pecados veniales.

¿Es sacramento el martirio?

Otra razón que suele proponerse para defender que hay más que siete sacramentos, es que el martirio tiene las características de un verdadero sacramento: causa la gracia, hace del atrito un contrito, y representa la pasión de Cristo de forma especial, de la que depende la gracia. La respuesta es clara: el martirio no produce la gracia «ex opere operato», sino que es signo de una unión e imitación meritoria y testimonial a la pasión de Cristo. Además, el martirio no ha sido

¹⁶ Ibid., p. 440.

instituido «per modum signi», ni consta de unas palabras o «forma», ni es administrado por un ministro, lo que no impide el que comporte una gracia: «Quae omnia satis manifestant sacramentum non esse, sed habere aliunde adiunctam gratiam ob excellentiam operis passionis aut imitationis»¹⁷. A esto se añade otra dificultad respecto al número: Dionisio nombra entre los sacramentos la consagración o profesión monástica, y parece que sería muy conveniente, ya que significa el camino de perfección en el seguimiento de Cristo; y lo mismo que existe un sacramento para el estado sacerdotal (Orden), o para el estado matrimonial (Matrimonio), debería existir también un sacramento para la vida consagrada. Pero hay que recordar que Dionisio utiliza la palabra «sacramentum» referida a todo lo sagrado, lo mismo que la aplica a otras acciones jerárquicas, porque comportan una «secreta significación», como es el que una persona consagre radicalmente su vida a Cristo. Además, para que haya un sacramento también se requiere que al menos haya indicios del mismo en la Escritura y la tradición de la Iglesia. Una cosa es la «conveniencia» y otra el fundamento. Y, en cuanto a la dificultad de que en la eucaristía se dan las dos especies de pan y de vino, y que esto supone la existencia de dos sacramentos, no tiene razón de ser, pues ambas especies constituyen un único sacramento, lo mismo que los diversos «órdenes» constituyen un solo sacramento del orden («Quia cibus et potus constituunt unum totale eucharistiae sacramentum per modum perfecti convivii, sicut et etiam omnes ordines...»¹⁸. Por tanto, concluye:

«Est igitur fides septem esse Ecclesiae sacramenta, et temerarium, praesumptuosum et errori proximum esse aliter numerare illa vel addendo, vel detrahendo, quia Ecclesia catholica illum numerum determinate assignat»¹⁹.

3. Sobre el orden de los siete sacramentos

El tema supone responder a tres dificultades que ya propone Santo Tomás, y con ello espera el autor concluir su tratado «De

¹⁷ Ibid., p. 441.

¹⁸ Ibid., p. 442.

¹⁹ Ibid., p. 442.

sacramentis in genere»²⁰. Comienza diciendo que se puede proceder considerando de tres maneras el «ordo» de los sacramentos: 1. El «ordo generationis» o natural, según el cual lo más imperfecto precede a lo más perfecto, las partes al todo, lo más simple a lo más complejo, y se acomoda más al proceso natural. 2. El «ordo perfectionis», según el cual una cosa es más noble que otra, del mismo modo que el fin es más perfecto que los medios, aunque estos sean necesarios para alcanzarlo. 3. El «ordo necessitatis», según el cual una cosa es más necesaria que otra, y en este sentido puede decirse que es lo primero. Para responder a la cuestión de los sacramentos, es preciso considerar los tres órdenes señalados.

Los sacramentos según el «ordo generationis»
(«Ordo generationis inter sacramenta»)

Si atendemos al proceso de generación, el orden sería este: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio. Así lo proponen Hugo de San Victor, Santo Tomás, y luego los concilios Florentino y Tridentino y el Catecismo Romano editado por Pío V. Las razones que propone Santo Tomás son: que en el orden natural es antes la unidad que la multitud, y la persona individual que la comunidad; y por tanto conviene que los sacramentos que miran a la perfección de las personas particulares precedan a los sacramentos que miran al bien de la comunidad. Y los cinco sacramentos primeros atienden al bien de las personas particulares, mientras los otros dos (orden y matrimonio) miran al bien de la comunidad o de la multitud. Más aún, respecto a la perfección particular de las personas, hay que distinguir entre aquello que pertenece «per se» a esta perfección, y lo que pertenece «per accidens»: así lo primero es la salud permanente, y después viene la curación en caso de enfermedad. Aplicado a los sacramentos, hay que decir que el bautismo, la confirmación y la eucaristía sirven de modo esencial a la perfección positiva, mientras los otros dos: penitencia y extremaunción, sirven para remover los impedimentos de aquella salud, bien sea el pecado o las reliquias del pecado. Y respecto a los tres primeros, se entiende que el bautismo debe preceder a la confirmación y la eucaristía, porque es el que nos da el ser espiritual o la regeneración; mientras que la confirmación nos da la fuerza, el

²⁰ Ibid., p. 442. Dubium II. *Quem ordinem habeant septem sacramenta Ecclesiae?*

aumento y el perfeccionamiento; y la eucaristía nos da el alimento y el sustento de la vida espiritual²¹. En cuanto a los otros dos (penitencia y extremaunción), la penitencia debe preceder en su orden natural, porque inicia la sanación del hombre con el perdón de los pecados, que después será consumada por la extremaunción, perdonando las reliquias del pecado. Y en relación con el orden y el matrimonio, ya que el matrimonio es menor espiritualmente hablando «et simpliciter imperfectius», por eso se coloca detrás del orden. A este orden se puede oponer que el concilio de Colonia propone antes la penitencia que la eucaristía; y también que Dionisio, propone la eucaristía antes de la confirmación. A esto responde que hay que seguir sobre todo los concilios universales, como son el Florentino y el Tridentino, ya que tienen mayor autoridad que un concilio local. No obstante, hay que comprender las razones por las que se propuso otro orden, sobre todo si responde a una necesidad: «Nimirum quando occurrit aliqua necessitas». En cuanto a la afirmación de Dionisio, recuérdese que también Santo Tomás afirma que, a veces el alimento puede preceder al aumento, como la causa al efecto: «Et ideo potest eucharistia praemitti confirmationi, ut Dionys. fáctit in lib. I de Eccl. Hierarch., et potest postponi, sicut Magister facit in 4 Sent». Aunque, en un texto posterior, el Aquinate se inclina por la opinión del Magister (Pedro Lombardo), y este es el orden ideal que han propuesto también los autores escolásticos y los teólogos, apoyándose en la razón de que, aquello que pertenece a la perfección «per se» es antes que aquello que pertenece a la perfección «per accidens»... Y concluye: «Cum igitur confirmatio comparetur per modum augmenti et eucharistia per modum nutritionis, sequitur quod ordine naturae, quae modo attendimus, confirmatio praecedat eucharistiam»²². No obstante esto, añade el autor: el orden natural y «per se» no es algo esencial y simplemente exigido («Non esse tamen essentialiter aut simpliciter requisitum»). Pues los sacramentos pueden absoluta y válidamente ser recibidos antes de lo que naturalmente se exige. Así, alguien puede ser ordenado válidamente antes de haber recibido la confirmación; y puede alguien contraer matrimonio antes de haber recibido la primera eucaristía; y puede alguien recibir la eucaristía, incluso en pecado, antes de haber reci-

²¹ Ibid., p. 443. Y añade: «Unde usus veteris Ecclesiae erat, quod adultus baptizabatur coram episcopo, deinde confirmabatur, et confirmatus suscipiebat communionem, ut constat ex D. Dionys. In lib. De ecclesiasticis officiis», cap. 2, pars 2.

²² Ibid., p. 443.

bido la penitencia («Potest hanc sacramentaliter suscipere, etiam supposito peccato, priusquam egerit et receperit poenitentiam»). Y esto puede aplicarse a otros sacramentos, excepto el bautismo, que se presupone necesario antes de recibir cualquier otro sacramento, por ser la puerta por la que entramos en la Iglesia²³.

Los sacramentos según el «ordo perfectionis»

Considerado el orden de los sacramentos según su perfección, hay que decir que la eucaristía es el primero de todos («Eucharistia ordine perfectionis esse primum inter omnia sacramenta»)²⁴. Lo que supone otra afirmación paralela: que no todos los sacramentos tienen igual dignidad y perfección. Esta es una verdad de fe, como consta en el concilio de Trento (Sess. 7. can. 3)²⁵. Esto se entiende, porque los sacramentos de la Iglesia no solo difieren en número, sino también en especie («Non solum numero, sed specie distinguuntur»), porque unos superan a otros en su perfección esencial. Y concluye: «Ergo ex sacramentis nostris unum est alio perfectius, et eorum aliquod est primum in perfectione»²⁶. La razón principal que propone Santo Tomás es que en la eucaristía se contiene el mismo Cristo sustancialmente («Christus substantialiter»), mientras en los demás sacramentos solo se contiene una virtud o una elevación instrumental participada de Cristo; y es más perfecto lo que es «simpliciter tale per essentiam, quam tale per participationem». Es el mismo argumento que se propone en Trento (Sess. 13, cap. 3). Otra razón que aduce es que el fin en si mismo es más noble que aquello que está dirigido al fin, y la eucaristía es el fin hacia el que se ordenan los demás sacramentos: el bautismo, porque es el primer paso o acceso para poder participar en la eucaristía; la confirmación, porque nos fortalece en la fe para participar en el misterio; la penitencia, porque nos prepara purificándonos de nuestros pecados; la extremaunción porque nos libera de las reliquias del pecado; el matrimonio, porque representa la unión de Cristo con la Iglesia que se perfecciona en la eucaristía; y el orden porque el centro del ministerio está en la eucaristía. Por eso Dionisio llama a la eucaris-

²³ Ibid., p. 443-444.

²⁴ Ibid., p. 444. *Comparantur sacramenta ordine perfectionis.*

²⁵ Ibid., p. 444, donde cita el canon 7: «Si quis dixerit haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius, anathema sit»

²⁶ Ibid., p. 444.

tía «sacramentum sacramentorum»²⁷. Tal es la perfección de la eucaristía, pues es «de intrínseca eius ratione continere in se Christum», que viene a ser el fin de los demás sacramentos. Alguien pudiera decir que el matrimonio es más perfecto que la eucaristía, ya que atiende al bien común de la humanidad, mientras la eucaristía solo atiende al bien particular del que la recibe. Pero esto no es cierto, ya que la eucaristía es también para el bien de la multitud, sobre todo de la Iglesia; y porque el bien común por esencia es mejor que el bien común por participación, y en la eucaristía se encuentra el bien común por esencia, que es el mismo Cristo. Por lo tanto, la eucaristía, desde esta perspectiva, «habet esse sacramentum pre caeteris nobilissimum»²⁸. La eucaristía contiene en sí el bien común espiritual de la Iglesia, y en ella se encuentra la plenitud de toda bondad («In se continet bonum commune spirituale Ecclesiae, et in quo est omnis bonitatis plenitudo»). Otra dificultad que suele ponerse es que, comparativamente, el sacramento del bautismo es «simpliciter nobilius quam eucharistia», porque es más necesario para la salvación, y este efecto es más noble que todos los demás; y porque el bautismo es el principio de toda vida espiritual, mientras la eucaristía es solo para alimentar y aumentar esta vida («Sed baptismus causat per se primam vitam spiritualem; eucharistia vero solum causat per se huius vitae augmentum»). A esto se puede responder: que si bien se acepta el principio, se debe negar la consecuencia, pues una cosa es la necesidad y otra cosa es la dignidad y nobleza. En el mismo sentido podríamos decir que la penitencia es más necesaria que la eucaristía, pero es evidente que no es tan noble. Lo más necesario no se corresponde siempre con lo más noble. Es cierto que la eucaristía no produce la primera gracia, sino que la supone, pero también hay que decir que presupone una disposición y una santidad que se alimentará y se nutrirá con la eucaristía. El comienzo de una vida no tiene porqué ser más perfecto que su conservación y su aumento, y de aquí no se puede seguir el que el bautismo sea más perfecto que la eucaristía. Suarez también defenderá que la eucaristía confiere más gracia que los demás sacramentos, lo que ciertamente es discutible, aunque se acepte que recibéndola más frecuentemente se da un «aumento de gracia». En resumen, puede decirse que hay cuatro

²⁷ Ibid., p. 444.

²⁸ Ibid., p. 445: «Christus vero, qui substantialiter adest in Eucharistia, licet in se sit bonum aliquod singularissimum, est tamen in causando et continendo bonum totius Ecclesiae per essentiam: ab ipso enim sicut a principio derivantur omnia bona»

sacramentos: eucaristía, orden, confirmación y bautismo, que se ordenan a la misma vida cristiana, y que preceden en dignidad a los otros dos sacramentos: la penitencia y la extremaunción. En cuanto al matrimonio, sin negar su dignidad y necesidad para la comunidad, hay que reconocer que desde un punto de vida espiritual no tiene la misma nobleza que la eucaristía²⁹.

Los sacramentos según el «ordo necessitatis»

Según este orden de necesidad hay que decir que el primer lugar lo tiene el bautismo, el segundo la penitencia, el tercero el orden, el cuarto el matrimonio, mientras los demás sacramentos: la eucaristía, la confirmación y la extremaunción no son necesarios «simpliciter, sed solum secundum quid». Así lo afirma el mismo Santo Tomás, respondiendo a la cuestión de si los sacramentos son necesarios para la salvación³⁰. Se trata de la necesidad para conseguir el fin de la salvación, en lo que hay que distinguir entre lo necesario «simpliciter», sin lo que no se puede alcanzar el fin, y lo necesario «secundum quid», sin lo que se puede alcanzar el fin, pero no tan fácilmente («sed non ita congruenter»). Y la razón por la que se afirma que algunos sacramentos son necesarios «simpliciter» es porque: 1. El bautismo, por institución divina, se requiere para el perdón del pecado original, y a la vez es la puerta que permite recibir los otros sacramentos. 2. La penitencia es necesaria para el perdón de aquellos que pecaron mortalmente después del bautismo. 3. El orden es necesario para toda la Iglesia, de manera que haya ministros para administrar los sacramentos y para extender el evangelio. 4. El matrimonio es necesario para toda la Iglesia para su adecuada propagación y para la educación cristiana de sus miembros. Los demás sacramentos, eucaristía, confirmación y extremaunción, aunque son muy útiles y necesarios «secundum quid», no lo son absolutamente, ya que muchos se salvan sin haberlos recibido. Por eso mismo el concilio de Trento definió que, si bien ningún sacramento es supérfluo, no todos los sacramentos son igualmente necesarios: «licet omnia singulis necessaria non sint»³¹. A esta doctrina se opone el caso del matrimonio, que parece no ser necesario, pues entonces sería mejor contraer matrimonio que renunciar a él

²⁹ Ibid., pp. 446-447.

³⁰ Ibid., p. 448.

³¹ Ibid., p. 448. Cf. C. de Trento, Sess. 7, can. 3 y 4.

(caso de los votos y del celibato). La respuesta es que no se trata de una necesidad para cada persona, sino para la comunidad entera, según lo que dice Santo Tomás: «Matrimonium Ecclesiae multitudinem per propagationem conservat». Algo parecido hay que decir respecto al sacramento de la penitencia: mejor sería que no hubiera necesidad de recibirlo porque no hay pecado o materia remota, sin embargo teniendo en cuenta esta realidad de pecado grave, se le considera necesario «simpliciter». Otra dificultad que se propone es que, el no considerar la eucaristía como sacramento necesario «simpliciter», parece oponerse a la valoración que en otros lugares hace Santo Tomás de la misma eucaristía. Y la misma Escritura dice: si no coméis mi carne y bebéis mi sangre no tenéis vida en vosotros (cf. Jn 6). El autor entiende que el Aquinate se refiere a que no es totalmente necesaria la comunión sacramental, sino que basta la comunión espiritual para tener esta vida en Cristo («Quia spiritualis manducatio sufficere potest ad implendum illud, quod continetur in verbis Christi»)³². También puede oponerse a este orden el que, en cualquier sacramento se supone que no se está en pecado, y por tanto habría que decir que todos son «necesaria simpliciter». Hay que responder que ciertamente el bautismo es un caso especial, pues por institución divina es necesario para la salvación, bien sea que se reciba «in re» o «in voto»; pero esto no es aplicable a todos los sacramentos.

En conclusión, este resumen que hemos ofrecido del argumento de nuestro autor sobre el orden de los sacramentos, muestra de nuevo algunos aspectos ya señalados en otros momentos: 1. Que nuestro autor quiere ser fiel al pensamiento de Santo Tomás. 2. Que comenta siempre al Aquinate teniendo en cuenta la doctrina de los concilios, sobre todo el de Florencia y el de Trento. 3. Que siempre da prueba de su conocimiento del pensamiento patristico y teológico del momento. 4. Que valora de forma especial el enraizamiento antropológico de los sacramentos y su correspondencia con la misma evolución natural del hombre, al justificar el número septenario, explicitando más si cabe el argumento de Santo Tomás. 5. Que destaca con lucidez la importancia y centralidad de la eucaristía, no solo respecto a los demás sacramentos, sino también respecto a la vida de la Iglesia entera. 6. Que insiste en la necesidad de tener en cuenta el principio de la «analogía», de modo que puedan explicarse, no solo los datos de la Escritura sobre cada uno

³² Ibid., p. 449.

de los sacramentos, sino también su importancia y su orden, pues siempre depende de cuál sea el punto de comparación. 7. Que, en principio, muestra una actitud moderada y razonada respecto a las objeciones que pueden presentarse a la tesis fundamental que defiende. 8. Que, finalmente, es de admirar cómo el método de la distinción y comparación, aunque puede parecer complicado y dialéctico, permite avanzar y profundizar el argumento desde todos los puntos de vista.

II. APÉNDICE. SOBRE LOS SACRAMENTALES

Comienza diciendo nuestro autor que Santo Tomás no trata directamente de esta cuestión, aunque se refiere a ella cuando toca el tema de los ritos que pertenecen a cada sacramento, y en especial cuando se refiere a la eucaristía³³. Reconoce que él no tiene el propósito de tratar de todos estos ritos, pero sí de algunos más importantes («sed de aliquibus tantum principalioribus»), a los que dedica este apartado, por la relación que tienen con el tratado sobre los sacramentos en general.

1. A qué se llama «sacramentales», y cuál es su efecto

Es el primer punto que estudia³⁴. Los herejes, afirma, niegan los sacramentales. Pero no le interesa entrar en la controversia, sino explicar su sentido teológico. Por «sacramentales» entienden los teólogos aquellas ceremonias que, próxima o remotamente se refieren a los sacramentos, pero que no pertenecen a su esencia. En un sentido lato, «ceremonia» implica todo culto externo rendido a Dios; y más concretamente se refiere a un determinado rito que se hace «ad maiorem Dei reverentiam». Más allá del origen semántico de la palabra (nuestro autor se refiere a su uso en la literatura latina y en San Agustín), hay que decir que su acepción general «ceremonia» comprende todas las acciones externas que implican un determinado rito («omnia sacra externa facta sub determinato ritu»), bien

³³ Ibid., p. 449. Disput. X. Appendix. *De sacramentalibus*. Cf. STh. q. 65, art. 1, ad 6.

³⁴ Ibid., p. 449. Dubium I. *Qua dicantur sacramentalia, et quos habeant effectus?*

se trate de sacramentos, de sacrificios, o de costumbres: es decir, todo lo que se incluía en la ley de ceremonias. Pero en este caso, nos referimos, no a los ritos de los sacramentos, sino a aquellos ritos que próxima o remotamente se refieren a los sacramentos, y que pertenecen a una cierta profesión de la fe cristiana, como es el caso de la señal de la cruz, la aspersion con agua bendita, la unción del bautizando, el exorcismo, la consagración de un templo, y otros semejantes. Todos estos ritos son rechazados por los modernos herejes, como Calvino, que los considera perniciosos, porque no están mandados por Dios, según el Deut. Cap. 12. Pero todos entienden que, por el hecho de que algo no esté expresamente mandado por Dios, no por ello hay que considerarlo malo o idolátrico. Hay muchos ritos o acciones buenas, que no están directamente mandadas por Dios, como puede ser la virginidad, etc. Y los mismos judíos tienen ritos que no obedecen a un precepto de Dios. Por eso la Iglesia, con buen criterio, ha instituido algunos ritos relacionados con los sacramentos que pueden cambiar, según sea conveniente («Quos Ecclesia laudabiliter instituit, et in quibus, prout oportet, variare valet. Hanc veritatem supponit et approbat Concil. Trid. Sess. 21, cap. 2»)³⁵. El mismo Cristo utilizó algunos ritos o ceremonias, cuando curaba a los enfermos: tocar sus ojos, ungir con barro y saliva, orar de rodillas, soplar sobre sus discípulos. Y cuando instituyó la eucaristía también realizó determinados ritos o gestos: dar gracias, bendecir, levantar los ojos al cielo... Los apóstoles también instituyeron algunos ritos nuevos, como fue cambiar el sábado por el domingo, y más tarde determinar la fecha de pascua, los días de ayuno etc. Los Padres dan testimonio también de esta tradición. Y los motivos para proceder así son claros: 1. Que suscitan el afecto y la reverencia hacia las cosas sagradas, a la vez que la conservan e incrementan. 2. Que, de la misma manera que se alaba u ofende a Dios con un acto interno, así también puede suceder con un acto externo, como es una ceremonia. 3. Que estos ritos no solo ayudan al afecto, sino también a la inteligencia, pues son también una representación de lo sagrado. 4. Que suponen un ejercicio y aumento de la fe, pues protegen contra las insidias del diablo, como sucede con el signo de la cruz, el agua bendita. 5. Que estos ritos también nos identifican y nos distinguen

³⁵ Ibid., p. 450. El autor copia la cita del concilio: «Praeterea declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut sacramentorum dispensatione, salva iillorum substantia, estatuerit vel mutaret, quia suscipientium seu ipsorum sacramentorum venerationi, pro rerum temporum et locorum varietate, magis expediré indicaret».

de los herejes, de los paganos y de los judíos, y por tanto debemos defenderlos. De la misma manera que se considera la utilidad y necesidad de los sacramentos, así también debe apreciarse la necesidad de los sacramentales, sencillamente porque el hombre es un ser corpóreo y sensible, y por los signos sensibles conoce y se remite a las cosas espirituales («*Opportuit enim hominem, qui corporeus est, et sensibili cognitione utitur, duci per signa sensibilia ad notitiam rerum spiritualium*»). Además, puesto que no siempre se pueden celebrar o recibir los sacramentos, es conveniente establecer otros ritos sagrados, que pueden ser muchos y se pueden practicar fácilmente, como el signo de la cruz o el agua bendita, y que tienden a la misma finalidad que los sacramentos³⁶. Por todo ello hay que decir que Cristo dio a la Iglesia potestad para instituir ceremonias; que esta potestad ha sido siempre ejercida en la Iglesia; que pertenece ejercerla al sumo pontífice, y al concilio general; que incluso los obispos en sus diócesis pueden instituir ritos convenientes, a no ser que el papa les imponga restricciones; que los ritos más universales no pueden ser cambiados «*per quemcumque pastorem*», pues tienen valor para toda la Iglesia, y se consideran antiquísimos y transmitidos por los apóstoles. Así pues, hay obligación en conciencia de observar los ritos y las ceremonias de la Iglesia, según dice el concilio de Trento (Sess. 7, can. 13).

2. Sobre cuál es el efecto de los sacramentales

Si los sacramentales no tuvieran ningún efecto, sería inútil el practicarlos. Es Verdad que no han sido instituidos por Cristo sino por la Iglesia, porque entiende que en ellos se da una cierta aptitud natural para significar algo espiritual, o una actitud de espíritu que ayuda a vivir los sacramentos. Tal sucede con los ritos de adoración, como la genuflexión, la postración, la inclinación de cabeza, la elevación de las manos, el beso, y otros semejantes. Todos estos ritos son proporcionados y adecuados para expresar la actitud interna de la sumisión y efectos semejantes. Se trata de ritos o gestos que los utiliza todo el mundo, como son el golpearse el pecho para significar el dolor, el elevar los ojos y las manos al cielo para expresar

³⁶ *Ibid.*, p. 451. Es interesante el texto: «*Cum autem sacramenta nec semper occurrant, aut omni loco exerceri queant, congruum fuit statuere alios ritus sacros, qui multo plures sunt, et facile exerceri queunt, ut liquet in crucis signatio...Et hoc ritus vocamus sacramentalia quasi sacramentis addenda, et qui velut in eosdem fines deserviant*».

la indigencia, o el inclinarse ante el superior o postrarse para manifestar la sumisión, o el besar a alguien para expresarle el amor o la reverencia. Pues bien, esta misma intención tienen las ceremonias que utiliza la Iglesia en referencia a la realidad sagrada. Y su efecto es totalmente honesto y laudable, tanto respecto a Dios, a quien se debe adorar en espíritu y cuerpo, como respecto a los hombres a los que les es familiar usar estos gestos sensibles («*Et praedictus effectus est plane honestus atque laudabilis habito respectu tam ad Deum, qui spiritu et corpore debet coli, quam ad homines, quibus familiare est uti sensibilibus*»)³⁷. Más aún, es común a todos estos ritos sagrados, si se realizan legítimamente, el que sean también actos meritorios, puesto que son actos religiosos que se ordenan al culto a Dios («*Sunt itaque meritoria*»). Y es así por diversas razones: porque estimulan la devoción sensiblemente, como demuestra la experiencia; porque esa es la finalidad por la que los instituye la Iglesia; porque favorecen el crecimiento en santidad, como afirma el mismo Santo Tomás (q. 83, art. 3, ad 3). Además de estos efectos comunes, es preciso señalar otros efectos particulares de algunos sacramentales que utiliza la Iglesia en relación con el culto, algunos con bendición especial, y otros incluso sin ninguna consagración o bendición: es el caso de la bendición de las candelas, en cambio para la bendición del templo se hace una consagración especial, en la que se piden especiales efectos. Por tanto para saber cuales son los efectos de cada sacramental, es preciso atender al contenido de las bendiciones u oraciones que los acompañan. De todos modos, hay que saber que no se trata de efectos infalibles, porque no se basan en una promesa especial de Dios, sino en la eficacia que comúnmente se le atribuye a la oración («*Sed in communi lege de efficacia orationis*»). No se trata de la «ley de la gracia», sino de la ley común que se atribuye a la oración de la Iglesia.

Aclarados estos puntos, el autor concreta en seis los posibles efectos de los sacramentales («*Sex vero concipi aut considerari possunt effectus sacramentalium*»): 1. La comunicación de la gracia santificante, y por tanto la remisión del pecado mortal. 2. Los auxilios de la gracia actual. 3. La remisión de los pecados veniales. 4. La remisión de la pena temporal debida por los pecados. 5. La expulsión o protección contra el demonio. 6. Otros frutos temporales, como la sanación, la protección contra las tempestades, y semejantes. La sententia común de los teólogos afirma que los sacramen-

³⁷ Ibid., p. 452.

tales no tienen la capacidad de causar la gracia santificante, ni de perdonar el pecado grave, y tampoco existe un fundamento sólido para afirmarlo, ya que esa virtud es propia de los sacramentos, y los sacramentales deben distinguirse de ellos. Otra cosa es que los sacramentales concurren al efecto de la santificación, por las razones indicadas, sobre todo porque se fundan en la oración de impetración de la Iglesia, pues la Iglesia puede con sus oraciones impetrar esta santificación. De la misma manera que no depende de la Iglesia la eficacia de los sacramentos, tampoco depende de ella el atribuir a los sacramentales la gracia santificante. En cambio, sí puede atribuirles la colación de los auxilios para la gracia actual, como sucede con los ritos del catecumenado, o con la importancia dada a algunos templos para suscitar la devoción y conseguir favores. Bien entendido que, en sentido estricto, los sacramentales no poseen la capacidad ni de producir la gracia santificante, ni los auxilios para la gracia actual, pues «*Ecclesia non habet proprie loquendo virtutem producendi auxilia actualia, sicut nec ad immutandum physice corda hominum. Causant itaque sacramentalia praedicta auxilia per viam impetrationis*»³⁸.

Un efecto que sí se les atribuye a algunos sacramentales especiales es el perdón de los pecados veniales: por ejemplo, a la oración del Padre nuestro (como lo afirma San Agustín), o a la aspersion con agua bendita, a los panes bendecidos, a la confesión general, a la limosna, o a la bendición episcopal, como se contiene en el siguiente verso: «*Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens*»³⁹. El cuarto efecto que se les atribuye es el perdón de la pena temporal debida por los pecados mortales o veniales, lo que no supone ninguna dificultad, ya que la Iglesia tiene potestad para aplicar una satisfacción de su tesoro de gracia, en orden al perdón de la pena temporal, tal como enseña la doctrina sobre las indulgencias («*Ubi planum est remissionem poenarum in sacramentalibus fieri per modum indulgentiae, ut fieri etiam solet in usu imaginum cerearum, quas vocamus agnos et similium*»). El quinto efecto que se les atribuye es el de la expulsión o protección contra los demonios, lo cual se basa también en el poder de la Iglesia para atribuir a deter-

³⁸ *Ibid.*, p. 453.

³⁹ *Ibid.*, p. 453. Es interesante esta aclaración: «*Tertius effectus est remissio peccatorum venialium, qui effectus tribuitur specialibus sacramentalibus, quae videntur instituta in remedium venialium, ut sunt oratio dominica... tunctio pectoris... aspersion aquae benedictae, panis benedictus, confessio generalis, elemosyna, et benedictio episcopalis*»

minados sacramentales este efecto, «nam Ecclesia habet potestatem daemones expellendi et cohibendi, ut colligitur Math. 10, Lucae 10, et Marci 16: In nomine meo daemonia ejicient». Así consta también en la tradición de la Iglesia, como aparece en Tertuliano, Celedonio papa, Cipriano, Agustín... Puede dudarse sobre el modo como esto suceda, pero no de que sucede. Se puede comprender que el demonio huya ante el signo de la señal de la cruz, o la invocación del nombre de Jesús, porque son los signos de su derrota; y también el que el poder de impetración de la Iglesia, fundado no tanto en el ministro como en la santidad de la misma Iglesia, tenga también su eficacia contra el demonio. El sexto efecto que se atribuye a los sacramentales es una cierta «utilitas temporalis», como puede ser la sanación, la protección contra calamidades, tempestades y pestes... A ello pueden ayudar de una doble manera: por vía de la impetración, unidos a la oración de la Iglesia; y por vía de adjuración cuando se dirigen contra los demonios, para que no dañen los bienes que el hombre tanto necesita, como los alimentos.

Los protestantes critican estas prácticas de los católicos sin razón. Pues no utilizamos estos ritos porque creemos que las creaturas en si mismas sean inmundas, o porque pensemos que están contaminadas físicamente por acción del demonio (como la carne de las ovejas, de las aves o de los peces...). Sino que bendecimos el pan, el agua, la sal, los frutos y otros productos porque, aunque en si mismos son buenos, el diablo mueve a utilizarlos perversamente, y también para imitar al mismo Cristo, que bendijo los panes antes de multiplicarlos. Aplicamos lo que dice el Apostol en 1 Tim 4: «Nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur: sanctificatur enim per verbum Dei et orationum»⁴⁰. Además, no se hacen estas peticiones porque se considere que en si mismas son malas las langostas, las tempestades... y otras cosas inanimadas e irracionales, sino para que el hombre las considere y utilice con la debida reverencia a Dios; pues la «adiuratio non ordinatur per se et directe ad tales res... sed dirigitur ad instar contestationis per interpositionem reverentiae Deo debitae ad illam creaturam intellectivam, quae huiusmodi rebús preest vel illas movet»⁴¹.

Por tanto, quiere concluir el autor su discurso con estas afirmaciones fundamentales: Los sacramentales no producen su efecto «ex opere operato», sino por vía de impetración («Causant enim commu-

⁴⁰ Ibid., p. 454.

⁴¹ Ibid., p. 454. Es lo que también afirma Santo Tomás en 2.2 q.90.art. 3.

niter per viam impetrationis»); y esto no porque en si mismos sean una impetración, ya que frecuentemente utilizan cosas externas e inanimadas, sino porque se realizan en la oración de la Iglesia, unidos a determinados signos que recuerdan los efectos que de ellos se esperan. En sentido analógico puede decirse que, así como los sacramentos obran «ex opere operato», en virtud de la pasión de Cristo, así proporcionalmente los sacramentales obran «ex opere operato», en virtud de la oración y de los méritos de la Iglesia («Sic etiam proportionabiliter sacramentalia causant ex opere operato, quia in virtute orationum Ecclesiae et meritorum, quae Ecclesia applicat, operantur aliquos effectus supra id, quod in se sunt, et supra dispositionem tam ministrorum quam subiectorum»)⁴². No se trata de un efecto infalible, como sucede en los sacramentos, pues su efecto no se basa en una promesa de Dios, sino en la eficacia de la oración de la Iglesia vía impetración. Además, el efecto de los sacramentales es condicionado, si conviene («Supponere utilitatem conditionate, nempe si expedit, et saepe non expedit consequi illa beneficia... ut liquet in expulsionem daemoneis, in serenitate temporis...»). Como puede apreciarse, nuestro autor valora la importancia de los sacramentales, pero siempre teniendo en cuenta dos cosas: su diferencia con los sacramentos en institución, eficacia, efectos; y procurando evitar una interpretación mágica de los mismos, teniendo en cuenta la postura de los protestantes al respecto. Es importante la interpretación eclesiológica que hace de los mismos, no solo porque dependen de la Iglesia, sino sobre todo porque los relaciona siempre con la oración de impetración o intercesión y con la santidad de la misma Iglesia. Destaca igualmente, su valoración de la misma antropología religiosa del hombre, que busca estos signos, así como su consideración del valor y bondad de la creación en si misma.

3. Sobre el modo como los sacramentales concurren a la remisión de los pecados veniales

Afirma el autor que se detiene en analizar este efecto, por la especial dificultad que implica, y por la diversidad de opiniones que existen al respecto, aunque dice que algunas cuestiones las remite

⁴² Ibid., pp. 454-455.

a otros momentos⁴³. Comienza haciendo algunas observaciones («Praelibantur aliquae observationes»): 1. En primer lugar, se supone que el perdón de los pecados veniales solo puede suceder cuando va unido a una voluntad de cambio, y no se desea permanecer en lo mismo, según el principio: «quippe idem manens idem semper facit idem». Pues del hombre depende el hacer y el permanecer en lo mismo. 2. En segundo lugar, se supone que la forma o el medio por el que se desea superar la naturaleza del pecado debe ser algo que por su propia naturaleza repugna y es incompatible con este pecado⁴⁴. 3. También hay que suponer que la mutación intrínseca por tal forma no sucede por la sola comunicación de la gracia habitual, en la que se entiende ya está el sujeto, ni tampoco sucede por otro don permanente o habitual; sino que necesariamente supone una acción explícita respecto a aquello por lo que existe el pecado venial; pues el pecado venial no consiste en la privación de la gracia, o de otro don habitual, sino en la carencia voluntaria del fervor de la caridad, y por tanto debe superarse por la restitución del mencionado fervor, que necesariamente implica una operación del mismo hombre, como enseñan el mismo Santo Tomás, los Tomistas y otros teólogos.

Ahora bien, sobre cual sea esta operación o acto, hay diferentes opiniones. Nuestro autor es de la opinión de que el acto formal que conduce al perdón de los pecados veniales debe ser la contrición, o el amor de caridad formal o virtualmente («Actum inducentem formaliter remissionem peccatorum venialium debere esse contritionem, vel amorem charitatis formaliter aut virtualiter»). Si se trata de otros actos de dolor o de atrición, que participan de algún modo de la caridad y amor a Dios sobre todas las cosas, es probable que estos actos también sean incompatibles con el pecado venial. Supuesto lo anterior, también hay que decir que los pecados veniales no solo se perdonan «extra sacramenta», sino también por medio de los sacramentos: «Sed etiam quando illorum remissio per sacramenta fit»⁴⁵. Pues los sacramentos no causan el perdón de los pecados «formaliter, sed efective», ya que son las causas instrumentales que producen la forma del perdón. Por eso hay que decir que no perdonan los pecados veniales «per modum efficientis immediate, sed mediate»,

⁴³ Ibid., p. 455. Dubium II. *De modo quo sacramentalia concurrant ad remissionem venialium peccatorum?*

⁴⁴ Ibid., p. 455: «Remittuntur igitur peccata venialia per formam intrinsecam sibi in compossibilem, sicut in ablatione mortalium proporcionabiliter contingit».

⁴⁵ Ibid., p. 456.

es decir, haciendo posible aquella forma por la cual sucede el perdón. Lo que los sacramentos producen «inmediate» es la gracia, no una simple operación del hombre; y lo que inmediata y formalmente libera de los pecados veniales no es la gracia, sino la operación («*Quod autem inmediate et formaliter expellit venialia, non est gratia, sed operatio*»). Por tanto, aclara el autor, los sacramentos solo liberan del pecado venial «mediate», en cuanto que causan la gracia, que suscita y concurre al acto por el cual el hombre «formaliter» aut virtualiter» se duele del pecado venial y lo rechaza eficazmente: es por este acto por el que los pecados veniales «inmediate et formaliter excluduntur»⁴⁶.

A partir de estos presupuestos, dice, se puede explicar el modo por el que los sacramentales concurren al perdón de los pecados veniales. Hay dos sentencias que deben rechazarse: 1. La que dice que los sacramentales no perdonan los pecados veniales «objective», sino que solo mueven al acto honesto por el que se perdonan, como si fueran una pintura o imagen que mueve a un efecto, en este sentido los sacramentales pueden mover «objective»al efecto del perdón, como puede suceder con el agua bendita o la bendición episcopal, pues lo que cuenta es la aprensión que excita el acto para el perdón. 2. Y la que peca por exceso, afirmando que los sacramentales perdonan sin más los pecados veniales; pero esta sentencia parece colocar la acción de los sacramentales al mismo nivel que los sacramentos, y por otro lado no reconoce que los sacramentales no excluyen los pecados veniales «formaliter per se ipsa», sino «effective et deprecativa» causando la forma u operación por la que «inmediate et formaliter» sean excluidos. Hay que admitir que los sacramentales concurren y tienen una influencia más que objetiva en el perdón de los pecados veniales, bien sea «per modum efficientiae», o bien «per modum impetrationis ex orationibus ecclesiae». También hay que admitir que este curso no es inmediato o por una pasiva exclusión del pecado venial, o por un simple acto humano. Los sacramentales concurren causando el principio de la operación, es decir, algún genero de auxilio que suscita esta operación, no causando la gracia habitual ya que entonces serían como los sacramentos.

⁴⁶ Ibid., p. 456.

4. Se propone la doctrina en algunas afirmaciones fundamentales

En primer lugar, hay que decir que el que los sacramentales concurren al perdón de los pecados veniales, no significa que concurren «instrumentaliter physice». Si afirmamos que los mismos sacramentos no concurren «instrumentaliter physice» al perdón de los pecados mortales, por la misma razón se debe afirmar esto de los sacramentales respecto al pecado venial. Otra cosa es que puedan participar, incluso físicamente, al perdón de estos pecados, infundiendo en el alma alguna fuerza o auxilio por la cual al menos mediatamente se excluyan o perdonen estos pecados («(virtus) qua agant in anima, producendo in illa auxilia, per quam saltem mediate excludantur peccata venialia»). De hecho los sacramentos concurren de este modo al perdón de los pecados veniales: concediendo algún auxilio por el que el hombre es impulsado a un acto de contrición y de amor de caridad, por el que «inmediate et formaliter excluduntur venialia». No repugna el que los sacramentales concurren de modo semejante al perdón de los pecados veniales. Es cierto que la Iglesia no puede atribuir a los sacramentales una eficacia instrumental física lo mismo que a los sacramentos. Pero sí puede impetrar con sus oraciones que Dios, por los sacramentales instituidos por la misma Iglesia, los eleve en su virtud física de manera que influyan físicamente en sus efectos. Por supuesto, solo Dios puede conceder a los sacramentos la virtud de conceder la gracia santificante «physice», o la conversión de los pecados, o la sanación del cuerpo, o los milagros. Pero no hay contradicción con lo afirmado respecto a los pecados veniales: «Nulla itaque est contradictio in eo, quod sacramentalia Ecclesiae concurrerent instrumentaliter physice ad venialium remissionem»⁴⁷. Si bien siempre se trata de un concurso «per viam impetrationis», y no «ex opere operato», y tampoco «instrumentaliter physice», ya que esto no encuentra fundamento ni en la Escritura, ni en los Padres, ni en los Concilios.

El efecto de los sacramentales respecto al perdón del pecado venial, es semejante a su efecto respecto al perdón de la pena, a la expulsión de los demonios, a la salud de los cuerpos. Además, los sacramentales son muchos y pueden repetirse con frecuencia, como la señal de la cruz, la aspersion con agua bendita, la bendición episcopal... y no se les puede atribuir la eficacia de los sacramentos. Por tanto, los sacramentales perdonan los pecados veniales «per

⁴⁷ Ibid., p. 457.

viam impetrationis», es decir, exhibiendo y presentando ante Dios sus peticiones, no ejerciendo una causalidad física o moral: «sed non delent efficiendo illum effectum vel causalitate physica vel efficiencia morali»⁴⁸. La Iglesia, que tiene el poder de instituir, constituir y aplicar los sacramentales, así lo interpreta. Y esto es suficiente para afirmar que por los sacramentales se perdonan los pecados veniales («Qui sufficit ad verificandum quod causant remissionem venialium»), pues la oración de la Iglesia tiene también su eficacia, lo mismo que cuando se pide la conversión de los pecadores o la sanación de los cuerpos. Ahora bien, de nuevo debemos recordar que los sacramentales no causan el perdón de los pecados veniales «ex opere operato», sino «ex opere operantis», es decir, el efecto del perdón se produce en el sujeto contando con su disposición («Non supra, sed iuxta eius dispositionem; non fit nec communicatur ex opere operato sed ex opere operantis»), que ha de ser de contrición o de amor de caridad. En cambio, en el sacramento de la penitencia se comunica la gracia aún teniendo solo atrición («cum excessu supra dispositionem subiecti, ut contingit in elicente attritionem»). Pero, en un caso y en otro, siempre hay que entender que la gracia depende siempre de los méritos de la pasión de Cristo, y que el perdón de los pecados veniales nunca sucede con independencia de la disposición del sujeto: «Nunquam ergo in usu sacramentalium contingit, quod remissio venialium vel in toto vel in parte fiat supra dispositionem subiecti»⁴⁹. Y no se puede decir que esto mismo es lo que exigen los sacramentos, por lo que no habría diferencia entre sacramentos y sacramentales, pues cada uno obra según su origen, significado, su eficacia, y la mediación de la Iglesia. Los sacramentales ayudan a celebrar mejor los sacramentos, a la vez que prolongan su presencia en la vida; causan a su modo el perdón «per viam impetrationis», pidiendo los auxilios por los que formal e inmediatamente se perdonan los pecados veniales: «Per quos venialia immediate et formaliter excluduntur». En todo caso, se puede decir que los sacramentales causan «ex opere operato» de modo proporcional o analógico el perdón de los pecados veniales, si bien «per viam impetrationis»: «Quia eo proportionali modo sacramentalia causant ex opere operato remissionem venialium». Todo esto se confirma con el pensamiento de Santo Tomás al respecto⁵⁰.

⁴⁸ Ibid., p. 458.

⁴⁹ Ibid., p. 459.

⁵⁰ Ibid., p. 460, donde cita varios textos del Aquinate.

Seguidamente, el autor dedica sus argumentos a refutar las opiniones de quienes defienden opiniones contrarias, volviendo a repetir las razones y explicaciones antes resumidas⁵¹. La primera opinión que critica es la de quienes defienden que los sacramentales (como los sacramentos) concurren «instrumentaliter physice» a producir la gracia y sus efectos, es decir, a perdonar los pecados veniales. Pero no se puede decir, según la doctrina de la Escritura y la tradición de la Iglesia, que los sacramentales sean de hecho causas físicas del perdón de los pecados veniales, ya que es atribuirles una excelencia excesiva («Magis assert sacramentalium excellentiam, at consequens nemo non videt esse falsum et absurdum»)⁵². Esta es, como ya se ha dicho, la gran diferencia con los sacramentos: que estos causan verdadera, propia y efectivamente «per modum instrumenti» la gracia y los efectos de la gracia, y solo pueden ser «instrumentos» de la gracia física o moralmente, y puesto que no pueden ser instrumentos morales, hay que admitir que son instrumentos físicos («Cumque esse nequeunt instrumenta moralia vere et proprie, ut late deduximus... per legitimam consequentiam infertur ea esse instrumenta physice influentia in gratiam et similes effectus»). Puede decirse ciertamente que por los sacramentales se perdonan los pecados veniales, pero no en cuanto instrumentos físicos, sino en cuanto que concurren al perdón «per modum impetrationis». Por otro lado, puede decirse que son «instrumentos», pero no instituidos por Dios, sino por la Iglesia. Sin embargo, se reconoce que hay autores importantes que enseñan que los sacramentales causan el perdón de los pecados veniales «ex opere operato» (cita a Soto, Martín de Ledesma, Vitoria, Cayetano, Valencia, Mayor, Gonet, Belarmino...). Según ellos la diferencia entre los sacramentos y los sacramentales es que aquellos causan el perdón del pecado mortal, mientras estos solo del pecado venial. Y así lo demostraría la misma oración de la Iglesia que, por ejemplo al bendecir el agua bendita, emplea los verbos: «sanctificat, sanat, purgat...», y esto solo puede entenderse si se aplica a los pecados veniales⁵³. Es una diferencia semejante a la que se establece entre los «sacramenta veterae legis», que obraban «ex opere operantis», y los «sacramenta novae legis», que obran «ex opere operato». Además, en ello hay que ver cómo Cristo concede a su Iglesia la capacidad de colaborar al perdón. Nuestro autor responde a esto diciendo que se trata de una causalidad «secundum

⁵¹ Ibid., p. 461. III. *Referuntur et convelluntur adversantes opiniones.*

⁵² Ibid., p. 462.

⁵³ Ibid., p. 462.

quid», pues a los sacramentales puede atribuírseles un «ex opere operato» de las gracias o auxilios actuales, que influyen en el perdón de los pecados veniales, pero no de la gracia santificante («Sic etiam sacramentalia causant ex opere operato gratiam actualem sive auxiliantem, quamvis genus causalitatis sit diversum... sacramentalia vero solum causant moraliter per viam impetrationis»)⁵⁴. Y esto no puede suceder sino con la buena disposición del sujeto (acto de contrición o amor de caridad, como ya se dijo), es decir, «ex opere operantis: quippe quae nunquam fiat supra dispositione subiecti». Por tanto, hay que decir que los sacramentales no perdonan los pecados veniales «vere et proprie», sino por concomitancia y como accidentalmente: «se habebunt pure concomitanter et quasi per accidens»⁵⁵. Pero entonces surge una dificultad: que no serían necesarios los sacramentales, pues por la contrición y el acto de caridad en si mismos se perdonan también. A lo que responde el autor que esto no invalida el que los sacramentales concurren a que se de esta contrición, pues supone la fuerza de la impetración y ayudan a que estas disposiciones se den («Tamen re ipsa per sacramentalia fit et forte non fieret, aut non ita bene fieret, si sacramentalia non concurrissent: haec habent vim impetrandi auxilia ad eum requisita»)⁵⁶. También se planea la cuestión de si los sacramentales perdonan a la vez todos los pecados veniales, o si pueden solo perdonar algunos y no otros. A esto responde afirmativamente, porque puede ser que la contrición se refiera a un pecado y no a otro, como enseña el mismo Santo Tomás («Ideo fieri potest quod in usu sacramentalium remittatur unum aut alterum veniale, caeteris non remissi»). No se puede aplicar a los sacramentales lo que se aplica al sacramento de la penitencia, en el que no puede haber perdón de un pecado, sin que se perdonen los demás⁵⁷.

⁵⁴ Ibid., p. 463.

⁵⁵ Ibid., p. 463.

⁵⁶ Ibid., p. 463. A continuación critica nuestro autor la opinión de aquellos que afirman sin distinguir el que los sacramentales no perdonan los pecados veniales, y menos «ex opere operato». Responde con los mismos argumentos antes propuestos, pero defendiendo que sí perdonan los pecados veniales, según el modo explicado.

⁵⁷ Ibid., p. 464-465.

CONCLUSIÓN

De este modo concluye el autor su tratado sobre los sacramentos en general. La postura que en general adopta el autor, en este punto como a lo largo del tratado, quiere ser moderada y equilibrada, teniendo en cuenta las opiniones diversas al respecto: «Resolutio vero nostra eo praeferri debet, quo procedit cum maiore uniformitate et universalitate tam in sacramentis quam in sacramentalibus circa venialium remissionem». Su postura, además de ser fiel a la doctrina de la Iglesia y a la enseñanza de Santo Tomás, está condicionada por la tesis que defiende a lo largo de todo el tratado: que los sacramentos son eficaces «ex opere operato», «instrumentaliter physice», es decir, defiende la causalidad física; y por otro lado, por su preocupación por distinguir entre la eficacia de los sacramentos y de los sacramentales. En su explicación destaca la visión antropológica que propone, tanto de los sacramentos como de los sacramentales, sin olvidar nunca la centralidad de la eucaristía. Tiene el mérito de evitar un concepto mágico de los sacramentales, insistiendo en que es necesaria la disposición del sujeto, una disposición de contrición y de caridad; y ello sin desprestigiar la importancia que tiene la realidad física de los sacramentales, pero siempre unida a la oración de la Iglesia: «per viam impetrationis»⁵⁸.

⁵⁸ Ibid., p. 466.