

# EL PAPEL DEL SUJETO DE LOS SACRAMENTOS

MANUEL J. ORDEIG

Los modos de pensamiento y de vida de la cultura actual están impregnados de un protagonismo descollante por parte del sujeto de esa vida o aquel pensamiento. Hasta en la ciencia positiva —máximo exponente de la objetividad para muchos de nuestros contemporáneos— se da este fenómeno por el cual el sujeto —el yo pensante— es fuente de todo saber y origen de toda actuación<sup>1</sup>. En este ejemplo de la ciencia, que me parece ilustrativo, la razón es contrastada por la experiencia; pero los datos son estudiados, seleccionados y analizados por quien los interpreta; el resultado es la «conquista» de nuevos saberes: la iniciativa sigue siendo del pensamiento con capacidad de «crítica».

Apenas se concibe que el sujeto humano pueda ser sólo «receptor» de un saber o de una realidad vivencial; todo lo que la persona llega a alcanzar parece consecuencia del ejercicio de su libertad. La teología, naturalmente, no podía verse libre de este protagonismo subjetivo que influye en muchos de sus planteamientos actuales, unos más y otros menos acertados<sup>2</sup>.

El proceso arranca de hace tiempo. Las principales corrientes filosóficas de los últimos siglos acentúan de tal modo la función del pensamiento en el conocer humano, que todo acaba siendo consecuencia de él<sup>3</sup>. Dentro de la teología, primeramente los movimientos del

---

1. «Lo que no tiene sentido para el científico —opinaba el positivismo lógico de la Escuela de Viena—, no tiene sentido alguno». Cfr. J. MARITAIN, *On the human knowledge, Thought*, 1949.

2. Cfr., por ejemplo, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, Munich 1967; en que, dentro de unos criterios teológicos convencionales, valora tanto el compromiso y la responsabilidad de quien adquiere la gracia, que parece olvidar la gratuidad de la misma.

3. Según Descartes, la existencia; según Spinoza, la substancia y sus atributos; según Kant, las categorías o formas del conocer; según Hegel, el mismo

protestantismo liberal, y más tarde la crisis modernista, son testigo de la lucha por hacer depender la verdad escriturística de la «crítica pura» (Loisy), la Religión de la «conciencia religiosa de la humanidad» (Hébert) o del «instinto religioso» (Tyrrell), lo natural y lo sobrenatural de la necesidad subjetiva de ello (Blondel), etc.<sup>4</sup>

Lo que empezó siendo una especulación teórica de unos pocos —lo mismo en filosofía que en teología— ha pasado en este siglo a la gran masa de gente que piensa, trabaja y vive en coordenadas donde la razón y la libertad subjetivas constituyen el motivo supremo para aceptar o no aceptar, creer o no creer, concluir de un modo o del contrario.

¿Qué consecuencias se han derivado de este modo de pensar para la teología y, en concreto, para la sacramentaria? Entre otras, una hipervaloración de la teología para las masas —la Teología Pastoral<sup>5</sup>— en que la doctrina se presenta con el ropaje de aquella manera de pensar: una fe que «yo conquisto», unas verdades que alcanzo, una salvación a la que llego por la decisión, el compromiso o las actitudes personales...; en absoluto aceptar pasivamente una salvación brindada por Dios. No vamos a entrar en la crítica de estos planteamientos que tienen —como sucede frecuentemente— aspectos positivos y negativos. Subrayando los primeros, es de agradecer la valoración —mayor quizá que en otros tiempos— del papel que personalmente desempeña quien es salvado por Dios; el hombre es un ser libre y como tal debe comportarse ante Dios y ante los medios salvíficos para llegar a El.

Así, pues, al hacer hoy teología sacramentaria parece necesario dar el relieve conveniente a la función del sujeto del sacramento<sup>6</sup>. No hacerlo así, equivaldría a olvidar aquella fuerte conciencia subjetiva que impregna el pensamiento y que, exagerada quizás en ocasiones, tiene una parte de verdad que no debemos olvidar. Se presenta, pues, como imprescindible el estudio pormenorizado del papel del sujeto sa-

---

Absoluto. En línea más práctica, la Mecánica racional impuso a la física sus leyes; las hipótesis evolucionistas a la Biología; la dialéctica de Marx a la Historia. En todos los casos el pensamiento impone al dato su interpretación, muchas veces sin opción de error.

4. Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del Modernismo*, Pamplona, 1972.

5. Cfr. J. L. ILLANES, *Los sacramentos en la misión pastoral de la Iglesia*, en «Scripta Theologica» 10 (1978) 987 ss.

6. Nunca olvidada, por otra parte, en la exposición doctrinal de la Iglesia ni en la teología; solamente menos destacada de lo que hoy se espera. Puede verse, sin afán apodíctico, el escaso número de páginas que proporcionalmente dedican al tema del sujeto sacramental muchos manuales tradicionales sobre esta materia.

cramental; estas breves páginas quieren desbrozar un cauce, abierto hace siglos por Santo Tomás de Aquino, para esa correcta valoración y estudio. Se trata únicamente de recordar lo que el Doctor Común dice acerca del sujeto sacramental, y mostrar algunas pistas que, a partir de sus ideas, pueden dirigir la investigación; para otra ocasión queda el desarrollo de estas pistas y la profundización que, con sus principios filosóficos, puede iluminarlas.

### 1. *El papel del sujeto sacramental*

En otro lugar <sup>7</sup> hemos estudiado la noción de sacramento que se desprende de los textos tomistas: de ellos puede deducirse que el constitutivo esencial del sacramento es su *relación a la santificación*. Esta *tensión* a la santificación actual del hombre singular da, a un elemento material sensible, la dimensión sobrenatural de sacramento. Dicha relación —por modo de signo y por modo de causa— es eficaz desde el momento en que los sacramentos de Cristo producen la gracia que significan; y la significan precisamente porque la producen eficazmente.

Toda esta eficacia no tiene otra finalidad que la santificación del hombre concreto —sujeto del sacramento <sup>8</sup>— que lo recibe. En modo alguno, por tanto, este hombre es algo secundario o de menos importancia en la administración del sacramento que es parte del proceso de su propia santificación. Así lo enseña el teólogo de Aquino, especialmente cuando habla de algunos sacramentos en particular <sup>9</sup>; y lo recoge el mismo Magisterio de la Iglesia que hizo suya la afirmación de la eficacia sacramental <sup>10</sup>.

Con el transcurso del tiempo, sin embargo, se ha dado a veces una cierta confusión entre el *modo* de producirse aquella gracia que santifica mediante el sacramento, y el *término* —o santificación— alcanzada por el sujeto receptor del mismo. Con ello se provoca un mal entendimiento de los textos de la Iglesia y la consiguiente interpre-

7. Cfr. *Significación y causalidad sacramental*, en «Scripta Theologica» 13 (1981) 63-114.

8. Con el término *sujeto* se ha designado habitualmente al hombre que recibe el sacramento y es santificado por él; así lo emplearemos aquí, eliminando la carga de pasividad que pudiera contener esta palabra para algunos.

9. Cfr. sobre la Penitencia y sobre el Bautismo de adultos en *Suppl.* q. 18, a. 1, c.

10. Cfr. CONC. TRIDENT., sess. VII, can. 6; Denz. 849/1606.

tación equivocada de una supuesta pasividad en este sujeto<sup>11</sup>. Pueden ayudarnos a distinguir los términos dos preguntas clarificadoras: ¿quién se santifica? y ¿por qué —en razón de qué— se santifica?; en teología sacramentaria, a la primera se responde diciendo: este sujeto; a la segunda: por acción del mismo Cristo cuyo instrumento es el sacramento. En el presente estudio nos interesa *quién* se santifica y qué debe hacer para ello; dejamos expresamente a un lado el *modo* de originarse esta santificación, sintetizado tradicionalmente por la teología y por la Iglesia con la fórmula *ex opere operato*<sup>12</sup>.

La función de quien recibe el sacramento y se santifica por él no es —según la doctrina del Doctor Angélico que veremos más detalladamente— producir la gracia, sino recibirla con las adecuadas disposiciones<sup>13</sup>. En la mayoría de los sacramentos los actos de sujeto son dispositivos; esto, sin embargo, no merma su importancia pues son esos actos los que permitirán al sujeto aprovecharse de la gracia: sin las adecuadas disposiciones no se percibiría el fruto, habría sacramento pero no recepción de la gracia<sup>14</sup>.

La tradición teológica es unánime al afirmar la necesidad de lo que llama *preparación* del sujeto, que debe ser ciertamente activa<sup>15</sup>. Mucho menos clara lo es al definir la naturaleza de esa colaboración personal, a propósito de la cual han surgido prolongadas disputas entre escuelas. La sacramentaria tomista, sin disponer de ningún apartado especial dedicado al tema, ofrece suficiente número de afirmaciones

11. No pocos teólogos actuales acusan a la teología pasada de estar influenciada por ese error. Dicen que se había olvidado el papel del signo en la causalidad sacramental, porque a través de éste resulta fácil destacar el papel del sujeto: por el signo, el sujeto conoce e interpreta, convirtiéndose en protagonista del sacramento. Cf. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg, 1960, p. 32; J. TILLARD, *Le nuove prospettive della teologia sacramentaria*, en «Secra Doctrina» 45 (1967) 37 ss.; y el intento de clarificar esas posturas que recogimos en el trabajo antes citado.

12. La aplicación inadecuada de la expresión *ex opere operato*, no al modo de producirse la gracia, sino a la *santificación* alcanzada por el sujeto, ha llevado a la actitud antes denunciada de una práctica anulación de la función desempeñada por éste. Cfr. dicha denuncia —quizá excesivamente vehemente—, por ejemplo, en E. MARCUS, *Qui doit-on laisser accéder au baptême?*, en *Paroisse et Liturgie*, Brujas, 1964, p. 513 ss.

13. Santo Tomás exceptúa el caso en que los actos humanos del sujeto forman parte de la materia del sacramento, en virtud de la cual participación interviene eficazmente en la producción de la gracia. Cfr. *S. Th.*, III, q. 84, a. 1, ad 1; donde explica la gracia de la Penitencia y del Matrimonio.

14. *De Eccl. Sacr.*, ed. Marietti, n. 614: «Impeditur etiam effectus sacramenti per culpam recipientis, puta, si fictus accedat, et non corde parato ad suscipiendum sacramentum. Talis enim licet sacramentum suscipiat, effectum tamen sacramenti, idest gratiam Spiritus Sancti, non recipit».

15. Cfr. entre muchos DIEKAMP-HOFFMANN, *De sacramentis, Manuale Theologiae Dogmaticae*, t. IV, Parisiis, 1946, p. 42: «exigit ut suscipiens active sese praeparent...».

como para dar una idea definida acerca de la colaboración del sujeto en su propia santificación.

## 2. *La preparación para la gracia*

Todo el esfuerzo del hombre santificado por el sacramento, se resume en esa *preparación* para la gracia. El término *preparación* sintetiza un vasto abanico de actitudes necesarias en quien desea ser santificado por esta gracia divina. Siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás afirma que *nulla forma potest esse nisi in materia disposita*; por esta razón la gracia —forma sobrenatural inherente en la esencia del alma— exige la adecuada disposición de ésta para informarla: la *preparación*<sup>16</sup>.

### a) *Disposición de las potencias*

Toda preparación de este tipo se llama *dispositiva* y viene definida por el Santo como *ordo potentiae ad actum*<sup>17</sup>. El nombre le viene de que corresponde a la segunda de las tres categorías de preparación que establece el Filósofo: aquella que incluye las disposiciones todavía no perfectas para la recepción de un hábito<sup>18</sup>. Preparación que no exige, a su vez, otro hábito anterior, pues supondría hacer interminable el proceso.

La preparación dispositiva, por tanto, al excluir otro principio de operaciones diferente de la propia naturaleza, se concreta —para el caso del hombre que va a ser santificado por la gracia— en actos de la inteligencia y de la voluntad. Actos, porque el hombre, como toda criatura, se ordena al fin por su operación<sup>19</sup>. Actos de la inteligencia y la voluntad, fundamentalmente, porque son las operaciones propias del hombre frente a las restantes criaturas materiales<sup>20</sup>.

De esta manera, con entendimiento y voluntad, el hombre coopera

16. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 112, a. 2, c; q. 5, a. 7, c.

17. *C. G.* II, c. 62.

18. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 49, a. 1, ad 3.

19. Cfr. *S. Th.* I, q. 64, a. 4, c; I-II, q. 21, a. 1, ad 3. En esto, las criaturas se diferencian radicalmente de Dios, que *es* su propio fin en las operaciones *ad extra*.

20. Actos, por tanto, de fe, de esperanza, de temor, etc. (cfr. *S. Th.* III, q. 85, a. 5, c), todavía «informes»; que están esperando la llegada de la nueva forma para convertirse en perfectos. También el cuerpo puede participar en esta preparación, en razón de su unidad con el alma, a través de gestos, actitudes, etc.; operaciones entitativamente menos importantes que las del alma, pero que pueden jugar un importante papel psicológico.

a su justificación con su libre albedrío: creyendo y queriendo la gracia que le llega de Dios<sup>21</sup>. Esta aceptación es el *motus liberi arbitrii in Deum*; complementada por el *motus liberi arbitrii in peccatum*, que es el arrepentimiento<sup>22</sup>. La santificación es, pues, fruto simultáneo de la libertad humana y de la gracia divina<sup>23</sup>.

Es, en conclusión, imprescindible, la cooperación de las potencias humanas en la recepción de la gracia santificante fruto del sacramento; sin ellas falta la disposición necesaria para la transformación que supone la llegada de dicha gracia.

## b) *Precedencia de la gracia*

Llegados a este punto es necesario puntualizar que cualquier preparación del hombre para la gracia proviene, en última instancia, de Dios mismo. Así lo dice la fe de la Iglesia y lo repite taxativamente el Aquinate: *ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat*<sup>24</sup>. La razón es que el fin sobrenatural al que conduce la gracia, al superar el fin natural, supera también toda operación dimanante de la simple formalidad humana<sup>25</sup>.

Como hemos dicho, la preparación para la gracia habitual no necesita a su vez otro hábito previo; pero esto no excluye el auxilio divino a las potencias del hombre: un auxilio no estable y habitual pero sí eficaz. Se explica claramente teniendo en cuenta que aquella preparación a la gracia es, en sí misma, un bien; a diferencia de las criaturas, Dios no concede su gracia a los seres que son buenos, sino que estos seres son buenos porque Dios les concede su gracia: la benevolencia de Dios —el buen querer divino, su graciosa complacencia— es la causa del bien creado<sup>26</sup>. Un bien sobrenatural como es la

21. *S.Th.* I-II, q. 111, a. 2, ad 2: «Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus».

22. Cfr. *De Ver.*, q. 28, aa. 4-5; *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, s. 2. Nos referimos, con Santo Tomás, al caso de los sacramentos que comunican la primera gracia y liberan, así, de la situación de pecado.

23. *De Ver.*, q. 28, a. 8, s.c.3: «Contritio est a libero arbitrio et a gratia...».

24. *S.Th.* I-II, q. 112, a. 2, ad 3.

25. *S.Th.* I, q. 12, a. 5, c: «Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam».

26. La voluntad de Dios, diversamente de la nuestra, no es atraída por ningún bien ajeno a Sí mismo; su amor hacia algo no es provocado por lo que aquello pueda poseer de bien. Por el contrario, Dios, al amar, desea en acto esa participación de su Bondad que su Intelecto consideraba hasta entonces como simplemente posible; creando, con ello, el bien participado; es decir, haciendo que devenga real. Puede verse toda esta doctrina en *S.Th.* I, q. 20, a. 2; *C.G.*

preparación para la gracia habitual, supone necesariamente una buena voluntad divina y por tanto algún tipo de gracia que lo cause<sup>27</sup>.

Todavía es necesario, a pesar de lo dicho, puntualizar más. Estas disposiciones preparatorias del alma, aun bajo la moción divina, son imperfectas y no sirven para alcanzar la salvación. Solamente si son fruto de la gracia santificante son verdaderamente eficaces en orden a la justificación. Para alcanzar un fin sobrenatural, en efecto, toda operación debe provenir de un principio estable que supere las limitaciones propias de la naturaleza humana<sup>28</sup>.

Así, por ejemplo, la fe que justifica al hombre<sup>29</sup> es la fe formada por la caridad, pues «la fe sin obras está muerta»<sup>30</sup>. La fe, la penitencia, etc., se incoan en el hombre bajo los impulsos divinos y sólo se convierten en perfectas con la llegada de la gracia santificante: su perfección es efecto de la gracia y, por tanto, toda la santificación humana también lo es<sup>31</sup>.

Dentro del ámbito sacramental, y con el decir del Doctor Angélico, la gracia es *principalior causa*<sup>32</sup> de la justificación humana que cualquier otro hábito o acto: tiene precedencia sobre todo lo demás que, si es eficaz para la salvación del hombre, debe ser efecto suyo. Y así, volviendo a los textos paulinos que hablan de la salvación por la fe en Cristo, Santo Tomás los interpreta en el sentido de que esa fe puede considerarse como el primer efecto de la gracia en el hombre<sup>33</sup>.

I, c. 91; *In III Sent.*, d. 19, a. 5, s. 1; pero especialmente clara y resumida se encuentra en *De Ver.*, q. 27, a. 1.

27. El arrepentimiento del pecado, por ejemplo, en el caso ya citado de la justificación, también es efecto de la misericordia de Dios porque supone un cambio de orientación de la voluntad humana hacia su fin último, y esto es indudablemente un bien sobrenatural para el hombre. Cfr. *S. Th.* III, q. 86, a. 2, c y ad 3.

28. El fin de cualquier sustancia viene señalado por su forma (cfr. *S. Th.* I, q. 103, a. 2); ésta marca, pues, el límite ontológico de la propia acción. Toda elevación del fin, por requerir acciones superiores a las propias, exige también una elevación de la forma principio de esas operaciones. Cfr. *In «De Causis»*, lect. 9, s. 8, 25.

29. Cfr. Gal 2,16; Ephes 2,8.

30. Iac 2,26.

31. El mismo texto ya citado, acaba con esta rotunda afirmación. *S. Th.* I-II, q. 111, a. 2, ad 2: «Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam».

32. *S. Th.* III, q. 68, a. 6, ad 3.

33. Cfr. *In Rom.* c. 5, lect. 1; *In Ephes.* c. 2, lect. 3.—*In Rom.* c. 3, lect. 3: «Dicitur autem iustitia Dei esse per fidem Iesu Christi, non ut quasi per fidem mereamur iustificari, quasi ipsa fides ex nobis existat et per eam mereamur Dei iustitiam, sicut Pelagiani dixerunt, sed quia in ipsa iustificatione qua iustificamur a Deo, primus motus mentis in Deum est per fidem (...). Haec autem fides ex qua est iustitia, non est fides informis, de qua dicitur Iac. II, 26: Fides sine operibus mortua est, sed est fides per charitatem formata».

Resumiendo esta breve exposición, queda mostrado que la preparación dispositiva para la santificación consta de una serie de actos humanos que, incoados bajo el auxilio divino genérico, alcanzan su perfección —disposición plena— bajo el influjo de la misma gracia en el momento de la justificación. Si el sujeto recibe un sacramento de los llamados «de vivos», la transformación no es del estado de pecado al de justicia, sino de una menor a una mayor gracia; en este caso, también hay infusión de una nueva formalidad más perfecta de alguna manera, para la cual es necesaria también una mejor disposición; esta disposición es fruto del libre arbitrio del hombre cooperando con la gracia ya actuante en su alma<sup>34</sup>.

Es importante sentar bien estos principios, para evitar caer en el pelagianismo denunciado por el Santo, o dar tal preponderancia a la fe subjetiva que desplace a la realidad de la gracia como sucedió a Lutero<sup>35</sup>.

### c) Cooperación del sujeto

Tras haber determinado la constante precedencia de la gracia en el proceso de la santificación individual, se replantea en toda su crudeza el problema de la participación del sujeto: su papel podría parecer exiguo. Nada más erróneo porque su cometido, circunscrito efectivamente a un ámbito concreto —que veremos más adelante—, es de importancia primordial para la fructuosidad de esa gracia operante y cooperante.

En efecto; si el acto de preparación dispositiva ha de ser humano, el hombre debe, con su operación, conocer y querer esa gracia; aceptar libremente, en definitiva, con conciencia y voluntad plenas, la moción divina. Por ejemplo: la *reordinatio mentis* que supone la preparación a la justificación no puede hacerse sin la ayuda divina y sin la perfección que le comunica la gracia; a pesar de ello, radica total y

34. *S. Th.* III, q. 86, a. 4, ad 2: «Ad gratiam pertinet operari in homine iustificando a peccato, et cooperari homini ad recte operandum. Remissio igitur culpae et reatus poenae aeternae pertinet ad gratiam operantem: sed remissio reatus poenae temporalis pertinet ad gratiam cooperantem..., utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundo ex gratia et ex libero arbitrio».

35. LUTERO, *De Captivitate babilonica*, De sacram. bapt.; en *Opera omnia*, Ihenae, 1557, t. II, p. 287: «Nos ...scientes, ubicumque est promissio divina, ibi requiri fidem. Esse utrumque tam necessarium, ut neutrum sine altero efficax esse possit. Neque enim credit potest, nisi adsit promissio, nec promissio stabilitur, nisi credatur, ambae vero si mutuae sint, faciunt veram et certissimam efficaciam sacramentis. Quare efficaciam sacramenti, citra promissionem et fidem quaerere, est frustra niti, et damnationem invenire».



cumplidamente en el alma del hombre y procede de su interior: es un acto humano en todas sus partes y no imposición o coacción externa. Todos los actos similares, por tanto, nacen libremente de la voluntad, aunque no sola sino ayudada por Dios<sup>36</sup>.

Estas características aparentemente contradictorias —actos libres y, a la vez, consecuentes a la gracia— se explican porque Dios mueve a cada criatura según su naturaleza: sin contrariar la formalidad que El mismo, como creador, le ha dado. Dios causa el *ser* de las cosas y todo lo que este acto de ser actualiza en ellas: es decir su *modo* de ser, su esencia. Al mover a actuar, en consecuencia, Dios pone en acto el *ser* de la acción y el ser *tal* acción.

El hombre, que tiene libre albedrío, es deificado con su colaboración libre. Se hace necesario, pues, admitir que Dios infunde en el hombre su gracia y, a la vez, la inclinación de la voluntad a aceptarla libremente<sup>37</sup>. Por ello, los actos de conocimiento y voluntad —necesarios en la persona adulta para la infusión de la gracia— aunque provocados por Dios son simultáneamente propios del hombre; el acto de la voluntad, concreta el Santo, ha de ser voluntario<sup>38</sup>.

La cooperación del sujeto a su propia santificación, se resume, en conclusión, en conocer y querer libremente la gracia que Dios le envía. Dicho de otro modo más expresivo: en poner todas sus potencias y capacidades (de las cuales el intelecto y la voluntad son las más destacadas) al servicio de la preparación necesaria para recibir la gracia. En una primera fase de preparación —preparación remota<sup>39</sup>—,

36. C. G. IV, c. 72: «...haec igitur mentis reordinatio, quae in contritione consistit, ex interiori procedit, idest a libero arbitrio, cum adiutorio divinae gratiae».

37. *S. Th.* I-II, q. 113, a. 3, c: «Deus autem movet omnia secundum modum unuscuiusque... Unde et homines ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii. Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad iustitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiae iustificantis hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum, in his qui sunt huius motionis capaces».

38. *De Ver.*, q. 28, a. 3: «...si el acto de la voluntad «non esset in ipsa, non esset eius actus». Cfr. q. 22, a. 8. Si alguien se preguntase cómo es posible esta aceptación libre de la gracia por el hombre, si es empujado a ello por Dios, le remitiríamos a la magistral respuesta que da el Doctor Angélico en la *Quaest. Disp. De Veritate*, q. 22, a. 9, en donde explica la diferencia entre «inclinarse» la voluntad y «coaccionarla»: la coacción supone obligarle a aceptar algo que no desea, la inclinación, en cambio, es hacer que libremente lo quiera; lo cual puede conseguir Dios de diferentes maneras, por ejemplo, a través de formas análogas a las formas conceptuales que el intelecto capta y cuya bondad atrae a la voluntad sin coaccionarla. Este modo de influencia en la voluntad humana es, naturalmente, privilegio de Dios (cfr. *S. Th.* I, q. 111, a. 2, c).

39. Terminología —preparación remota, preparación próxima— que puede encontrarse, por ejemplo, en C. G. IV, c. 75.

esto supone la formación del intelecto en las verdades sobrenaturales, el ejercicio de la voluntad en el amor a Dios y el recto uso de las restantes capacidades humanas: memoria, imaginación, potencias operativas. En la fase de preparación próxima, los actos de estas potencias se dirigen inmediatamente al objeto y al medio formal e instrumental de la santificación: Dios, la gracia con la caridad y el sacramento con la liturgia que le acompaña <sup>40</sup>.

### 3. *Análisis metafísico*

Hemos visto los criterios básicos que la teología debe defender al explicar la actuación de la gracia y el papel de la libertad humana en la santificación del hombre. ¿Qué esquema metafísico puede ayudarnos a entender con mayor profundidad estas relaciones? Santo Tomás de Aquino recurre a la estructura causal que, recogida de Aristóteles, se aplica a toda transformación: la concurrencia de causas eficaz, formal, material y final <sup>41</sup>. El hecho de que la santificación sea un fenómeno sobrenatural hará variar la «calidad» de estas causas —que no serán simplemente naturales— pero no cambia el esquema causal de los fenómenos de la naturaleza.

#### a) *La estructura causal*

La causa final de la santificación del hombre es, lógicamente, Dios mismo: no sólo en cuanto fin último de todas las cosas, sino como participable —por conocimiento y amor— a través del *lumen gloriae* <sup>42</sup>.

La causa eficaz, en el caso ordinario en que la santificación llega por los sacramentos, es también el mismo Dios como autor principal; la Humanidad de Jesucristo lo es igualmente, como instrumento unido a la divinidad; y el sacramento, como instrumento separado dependiente de la virtualidad que recibe de Cristo <sup>43</sup>.

40. Aunque más adelante detallaremos un poco más estos aspectos de la cooperación del sujeto sacramental, por motivos pastorales podría ser interesante desarrollarlos ampliamente y ejemplificarlos con concreción; dejamos esta tarea para otro momento o para algún estudioso directamente interesado en el tema.

41. Cfr. los comentarios a Aristóteles que, entre otros pasajes, recoge en *In V Metaphys.* lect. 2; *De Pot.* q. 5, a. 1; *In «De Causis»*, lect. 26; etc.

42. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 109, a. 6, s. c.

43. Cfr. *De Ver.*, q. 27, aa. 3 y 4; *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; *S. Th.* III, q. 62, a. 1 y otros pasajes; etc. Esta brevísima exposición puede ampliarse en nuestro citado artículo de «Scripta Theologica», y también en P. HUGON, *La causa-*

La formalidad santificadora corresponde a la gracia, que es la que cambia —transforma— interiormente al sujeto<sup>44</sup>. Como hemos ya señalado someramente, cabe distinguir dos modos de tener lugar dicha transformación: el acceso a la justificación desde el estado de pecado, y el incremento del grado de justicia en un sujeto previamente justificado. En el primer caso es evidente que se trata de la llegada de una nueva forma —la gracia— inexistente hasta el momento. El segundo caso también cabe interpretarse así; al hablar de aumento de gracia, en efecto, no debe suponerse un aumento cuantitativo pues el hábito es una especie de la cualidad; el incremento real de gracia supone la llegada de una nueva formalidad más perfecta, que desplaza a la imperfecta<sup>45</sup>; se trata por tanto de una verdadera transformación hacia una mayor actualización de las perfecciones en potencia. En ambos casos la gracia juega el papel de causa formal de la santificación o de su incremento.

En consecuencia, formalmente —en el orden de la actualización formal— la gracia es causa y origen de todo acto conducente a la justificación. La cooperación del sujeto es importante, pero en modo alguno puede considerarse —ya lo hemos visto— causa de la santificación formal, sino efecto suyo; por ello la formalidad de toda cooperación humana a la santificación es acto segundo respecto de la gracia. Explícitamente lo afirma Santo Tomás refiriéndose, entre otros casos, al papel del libre albedrío en la contrición<sup>46</sup>.

Todo acto del entendimiento o de la voluntad, útil para la salvación, recibe su perfecta formalidad de la gracia. Se trata, pues, de una formalidad paralela a la que tiene el hábito respecto a su acto<sup>47</sup>, o la

*lité instrumentale en Theologie*, Paris, 1931; y en H. M. BOUSSÉ, *La causalité efficiente instrumentale de l'humanité du Christ et des sacrements chrétiens*, en «Revue Thomiste» (1934) 370 ss. y (1938) 256 ss.

44. Cfr. respecto a la formalidad de la gracia: *S. Tb.* I-II, q. 110, y q. 112; *De Ver.*, q. 27; etc.

45. En las cualidades materiales, tan distantes de las espirituales, sucede un fenómeno paralelo que puede aclararlo: no por muchas capas de pintura blanca que reciba un objeto mejora su blancura, para mejorarla de verdad hay que cambiar la pintura y buscar un blanco más perfecto, que sustituya al anterior. Salvando las limitaciones relativas a toda comparación, ésta sirve incluso para cuando el crecimiento es sólo aparente porque, sin cambiar la pintura se han eliminado los impedimentos que empañaban la pureza de color; en este caso no hay infusión de nueva formalidad, sólo cambio de circunstancias accidentales. Un aumento real de santidad, por el contrario, implica un verdadero cambio de formalidad.

46. *De Ver.*, q. 28, a. 8, s.c. ad 3: «Contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est *dispositio ad gratiam* simul existens cum gratia, sicut dispositio quae est necessitas simul est cum forma. Sed secundum quod est a gratia, comparatur ut *actus secundus ad gratiam*».

47. *Ibid.* s.c. ad 4: «Sicut actus formaliter perficit potentiam: ita id quod

sustancia respecto a su accidente: éste existe en razón de la perfección de aquélla, muchas veces en razón de la existencia de aquélla, pero su origen y su formalidad hay que atribuírselos a la misma sustancia<sup>48</sup>. Por eso la gracia es principio informante de toda actualización surgida de las potencias del hombre en orden a su santificación: de toda virtud y de todo acto<sup>49</sup>.

Por último, toda la preparación dispositiva a la gracia pertenece, según aquella estructura causal, al orden de la causalidad material. Toda disposición previa a la recepción de una nueva forma es preparación material, dentro todavía de la formalidad anterior. Así pues, los actos de fe, arrepentimiento, temor, esperanza, etc., constituyen las disposiciones «materiales» del alma humana que preparan y acompañan la recepción de la gracia santificante o, como hemos explicado, su aumento<sup>50</sup>.

El Doctor Angélico, analizando las transformaciones creaturales, divide las disposiciones necesarias para una nueva formalidad en dos tipos: la *dispositio ut via ad perfectionem* y la *dispositio ut effectus a perfectione procedens*<sup>51</sup>. Distinción fundamental, que permite señalar el delicado límite a donde llega el papel que el sujeto realiza por sí mismo y comienza la preparación que el mismo Dios realiza en el alma por la gracia santificante. La disposición *ut via* y la disposición *ut effectus* pueden coincidir en sus manifestaciones cualitativas —como en el caso del fuego que ejemplifica el Santo—, diferenciándose únicamente en su formalidad: lo que las hace nacer.

La gracia, como sabemos, supera totalmente la naturaleza humana. Necesita por tanto una disposición que esté también por encima de esta naturaleza; que guarde una cierta proporcionalidad con la forma adventicia<sup>52</sup>. Lógicamente, la proporcionalidad perfecta se exige a la disposición última que, por consiguiente, debe ser necesariamente cau-

---

ex habitu relinquatur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat: et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationis causae efficientis».

48. Cfr. el resumen excelente que hace el Santo en *S. Tb.* I, q. 77, a. 6, c.

49. Cfr. una exposición muy clara en *In III Sent.*, d. 27, q. 2, a. 4, s. 3, ad 2.

50. Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 113, aa. 3-8. Se entiende que «material» no se opone aquí a espiritual, sino a formal, referido a la gracia.

51. *S. Tb.* III, q. 9, a. 3, ad 2: «Dispositio se habet ad perfectionem dupliciter: uno modo, sicut via ducens in perfectionem; alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis: qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formae».

52. *S. Tb.* I, q. 12, a. 5, c: «Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione quae sit supra suam naturam».

sada por el mismo agente que aduce la nueva forma<sup>53</sup>. Es más, surge como fruto de ella y por eso se denomina *ut effectus*<sup>54</sup>.

La preparación *in via*, por el contrario, es anterior a la infusión de la forma y no es efecto suyo; comprende todas las cualidades que hacen de la materia una *materia disposita* —o *quasidisposita*— para la nueva forma. En el caso de los sacramentos, la preparación *in via* versa sobre aquello que está al alcance y bajo el imperio de la voluntad del sujeto; ciertamente con la ayuda divina, como toda preparación dispositiva<sup>55</sup>, pero sin la información de la nueva gracia.

### b) *Interacción de las diversas causas*

Con este esquema etiológico se explican las dificultades y aparentes antinomias que surgían al estudiar el papel del sujeto sacramental: la doble causalidad, la simultaneidad de acción y la dependencia mutua, pues *in causis idem est causa et causatum, secundum diversum genus causae*<sup>56</sup>. La concurrencia de causas supone que todas lo son respecto del resultado final, pero cada una en su orden; y que ninguna es «menos importante» pues, en su nivel, es imprescindible. Es más, en su propio orden, cada una tiene precedencia frente a las demás, aunque por grado de actualización formal unas sean explicación de otras<sup>57</sup>.

Según esto, se ve más claramente por qué, en el sacramento, tiene precedencia formal absoluta la infusión de la gracia; pero, desde el punto de vista material, por el contrario, hay que dar precedencia al movimiento de la voluntad hacia Dios. Sucede entonces que, respecto a su santificación —justificación inicial o crecimiento en santidad—, el hombre no puede conseguir por sí mismo nada en el orden del sacramento; pero sí puede, en cambio, prepararse: ponerse en condiciones de aceptar esa gracia, contando siempre con la ayuda divina.

53. Cfr. *Suppl.* q. 37, a. 4, ad 1.

54. *S. Th.* III, q. 7, a. 13, ad 1: «Sicut dispositio in via generationis praecedat perfectionem ad quam disposuit..., ita naturaliter perfectionem sequitur quam aliquis iam consecutus est: sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis iam praeexistentis».

55. También la preparación remota exige ser inducida en última instancia por el agente principal, que comunica su fin a la acción y hace participar a la acción dispositiva de la finalidad trascendente de la forma adventicia (cfr. *S. Th.* I, q. 91, a. 3; I-II, q. 98, a. 2); pero no necesariamente de manera directa, puede también provocarla por medios accidentales o instrumentales.

56. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, s. 1.

57. Cfr. las dependencias mutuas que explica el Santo entre las causas final y eficiente, y entre la formal y material, en *In V Metaphys.* lect. 2.

Al constituir al hombre en *sujeto* del sacramento, esta preparación adquiere importancia extraordinaria. Si faltara, no alcanzaría la santificación sacramental por carecer de disposiciones materiales suficientes para la transformación que va a recibir. Es por lo tanto importantísimo, para la santidad de una persona, el ejercicio de las capacidades humanas que páginas atrás ya anunciábamos: actos de la inteligencia, de la voluntad, de la memoria, de la imaginación, de los sentidos, etc.; que no le llevan a *darse* la gracia, pero sí a *disponerse* a recibirla. Tanto más cuanto que Dios ha asegurado que no negará su gracia a quien se la pida, y uno de los actos dispositivos consiste en solicitar de Dios esa gracia santificadora.

Además, la preparación material, cuando es intensa y continuada, pide o exige la llegada de la nueva forma<sup>58</sup>; como el calor del ejemplo tomista, si es intenso, reclama la forma del fuego. Por ello, nada más adecuado para provocar una transformación que el cambio progresivo de las disposiciones de la materia. La causa material es, así, camino de llegada de la nueva forma: ciertamente, la forma no llega «por causa» de la materia, sino por la acción de la causa eficiente, pero ha sido la materia —sus disposiciones— las que han atraído la forma nueva; disposiciones que, superfluo es decirlo, están provocadas por el mismo agente eficiente que educa la forma.

En el sujeto sacramental, los actos dispositivos humanos invitan a la llegada de la gracia. Estos actos, como también hemos señalado, están iniciados en el hombre por la acción del mismo Dios que le va a dar la gracia: si el sujeto está en pecado, las ayudas de Dios son transeúntes —no estables como hábito—; si se encuentra ya en gracia, y lo que espera es una gracia mayor, los actos son fruto de esa gracia que ya tiene y, aunque su mérito es proporcionado al grado de gracia inicial, son dispositivos para un grado más elevado. Así, esas acciones humanas, bajo la ayuda de Dios, son las que transforman al hombre en *sujeto adecuado* del sacramento.

Esta es la razón teológica por la que, en la vida espiritual, se aconsejan los ejercicios ascéticos (actos de fe, de contrición, de caridad, etcétera); no tanto como causas eficaces del progreso espiritual, cuya causa formal es exclusivamente la gracia, sino como dispositivos para un buen aprovechamiento de ésta. Lo cual es más evidente todavía en el caso de los que se encuentran en pecado, cuyos actos no tienen

---

58. Hay que entender bien esta «exigencia» de la materia, que no es absoluta ya que la nueva forma tiene que comunicarla el agente del cambio; sino relativa, en cuanto sus disposiciones se asemejan más a las de la forma que ha de venir que a la que tenía hasta ahora.

mérito ante Dios. Naturalmente, cuanto más intensos y perfectos sean aquellos ejercicios ascéticos, más reclaman de Dios la gracia o su aumento; en el caso de estar ya en gracia porque llevan aparejado, además, el mérito correspondiente a la sobrenaturalidad de esas acciones.

Aunque hemos señalado que la causa material llama a la formal, hay que decir en seguida, para matizar, que todas las disposiciones de la materia anteriores a la llegada de la forma son imperfectas. La disposición perfecta es solamente la disposición última, pero ésta es ya efecto formal del nuevo acto perfectivo. Así, todas las operaciones humanas previas a la llegada de la gracia son imperfectas —la fe informe, la atrición, etc.—; sólo la llegada de la gracia las convierte en perfectas y eficaces para la santificación humana.

Esta mutua llamada y dependencia —el alma dispuesta llama a la gracia y sólo la llegada de ésta hace perfectas las disposiciones de aquélla— se entienden de manera diáfana si, continuando el análisis de las transformaciones naturales, lo comparamos, como hace el Aquinate, con la generación de una forma sustancial cualquiera. La nueva forma puede, en efecto, situarse en el término de las alteraciones previas de la materia; la disposición material, si es necesaria, precede a la forma según el orden de la causa material, pero la alteración preparatoria sólo se consuma a la llegada de la nueva forma sustancial, ya que es efecto formal suyo<sup>59</sup>.

#### 4. *La función del signo sacramental*

Si han de ser la inteligencia y voluntad humanas las que se ejerciten para disponerse a la gracia, es imprescindible que el sujeto del sacramento pueda conocer y amar esa gracia. Sólo el objeto propio de cada potencia del alma puede mover a ésta a su operación<sup>60</sup>.

La gracia es una criatura estrictamente sobrenatural, que inhiere a modo de hábito en la esencia del alma. Es, tanto por su fin, como por su naturaleza, como por su sujeto de inhesión, absolutamente incognoscible para las potencias naturales del hombre. Ciertamente, podría ser conocida y amada exclusivamente por fe, pero esto —en el decir del mismo Santo Tomás— resulta duro a una naturaleza, como la nuestra, acostumbrada a conocer a través de los sentidos<sup>61</sup>. Por

59. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, s. 2.

60. Cfr. *S. Th.* I-II, q. 49, a. 4, ad 2.

61. *S. Th.* III, q. 61, a. 1, c: «Ne igitur esset homini durum si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacra-

ello, para facilitar aquel conocimiento y amor, Dios quiso que la causa instrumental que confiere la gracia fuese, a la vez, para el sujeto que la recibe, signo visible de esa gracia invisible que le llega; con esto —dice el Santo no sin agradecimiento— Dios se amolda admirablemente al modo de ser humano<sup>62</sup>.

Este empeño por parte de Dios no tiene sólo un fin ilustrativo o erudito: para que no ignoremos lo que recibimos; la intelección a través del signo es fundamental para que el sujeto santificado pueda realizar la preparación dispositiva que venimos considerando. Con el signo, en efecto, se permite al entendimiento detenerse en la consideración de la gracia que le adviene y disponerse así mejor para aceptarla; y análogamente sucede con la voluntad. Aunque estemos de acuerdo en la bondad y en el respeto que nos merece la llamada «fe del carbonero»<sup>63</sup>, es indudablemente mejor poseer una fe ilustrada —hasta donde sea posible— por la razón: para eso nos la ha dado Dios. Del mismo modo, aceptar y querer la gracia por pura fe —porque viene de Dios que es infinitamente bueno— es algo excelente; pero todavía mejor es ilustrar esa aceptación con algo razonable que permita entender y amar lo que se recibe. Por eso fue muy conveniente<sup>64</sup> que la gracia nos llegase a través de los sacramentos: signos sensibles de aquella bondad infinita de Dios concretada en este regalo salvífico.

Dios, podríamos concluir, ha hecho de su parte lo posible para facilitar al hombre esta tarea que le compete como sujeto del sacramento: le ha dado a conocer visiblemente la santificación que le comunica. Toca ahora al hombre no desperdiciar esta condescendencia divina y aprovechar bien todo lo que el signo sacramental supone. Para ello es necesario estudiarlo previamente para conocerlo a fondo; detenerse en él con atención en el momento de utilizarlo; hacerlo cons-

mentis». Cfr. sobre este tema: H. DUMERY, *Fenomenología y religión*, Nova Terra, 1968.

62. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1: «Quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. In quantum autem rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat et per similitudines sensibilibus rerum». Cfr. también C. G. IV, c. 56. Esta *condescendencia* divina es puesta repetidamente de manifiesto por S. Juan Crisóstomo en sus homilias sobre los sacramentos (cfr. *In Gen.* 1,4; 2,21; 3,8; en PG 35. También *Hom. XV in Ioann.* ad 1,18; PG 59,97), y los comentarios de P. MORO, *La «condiscendenza» divina in S. Giovanni Crisostomo*, en «Euntes Docete», 11 (1958) 109 ss.

63. La fe que, según la histórica anécdota, esgrimía el carbonero de Praga cuando su único argumento para creer era: «porque así lo dice la Iglesia».

64. Cfr. *S.Th.* III, q. 61, *passim*; en que el Santo alterna los calificativos *convenienter*, *esse necessaria*, etc.



cientemente, sin rutinas; participar a través de la liturgia, cuyos gestos y ritos realzan el valor significativo del sacramento, etc.

a) *Necesidad de potenciar la significación sacramental*

Es de agradecer al Concilio Vaticano II el acento puesto al recordar que la Revelación divina —e igualmente la salvación— nos llega a través de palabras y gestos, mutuamente clarificadores<sup>65</sup>. Esta dimensión ha sido recogida por la teología sacramentaria de las dos últimas décadas, que ha estudiado con detenimiento el signo sacramental y los diferentes contenidos que encierra<sup>66</sup>: poder noético o de ilustración de la inteligencia; nouménico o de apertura de la misma inteligencia a algo superior que sugiere sin terminar de perfilarlo exactamente; emocional, que mueve a los afectos y a la voluntad, como ya reflejaba San Agustín<sup>67</sup>; social, puesto que el hombre necesita manifestar también de este modo su fe y sus actitudes; etc.

De todo ello, lo que más ha sido destacado del sacramento-signo es su función docente<sup>68</sup>. El sacramento educa al hombre, que es algo más que una mera información. Ya que el hombre, como consecuencia del pecado original y la «corrupción en lo sensible» que llevó consigo<sup>69</sup>, se encuentra «detenido» en las cosas materiales, es ejemplar y reparador que su elevación a lo espiritual se haga también a través de cosas sensibles y materiales<sup>70</sup>. El signo sacramental enseña, pues, la posibilidad de reordenación a Dios del mundo material y su valor santificador<sup>71</sup>.

Ahora bien, la puerta de acceso a toda esta enseñanza es la fe. Como hemos dicho en otra parte, «todo lo concerniente al sacramento lo conocemos por la fe. Sin ella no habríamos sospechado las semejanzas con la gracia, ni la materia y la forma significarían nada para nosotros. Se entiende, pues, que la institución divina del sacramento

65. Cfr. Conc. Vaticano II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, n. 2 y n. 13: AAS 58 (1966) 817-818.

66. Cfr. por ejemplo, M. NICOLAU, *Teología del signo sacramental*, Madrid, 1969; de donde se ha tomado la clasificación de los poderes ilustrativos del signo.

67. *Ad inquisitiones ianuarii*, 1.2, c. 11, 21 (PL 33, 214): «más nos mueve, más nos recrea y es mejor recibido...».

68. Cfr. entre otros, J. L. LARRABE, *El sacramento como encuentro de salvación*, Madrid, 1971.

69. «Corrupción», no en el sentido luterano, sino en sentido tomista: detención y dificultad para elevarse a Dios. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q. 5: «eis (sensibilibus) detentus, ne in Deum surgere posset».

70. Es decir, llegar a lo espiritual a través de lo material (cfr. *S. Tb.* III, q. 61, a. 1).

71. Cfr. *C. G.* IV, c. 56.

da entrada a la fe y, por medio de ésta, alcanzamos lo que el sacramento es». Tan clara es esta necesidad, que Santo Tomás llega a decir: *omnia sacramenta ex fide efficaciam habent*<sup>72</sup>. Por resumir de alguna manera estas relaciones entre fe y sacramento, diríamos que la fe es causa dispositiva en los sacramentos, ya que mueve la voluntad a aceptar la gracia y al entendimiento a valorarla, a través del signo sacramental; también por ser signo, el sacramento es causa manifestativa de la fe, tanto de la persona individual como la de la Iglesia-comunidad<sup>73</sup>; y es causa, por último, aumentativa de la fe desde el punto de vista psicológico, porque el signo «visualiza» algo de lo que la inteligencia no entiende, y desde el punto de vista ontológico en virtud de la acción de Cristo —*ex opere operato*— presente en el sacramento.

Apoyándose en este aspecto de la sacramentología, la mayor parte de la teología pastoral reciente se ha esforzado por fomentar la fe del sujeto sacramental, puerta de acceso, repetimos, a las restantes dimensiones del sacramento. A base de comparaciones y ejemplos ilustrativos, basados en la experiencia humana, el sujeto llega a entender mejor el valor simbólico sacramental y esto ayuda a actualizar su fe o a inclinar favorablemente su voluntad. La catequesis, la preparación inmediata a la recepción de sacramentos, la potenciación de algunas dimensiones del signo sacramental o de su liturgia —comunitaria, de participación, etc.—, los libros de texto de Religión para niños y jóvenes, y otras formas de pastoral, siguen en los últimos años estas directrices pedagógicas, en muchas ocasiones como criterio casi exclusivo. Es previsible, por tanto, que vaya lográndose una mejor preparación para la gracia, más óptimas disposiciones subjetivas y, en definitiva, se consiga un mayor aprovechamiento de la gracia sacramental por parte del sujeto.

## b) *Algunas cautelas*

Toda esta educación de la fe en el sujeto sacramental, está expuesta a un cierto peligro si se olvida matizar lo que hemos estudiado a lo largo de las páginas anteriores<sup>74</sup>. Si se acentuase tanto el protagonismo

72. *In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 6, s. 2, ad 3.

73. Cfr. *S. Th.* III, q. 61, a. 4, c.

74. Peligro lamentablemente real, no hipotético. No pocos de esos libros de texto a que nos referíamos, tras prolijas y ejemplificadas explicaciones sobre la noción de símbolo, etc., limitan al mínimo la exposición sobre la doctrina y contenido de los sacramentos. Cfr. sobre este tipo de planteamientos, lo dicho en nuestro artículo ya citado.

de esta fe subjetiva<sup>75</sup> que se relegase la función de la gracia santificante y todo se hiciera depender de la «madurez» en la fe del sujeto sacramental<sup>76</sup>, podría llegarse a situaciones pastorales tales como negar el bautismo a niños cuyos padres o padrinos no muestran un compromiso cristiano que algunos califican como mínimo<sup>77</sup>. En este caso, hay un desconocimiento de todo lo que el sacramento es, además de símbolo; nada supone en sí la acción sacramental, sólo en cuanto es captada como símbolo; es decir, sólo en la medida en que el sujeto es protagonista de dicha acción<sup>78</sup>.

Se hace, entonces, preciso considerar que —por lo que hemos venido razonando— esta preparación no puede ser perfecta sin la llegada de la misma gracia santificante; por más que la inteligencia y la voluntad se esmeren y que las circunstancias externas coadyuven. Únicamente la nueva forma sobrenatural puede hacer plenas y perfectas esas disposiciones subjetivas, por sí mismas incompletas e imperfectas. No conviene, por consiguiente, hacer tanto hincapié en el signo sacramental que el sujeto se detenga exclusivamente en esta parte del sacramento. El signo es por y para la gracia que se recibe; su función es ilustrar al hombre en proceso de santificación para que pueda conocer y amar la gracia de Dios, no el signo sacramental en sí mismo. Este es sólo vehículo de conocimiento, nunca objeto último de él.

Es necesario, en lógica consecuencia, que aquella catequesis y aquella formación de los fieles, apoyándose de hecho en la significación sacramental, les ayude a trascenderla y a captar el fondo de la realidad salvífica: la gracia, cuya llegada hará sus disposiciones perfectas y su santificación efectiva. Así, la fe del sujeto —única puerta de entrada a la significación ya que *sacramentum ex institutione significat*<sup>79</sup>—

75. Cfr. cita (11).

76. Sólo a título de ejemplo: «En cuanto al sujeto del sacramento, éste *viene justificado* por la fe, por esa fe que Dios comunica y despierta en cada uno con los mismos signos y símbolos sagrados y que es al mismo tiempo respuesta de la Iglesia y de cada miembro de la Iglesia en la celebración del sacramento» (B. HÄRING, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Barcelona, 1972).

77. Ejemplo concreto sacado de J. PÔTEL, *¿Qué significa para «ellos» el Bautismo?*, en *Fe y Sacramentos*, ed. Marova, Madrid, 1965; A. LAURENTIN, *Actitudes y tendencias pastorales*, en *Ibid.*; A. M. HENRY, *Le baptême des enfants d'incroyants*, en «Parole et Mission» 22 (1963) 398 ss.

78. Y así llega a desconocerse casi en absoluto la raíz de la causalidad sacramental. Por ejemplo cuando, tras denunciar como «estrechez de miras» la fórmula *ex opere operato*, se recurre en su explicación a decir que «debe expresarse que cuando se administra válidamente el signo sacramental, Dios garantiza el efecto correspondiente». En este caso, lógicamente, la acción sacramental carece de sentido en sí misma: «la confianza en el *opus operatum* no se dirige a la acción con carácter de signo (al sacramento), sino al mismo Dios Padre» (R. SCHULTE, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en *Mysterium salutis*, t. IV, Madrid, 1975, pp. 53-158).

79. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 5, donde el Santo cita a Hugo de San

es algo más que un mero conocimiento del signo sacramental: es disposición y, a la vez, efecto de la gracia<sup>80</sup>; al menos la fe formada por la caridad, que es la única que salva; debe ser por tanto una fe sobrenatural, cuyo objeto es Dios (no el signo ni su conocimiento), cuyo principio es la gracia (no el simple intelecto humano), y cuya razón formal es el mismo Dios (no las aclaraciones o ejemplificaciones humanas).

Todo esto, y lo expuesto páginas atrás, no anula sino refuerza el papel del sujeto sacramental, que es importantísimo. Pero aclara lo que, con gráfica expresión, concluye el teólogo de Aquino: *voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia*<sup>81</sup>.

Víctor. Cfr. la explicación que, en dos niveles de profundidad dimos de esta expresión en *Significación y causalidad sacramental*, p. 105-108.

80. *In Rom.*, c. 5, lect. 1: «Et hoc per fidem, per quam gratiam consequamur, non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides. Ephes. II, 8: *Gratia estis salvati per fidem, scilicet, quia primus effectus gratiae in nobis est fides*».

81. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, s. 2, ad 2.