



SIGNIFICACION Y CAUSALIDAD SACRAMENTAL SEGUN SANTO TOMAS DE AQUINO

MANUEL J. ORDEIG

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. —Teologías del signo sacramental. —Consideraciones acerca de este enfoque. —Tras los pasos de Tomás de Aquino. II. EL PENSAMIENTO TOMISTA Y LA PLENA NOCIÓN DE SACRAMENTO. a) La teología sacramentaria hasta la idea de causa. b) La gracia santificante. c) La noción esencial de sacramento: santificación activa. d) La noción esencial de sacramento: santificación formal. e) El sacramento como signo. f) El sacramento como causa. g) El sacramento como instrumento. III. SIGNIFICACIÓN Y CAUSALIDAD. a) Aparente irreductibilidad de ambas nociones. b) La instrumentalidad. c) Prioridad ontológica. d) Nueva visión de la aportación tomista. IV. A MODO DE SCHOLION. a) Algunas expresiones teológicas de Tomás de Aquino. b) Sacramento y fe: significación «ex institutione». CONCLUSIÓN.

I. INTRODUCCIÓN

Es por todos conocida la abundancia —casi podríamos decir avalancha— de literatura teológica de los últimos años, también sobre un tema concreto como es la Sacramentaria. A su vez, es también fácilmente comprobable las diferencias tan notables de enfoque que dirigen esos escritos. Parece, pues, necesario un esfuerzo de investigación que se dirija a los puntos axiales —al núcleo mismo de la doctrina sacramentaria— para poner de manifiesto la coherencia y unidad entre los diferentes aspectos de esta rama de la teología que, de lo contrario, podrían resultar excesivamente dispersos.

Esta necesidad, claramente expresada en un reciente trabajo¹, bien puede decirse apremiante si se observa que la mayor parte de la teología actual procura destacar analogías, entronques y relaciones del sacramento con otras realidades salvíficas. Esta tendencia puede enri-

1. Cfr. ILLANES, J. L., *La sacramentalidad y sus presupuestos. Contribución al planteamiento de la teología sacramentaria*, en *Scripta Theologica*, 8 (1976), pp. 607 ss.

queer y ampliar el campo semántico de la teología sacramental, pero a la vez corre el riesgo de desdibujar el concepto de sacramento y perder la conciencia de singularidad de los siete ritos sacramentales por excelencia². La única manera de fundamentar orgánicamente lo que, de otro modo, podría constituir una mezcla desordenada de valores secundarios, es ofrecer a la teología sacramentaria contemporánea unas perspectivas centrales y básicas. Si se hace con acierto, no se verá recortada la riqueza propia de los aspectos complementarios de la realidad sacramental; por el contrario, servirá para potenciarlos y darles su auténtico alcance, mayor del que tienen por sí solos.

Esto es así porque un planteamiento claro de lo esencial ayuda a valorar adecuadamente todo el sacramento, y muestra la importancia que tiene para el desarrollo de la vida cristiana. Si, en cambio, no se acude a la raíz, las resonancias subjetivas del sacramento (actualización de la fe, sentido comunitario, sublimación de la personalidad hacia Cristo, etc.), engañosamente dilatadas, corren el riesgo de quedar expuestas a la fluctuación de lo que posee un valor relativo, en total dependencia de circunstancias personales. Sólo cuando estos aspectos son sustentados por una realidad objetiva consistente, adquieren validez permanente y universal, manifestándose como aceptación del don que gratuitamente Dios hace de Sí mismo.

Para situarnos, apuntando al centro del problema, nos fijaremos provisionalmente en aquellas definiciones tradicionales de sacramento, que encierran sin duda una profunda verdad aunque quizá no la agoten. Según ellas, hay que distinguir el sacramento mismo de los frutos que se obtienen de él; y en base a esta distinción se analizará la función que el sacramento desempeña respecto a sus efectos y se verá que es doble.

Los frutos de la realidad sacramental son abundantes y diversos: hay unos personales, que afectan al destino eterno de la propia persona; otros colectivos, que se refieren al hombre como miembro de una comunidad de salvación que es la Iglesia; unos son actuales, otros son sólo promesas o tendencias hacia una realidad futura; etc. Pues bien, en todo caso, la institución sacramental, con respecto a cualquiera de los frutos en que deseemos centrar la atención, adopta básicamente una doble posición: significarlos y producirlos.

La significación fue ya incluida por San Agustín como característica inmarginable de un sacramento³, y desde entonces ha sido

2. Cfr. *ibid.* p. 612.

3. *De civit. Dei*, 10, 5 (PL 41, 282): *Sacramentum, id est sacrum signum.*



aceptada —con nombres diversos— por todos los autores y por el Magisterio de la Iglesia. La producción eficaz de esos frutos, también con diversas denominaciones y matizaciones, fue puesta de relieve como característica esencial del sacramento algunos siglos después, y aceptada también universalmente ⁴.

La relación entre estos dos aspectos —significación y producción— ha sido motivo de infinidad de estudios y debates a lo largo de la historia de la teología. A nosotros interesa también tal cuestión pero en una dimensión nueva: si logramos encontrar el fundamento real para una dependencia intrínseca que ligue ambos aspectos, habremos dado quizá el paso más importante para alcanzar aquel enfoque céntrico, que buscamos, de todo el problema sacramentario.

Este interés, lógicamente, no es nuevo. También en los últimos años ha habido numerosos pensadores que han buscado este enfoque unitario de la teología sacramentaria.

Teologías del signo sacramental.

Muchos teólogos, como fruto sin duda de un planteamiento filosófico previo que analizaremos, se inclinan por centrar todo el juego sacramental sobre la significación. No se trata sólo de que destacan la importancia del sacramento en cuanto signo de algo divino —con lo que está de acuerdo toda teología—, sino de que colocan la significación en el núcleo de la sacramentalidad, de manera que toda otra característica queda desplazada y, en el fondo, subordinada a esta significación.

Así por ejemplo, aunque desde hace ya años podía suponerse que se orientaba en esta dirección, últimamente Schmaus ha dejado escrita su postura de modo definitivamente claro. «Sobre la relación entre ambas propiedades —dice refiriéndose a la producción y la significación sacramentales— hay que señalar que el acento recae sobre la significabilidad: los sacramentos obran lo que significan y sólo lo que significan. Y aún debe añadirse: lo obran porque lo significan (...), la actividad de los sacramentos debe ser entendida e interpretada desde los signos y no viceversa» ⁵.

4. ANÓNIMO s. XII, *Summa Sententiarum*, trac. IV, cap. 1 (PL 176, 102): «Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum».

5. SCHMAUS, M., *Teología Dogmática*; t. VI; *Los sacramentos*, Madrid 1967, pp. 42-43. En otra obra posterior, este autor —refiriéndose a una cuestión diferente

Se trata de una posición teológica que es claro exponente de esta tendencia de predominio de la significación.

En esto Schmaus sigue a K. Rahner, cuando dice que «los sacramentos son causa de la gracia precisamente *en cuanto* signos»⁶. Al hacer su teología, Rahner iba buscando «una posición que permitiese ver exactamente en la maraña de las controversias sobre la teoría adecuada de la *eficacia* de los sacramentos. No vamos a tratar aquí de nuevo —dice— esta cuestión tan trillada. Sólo haremos algunas indicaciones que ayuden a descubrir... un punto de partida razonable para la solución del problema de la naturaleza de la causalidad sacramental»⁷. Comienza, pues, diciendo que «para satisfacer la doctrina de la Iglesia basta con que se retenga que en la administración de los sacramentos se da la gracia *por causa* del signo sacramental»⁸. Continúa lamentándose del poco caso hecho de aquel axioma tradicional en teología: *sacramenta significando efficiunt*⁹.

Y concluye estableciendo ese punto de partida buscado en la reducción de la eficacia sacramental a la mera significación: «Desde el mismo punto de partida se puede hacer comprensible que la eficacia de los sacramentos es precisamente la de los *signos*: el signo, al significar, lleva consigo lo significado»¹⁰.

En una línea todavía más clara de causalidad simbólica se mueve Schillebeeckx cuando dice que los sacramentos «son en visibilidad eclesial («signo»), el acto de Redención eternamente actual («causa de la gracia») de Cristo en cuanto se dirige personalmente a un hombre determinado. Ya que son «signo» de este acto salvífico, producen la gracia. Porque *son* en visibilidad sacramental ese acto salvífico, los sacramentos producen la gracia»¹¹.

Consciente, sin embargo, de los peligros de su simbolismo, Schillebeeckx no rompe con la eficiencia tradicional de los sacramentos, aunque explicada a su modo: «esta unidad en la dualidad (la Huma-

también relacionada con el «signo»— hace ver lo que decimos en el próximo apartado: que esa significación es función de la interiorización del signo hecha por la fe. Cfr. *El Credo de la Iglesia Católica*, Madrid 1970, pp. 664-665.

6. RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, p. 31: «...daB die Sakramente genau als Zeichen Ursachen der Gnade sind».

7. *Ibid.*, p. 31.

8. *Ibid.*, p. 37.

9. *Ibid.*, p. 33: «Die Zeichenfunktion und die Ursachenfunktion der Sakramente stehen innerlich unverbunden nebeneinander. Das überall zitierte Axiom: «sacramenta significando efficiunt gratiam», wird, genau besehen, nicht ernst genommen».

10. *Ibid.*, p. 31: «Man könnte weiter von diesem Ausgangspunkt her verständlich machen, dass die Wirksamkeit der Sakramente eben die der *Zeichen* ist: idem es anzeigt, bringt es das Angezeigte mit sich».

11. SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1968, pp. 92-93.

nidad de Cristo prolongada en la sacramentalidad del signo) es como una causa eficiente e instrumental, y eso sin el menor trazo de fisicismo»¹². A la hora de explicar esta instrumentalidad, por fidelidad a sus principios, no tiene más remedio que encuadrarla en el ámbito de la significación; «dentro de los límites de influencia que un hombre puede ejercer sobre otro, el gesto expresivo de amor es un «signo eficaz», un signo que produce lo que significa»¹³. En esta tesitura, no le queda más remedio que acudir a la divinidad de ese «gesto expresivo» para entender *la eficacia* de la significación sacramental «cuando consideramos cuánto pueden influir en nuestra vida una mirada o una sonrisa humana, que pueden transformar un hombre..., que vuelve a comenzar una vida nueva..., podemos comprender cómo puede transformar nuestra vida una sonrisa de Dios»¹⁴.

Otros autores, también en esta línea aunque al margen de las corrientes anteriores, hablan de otros tipos de causalidad dependiente de signo. Van Roo, por ejemplo, habla de una «causalidad instrumental perfectiva», pero la defiende como una «causalidad instrumental propia del signo»; así, por más que matice, no deja de estar situada en el ámbito de la intencionalidad¹⁵.

Y así, con diferentes matices, un cierto número de autores actuales siguen esta misma dirección de pensamiento¹⁶.

Consideraciones acerca de este enfoque teológico.

Los autores que así piensan justifican su posición como reacción frente a un concepto anterior de sacramento que hacía quizá excesivo hincapié en la *eficacia*. Una eficacia *ex opere operato*, que ha llegado a ser calificada de «misteriosa». Quizá, en efecto, no siempre fue bien entendida aquella eficacia y el calificativo que le acompañaba y, en algún caso, esa eficacia mal entendida podía casi anular el papel desempeñado por quien recibe el sacramento. Se trataba de un

12. *Ibid.*, pp. 93-94.

13. *Ibid.*, p. 98.

14. *Ibid.*, p. 99.

15. Cfr. VAN ROO, W., *De sacramentis in genere*, Romae 1957, pp. 273-348.

16. Cfr. entre otros: AUER, J., *Allgemeine Sakramentenlehre und Das Mysterium der Eucharistie*, Ratisbone 1973. DILLENSCHEIDER, *El dinamismo de nuestros sacramentos*, 1965. MARTIMORT, A. G., *Les signes de la nouvelle Alliance*, Paris 1960. SEMMELROTH, O., *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt 1964. SEMMELROTH, O., *Opus Operatum*, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. VII, Friburgo de B. 1962. HÄRING, B., *La nueva alianza vivida en los sacramentos*, Barcelona 1971. TILLARD, J., *Le nouve prospettive della teologia sacramentaria*, en *Sacra Doctrina*, 45 (1967), pp. 37 ss. WINKLHOCER, A., *Kirche in den Sakramenten*, Frankfurt 1968.

caso de subordinación de la significación a la eficacia y, ante esa exageración, actualmente se tiende a valorar sobre todo las resonancias subjetivas en la recepción sacramental.

Quienes comenzaron este camino de interiorización acusan a las explicaciones teológicas anteriores de no haber concedido al «carácter de signo de los sacramentos el menor papel en la explicación de su causalidad»¹⁷. Puede que no carezcan de cierta razón y sea necesario efectivamente reforzar el «carácter de signo» en la sacramentalidad. Existe no obstante también un peligro —no hipotético, sino constatado—: subordinar ahora la eficacia sacramental a la significación personal.

De hecho, en la sacramentaria actual prevalece lo que el sacramento supone como ocasión para manifestar externamente la fe, la esperanza, el amor a todos los hombres, la reconciliación con Dios y con la comunidad, etc.; aspectos, todos ellos, derivados de la significación personal del rito. Estos enfoques, resultan fáciles de entender y casi de «sentir», también para los no iniciados en la ciencia teológica, frente a otros modos de estudiar la realidad sacramental quizá más complejos; por esto algo abandonados hoy día.

En nuestra opinión, sin embargo, este camino de predominio de la significación sacramental no desemboca en aquella mayor coherencia que buscábamos páginas atrás. Un enfoque como el de los autores citados, no parece que pueda clarificar y unificar tendencias: más bien favorece la diversificación. La razón estriba en que toda significabilidad puramente considerada es, en el fondo, un símbolo; y todo símbolo lleva consigo una interpretación dependiente de la interiorización que cada uno haga de él.

La misma «causalidad simbólica instrumental», propia de Schillebeeckx y de Rahner, desemboca, a la postre, en un efecto exclusivamente individual. El sacramento es «una expresión de amor del Hombre Dios» y ese «gesto expresivo de Cristo despierta en nosotros la respuesta... a partir de la cual... podemos realizar el acto teologal del encuentro con Dios en un abandono de fe y de amor»¹⁸.

Pero si predomina la interiorización subjetiva, persiste igualmente la dispersión de frutos sacramentales; y no vemos modo de establecer, así, criterios que comuniquen cierta homogeneidad a la sacramentología.

17. RAHNER, K., *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, p. 32.

18. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, pp. 98-99. No se trata sólo de una interpretación nuestra, sino que en esta misma dirección les interpretan otros teólogos. Cfr., por ejemplo, lo que dicen AUER y RATZINGER, *Los sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 1977.

¿Por qué, entonces —podríamos preguntarnos—, esta preponderancia de las teologías del signo sacramental? Primeramente, señalaríamos una razón inmediata que recoge un autor español ciertamente distante, pero también influido por los arriba citados. Este, tras dedicar abundantes páginas de su libro al tema de la causalidad sacramental, concluye: «nos parece que la causalidad propia de los sacramentos tiene que ser la causalidad propia de aquello que son, esto es, *la causalidad propia de los signos*. Y esto *exclusivamente porque parece lo más razonable*: es difícil de concebir y permanece en lo misterioso qué influjo físico puede tener un sacramento para producir la gracia... Pero, en cambio, se concibe bien que, por ser signo, tenga un influjo intencional, que se actúe *en cuanto es conocido*»¹⁹.

Naturalmente, significar es algo más inteligible que producir la gracia. El hecho de significar —simplificando mucho— es algo humano, natural, dependiente del sujeto que capta, y por tanto es razonable; mientras que la causalidad sacramental es, como veremos, algo divino, sobrenatural y exclusivamente de fe. Por eso muchos autores se inclinan a situar la significación en el eje de todo el problema sacramental²⁰.

El razonamiento de quienes piensan así es —apurando el análisis gnoseológico— herencia de los planteamientos filosóficos donde se apoya su teología. El predominio de «lo razonable» no es más que la consecuencia de un enfoque de la realidad desde el ángulo de vista de la inmanencia del conocimiento, que lleva a una destacada preponderancia de la subjetividad²¹.

19. NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental*, Madrid 1969, pp. 257-258.

20. Según el mismo autor, «recurrir al misterio cuando se pueden explicar los hechos de modo aceptable no parece conveniente» (*Ibid.*, p. 248).

21. Aunque la falta de matización suponga inexactitud, es cierto en líneas generales que los autores en que domina la línea de la significación, se apoyan en pensamientos de claro componente existencial o, al menos, están fuertemente influidos por éstos. Tales filosofías se mueven en un contexto de predominio del pensamiento sobre el ser: la existencia —y sus innumerables consecuencias— no es algo fuera del conocimiento, sino más bien la autoconciencia de existir. Adoptando, por simplificación y por ser más representativa, la terminología de un Heidegger, podría decirse que el ser personal es la mismidad que capta el «estar-siendo-en» (*in-der-welt-sein*); mientras que el ser de las cosas es la «relación existensiva» (Jaspers) con la mismidad del yo (Cfr. MESSER, A., *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland*, Leipzig 1934).

Y así, si *ser* es ante todo *ser pensado*, y no tiene sentido hablar de una «existencia fuera» del intelecto cognoscente, la consecuencia lógica es que la capacidad de *entender* condiciona el *ser*. No el *ser-en-sí*, que carece de sentido; sino el *ser-para-mí*, que es lo único que tiene significado a la hora de conocer y de amar.

Un planteamiento así, aplicado a la teología sacramentaria, supone de inmediato que lo que el sacramento es-para-mí es, sin duda, lo más importante del sacramento. Pero, ¿qué es el sacramento-para-mí, o mejor dicho para mi intelecto?; ante todo

Estas consideraciones nos han conducido, en el presente estudio, a renunciar a adoptar la significación sacramental como entorno desde el cual se sitúe nocionalmente todo el sacramento. Entendemos sin embargo las acusaciones, reseñadas páginas atrás, contra un planteamiento de la sacramentalidad donde el predominio de la eficacia casi anule cualquier dimensión sacramental diferente de ella. Buscamos, en consecuencia, un enfoque renovado que abarque esas dos dimensiones, las comprenda, las sitúe en su justo lugar y establezca lo primordial del concepto de sacramento de modo que toda otra consideración quede integrada y coordinada en el conjunto.

Vistos los resultados anteriores, nos parece más prometedora la línea de la eficacia sacramental en orden a la producción de los frutos, pero remontándonos hasta la entraña misma de dicha eficacia para encontrar el núcleo de la sacramentalidad. Al emprender esta dirección, tropezamos en el mismo comienzo con el grave inconveniente de su inteligibilidad. No compartimos, sin embargo, el criterio de Nicolau²² sobre la inoportunidad de recurrir al «misterio» para la explicación de una realidad. Pensamos preferible analizar a fondo cualquier realidad —en este caso la sacramental—, prescindiendo de su inteligibilidad en las primeras aproximaciones: es decir, preferimos estudiar las cosas en sí mismas, al margen del cognoscente. Probablemente, si seguimos profundizando en ellas con constancia y agudeza, se irán solucionando los primeros problemas surgidos y veremos que el terrible «misterio» que nos ocupaba no era más que desconocimiento de la íntima realidad de las cosas.

Tras los pasos de Tomás de Aquino.

La investigación sobre textos de Tomás de Aquino, que hemos realizado en estos años, nos ha llevado al convencimiento de que su

es *signo*, porque descubre al conocimiento humano una realidad ajena a él. Y sólo a través de esta apropiación por el conocimiento, tiene sentido hablar de la realidad de algo: no hasta entonces. Todo en el sacramento, en consecuencia, queda supeditado a su ser-para-mí; todo el contenido sacramental pende de la significación introducida en el intelecto que lo percibe. La significación constituye, pues, el núcleo central de un sacramento.

El ser-pensado es, además, condicionante del ser-en-sí; por tanto, aún admitiendo éste, sólo es alcanzable desde el pensamiento. Es decir, lo «razonable» —en el sentido más pleno— se convierte en el único camino para acceder a la verdad. No cabe, en una filosofía así, estudiar las cosas en sí mismas, como indicamos en el párrafo siguiente; sino únicamente en y desde el cognoscente: en y desde la significación deberán estudiarse los sacramentos.

22. Cfr. citas (19) y (20).



visión de la teología sacramental —y especialmente la eficacia del sacramento—, tiene una profundidad suficiente para responder con garantía a nuestro interés especulativo.

No se nos oculta el número grande de investigadores que ha desarrollado el tema de la eficacia sacramental. Tampoco ignoramos que los autores antes citados conocen la teología del Doctor de Aquino y la interpretan en esa dimensión simbólica que hemos visto. Pero, aunque muchos piensen en definitiva que la causalidad sacramental hay que entenderla en y desde el concepto de la significación, en el presente estudio queremos hacer presente —siguiendo los planteamientos de Santo Tomás— que es más lógico «ver» al sacramento desde el plano de la eficacia, colocando tras él la significación; y que ello permite, además, acercarnos a la solución coherente y unificadora que se pretendía.

Hasta aquí coincidimos con muchos teólogos, pasados y actuales. La aportación que pretenden estas páginas va, sin embargo, algo más lejos. Estamos convencidos, tras el estudio de Tomás de Aquino, de que esas dos propiedades de un sacramento —significación y causalidad— no sólo son inseparables, sino que tienen una profunda dependencia metafísica que las liga; y nuestro objetivo es mostrarla.

Deseamos hacer ver en definitiva cómo un sacramento *significa algo y, a la vez, lo produce*; pero *lo significa porque lo produce*, es decir, su significación nace del modo determinado de obrar característico del sacramento. Así pues, estas nociones, aparentemente contrarias, surgen de hechos en íntima dependencia. Con esto pensamos llegar a la deseada unidad —sin confusión— en las propiedades esenciales de la noción de sacramento.

La empresa no es quizá fácil, pero su interés es grande: la posibilidad de encontrar un punto de contacto, común a ambas propiedades, es poderoso acicate para investigar el tema; aunque sólo sea para dar algunos pasos hacia la resolución del problema. Además de este interés especulativo, mueve a buscar soluciones la misma práctica sacramentaria; si logramos, en efecto, explicar la intrínseca dependencia que los valores subjetivos tienen respecto de lo que es objetivo y fundamental en un sacramento, se habrá evitado el riesgo —antes aludido— de detenerse en la consideración de aquéllos: lo secundario deberá referirse necesariamente a lo que es anterior en el ser, para alcanzar su plena potencialidad. Habrá quedado un poco más claro por qué los sacramentos «hacen que, en los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de la vida sean santificados por la gracia di-

vina que emana del Misterio Pascual de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo»²³.

Para alcanzar aquel objetivo es imprescindible profundizar con orden en la sacramentaria tomista. Ver, en primer lugar, cómo se introduce históricamente la idea de causalidad en la teología sacramentaria; cuál es, después, la noción esencial de sacramento según se desprende de los textos del Aquinate, y cómo los conceptos de *signo* y de *causa* forman parte importante de esa noción; también es necesario puntualizar estrictamente lo que el Santo explica sobre instrumentalidad; concluyendo finalmente con el análisis comparativo de la significación y la causalidad, que permitirá deducir la relación de dependencia mutua.

II. EL PENSAMIENTO TOMISTA Y LA PLENA NOCIÓN DE SACRAMENTO

a) *La teología sacramentaria hasta la idea de causa.*

La elaboración completa de lo que entendemos por «sacramento» ha sido obra de reflexiones largas y sucesivas rectificaciones, que han ido decantando a lo largo de los siglos el concepto y la definición que hoy enseña la Iglesia: «signo sensible y eficaz de la gracia, instituido por Jesucristo, para santificar nuestras almas»²⁴.

En este proceso pueden distinguirse varias etapas —algo variables de unos a otros autores—, que pueden resumirse en cuatro: el concepto de sacramento antes de San Agustín; la definición agustiniana; la escolástica de los siglos XI y XII; y la aportación personal de Santo Tomás de Aquino. Toda reflexión posterior —al menos hasta bien entrado el siglo XX— se apoya en esta última y, en definitiva, no añade nada esencial a lo dicho por Santo Tomás. En las próximas páginas intentaremos determinar exactamente cuál es esta aportación a la noción de sacramento. Se hace necesario puntualizar, sin embargo, que se trata sobre todo de recordar y sintetizar unos puntos clave de la sacramentología tomista, con vistas a poner de relieve la tesis del tercer apartado.

23. Conc. Vaticano II, Const. *Sacrosantum Concilium*, n. 61.

24. S. Pío X, *Catecismo Mayor*, Madrid 1970, n. 519. En nuestros días Paulo VI ha definido el sacramento como «segno misterioso che per divina disposizione significa sensibilmente un fatto divino interiormente operante». (*Alocución 18-IV-1973*, en *Insegnamenti di Paolo VI*, t. XI, Tip. Pol. Vat., Roma 1974, p. 346).

Los Padres griegos y latinos anteriores al siglo V no presentan un estudio sistemático —un tratado— de la naturaleza sacramental en general. Sus reflexiones, motivadas principalmente por razones apolo­géticas y pastorales, desarrollan preferentemente el simbolismo eucarístico²⁵ y el realismo de la acción espiritual del sacramento sobre el alma²⁶.

San Agustín es el primero que distingue formalmente, oponiendo una a otra, la parte visible del sacramento y su don invisible: *aliud est sacramentum, aliud virtus Sacramenti*²⁷. Esta distinción le permite formular por vez primera una definición de sacramento en general, como ya hemos visto páginas atrás. Le faltó, sin embargo, determinar cuál es el lazo de unión entre ambas realidades: sacramento y gracia (*virtus sacramenti*).

Varios siglos más tarde, tras un paréntesis en que domina el concepto de sacramento impuesto por Isidoro de Sevilla²⁸, los pensadores cristianos vuelven a la noción agustiniana y comienzan a trabajar para diferenciar claramente los sacramentos de los restantes signos sagrados. Abelardo, en los comienzos del siglo XII²⁹, la Escuela de San Víctor³⁰, la *Summa Sententiarum*³¹, etc., van perfilando esta distinción por la línea de la eficiencia: los sacramentos no sólo significan, sino que «contienen», «confieren» o «causan» —respectivamente— aquello que significan.

La eficacia sacramental, no obstante, resultaba difícil de aceptar, e incluso de entender, y el avance fue necesariamente progresivo y lento³². El problema se planteaba, resumidamente, así: ¿cómo es posible que algo sensible y material, como el sacramento, sea causa de lo que es espiritual y sobrenatural? Dificultad grande que mantuvo en jaque a muchos teólogos durante siglos y que hoy en día, todavía es considerada por algunos como «misterio» insalvable³³.

25. Cfr. por ej.: Clemente de Alejandría, Orígenes y en general toda la Escuela alejandrina; también S. Cirilo y S. Juan Crisóstomo usan abundantemente del término *symbolon* y *mysterion* para referirse a los sacramentos.

26. Cfr. especialmente los escritores occidentales: Tertuliano y S. Cipriano. Para ambas afirmaciones, Cfr. POURRAT, P., *La Théologie Sacramentaire*, Paris 1908, pp. 5-20.

27. *In Ioann. tract.* 26, 11 (PL 35); Cfr. POURRAT, *op. cit.*, pp. 20-21.

28. Cfr. *Etymol.* VI, 19, 40 (PL 82, 255); en que define al sacramento como *sacrum secretum*.

29. Cfr. VAN DEN EYNDE, D., *Les définitions des sacraments pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Rome-Louvain 1950, pp. 18-26.

30. Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis Christianae Fidei*, lib. 1, pars. IX, cap. 2 (PL 176, 317); y también *De sacramentis Legis Naturalis et Scriptae Dialogus* (PL 176, 33).

31. *Summa Sententiarum*, trac. IV, cap. 1 (PL 176-102).

32. Cfr. GHELLINCK, J., *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges 1948, pp. 485-505.

33. Para algunos teólogos actuales el problema sigue planteado, y el no haberlo

Aproximadamente un siglo antes de Santo Tomás, Pedro Lombardo propone su famosa definición de sacramento³⁴, que se extiende con rapidez y es aceptada por la mayoría de los teólogos del siglo siguiente.

La interpretación dada, sin embargo, a su idea de causalidad fue bastante diversa. La escuela franciscana, en general, no admitió la causalidad de la gracia por los sacramentos más que en un sentido muy amplio y atenuado: como condición *sine qua non*³⁵. Algunos, como Duns Scoto, ni siquiera esto; para él los sacramentos únicamente *significan*, con una significación eficaz en el sentido que Dios ha querido unir a esta significación su acción sobre el alma que lo recibe³⁶.

Por el contrario otros teólogos aceptaron la idea de casualidad, si bien con limitaciones. El considerar la gracia como «substancia» espiritual, y por tanto directamente creada por Dios, excluía la posibilidad de intermediarios en dicha creación; ninguna criatura, como el sacramento, puede intervenir en una creación, que se produce *ex nihilo*. El efecto sacramental, por consiguiente, no puede ser la gracia sobrenatural; debe limitarse a causar en el sujeto unas condiciones deter-

resuelto es, para ellos, freno que les impide aceptar una intervención instrumental de los sacramentos: «Siempre será de difícil inteligencia cómo un ser material y sensible, como es la humanidad *corporal* de Jesucristo, y en cuanto *corporal*, pueda influir como causa física y directa o inmediata en la producción de un ser *entitativamente sobrenatural* y de orden divino, como es la gracia santificante. Aunque se diga que es un influjo instrumental. La dificultad se agrava todavía en concebir cómo los sacramentos que son de orden material y, de ordinario, acciones transeuntes, pueden influir físicamente en la producción del ser espiritual sobrenatural que es la gracia santificante». (NICOLAU, M., *Teología del signo sacramental*, Madrid 1969, p. 248).

34. En ella la noción de sacramento queda indefectiblemente ligada a su eficacia santificadora: lo que distingue absolutamente al sacramento de todo otro signo y de otra acción es su eficiencia:

Liber Sententiarum IV, I, 2 (PL 192, 839): «Sacramentum est sacrae rei signum... Omne enim sacramentum est signum, sed non e converso. Sacramentum eius similitudinem gerit, cuius signum est. Si enim sacramenta non habere similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, proprie sacramenta non dicerentur. *Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei; et invisibilis gratiae forma, ut ipsis imaginem gerat et causa existat.* Non enim significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt, et non sacramenta; sicut fuerunt sacrificia carnalia, et observantiae caeremoniales veteris legis». A partir de ese momento el nombre de sacramento, en sentido estricto, queda reservado para los siete sacramentos de la Iglesia, cuya lista proporciona el mismo Pedro Lombardo.

35. SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist. 1. q. 4: «Sacramenta novae legis sunt causae gratiae, efficiunt et disponunt *extenso nomine*: an vero plus habeant, nec affirmo, nec nego».

36. *In IV Sent.*, dist. 1, art. 4: «Susceptio sacramenti est dispositio necessitas ad effectum significatum per sacramentum, non quidem per aliquam formam intrinsecam, per quam necessario causaret terminum, vel aliquam dispositionem previam; sed tantum perasistentiam Dei causantis illum effectum, non necessario absolute, sed necessitate respiciente potentiam ordinatam disposuit enim universaliter et de hoc Ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum, ipse conferret effectum signatum».

minadas y tan determinantes que arrancasen de Dios la gracia para él: nos encontramos así frente al *ornato*, que tan frecuentemente aparece en los escritos de la época³⁷. También por lo que supone de participación en la vida divina, veían con repugnancia la aceptación de una causalidad que alcanzase directamente la esencia de la gracia; era preferible, para aquellos autores, situar el efecto de los sacramentos en el marco inmediatamente próximo a ella: el carácter o el ornato propio de cada sacramento. En cuanto a la gracia, sería Dios quien la pondría en el alma dispuesta por aquellos efectos.

A pesar de esas repugnancias, para todos los teólogos fue siempre claro que Cristo instauró el Camino de la salvación, y a ninguno se le ocultaba la importancia de los sacramentos en este camino; Santo Tomás, sin embargo, es el primero en explicar coherentemente el por qué y el cómo intervienen en él. Siguiendo a su maestro San Alberto³⁸, el mismo Tomás de Aquino —según la mayoría de los autores— participó en un principio de la opinión del ornato sacramental, evolucionando posteriormente hacia su propia doctrina teológica, más sencilla a la vez que más decidida, sin soluciones de compromiso³⁹.

Para llegar a encontrar este enfoque personal, audaz y maduro, le fue necesario al teólogo de Aquino entender con profundidad, en primer lugar, la naturaleza de la gracia, y analizar despacio, después, la noción de instrumento. A través de ambos aspectos alcanzó la originalidad de su pensamiento: aplicó por primera vez a Jesucristo la noción filosófica de instrumento⁴⁰, y predicó analógicamente esta misma noción de los sacramentos, como simple consecuencia.

37. ALEXANDER DE HALES, *Summa Theol.*, IV, q. 5, membr. 4: «Sacramenta sunt causae alicuius effectus in anima; non dico solum disponendo sed efficiendo: efficiunt enim simpliciter caracterizando et ornando. Unde dico quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam vel imprimendo characterem vel alio modo signando. Et huiusmodi ornatus sive signationis sunt sacramenta causa efficiens».

38. *In IV Sent.*, dist. 1, B, a. 6, q. 2, ad 1: «Sacramentum est causa ut disponens in subjecto et haec dispositio est necessitas, quantum in se est».

39. No todos los autores, sin embargo, piensan en tal evolución; Frutsaert, Pegues, Dondaine, etc., son partidarios de que —de haberse dado alguna evolución— tuvo que ser antes de comenzar a escribir, aunque en sus escritos de juventud no estuviera tan perfilada ni enunciada con tanta rotundidad. En todo caso, hay unanimidad en aceptar que Santo Tomás cambió la manera de exponer su noción de sacramento —el punto de partida— y esto evidentemente no carece de importancia: supone mayor coherencia y un avance del pensamiento tomista (Cfr. DONDAINE, *La définition des sacraments dans la Somme Théologique*, en RSPT, 21 (1947), p. 213).

40. Cfr. tal afirmación en VAN MEEGEREN, *De causalitate instrumentali humanitatis Christi iuxta divi Thomae doctrinam expositio exegetica*, Venlo 1939.

Detenidamente se verá más adelante el contenido filosófico de esta noción tomista de «instrumento».



Un camino paralelo debe ser sin duda el más acertado, para acercarnos a la noción de sacramento que estamos buscando.

b) *La gracia santificante.*

No es éste lugar para efectuar un estudio detallado de la gracia; dado, sin embargo, el destacadísimo papel que cumple en la noción tomista de sacramento, no podemos menos de apuntar las nociones básicas que aportó Santo Tomás al tema de la gracia. Se trata únicamente de recordar aquellos aspectos que nos permitan entender mejor la función de los sacramentos.

El punto de arranque de toda la teología tomista sobre la santificación es que, en las relaciones del hombre con Dios, el Amor divino exige para sí la precedencia absoluta, tanto en el orden natural como en el sobrenatural; y esto es sencillamente algo que el Santo recaba de las explícitas declaraciones de la Sagrada Escritura. El Aquinate resume con mano de maestro, en un conocido texto de la *Quaestio Disputata De Veritate*, su doctrina en propósito y afirma que el querer de Dios es la suprema razón de ser del universo entero, y, con el ser, de todos los bienes creados: Dios no ama a las cosas por el bien que puede encontrar en ellas, sino que las cosas son buenas porque son queridas por Dios. Este amor y este bien creado abarcan la bondad natural y permiten entender algo del don sobrenatural de la gracia: bien especialísimo del que el hombre participa al ser amado particularmente por Dios cuando es destinado por su querer omnipotente a alcanzar la vida eterna⁴¹.

La gracia, pues, supone el amor de Dios, pero es al mismo tiempo un bien objetivo que «adviene» al hombre; es un *aliquid in anima*. Con frase gráfica de Santo Tomás, podemos definirla como efecto del amor divino en el hombre⁴². Consiste en una forma que asimila —como toda forma— la persona humana a aquel fin sobrenatural a que ha sido llamada; sin la gracia ese fin resulta inalcanzable por superar las propias capacidades naturales. El hombre en gracia, por tanto, participa de Dios mismo —que es su fin—; queda divinizado, hecho conforme con la naturaleza divina, a la que conoce y ama con una participación del mismo amor y conocimiento de Dios⁴³.

La gracia, sin embargo, no destruye la naturaleza; es, pues, un

41. Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 1, c; y textos paralelos en *S. Th.* I-II, q. 5, a. 7; *In III Sent.*, d. 19, a. 5, s. 1; etc.

42. *C.G.* III, c. 151.

43. Cfr. *II Petr.* 1, 4; Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 3, c.

principio accidental en la criatura. Dicho accidente dista mucho de ser algo circunstancial o menos íntimo al hombre: inhiere en la misma esencia del alma⁴⁴. Pero a la vez implica que, al ser accidente, su producción no exige un acto creador de Dios. Sólo las substancias pueden ser creadas porque, propiamente, el objeto de la creación es la subsistencia de las cosas, no sus accidentes⁴⁵. Esto adquiere importancia capital en la teología tomista, porque sólo si se trata de la actualización de una forma en una materia preexistente, aunque se necesite una potencia divina, las criaturas pueden intervenir como instrumentos; en la creación, como ya adelantábamos, esta intervención es imposible.

El concepto tomista y católico de gracia difiere radicalmente de la idea de santidad como algo extrínseco al hombre: una simple actitud de Dios que no toma en cuenta nuestros pecados; la fe católica enseña que Dios no sólo se olvida de nuestros pecados, sino que su amor *nos hace santos* desde lo más recóndito del alma⁴⁶. La gracia, es también, en la perspectiva tomista, distinta de una simple moción para actuar bien; el origen de esta ayuda estaría ciertamente en el amor de Dios pero, respecto del hombre, se trataría de un impulso que no marcaría realmente lo íntimo de su naturaleza. Estas mociones existen y con ellas Dios ayuda a obrar el bien —o por lo menos algún bien— tanto a los justos como a los que se encuentran apartados de El, pues su misericordia alcanza a todos; pero no hacen justo a quien las recibe, a lo más le disponen a alcanzar la santidad y la gracia.

La santificación, por tanto, no consiste propiamente en una operación del hombre, sino que es efecto de Dios. La operación por la que la criatura se ordena al fin último tiene a la gracia como principio formal; sigue por tanto a la santificación, no la precede. «Nadie puede venir a mí si mi Padre, que me ha enviado, no le atrae» dijo el Señor⁴⁷; y Santo Tomás lo interpreta como la imposibilidad de dirigirse a la santidad sin el auxilio de la gracia⁴⁸. Por ello, como veremos enseguida, si el sacramento hace referencia a algo sagrado, esta *res sacra* que le caracteriza no puede ser la operación del hom-

44. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 110, a. 4; q. 112, a. 4, ad 3.

45. *De Pot.*, q. 3, a. 1, 12 m: «Proprie vero creata sunt subsistentia».

46. Cfr. Conc. TRIDENT., sess. VI, *Decr. De Iustificacione*, cap. 7 y 9 (Dz. 799 y 802/1528 y 1533). Sus enseñanzas van dirigidas contra el error protestante de una justificación extrínseca.

47. *Ioann.* 6, 4.

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

bre, ya que esta operación no es causa formal de la santidad, sino la operación de Dios; o, con más precisión, su efecto.

Una consecuencia fundamental se desprende, para la sacramentalidad, de este planteamiento. El sacramento no puede ser, primariamente, signo de la fe de quien lo recibe, porque la fe sigue a la gracia —es efecto formal suyo— y el signo sigue entitativamente a la fe. El sacramento debe hacer ante todo *relación directa a la gracia recibida*, de modo concomitante con dicha recepción. A esto se añadirá el hecho —presente en todo sacramento— de simbolizar la fe de la persona, pero se trata de un segundo nivel de referencia.

c) *La noción esencial de sacramento: Santificación activa.*

Desde aquel *sacramentum* con que Tertuliano designaba el lavado con agua que producía un efecto espiritual⁴⁹, Santo Tomás entronca con la definición de *sacrum signum* —que ya hemos visto—, obteniendo la semántica del término sacramento: análogamente a como «ornamento» hace referencia a algo que orna —dice—, *sacramentum dicitur quo aliquid sacratur*⁵⁰. El paralelismo, en efecto, es grande considerando aquellas prevenciones de los teólogos, a las que hemos hecho referencia, que les llevaban a hablar del «ornato» de la gracia, cuyo origen terminológico es precisamente esta comparación. El ornamento efectivamente «orna», ennobleciendo por su virtud lo ornado y manifestando a la vez externamente su nueva situación. El sacramento, salvando las diferencias, expresa también externamente la nueva sacralización que produce.

El termino «sacramento», por consiguiente, dice relación intrínseca a esa sacralización; su contenido conceptual se refiere de modo incontrovertible a la sacralización producida. Sin embargo, para llegar a determinar más exactamente el contenido y extensión de esta idea, es necesario precisar cuál es esta sacralización y cuál la referencia que establece el sacramento.

Esta referencia a la conversión de algo en sagrado, distingue al sacramento de toda otra cosa sagrada en sí misma o que diga relación entitativa a algo sagrado. No se llama sacramento, por ejemplo, a todas las criaturas por el hecho de manifestar las perfecciones divi-

49. Cfr. TERTULIANO, *De Baptismo*, 7 (PL 2, 1604). Y los comentarios de BACKER, E. «Tertulien», en GHELLINCK, J., *Pour l'histoire du mot «sacramentum»*, Louvain 1924, pp. 94-95.

50. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, sol. 1.

nas⁵¹; estas criaturas dicen relación a Dios en cuanto les ha dado el ser, no en cuanto sagradas. Se trata, como vemos, de la primera puntualización que el Doctor Angélico añade a la noción de sacramento, tal y como le había sido transmitida: el sacramento no es sólo *signum rei sacrae*, sino signo de una *rei sacrae ut est sacrans*⁵². Ha dado así el primer paso de un camino que va a llevarle lejos.

El poder *sacrans*, es el poder de santificar a los hombres, de convertirlos en algo «santo»: sagrado o segregado para Dios⁵³. Aquella *res sacra* a que hace referencia la noción de sacramento, es una *res sacra sanctificans homines*: algo que hace santo a quien lo recibe⁵⁴.

En la teología del Doctor Angélico, la idea de sacramento, sin perder su contenido de signo de algo sagrado, viene a descansar —como en su fundamento— sobre la santificación que produce: es lo que comunica estabilidad y consistencia notables a toda su teología sacramentaria. Esta razón le hace decir que, el sacramento, *ex suo nomine sanctificationem importat*⁵⁵; hasta el extremo que es de esta santidad de quien toma el nombre de sacramento⁵⁶. Es tan íntima la relación entre sacramento y santificación del hombre, que le permite asegurar en resumen: *ibi perficitur sacramentum ubi perficitur sanctificatio*⁵⁷.

Es preciso aclarar que no es suficiente la relación a algo que sea sólo disposición para la santidad, y no perfección de ella. Para que se dé sacramento se necesita lo segundo⁵⁸, ya que la simple disposición no es la santidad acabada, sino una preparación; y si no se da la santidad en acto, no estamos ante un sacramento. Si la *res sacra* produce únicamente una disposición para la santidad —removiendo obstáculos, por ejemplo—, se trata de un «sacramental», que hace una referencia a la santidad ocasionalmente, o *per accidens*⁵⁹. Y aná-

51. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1, ad 2.

52. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2; Cfr. *S. Th.*, III, q. 60, a. 2, ad 1.

53. La raíz hebrea *qds* significaba santidad. «*Qādōs*», como palabra derivada probablemente de *qādād* (cortar) parece que significaba originalmente: distinto, separado. En la Sagrada Escritura expresa aquella persona o cosa que ha sido separada de lo profano o impuso (*hol*) y destinado, consagrado, constituido o reservado al servicio y culto de Yahweh. Cfr. TABET, M. A., *Santidad*, en G.E.R., t. XX, Madrid, 1974, p. 851; VIGOUROUX, F., *Sainteté*, en *Dict. de la Bible*, t. 5, col. 1361-1363.

54. *S. Th.*, III, q. 60, a. 2, c: «...ut proprie dicatur sacramentum... quod est signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines». Cfr. I-II, q. 101, a. 4, c; III, q. 64, aa. 2 y 3, c: Cfr. *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, s. 1, ad 1.

55. *In IV Sent.*, d. 30, q. 2, a. 2.

56. «Sanctitas, a qua denominatur sacramentum» (*S. Th.*, III, q. 60, a. 1, ad 1).

57. *S. Th.*, III, q. 66, a. 1, c.

58. *S. Th.*, III, q. 60, a. 2, ad 3: «Dispositio autem non est finis, sed perfectio. Et ideo ea quae significant dispositionem ad sanctitatem, nom dicuntur sacramenta..., sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae».

59. Cfr. *In IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, ad 7.

logamente lo es si produce, no una santidad completa o entitativa, sino un orden o destinación a ella: son sacramentales, por ejemplo, la santificación de la materia de un sacramento (bendición del agua bautismal, consagración del Crisma, etc.), que le confiere una cierta *virtus sanctificandi*; la bendición de altares, vasos sagrados, etc., que les da idoneidad para el servicio de cosas santas; etc.

Aquella santidad, en consecuencia, que da nombre al sacramento, es una santidad que hace santos —acabadamente santos— a los hombres: *res sacra sacrans*. Pero, dentro de las cosas santificantes, el sacramento no se refiere a lo santificante considerado en sí mismo, sino considerado como motivo, razón u origen de nuestra santidad⁶⁰: una *res sacra* activamente —y no sólo entitativamente— santificante. Debe poseer en suma un *poder santificador activo empleado de modo actual*; no basta un poder santificador en general; tiene que ser *sacrans in actu*⁶¹: estar *haciendo santo al hombre* en el momento presente.

Podría parecer quizá excesiva matización, pero es importante hacerlo así porque la revolución introducida con este planteamiento, por Tomás de Aquino, es notable. Podríamos decir sin temor a exagerar que es la más grande en la historia de la teología sacramentaria. No se trata de que el planteamiento tomista suponga una originalidad absoluta, al contrario: Santo Tomás continúa la especulación teológica de los anteriores siglos que hemos brevísimamente resumido páginas atrás. Su pensamiento, sin embargo, no se ha detenido en el *modo de ser* de la sacramentalidad, sino que ha ido derechamente a tomar como punto de partida la *esencia* misma de esa sacramentalidad. Comienza por definir la característica más básica de esta categoría teológica; y deja para más tarde el estudio de las diversas posibilidades según las cuales se presenta esa característica.

Sacramento es, por tanto, todo lo que se refiere directamente a la santificación real y actual del hombre. Y lo más importante es que se «refiera a» ella. Cómo sea esta referencia, es algo que ocupa un segundo lugar en el estudio de la sacramentalidad considerada en sí misma. Por supuesto que es importante determinar esos aspectos: ya hemos adelantado cuál es esa santificación real y actual —la gracia—

60. *S. Th.*, III, q. 60, a. 2 ad 2: «Quaedam ad vetus Testamentum pertinentia significabant sanctitatem Christi secundum quod in se sanctus est. Quaedam vero significabant sanctitatem eius in quantum per eam nos sanctificamur: sicut inmolatio agni paschalis significabat inmolationem Christi, qua sanctificati sumus. Et talia dicuntur proprie veteris legis sacramenta».

61. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1, ad 3: «Quamvis serpens aeneus esset signum rei sacrae sacrans, non tamen in quantum sacrans est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus perciperetur».

y veremos a continuación cómo se relaciona con ella el sacramento; pero sin olvidar que lo que marca indefectiblemente la sacramentalidad es su «relación a», su «tensión hacia» la santificación humana, íntima, verdadera y presente.

Así se entiende, por ejemplo, que —según afirma Dondaine en la colaboración citada⁶²— a Santo Tomás le resulte indiferente comenzar su exposición sacramentaria por el aspecto de «causa» o por el aspecto de «signo», pues a adoptar uno u otro enfoque le mueven únicamente razones didácticas. Lo esencial, en un caso como en otro, está en el fondo de su exposición: sin que lo diga explícitamente, detrás de sus palabras late este convencimiento de que lo más importante de la sacramentalidad es la santificación a que se ordena.

No tener presente este elemento básico ha llevado, en la historia de la teología, a prolongadas disputas acerca del «modo», olvidando el estudio del «qué». Cuando, en las próximas páginas, nos detengamos a considerar los posibles modos de la sacramentalidad y ponderemos las facetas tan diversas que en ello intervienen, no debe olvidarse este enfoque central que ayudará a situar en su lugar preciso las afirmaciones pertinentes.

d) *La noción esencial de sacramento: Santificación formal.*

Como acabamos de decir, Santo Tomás va profundizando despacio, pero con agudeza, en la noción de sacramento a través de las precisiones que hace a propósito de la *res sacra* a que el sacramento dice relación. Es necesario, sin embargo, determinar más. Si el sacramento se refiere a lo que santifica al hombre, ¿a qué «tipo» de santificación se refiere?... porque podemos distinguir diversos modos de santificar.

Puesto que el término de la relación constitutiva del sacramento es lo santificante en cuanto santificador en acto, queda excluida del

62. Cfr. cita (39). Con ideas de ese autor hacemos notar que en el Comentario de las Sentencias el Santo insiste más en el aspecto de causa; en la *Summa Theologiae* —obra de su madurez—, la sacramentaria se enfoca desde el aspecto de signo y, sin embargo, es en esta obra donde queda más rotunda y coherentemente definido el papel de los sacramentos en la causalidad de la gracia. Esto hace suponer una decisión tácita, en el Santo, de incluir el concepto de sacramento bajo el género de signo, por razones eminentemente metodológicas; así, al perfeccionar la noción del sacramento como *signum rei sacrae* —insuficiente en sí misma— no altera la naturaleza de *signum*, como habían hecho sus predecesores, sino que entiende *res sacra* como una *res sacra sanctificans*. Esto le permite aplazar el tratado de la causalidad hasta dos cuestiones después (Cfr. *S. Th.*, III, qq. 60 y 62), donde vuelve a ella con una simplicidad y plenitud inigualadas hasta entonces. En conclusión, ser causa y ser signo son dos facetas de la noción tomista de sacramento; la prioridad de exposición afecta a su comprensión, no a su esencia.



ámbito de la *res sacra* la causa eficiente misma de la santificación. En efecto, la causa eficiente de la santificación, considerada en sí misma, es entitativamente diferente de la santificación producida; con lo cual, la causa eficiente de la santificación nunca puede ser propiamente una *res sacra* y, además, si el sacramento hiciera referencia a la causa eficiente no podría hacer referencia a la santidad producida.

El sacramento hace referencia más bien a la causa formal o final de dicha santidad⁶³.

Al excluir de la *res sacra sanctificans*, significada por el sacramento, la causa eficiente, la relación que el sacramento entraña no habrá de apoyarse necesariamente en una estricta causalidad de producción⁶⁴; podrá ser —como veremos, por ejemplo, en los sacramentos de la Antigua Ley— simplemente la relación propia de un signo. Ya se advierte, sin embargo, que el sacramento será «sacramento» —es decir signo de santificación real— de distinto modo según la relación que establezca: diverso será el sacramento que sea simplemente signo de la santificación del que sea también causa de la misma. Estamos adelantando, al decir esto, que el sacramento es un término análogo, como explicaremos más adelante.

El fin de la santificación es la gloria, y solamente en la medida en que se alcance este fin se dará la plenitud de santidad; por eso todo sacramento dice relación a la gloria: tiene un sentido escatológico. Sin embargo, no es necesario que el sacramento comporte de modo directo dicha relación a la gloria; el fin, en efecto, está ya presente de alguna manera en la forma, en cuanto por ésta una cosa se ordena a su fin: la gracia es, en definitiva, *semen gloriae*. Es suficiente, en consecuencia, que el sacramento diga relación directa a la causa formal de la santidad⁶⁵.

La santificación que determina la noción de sacramento es, concluyendo, una santificación formal. Es decir la *res sacra sanctificans homines*, en orden a la cual Santo Tomás indica que se constituye esencialmente el sacramento, es aquella que santifica formalmente: hace intrínsecamente santo a quien la recibe. Y ésta es la gracia.

La relación sacramento-gracia santificante, a que hemos llegado, se va perfilando más claramente a medida que se avanza en las obras

63. *S. Tb.*, III, q. 60, a. 1, ad 1: «Sanctitas, a qua denominatur sacramentum, non significatur per modum efficientis, sed magis per modum causae formalis vel finalis».

64. *Ibid.*: «Et ideo non oportet quod sacramentum importet causalitatem».

65. *S. Tb.*, III, q. 60, a. 3, ad 3: «Sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quae est forma: nec oportet quod solum significet perfectionem quae est finis».

del Santo; siendo reforzada hasta convertirse en criterio exclusivo y excluyente de la sacramentalidad. Todo lo que no obedezca a este criterio, cae fuera del concepto de sacramento; todo lo que el sacramento es, proviene, en definitiva, de esa relación. No resta pues más que, estudiada la naturaleza de la gracia, analizar las relaciones que el sacramento puede establecer con ella.

e) *El sacramento como signo.*

La primera relación que el sacramento establece con esa realidad sobrenatural de la gracia —dice Santo Tomás— es significarla⁶⁶. Esta prioridad que apunta el Santo se apoya en razones de tipo histórico: es la primera relación que se estudió de modo sistemático y en la que ha hecho hincapié gran parte de la teología sacramentaria. Es la primera que comentaremos aunque ontológicamente —como se verá— depende de la relación causal.

El hombre es criatura racional y, por ende, le es propio conocer. Cuando un hombre no tiene acceso directo al objeto de su conocimiento, porque excede la capacidad de sus potencias cognoscitivas —como en el caso de realidades espirituales—, es muy oportuno que existan intermediarios; elementos que, sin ser el objeto real, de alguna manera dan al intelecto noticias de aquél. Los signos están comprendidos entre estos intermediarios, y su papel consiste en llevar la inteligencia humana al conocimiento de otra realidad distinta de ellos mismos. El signo debe ser lógicamente, más accesible a nuestro conocimiento que lo significado; y debe tener con éste una relación —aunque sea convencional— que le permita conducirnos a su intelección⁶⁷.

Que, de hecho, el conocimiento humano se basa con notable frecuencia en signos, es algo de diaria experiencia. Unas veces son signos naturales; otras son arbitrarios, establecidos por la voluntad del hombre. Realidades sensibles, en definitiva, cuyo valor, más que en ellas mismas, radica en que nos traen a la mente otra cosa más importante o más deseada.

Dios, al transmitir su gracia a los hombres quiso significarla por medio de cosas sensibles. Para ello eligió cuidadosamente aquellas que, de algún modo, se asemejan a lo que la gracia realiza espiritualmente en e alma. La condescendencia de la divina misericordia, que tan elocuentemente se manifestó en la Encarnación y en la Redención,

66. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1.

67. Cfr. *Ibid.*

se hace patente también en los sacramentos. En efecto, Santo Tomás lo expresa diciendo que los frutos de la Redención se amoldan admirablemente al modo de ser humano ya que los medios por los que se infunden en el hombre, son signos de esos mismos frutos ⁶⁸.

Los sacramentos son pues —según la tradición recogida por Santo Tomás— signos sensibles de las cosas invisibles por las que el hombre es santificado ⁶⁹. La significación en consecuencia pertenece a la esencia misma del sacramento; el sacramento se ordena intrínsecamente a esa significación. La noción de signo no puede por tanto separarse de la noción de sacramento, ni de los demás aspectos del mismo que estudiaremos.

Los sacramentos significan la santificación del hombre, en todos sus órdenes eficiente, formal y final. Rememorativamente significan al pasión de Cristo como causa de nuestra salvación. Significan el fin último de toda santidad, anunciando así la vida eterna. Y significan la santificación que realizan en quien los recibe. Esta última es lógicamente la significación principal ⁷⁰, en coherencia con lo dicho antes de que el sacramento hace relación a una santificación actual y formal: la gracia.

La significación de los sacramentos se basa en la semejanza de lo sensible con el efecto espiritual del alma. Esta significación no es perfecta, ya que toda cosa corporal no puede parecerse a otra espiritual por participación de una misma cualidad sino, a lo más, según una cierta proposición entre sus efectos: corporales unos y espirituales los otros. Esto supone que la significación no es unívoca: no hay una correspondencia plena y total entre el signo y lo significado; sino más bien análoga: según un cierto paralelismo ⁷¹.

A pesar de esto, sin embargo, el signo sensible sacramental significa realmente y produce un conocimiento verdadero, porque es «con-

68. *Ibidem*: «Quia actiones activorum dicuntur esse disproportionatae 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.

69. *S. Th.*, III, q. 61, a. 3, c: «Sacramenta... sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum quibus homo sanctificatur».

70. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1, ad 4: «Item significant effectum sanctificationis quam faciunt; et haec significatio est eis principalis; et sic sunt signa demonstrativa».

71. *Ibid.* s. 5, ad. 3: «Inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem eisdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferentur etiam corporalis ad spiritualia».



gruente» con el efecto espiritual del sacramento⁷². Esta congruencia debe existir porque, de lo contrario, el signo sería equívoco e impropio de Dios⁷³. El origen de dicha congruencia se entenderá mejor páginas adelante, cuando consideremos por qué los sacramentos significan «*ex institutione*».

Finalmente, concluimos este somero repaso de la significación sacramental señalando el papel destacado que juega dicha significación en el desarrollo y actualización de la fe. Quien recibe un sacramento, precisamente porque *sabe* lo que recibe —pues lo ve a través del signo sensible—, es reforzado en su fe. No toda la finalidad del sacramento se agota en ser ocasión de actualizar esa fe, como quizá llegan a insinuar algunas teologías del signo sacramental en su formulación más extremada; pero indudablemente la sacramentalidad de los medios de salvación cristiana supone la fe, conduce a la fe y acrecienta la fe. Al estudiar la significación *ex institutione*, veremos con más detalle estas relaciones aquí esbozadas, entre fe y sacramentos.

Queda también de manifiesto, por último, que no hay necesidad de buscar un signo mejor que acompañe al sacramento y le dé sentido. El sacramento es ya, en sí mismo, este signo buscado; mucho más adecuado y significativo —valga la redundancia— de lo que los hombres pudiéramos inventar, porque ha sido buscado y establecido por Dios. Cualquier otro signo que se añada es meramente humano y, en realidad poco elocuente, pues no producirá aquello que, en cambio, realiza y significa el sacramento mismo. No quiere decir ello que la Iglesia no pueda crear una liturgia alrededor del sacramento, que realce y solemnice el rito sacramental: puede y debe hacerlo; sin embargo, lo más importante de toda esa liturgia será el sacramento mismo, signo perfecto al que ayudan y con el que cooperan los demás signos litúrgicos.

Significar la gracia es, en conclusión, una primera tarea del sacramento. Tarea inseparable de la otra función que le compete, que es producirla.

72. C.G. IV, c. 59: «Signum sensibile sacramenti congruum debet esse ad representandum spirituales sacramenti effectum».

73. «Es esa verdad lo que se refleja en una doctrina heredada de la teología clásica, que merecería un estudio detenido; aquella según la cual los sacramentos no son (frente a un panteísmo más o menos explícito) *signos naturales*, ni (frente al voluntarismo) puramente *artificiales*, sino *mixtos*, es decir dotados de una capacidad de significar fundada en una institución divina que recoge una aptitud natural precedente. Esta doble distinción proviene de San Agustín del cual son las siguientes palabras. *Si sacramenta quamdam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent* (Ep. 98, 9)». ILLANES, J. L., *La sacramentalidad y sus presupuestos*, en *Scripta Theologica*, 8 (1976), p. 637.

f) *El sacramento como causa.*

Le segunda relación que el sacramento establece con la gracia es producirla. Santo Tomás lo destaca al analizar la definición conocida de Pedro Lombardo, que aplica a los sacramentos de la Nueva Ley: causas visibles de la gracia invisible⁷⁴.

En el discurso del de Aquino, esta nueva relación con la gracia se inserta con la naturalidad de quien tiene sus ideas bien maduras. En el planteamiento que estamos haciendo, sin embargo, es necesario dar este paso despacio, con conocimiento de sus consecuencias.

Ya vimos, al hablar de la *res sacra sanctificans* a que se refiere constantemente el sacramento, que no de modo necesario estaba incluida en esa referencia la idea de producción. ¿Por qué, pues, habla ahora el Santo de los sacramentos como causa? ¿Qué avance ha realizado su pensamiento?

La tarea de Santo Tomás ha sido, en este caso, distinguir de modo definitivo entre sacramentos de la Antigua Ley y sacramentos de la Nueva Ley⁷⁵. Después de la venida de Cristo, la santificación del hombre es algo muy concreto: la información del alma por la gracia, como hemos también visto; los medios de santificación, por tanto, santifican realmente a quien los recibe.

¿Qué quiere decir «santifican realmente»? Siguiendo al Santo, y por comparación con la gracia, la primera puntualización necesaria es que, mientras la gracia santifica *formaliter*: convirtiendo interiormente en santos a los hombres; los sacramentos santifican *effective*⁷⁶, producen la santidad. Hasta la saciedad repite esta idea apoyándose en que, si el único modo de santificación posible es la sanación de la naturaleza humana por la gracia, es necesario que los sacramentos la confieran, si verdaderamente santifican a los hombres: *omne sacramentum novae legis gratiam confert*⁷⁷.

El motivo o razón de esta eficacia, no radicará naturalmente en el mismo sacramento, sino en la Humanidad de Jesucristo que por

74. *De Ecc. sac.*; ed. Marietti, n. 612: «Sacramentum novae legis est invisibilis gratiae visibilis forma, ut eius similitudinem gerat et causa existat».

75. Cfr. toda la distinción que incluimos como corolario a la tesis de estos folios, en la conclusión.

76. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, s. 1, ad. 1: «Gratia et virtutes sanat formaliter, sicut sanitas; sed sacramenta quodammodo effective, sicut medicinae quaedam».

77. *De malo*, q. 7, a. 11, ad 14. «Est autem duplex res sacramenti una significata et contenta, scilicet gratiam quae statim cum sacramentum confertur» (*In I Cor.*, c. 12, lect. 1).



estar máximamente unida a la Divinidad tiene en sí toda plenitud de gracia y virtud; en Cristo *bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum*⁷⁸; El es la Cabeza de la que todos los miembros reciben la vida sobrenatural. Esto supone que la Muerte de Cristo no fue sólo meritoria, sino que también, de alguna manera, obra en cada hombre. El paso siguiente será ver cómo esa virtud salvadora de la Pasión de Cristo alcanza a cada persona singular.

El mismo Doctor de Aquino explica que la operación instrumental de la Pasión y Muerte de Jesús alcanza a cada persona por un contacto espiritual que se establece por la fe y los sacramentos⁷⁹. Es diverso sin embargo el modo como dicha virtud de Cristo se continúa por los sacramentos y el modo como lo hace por la fe; diversidad que nace de que el sacramento es algo externo al hombre, aunque su eficacia llega a la intimidad del alma, y la fe es acto interno del hombre que recibe el beneficio de aquella Pasión⁸⁰. Ello quiere decir que, para Tomás de Aquino, y prescindiendo de momento de la fe que ya analizaremos, la virtud de la Pasión de Cristo se continúa por medio de los sacramentos; y para que exista esa continuidad deben ser causas de la misma especie.

Esta continuidad o prolongación debe existir, porque no es suficiente que aquella obra salvadora de Cristo haya sido realizada una vez: ha de aplicarse a cada hombre. La gracia santificante, de hecho, aun siendo igual para todos, debe aplicarse individualmente a cada uno: las formas son individuales, e individualmente se generan o se corrompen⁸¹. No cabe pensar, por ejemplo, en la transformación de una especie en su conjunto: las transformaciones son sufridas por los individuos singulares. La acción salvífica de Dios tiene, pues, que alcanzar singularmente a cada individuo; de aquí la conveniencia de «intermediarios» subordinados que apliquen eficazmente a cada hombre aquella salvación; medios preferiblemente sensibles y externos —por lo dicho al hablar del signo—, que induzcan de algún modo la gracia en el alma⁸². Estos medios son los sacramentos.

¿Cuál es —se plantea a continuación— ese modo eficiente de

78. C.G. IV, c. 56; cfr. *S. Th.*, III, q. 62, a. 3.

79. *S. Th.*, III, q. 48, a. 6, ad 2: «Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita: Et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur: scilicet per fidem et fidei sacramenta». Cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 4, c; *S. Th.*, III, q. 49, a. 1, ad 4 y 5.

80. *S. Th.*, III, q. 62, a. 6, c: «Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta, differenter tamen: nam continuatio quae est per fidem, fit per actum animae; continuatio autem quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum».

81. Cfr. *S. Th.*, I, q. 13, a. 9, c.

82. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 108, a. 1, c.

dar la gracia? De acuerdo con sus bases filosóficas, Santo Tomás da la respuesta más coherente, aunque quizá no la más fácil de aceptar: la Humanidad de Cristo y los sacramentos son causas eficientes para comunicar la gracia.

Para llegar a esta solución, Santo Tomás tuvo que vencer sin duda dificultades no pequeñas. Ya dijimos que, en un principio, su opinión parece que se inclinaba hacia la *creación* de la gracia, como sus antecesores⁸³; y a la consecuencia de que Jesucristo y los sacramentos intervienen sólo dispositivamente, produciendo un *ornatus* que preparaba para recibir la gracia infundida por Dios⁸⁴. No obstante, el mismo Santo Tomás se dio cuenta de que esta solución no resolvía el problema. Porque, o bien estas disposiciones son algo natural, absolutamente inadecuado para disponer a la gracia; o bien son algo sobrenatural, con lo que hemos trasladado el problema sin resolverlo, ya que entonces sería la producción del mismo ornato lo que necesitaría explicación.

A la vista de ello, y recogiénolo de los Padres griegos —principalmente del Damasceno, que deja profunda huella en la Cristología tomista— el Santo advierte que la Humanidad de Cristo es instrumento de su divinidad⁸⁵, y también los sacramentos. La gracia, por lo tanto, no es creada por creación; sino que es una *forma accidental, educida de la potencia del sujeto* al igual que toda otra forma⁸⁶. Esto zanja la cuestión y hace posible la intervención de instrumentos que provoquen eficientemente tal educación⁸⁷.

Sin embargo, el problema de una potencia natural de la que se educa una forma sobrenatural se replantea en toda su crudeza⁸⁸. La originalidad del Aquinate consiste en descubrir en toda criatura una doble potencia pasiva para la educación de formas: natural y obedien-

83. Cfr., por ejemplo: *In I Sent.* d. 14, q. 3, c. y ad 1; d. 40, q. 4, a. 2, ad 3; *In II Sent.* d. 26, q. 1, a. 2, c y ad 2; d. 5, q. 1 a. 3, q. 1; *De Ver.* q. 27, a. 1, ad 3; a. 3, ad 9.

84. Cfr. *In IV Sent.* d. 5, q. 1, a. 3, q. 1; d. 1, q. 1, a. 4, q. 1; *De Ver.* q. 27, a. 4, ad 3.

85. «...Cum humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis eius, ut Damascenus dicit...» (*In Rom.* c. 4, lect. 3); cfr. también *De Ver.* q. 29, a. 5, c. «...sicut dicit Damascenus, caro est instrumentum divinitatis» (*In III Sent.* d. 18, q. 1, a. 1, arg. 4). «...sicut Damascenus III libro, ipsa humanitas Christi fuit quoddam instrumentum divinitatis». (*De Ver.*, q. 27, a. 3, ad 7). Cfr. también: *De Unione Verbi*, a. 5, ad 1; *In Thess.*, c. 4, lect. 3; etc.

86. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 8, ad 3-5; y todas las obras posteriores, p. ej.: *S. Th.* I-II, qq. 110 ss.; etc.

87. Cfr., lo dicho en citas (45) y (37).

88. Cfr. cita (33).



cial. La natural se ordena a los actos proporcionados a la naturaleza; la obediencial, por el contrario, no está directamente ordenada a un acto, sino que *dicit ordinem ad agens superioris naturae, cui oboedit*⁸⁹.

En el hombre se da esta potencia obediencial. Santo Tomás descubre signos de ella siguiendo a San Agustín y a su idea del hombre como *capax Dei*⁹⁰; puntualizando que no supone exigencia, sino simple potencia obediencial pasiva. Por tanto, toda criatura racional puede recibir aquellos actos —formalidades— que Dios le participe, sean del tipo que sean. Si son sobrenaturales, como la gracia, no podrán ser educidos de esa potencia por ningún agente natural sino sólo por Dios; pero, en conclusión, esa gracia sobrenatural no necesita ser creada *ex novo* en cada ocasión: puede ser educida de la potencia obediencial.

Con esto el Doctor de Aquino completa su pensamiento y atribuye verdadera causalidad eficiente a la Humanidad de Cristo y a los sacramentos. Dicha eficiencia, sin embargo, viene matizada por el modo de ser instrumental de aquella causalidad.

89. Para el estudio de la potencia obediencial, cfr. *S. Th.*, III, q. 11, a. 1; *De Pot.* q. 6, a. 1, ad 18. Y el desarrollo que hace de los mismos GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, pp. 364-370. Otros autores que tienen referencias a esta potencia son: FRANZELIN, J., *De sacramentis in genere*; MICHEL, A., *Scraments*, en *DTC*, 14, 485-644; PIOLANTI, A., *De sacramentis*. Tal como la plantea Garrigou, la cuestión ha sido muy debatida en polémica sobre lo sobrenatural y el deseo natural de ver a Dios; aplicada a la instrumentalidad sacramental, y en línea de principio, sirve para explicar la educación de una forma sobrenatural.

Con el fin de perfilar dicha noción de potencia obediencial, hay que añadir que puede ser considerada de dos modos:

a) En relación *ad agens relative supernaturalis*; es decir, a un ser superior pero no sobrenatural, al modo como la materia recibe una forma artística de un artífice.

b) En relación *ad agens absolute supernaturale*, que es Dios; y que se da en toda criatura, pues la voluntad de Dios no está limitada *nisi per repugnantiam ad esse*, ya que tiene una potencia activa infinita y puede hacer algo aunque no haya potencia pasiva (como en el caso de la creación); esa potencia obediencial no es una facultad de la criatura, sino mera aptitud pasiva para recibir lo que Dios disponga.

Del mismo modo, esta potencia obediencial respecto a Dios, puede considerarse de dos maneras:

b.1) *Ad Deum auctorem et dominatorem naturae*; como la que hay por ejemplo, en un cadáver respecto a Dios —autor de la vida— para resucitar; es el requisito para cualquier milagro y por eso el «modo» milagroso está más allá de la naturaleza, aunque su efecto muchas veces no la supere.

b.2) *Ad Deum auctorem vitae supernaturalis*: que es la posibilidad de participar en la vida íntima divina; esta potencia no existe en toda criatura, sólo en la racional, pues la vida divina consiste en el conocimiento y en el amor.

Esta clasificación está tomada de DÍAZ M., *La santísima Humanidad de Cristo, instrumento de la divinidad para la salvación del género humano*, Universidad de Navarra, tesis doctoral, Pamplona, 1975.

90. Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 113, a. 10, c; I, q. 12, a. 1, c.

g) *El sacramento como instrumento.*

Podemos, pues, concluir que los sacramentos son causas de la gracia; pero, ¿qué tipo de causas? De la observación de la realidad analizada con la filosofía de Aristóteles, el Angélico determinó la noción de instrumento. Después, apoyándose como hemos visto en los Padres griegos principalmente, aplicó a la teología aquella noción. Así dedujo que los sacramentos actuaban sobre el hombre a modo de instrumentos para comunicar la gracia.

En el universo natural hay muy diferentes tipos de causas, que muchas veces intefieren en su actuación sobre un mismo efecto. En no pocas ocasiones se da lo que podríamos llamar una «cascada» o serie de causas subordinadas, desde el agente principal hasta el efecto⁹¹. Un tipo de causalidad subordinada es la instrumental. En la aplicación teológica de Tomás de Aquino, únicamente aparecía como viable, para los sacramentos —y para la Humanidad de Cristo—, la posibilidad de una *actuación instrumental* en la comunicación de la gracia. *Sacramenta ad gratiam operatur instrumentaliter*⁹².

Con ese adverbio el Santo quiere indicar que los sacramentos no son la causa principal de la gracia —que sólo puede situarse en Dios—, pero sí intervienen eficientemente en su comunicación; ciertamente de modo subordinado pero no por ello menos efectivo.

Quizá por miedo a ser interpretado de un modo que menospreciara esta efectividad del instrumento, Santo Tomás se esfuerza por expresar esa eficacia causal con la rotundidad que caracteriza alguna de sus frases. De un modo casi brusco pero tremendamente gráfico, dice que «así como por la acción carnal el hombre es engendrado a la vida natural, por los sacramentos es engendrado al orden de la gracia»⁹³. La comparación no puede ser más clara, y da idea del papel activo que el sacramento desempeña en la participación humana de la vida divina.

91. Apoyándose en Aristóteles, distingue Tomás de Aquino cuatro causas: material, formal, final y eficiente. Cfr. entre otros pasajes: *In V Metaphys.* lect. 2; *De Pot.*, q. 5, a. 1; *In «De Causis»*, lect. 26; etc. La concurrencia de causas se da siempre entre varias de estos tipos citados, pero puede darse también entre dos o más causas eficientes; en este caso es necesario que la acción de una esté subordinada a la otra (cfr. *S. Th.* I, q. 105, a. 5, c). Distinguiéndose, así, causas que actúan *per se* y causas que actúan *instrumentaliter* (cfr. *De Ver.*, q. 27, a. 4, c), según sean o no, principio de su propia operación. Para más detalles, véase el apartado «instrumentalidad» en el cap. III.

92. *De Ver.*, q. 27, a. 4, c; «*Sacramenta novae legis sunt causa gratiae quasi instrumentaliter operantia ad gratiam*» (*Ibid.*).

93. *Quodl.* VI, q. 3, a. 2: «*Sicut per carnalem propagationem homo accipit esse naturae, ita per sacramenta accipit esse spiritualis gratiae*».



Aunque desde un principio los escritos tomistas pueden ser interpretados en este sentido, sus últimos escritos son sin duda los más claros en destacar esa instrumentalidad, quizá por la naturalidad y sencillez de su exposición sin distinciones⁹⁴. Por ello, subrayamos con el Santo que los sacramentos son verdaderamente *instrumentos eficaces* y por lo tanto auténticas *causas* de la gracia.

Para explicar aún más esta plenitud del sentido causal, entendida como actuación eficaz, afirma que los sacramentos causan la gracia *aliquid operando*⁹⁵: a través de una acción concreta. Quizá constituya ésta la expresión más feliz que pudo encontrar para indicar, sin ambigüedades, esa acción eficiente: del mismo modo que actúa cualquier instrumento —realizando una operación—, así también el sacramento actúa sobre quien lo recibe realizando en él la operación de santificarle.

En resumen, aquella «relación con la santificación» de la que venimos hablando desde un principio es, en el caso de los sacramentos de Jesucristo, la relación de instrumento a efecto. Es lo que acaba de definir estrictamente la noción de sacramentalidad: *Sacramenta non sunt primae causae sanctitatis, sed quasi secundariae et instrumentalis, ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta*⁹⁶.

Para Santo Tomás de Aquino, en conclusión, los sacramentos son instrumentos de Cristo para comunicar la gracia a cada hombre singular.

Mucho se puede matizar y analizar acerca del modo como el instrumento sacramental ejerce esta causalidad. Durante siglos han investigado y discutido los teólogos hasta dónde alcanza este tipo de causa en la producción de un efecto. No vamos a entrar, en estas páginas, en tal debate, pero nos atrevemos a asegurar que, en cualquier caso, se trata de una causalidad completa en su género, y no una pseudo-causalidad o una causalidad en menor grado. Las citas de Santo Tomás que ya hemos visto dan fe de que, cuando habla de causas instrumentales, habla de verdaderas causas aunque secundarias y subordinadas. La fuerza causal que, en esta situación, se le quiera adjudicar al sacramento depende linealmente del concepto filosófico de instrumento que cada pensador adopte; por ello, para acabar de perfilar

94. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1: «...et hoc modo (instrumentorum), sacramenta novae legis gratiam causant; adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam».

95. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1, c. Causar *aliquid operando* es sinónimo de eficiencia, pues supone causar por actuación y excluye causar por información, por atracción, etc.

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



este tema nos es necesario —como haremos en el apartado siguiente— estudiar qué es un instrumento y cómo actúa.

Mientras tanto aceptamos, sin más, esta intervención instrumental de los sacramentos en la producción de la gracia sobrenatural, y pasamos a comparar entre sí las diversas relaciones «sacramento/gracia» que hemos estudiado ⁹⁷.

III. SIGNIFICACIÓN Y CAUSALIDAD

Hemos destacado que el sacramento se constituye como tal por su relación a la gracia formalmente santificante. Hemos visto, igualmente que hay más de una posible relación del sacramento a la gracia. Se plantea ahora el problema central de este trabajo, al que se hacía referencia desde los primeros párrafos: ¿hay, entre esas diversas relaciones, una a la que deba darse prioridad sobre las demás y que sea como el núcleo central de toda la sacramentalidad?; ¿cuál es, podríamos también preguntar, la relación «capital» de la que dependen las otras?

La respuesta a esta cuestión constituye el último peldaño que nos permite determinar exactamente la noción de sacramento aportada por Santo Tomás de Aquino a la teología; a la vez que contesta a aquel deseo inicial de encontrar un enfoque coherente y céntrico, que permita enfocar todo otro planteamiento sobre la sacramentalidad con garantía de no desmembrar la teología sacramentaria en múltiples facetas inconexas.

a) *Aparente irreductibilidad de ambas nociones.*

Significar y causar son nociones irreductibles e, incluso, aparentemente contradictorias si pretenden aplicarse al mismo sujeto. Sin embargo, de la teología tomista se desprende la prioridad de la causalidad de la gracia: no sólo por ser lo más importante desde un punto de vista funcional —cuestión fácil de captar—, sino porque consti-

97. Probablemente sería posible buscar otras relaciones entre el sacramento y la gracia santificante: a través del *carácter* —*signum dispositivum ad gratiam* (In IV Sent., d. 4, q. 1, a. 3, s. 1, ad 1)—, y a través de las gracias sacramentales —*quoddam divinum auxilium*— derivado de la misma gracia santificante (S. Th. III, q. 62, a. 2). No nos parece oportuno, sin embargo, detenernos en ello porque son relaciones más indirectas que no afectan a la santificación esencial del sacramento tanto como las estudiadas.

tuye la última razón de ser de las demás relaciones sacramentales, que dependen de ella. En el proceso de profundización en el concepto de sacramento, Tomás de Aquino aporta —como todo estudioso reconoce— la explicación de la causalidad instrumental de la gracia; pero su aportación no acaba aquí, incluye algo mucho menos conocido: la explicación de la significación sacramental en dependencia de aquella instrumentalidad introducida por él mismo.

Al hablar antes del sacramento como signo, se hacía referencia a la abundancia y variedad de signos que se emplean en la vida humana; realidades cuyo valor no estriba en lo que son, sino en la función indicadora que trasciende su propio ser. Los hombres nos encontramos rodeados, también, en nuestra vida, de causas —causas segundas— que dan razón de la existencia del mundo que nos rodea, siquiera sea en primera instancia. Son también realidades que, al margen del valor objetivo que poseen en sí mismas, tienen un cometido trascendente: actualizar algo distinto de sí. Estos agentes pueden ser de tipo muy diverso pero todos coinciden en *causar*, es decir, poner fuera de sí algo distinto de sí.

Tanto simbolizar como causar son, pues, operaciones trascendentes a la propia esencia. Operaciones, además, análogas en el sentido de que ambas responden al por qué de otra realidad⁹⁸. La diferencia radica en que el efecto, en el caso del signo, queda relegado al ámbito del conocimiento: podríamos llamarla una causalidad noética. En el segundo caso, por el contrario, el efecto pertenece al orden de lo real: está inmerso en una existencia concreta. Un signo humano, natural o arbitrario, es —en consecuencia— causa de conocimiento de algo, pero no causa de la realidad de aquello⁹⁹.

Sucede además que el orden de la causalidad noética —significa-

98. Para un estudio metódico de ambas nociones —causa y signo— puede acudir a la idea de *principio*: «id a quo aliquid procedit quocumque modo» (*S. Th.* I, q. 33, a. 1, c), que engloba a las dos. Los principios pueden considerarse en el orden del ser —ontológicos— o en el de conocer —gnoseológicos—, y en ambos casos pueden distinguirse entre principios intrínsecos y extrínsecos: los primeros son siempre realidades inmanentes a la consecuencia o resultado; en los extrínsecos, en cambio, el efecto —sea real ognoseológico— trasciende al propio principio y acaba fuera de él. Para más detalles, cfr. GARCÍA LÓPEZ, *Principio* en GER, Madrid 1974; DE VRIES, *Pensar y ser*, Madrid 1963; MIENNE, A., *Zeichen*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, col. 1312-1322; OEING-HANOFF, *Grund*, en *Lexikon...*, t. 4, col. 1246-1249.

99. Cabría considerar como objeción el caso de los signos operativos (signos jurídicos, por ejemplo): una sentencia judicial puede ser causa de una acción pública contra un privado. Sin entrar en el análisis de ello, podemos afirmar con seguridad que no se trata, en todo caso, de una causa eficiente en sentido estricto: origen metafísico predicamental del acto que da el ser a un efecto; una sentencia, siguiendo con el ejemplo, necesita un «agente» que la ponga por obra, no obra ella misma.

ción— no coincide con el de la causalidad ontológica en el ámbito de las criaturas; más bien, por el contrario, se oponen. Así habitualmente, la ciencia progresa desde los efectos a las causas —al menos las ciencias experimentales—, siguiendo un camino inverso al de la producción real de los seres; ésto se debe a que, en general, los efectos son más cognoscibles que sus causas y los signos, por tanto, pertenecen al mundo de los efectos. Consecuencia de ello es que, mientras la estricta causalidad supone la no existencia previa del efecto —todavía en potencia—, la significación exige dicha existencia previa, sin la cual es impensable ningún signo de la causa que le ha dado origen.

No ocurre así en Dios, en quien el conocimiento y el querer divinos son causa de los efectos de su operación. Ante cualquier ser, hay que dar siempre prioridad —ontológica, no cronológica— a su idea en Dios, y posteridad a su existencia real: las ideas ejemplares divinas son ideas creadoras si van acompañadas de su voluntad. Del conocimiento por Dios de sus propias ideas (sin perder de vista la unidad y simplicidad divinas), surge el amor hacia las cosas y, consecuentemente, su puesta en la realidad¹⁰⁰. Encontrar también cosas creadas cuyo conocimiento lleve al menos, al conocimiento de su efecto, puede ser indicio de su origen divino.

La filosofía inmanentista, en un planteamiento general y por lo tanto aproximado, sigue un esquema parecido al que acabamos de señalar como divino. Si dice que las cosas no son cognoscibles en sí mismas, sino sólo los conceptos e ideas que sobre ellas forma la mente, esto equivale a identificar significación y realidad; o, más bien, a suponer como única realidad —para mí—, la «creada» por mi entendimiento al conocer que conoce. No hay, pues, distinción de hecho entre significar y causar, pues las causas reales son ignoradas y solamente las noéticas tienen algún sentido en el mundo del «para mí»¹⁰¹. Se ve, como trasfondo último, un intento de absolutización del pensamiento humano: ya que el hombre no puede ser dios del universo existente, lo mejor es ignorarlo y proclamarse dios de su universo inmanente.

Al aplicar ahora estas ideas de la sacramentalidad será necesario matizar cuidadosamente pues ya se ve cómo, en apariencia, los dos aspectos fundamentales de un sacramento en relación a la gracia —signo y causa— son contradictorios. En una filosofía inmanentista,

100. Cfr. *C. G. I.*, c. 91; *S. Tb.*, I, q. 20.

101. Cfr., lo que se dijo someramente sobre los modos de pensamiento de tipo existencial en la cita (21).

como la citada, es fácil entrever que la significación se convierte en lo más importante de un sacramento; quedando la causalidad más o menos arrinconada —según los autores—, ya que lo importante es el conocimiento subjetivo de la realidad. En una teología anclada en el realismo, la posición coherente debe ser la contraria: lo más importante del sacramento es ser causa de la gracia a que se refiere; la significación queda presente en el sacramento, con independencia de la causalidad, siempre que no pretenda arrogarse el primer lugar.

Santo Tomás de Aquino, en su visión profunda del problema, participa del segundo esquema enunciado pero va más allá; no acepta la independencia y define la concatenación entre esos aspectos aparentemente irreconciliables: la significación en función de la causalidad.

b) *La instrumentalidad.*

Preciso nos es, antes de continuar adelante, detenernos brevísimamente en algunas puntualizaciones acerca de la instrumentalidad en general, que serán aplicables a continuación al caso de la instrumentalidad sacramental.

El estudio metafísico de la causalidad se hace complejo cuando varias causas concurren en la producción de un mismo efecto. Ciñéndonos a la concurrencia de causas predicamentales, cuando dos agentes de diverso nivel ontológico intervienen en la actualización de una misma formalidad, Tomás de Aquino afirma que la colaboración es posible a condición de que el inferior esté subordinado al superior¹⁰². A este tipo de concurrencia se le llama subordinación causal.

La subordinación mantiene la independencia entitativa de las causas pero supone la dependencia operativa: la virtud operativa de la inferior depende de la virtud operativa de la causa superior, *inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut applicat eam ad agendum*¹⁰³.

Cabe entonces distinguir, dentro de la causalidad eficiente, dos tipos de agentes: aquellos que actúan *per se* y los que lo hacen *instrumentaliter*. Los primeros poseen alguna perfección, inherente a sí mismos, por la que actúan: son principios de sus propias operaciones.

102. Es la única explicación coherente para unificar sus actuaciones en orden a la producción de una sola forma. *S. Tb.* I, 1. 105, a. 5, c: «Si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi; nam prius agens movet secundum ad agendum».

103. *C. G.* III, c. 70.

Los segundos, por el contrario, no son principio adecuado de sus operaciones ya que carecen de forma propia proporcionada a su efecto; actúan movidos por otro agente superior, que recibe el nombre de «agente principal». La razón propia de *instrumento* estriba precisamente en esto: ser un agente movido por otro: *movens motum*¹⁰⁴.

La esencia de una causa instrumental consiste, en otras palabras, en ser asumida y llevada a la acción —*ab alio moveatur*—; y no actuar por sí misma¹⁰⁵. Por esta razón no sólo es causa, sino también de algún modo efecto: en tanto en cuanto su acción es provocada por la del agente principal¹⁰⁶. Este causar por efecto —por efecto de otro causar— adquiere importancia notabilísima al tratar de los sacramentos; permitiéndonos acceder a la solución del problema expuesto en las páginas anteriores.

Como es sabido, al estudiar la instrumentalidad, se plantea el problema de cómo interviene el instrumento en la producción de un efecto que —por serlo también de la causa principal— es entitativamente superior al instrumento mismo. En la respuesta a esta cuestión hay que señalar que todo instrumento realiza una doble acción: la que le corresponde por naturaleza, que depende de su propio modo de ser y que se llama *acción propia*; y la que efectúa en cuanto instrumento movido por la causa principal, que corresponde a la naturaleza de ésta y no a la propia, y que se llama *acción instrumental*¹⁰⁷. Si el instrumento careciera de aquella acción propia, nada haría *ex se* y el agente principal no tendría ningún motivo para servirse de él o para preferir un instrumento a otro: si el carpintero usa la sierra, comenta Santo Tomás, es porque la sierra tiene capacidad de serrar¹⁰⁸.

En consecuencia, la operación instrumental no contraría la naturaleza, pero sí la supera apoyándose en su mismo modo de ser. Dado entonces que la acción del instrumento es doble, pueden distinguirse en él dos formalidades: la propia, que da lugar a la acción propia; y la instrumental, que trasciende la propia, pero que le compete en cuanto movido por una causa superior. Y esto porque ningún

104. *S. Th.*, I, q. 110, a. 2, 3m.

105. *S. Th.*, III, q. 6, a. 5, ad 2: «...ratio autem instrumenti consistit in hoc quod ab alio moveatur, non autem in hoc quod ipsum se moveat».

106. Cfr. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1, ad 1; sobre lo que volveremos con detenimiento más adelante.

107. Cualquier ejemplo ayuda a verlo con claridad. Siguiendo a Santo Tomás diremos que es propiedad de un hacha, por ejemplo, cortar en virtud de su filo —forma propia— mientras que sirve para hacer una cama en cuanto instrumento en manos de un artífice. Se trata de acciones que podemos distinguir pero que no podemos separar. Cfr. *S. Th.* III, q. 62, a. 1, ad 2.

108. Cfr. *S. Th.*, I, q. 45, a. 5, c.



agente opera por encima del nivel ontológico de su forma; el instrumento, por tanto, para adecuarse a su efecto, debe tener elevada su naturaleza de manera que sea proporcionada a aquel efecto superior; en esta elevación consiste la *virtus instrumentalis*: una participación limitada e imperfecta en la forma superior de la causa principal por parte del instrumento.

El agente principal, por su parte, usa del instrumento para alcanzar el fin que pretende y, para el instrumento, el hecho de ser utilizado al servicio de un fin superior supone su elevación. El fin, pues, le es dado al instrumento extrínsecamente y es empujado hacia él de la misma manera; como resume el mismo Santo Tomás: *instrumentum autem ab alio movetur, et eius actio ad aliud ordinatur*¹⁰⁹. Por ello, la *virtus instrumentalis* no es realmente distinta del movimiento con que el agente principal empuja a actuar al instrumento¹¹⁰.

En cuanto participación limitada del poder de la causa principal, la virtud instrumental es algo imperfecto —*ens incompletum*—, que inhiere en el instrumento de modo impropio. La razón de ello es que, por tratarse formalmente de una moción, posee la limitación característica del movimiento: no es algo estable, sino transeunte —*esse transiens*—¹¹¹.

Concluimos así este breve resumen sobre el concepto de virtud instrumental como «moción» a transmitir. En esta idea se apoyará la solución del problema que reseñábamos.

c) *Prioridad ontológica.*

Aplicando ahora a la noción de causa de la gracia —presente en todo sacramento— las propiedades de la instrumentalidad, podemos llegar a la prioridad esencial que buscamos.

Hemos visto que ambos aspectos —causa y signo— intervienen de manera igualmente decisiva en el concepto de sacramento. Para el Doctor Angélico, sin embargo, hay entre ellos un orden claro:

109. *S. Th.*, I, q. 112, a. 1, c.

110. *C. G.* III, c. 70: «*artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum*».

De Ver., q. 26, a. 1, ad 8: «*Instrumentum agit actionem instrumentalem, in quantum est motum ab agente principali, per quam motum participat aliquantulum virtutem agentis principalis*».

111. *Cfr. In IV Sent.*, d 1, q. 1, a. 4, sol. 2, ad 2; *S. Th.* III, q. 62, a. 4, c.



lo principal en la idea de sacramento es causar la santidad: «*Definitio illa Agustini (...) datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem*»¹¹².

1) *En razón de la relación establecida.*

La razón más elemental de esta prioridad se apoya en la importancia objetiva de ambas operaciones. El sacramento se dice tal, como hemos visto, en orden a la gracia que santifica; y el orden de la causalidad es entitativamente superior al de la significación. De acuerdo con lo que hemos explicado páginas atrás, la causa influye en el ser del efecto y el signo no; causar, por tanto, tiene mayor importancia real que significar, pues supone una mayor transcendencia.

En el ámbito sacramental, y expresado con términos sencillos, podemos decir: es más importante causar la gracia que significarla porque, si faltase la causalidad, ni siquiera existiría el objeto a significar.

Por ello hemos de añadir que la instrumentalidad —última relación estudiada— no es una relación más con la gracia, sino que supone la *plenitud de relación*. Causar eficientemente es una acción —actualización de algo en potencia—, y de ella deriva una relación —causa/efecto—. Ninguna otra relación puede ser más íntima y completa que la de causar, pues tiene que ver con el ser del efecto¹¹³; por eso la causalidad constituye el punto más clave de la noción de sacramento. Nada, en consecuencia, puede constituir un sacramento con más plenitud que el ser causa de la gracia.

Esta plenitud es tal, en primer lugar por lo que se refiere al mismo sacramento, ya que es lo más propio que podemos encontrar en él: lo que le distingue estrictamente de todo lo que no es sacramento.

En segundo lugar, por lo que se refiere al hombre, la plenitud de relación a la gracia estriba en que alcanza su santidad por los instrumentos que la comunican. Después de instituidos los sacramentos la santidad del hombre ya no se debe únicamente a actos personales, que Dios recompensa libremente de diversos modos: la gracia santificante entre otros; a través de los sacramentos, el hombre está seguro de su santificación porque no depende tanto de él, cuanto

112. *In IV Sent.*, d. 1, sol. 4.

113. *De Pot.*, q. 5, a. 1: «*Esse rei factae dependet a causa eficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae*».

del mismo sacramento que le hace llegar la salud espiritual de parte de Dios.

Esto hace resaltar la primacía que debe concederse a los sacramentos en la vida cristiana¹¹⁴, pues son los sacramentos quienes permiten al hombre llegar al fin excelente a que ha sido llamado por Dios, al concederle la gracia necesaria para alcanzarlo. Es más, todo acto —incluso virtuoso— realizado al margen de la gracia es ineficaz respecto al fin; los sacramentos, como causas de la gracia, son quienes convierten todos los actos buenos del hombre en meritorios y útiles, con utilidad decisiva. De aquí el lugar preeminente que les corresponde en la vida cristiana; de aquí la insistencia de la Iglesia en predicar su contenido y necesidad; y el esmero en administrarlos y recibirlos con frecuencia¹¹⁵.

2) *Por razón de instrumentalidad.*

Además de esta razón de carácter general, Santo Tomás apunta otra más profunda: en los sacramentos de la Nueva Ley, la razón de signo depende de la razón de causa; con una dependencia entitativa, que supone la prioridad ontológica de la causalidad, y consiguientemente, que la significación ocupe un lugar subordinado. Dicho también con términos sencillos: los sacramentos *son signos de la gracia porque son, antes, causa de ella*; con una anterioridad que nada tiene que ver con el tiempo, sino con el ser.

Son, en definitiva, elementos, gestos y palabras que *evocan* algo divino y santificador no sólo por cierta similitud, con lo sobrenatural, sino porque por ellos pasa *una virtud divina* que santifica eficaz e íntimamente al hombre.

Para seguir el razonamiento tomista hacemos notar de nuevo que, en la naturaleza, lo más frecuente es que los efectos sean signo de su causa, y no al revés¹¹⁶. No sucede así en los sacramentos, que son signos de su efecto. Primeramente porque son algo sensible, más cognoscible para nosotros que el efecto espiritual que producen, y

114. Cfr., por ejemplo, ILLANES, J. L., *Los sacramentos en la misión pastoral de la Iglesia*, *Scripta Theologica*, 10 (1978), pp. 987-1009. Donde destaca el papel de los sacramentos como fuente y fin de la pastoral.

115. Cfr. S. Pío V, *Catecismo para Párrocos*, p. II, c. I, p. 1.

116. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 1, ad 5: «Signum quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manducimur in cognitione alicuius occulti. Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causas; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio «quia» est quae dicitur esse per signum a comuni..., demonstratio autem "propter quod" est per causam».

—por esta característica— bien pueden significarlo a nuestro entendimiento. En segundo lugar porque ellos mismos son, en cierto sentido, efecto de la causa principal, ya que son movidos por ella a actuar; por eso no son signos de la acción divina en general —como toda criatura—, sino de *esa* acción divina *concreta*, cuyo resultado es la santificación humana.

Ambas razones expone Santo Tomás, con su concisión característica, en el siguiente texto:

*«Causa principalis non proprie potest dici signum effectus, licet occulti, etiam si ipsa sit sensibilis et manifesta. Sed causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti: eo quod non solum est causa sed quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc sacramenta novae legis simul sunt causa et signa»*¹¹⁷.

La explicación metafísica que se encuentra condensada en este texto incluye los planteamientos hechos, páginas atrás, a propósito de la instrumentalidad. Desglosando lo que dice el Santo en varios pasos sucesivos, podemos verlo con mayor claridad.

En el ámbito de la causalidad, conocer la naturaleza de un agente —causa eficiente principal— no nos permite habitualmente conocer la de su efecto, ya que no actúa como una «causa unívoca». Esta nomenclatura usada por Tomás de Aquino¹¹⁸, quiere decir que el ser del efecto es diferente del ser de la causa aunque haya sido actualizado eficientemente por ésta. Con otras palabras: en las causas unívocas el ser del efecto es una participación del ser de la causa de modo que agota sus posibilidades de participación; participante y participado son, pues, semejantes. Típicamente ocurre esto en la generación, en que el hijo es semejante al padre; no ocurre ordinariamente en otros modos de causalidad eficiente (como, por ejemplo, en la creación artística).

Las causas instrumentales en cambio, no son como las principales: una causa instrumental sí puede ser signo de su efecto oculto. Y ello porque el instrumento no actúa por su propia virtud sino movido por el agente principal, de tal manera que el efecto no depende de su naturaleza, sino del poder que le comunica la causa principal. Este poder, como vimos, consiste formalmente en una

117. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1, ad 1; el subrayado es nuestro.

118. Cfr., sobre la noción de causa unívoca y análoga: *S. Th.*, I, q. 13, a. 5; y q. 105, a. 1, ad 1. Y sobre la no univocidad de una causa eficiente principal: *S. Th.*, III, q. 62, a. 3, c; donde amplía lo ya expuesto en el *Ad Primum* del artículo 1.

moción que debe transmitirse al efecto y que *se agota completamente* en la transmisión. En este sentido —como trasmisor— puede considerarse que el instrumento actúa al modo de causa unívoca: el ser del efecto depende linealmente del ser del instrumento en cuanto instrumento; o sea, del ser que le participa la causa principal para transmitir íntegramente al efecto ¹¹⁹.

Pero a su vez —aquí se encierra la clave de la explicación—, en cuanto movido por dicha *moción* (*movens motum*), el instrumento puede considerarse efecto de esa misma *moción* ya que recibe una nueva formalidad, aunque de modo pasajero e imperfecto. Al ser efecto, entra de lleno en el capítulo habitual de los signos, donde lo significado suele ser entitativamente causa del signo.

Evocando lo visto al hablar de instrumentalidad, resumiremos diciendo que, aunque el instrumento en sí no sea efecto del agente principal, el *causar* del instrumento sí que lo es. De otra manera: el *ser*, no; pero el *ser instrumento*, sí es efecto de la causa principal.

El análisis, por tanto, de la propia entidad causal de un instrumento permite conocer algo del agente principal que mueve dicho instrumento. No puede alcanzarse la naturaleza de la misma causa principal —no es causa unívoca—, pero sí la de la *moción* recibida, cuyo efecto elevador está patente en el instrumento.

Si además, como acabamos de decir, la *moción* se comporta como causa unívoca respecto al efecto final, será posible conocer también la naturaleza de éste. El análisis, en consecuencia, del *ser instrumental* de la causa intermedia puede ser *signo válido* para el conocimiento del efecto definitivo, si este es invisible; es decir menos cognoscible que el instrumento que lo produce.

3) *Prioridad causal.*

Considerando, ahora, el caso de la sacramentalidad como un modo particular de la instrumentalidad, podemos aplicar lo anterior y sacar conclusiones válidas. Un sacramento es causa y es signo de la gracia; ambos aspectos a la vez y con igual énfasis a la hora de describir la sacramentalidad. Esta dualidad no sólo es posible —como enseña el el razonamiento tomista en contra de falsas apariencias—, sino que ambos aspectos aparecen íntimamente ligados entre sí; como por otra

119. En realidad, un instrumento nunca es estrictamente tal causa unívoca porque no posee su poder causal de modo pleno y permanente, ni tampoco preexiste en él la forma del efecto. Sólo «actúa al modo de las causas unívocas».



parte era de esperar en un ente que goza de unidad como el sacramento.

La ligadura significación-causalidad, aún manteniendo intacto este binomio, da prioridad metafísica a la causalidad. La significación, en efecto, *depende de la moción* que el sacramento trasmite a quien lo recibe; cuyo resultado es la elevación al estado de gracia. Y la moción es lo que *constituye* al sacramento *en causa instrumental* de la gracia que produce.

El sacramento es, en conclusión, *signo de la gracia* que produce *porque la está produciendo*, en cuanto instrumento divino.

Estamos pues de acuerdo con quien, siguiendo a Santo Tomás, ha dicho: «La acción divina que produce la gracia se hace visible, en cierto modo, por el sacramento, *precisamente porque se sirve de él* para santificar al hombre. La criatura recibe de su Creador un efecto espiritual, la gracia, que sobrepasa la experiencia sensible, es más, de cuya posesión el hombre no tiene certeza a no ser por revelación particular de Dios (cfr. *S. Th.* I-II, q. 112, a. 5, c). Este efecto de algún modo se le torna visible *porque Dios se sirve de un modo sensible*, el sacramento, *para producirlo*»¹²⁰.

d) *Nueva visión de la aportación tomista.*

En virtud de todo esto, la razón de signo en el concepto de sacramentalidad —aun siendo fundamental e inseparable— es algo subordinado: consecuencia de su carácter causal. En tanto en cuanto son instrumentos, repetimos, *significan* la santificación oculta que *producen*¹²¹; hasta el extremo por ejemplo —y esto es bien conocido—, de que si en algún momento la materia y la forma de un sacramento no causasen ningún efecto sacramental (por falta de intención, por ejemplo) tampoco poseerían significado alguno, aunque fuesen idénticas a las de otra ocasión fructífera.

Santo Tomás, en las obras de su madurez, donde evidentemente la rotundidad de sus afirmaciones es más incuestionable, resume esta prioridad causal diciendo que el sacramento «primero causa y después significa». El texto es tan completo de ideas y tan sintético que bien merece la pena destacarlo:

120. MIRALLES, A., *Gracia, fe y sacramento*, en *Scripta Theologica*, 6 (1974) p. 328. El subrayado es nuestro.

121. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, s. 4, ad 1.

«Unde (sacramentum) simul dicit, et ex virtute divina facit. Ideo non solum est illud verbum significativum, sed etiam factivum: et primo facit, secundo significat»¹²².

Los dos aspectos fundamentales del sacramento —*dicit y facit*— ya los hemos estudiado. También su simultaneidad —*simul*— es fácilmente monstrable. Lo que ahora destacamos con interés es el orden ontológico que se da entre aquellos dos aspectos; orden que importa mucho no alterar por las consecuencias negativas que, como también veremos brevemente, se desprenderían de ello.

Con lo que acabamos de exponer, se puede considerar que toca mos fondo en uno de los aspectos centrales de la teología sacramentaria tomista. Su importancia estriba precisamente en que se encuentra en el núcleo de todas las ideas; una sacramentaria que contradiga esta visión puede dudarse que sea tomista y, en definitiva, presentará siempre un defecto de base que, en nuestra opinión, le hará difícil no caer en el subjetivismo¹²³.

La aportación de Tomás de Aquino a la noción de sacramento es, como tantas otras contribuciones suyas, una síntesis coherente de doctrinas, opuestas cuando se mira con superficialidad. Radica en la estrecha y plena dependencia descubierta entre los aspectos de causa y signo sacramentales. Y consiste en aceptar, primeramente, que el sacramento es causa —instrumental— de la gracia santificante; con la plenitud de sentido que encierra esta expresión. Y en darse cuenta, a continuación, de que esto no se opone a la significación sino que la perfecciona y fundamenta: los sacramentos son *máximamente signos* de la gracia porque son *propriamente causas* de ella.

Con términos sencillos, como ya hemos hecho también anteriormente, puede defenderse que la significación sacramental dista mucho del mero *simbolismo*: los sacramentos *muestran* externamente la gracia que están causando. La significación en cuanto simbolismo es siempre algo subjetivo e intencional; en cuanto ostensión de una realidad, invisible de otra manera, es algo objetivo, propio del «estar-ahí» independiente de ser entendido y de ser creído.

Como en otros terrenos de su filosofar, el Doctor Angélico llegó aquí a esa síntesis. Y fue con ella —con una síntesis que no se limita a reunir, sino que elabora y potencia los pensamientos existentes

122. In *Matth.*, c. 26, n. 3.

123. Cfr. lo que dijimos en la introducción a propósito de algunos planteamientos excesivamente simbólicos de determinados autores.



hasta entonces—, como logró superar las aparentes antinomias de la teología anterior¹²⁴.

IV. A MODO DE SCHOLION.

Aunque el razonamiento seguido en estas páginas parece claro, preciso es reconocer que el lector de los textos tomistas puede, sin embargo, encontrar dificultades de interpretación en algunos pasajes que, a primera vista, invitan a concluir distintamente a la tesis expuesta. Vamos solamente a considerar un par de ellos, más destacados por el uso abundante de que se les hace objeto o por las consecuencias que encierran.

a) *Algunas expresiones teológicas de Tomás de Aquino.*

No faltan en efecto las expresiones sintéticas, que Santo Tomás utiliza para describir las relaciones intrínsecas entre los dos aspectos fundamentales del sacramento. La primera de esas expresiones, dice que los sacramentos *significando efficiunt*¹²⁵, y esta expresión, que andando el tiempo ha venido a parar en la definición tan conocida de «signo eficaz», no tiene en realidad la misma carga conceptual que estas dos palabras castellanas.

Teniendo en cuenta lo que hemos explicado, puede asegurarse que Santo Tomás ponía el acento en la eficacia y, sin olvidar la significación, hacía hincapié en el *efficere*; sus exégetas, en ocasiones, lo han entendido al revés y han puesto en el *significado* la razón o modo de causar¹²⁶. Este gerundio (*significando*) no se refiere al modo de causar, sino más bien a una consecuencia simultánea con la causalidad; «si el modo de causar fuere significar, la eficacia del sacramento propondría *ex sola fide*; nos encontraríamos con el principio —invocado por los reformadores protestantes— de que *sacramentum nihil operatur, sola fides operatur*: el acto de fe formada sería causa eficiente de la gracia, en vez de ser efecto»¹²⁷.

124. Una síntesis es mucho más que el intermedio dialéctico entre tesis y antítesis, aunque sea superior a éstas; para lograr una verdadera síntesis intelectual hay que remontarse a los principios de las doctrinas y encontrar una visión sapiencial más amplia, que englobe a las otras como visiones particulares.

125. Cft., entre muchos textos, C. G. IV, c. 73; etc.

126. Vid. la interpretación que hace Rahner, y que ya recogimos en la cita (9).

127. MIRALLES, A., *Gracia, fe y sacramento*, en *Scripta Theologica*, 6 (1974) p. 325.

Técnicamente, con lenguaje metafísico, diremos que la significación no es razón formal, sino efecto formal de «esa» causalidad concreta del sacramento, elegido por institución divina para ello. Santo Tomás, efectivamente, aplica aquella expresión, pero se cuida mucho de aclarar que lo primario es causar: por eso la forma sacramental es, esencialmente, *forma factiva*¹²⁸.

Y lo mismo puede decirse de la otra expresión igualmente frecuente, *efficiunt quod figurant*¹²⁹; que Santo Tomás recoge, como tantas otras, de la doctrina teológica de su época¹³⁰, y emplea sin reparos; dándole sin embargo su sentido preciso de modo que no quepan interpretaciones erróneas. La misma cita que hemos venido analizando sirve como ejemplo, pues termina con esta apreciación¹³¹.

b) *Sacramento y fe: significación «ex institutione».*

Otra dificultad, más profunda que la anterior, se refiere a la actitud del sujeto receptor del sacramento y su papel en la recepción de la gracia. No es éste lugar para tratar el tema a fondo¹³², sino sólo para ver cómo puede enfocarse la solución desde la perspectiva de este estudio.

La significación sacramental da a conocer una relación que ninguna entidad creada puede por sí sola evocar, ya que trasciende el orden de la naturaleza y nos introduce en la intimidad divina. Si los sacramentos evocan la gracia sobrenatural que comunican, es en virtud de la institución divina que libremente ha querido elegir determinadas palabras y ritos para esconder tras ellos su acción santificante. Por eso insiste repetidas veces Tomás de Aquino en que los sacramentos significan *ex institutione divina*¹³³.

128. *In I Cor.*, c. 11, lect. 5: «Formae sacramentorum non solum sunt significativae, sed etiam factivae: significando enim efficiunt».

129. Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q. 1; *In I Cor.*, c. 11, lect. 5; *Quodl.* XII, q. 11, a. 2, c.; *In Rom.*, c. 6, lect. 1; etc.

130. Cfr. PEDRO LOMBARDO, *Liber Sententiarum*, IV, d. 4, c. 1; PICTAVIENSIS, *Sententiarum*, lect. 5, c. 3; HUGO DE S. CHARO, *In IV Sent.*, d. 1, q. 3, arg. 1; S. BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d. 1, a. 1, part. 1, q. 4; A. DE HALES, *Summa fratris Alexandri*, p. IV, q. 5, n. 3, a. 5.

131. *S. Th.*, III, q. 62, a. 1, ad 1: «Causa instrumentalis, si sit manifesta, potest dici signum effectus occulti; eo quod non solum est causa, sed quodammodo effectus, inquantum movetur a principali agente. Et secundum hoc, sacramenta novae legis simul sunt causa et signa. Et inde est quod, sicut communiter dicitur, *efficiunt quod figurant*».

132. Que, por otra parte, ha sido tratado por MIRALLES, A., en *Gracia, fe y sacramento*, en *Scripta Theologica*, 6 (1974) pp. 299-328.

133. *S. Th.*, III, q. 64, a. 2, ad 2: «res sensibiles aptitudinem quandam habent ad significandum spirituales effectus ex sui natura: sed ista aptitudo determinatur

Además, al elegir esos signos adecuados al modo de ser humano, Dios se adapta, en su infinita liberalidad, al significado propio que aquellas realidades ya poseen para nosotros; comunicándoles únicamente el sentido nuevo y trascendente que adquieren a partir de esa elección. También, según esto, los sacramentos significan *ex institutione*, porque sólo Dios es concededor de las realidades sobrenaturales y únicamente El sabe qué signos humanos se adaptan a ellas; si el hombre llega a su conocimiento no es a través de la semejanza natural, sino a través de la institución divina como sacramento.

Por lo tanto, todo lo concerniente al sacramento lo conocemos por la fe. Sin ella no habríamos sospechado las semejanzas con la gracia, ni la materia y forma significarían nada para nosotros. Se entiende, pues, en una primera instancia, que la institución divina del sacramento da entrada a la fe y, por medio de ésta, alcanzamos lo que el sacramento es.

La fe es, en consecuencia, la única puerta de acceso a la significación sacramental. Esta verdad, sin embargo, se ha interpretado a veces exageradamente: como si la fe fuese la única puerta para acceder al sacramento, de modo que su efecto dependiese de la fe concreta de quien lo recibe. Como es lógico, esta posición tiende de inmediato a resaltar la importancia del signo sacramental, de modo que crezca la conciencia de su significado y ayude a la fe subjetiva; pues de ésta dependerán los frutos sacramentales¹³⁴.

Contrariamente a quien así extrapola la fe del sujeto de un sacramento, la célebre expresión citada abundantemente por el Santo: *sacramentum ex institutione significat*, es susceptible de una comprensión más honda en el contexto de la sacramentalidad que venimos desarrollando.

Aquella conclusión a que hemos llegado, de que la significación sacramental depende de su causalidad de la gracia, también puede expresarse diciendo que los sacramentos significan *ex institutione*. En efecto, Dios instituye primordialmente unos «canales» eficaces para conferir su gracia a los hombres; estos instrumentos —elegidos por Dios— poseen *por institución* la virtud instrumental necesaria; y el poder de significar, como vimos, es consecuencia de esa moción o virtud, es decir, consecuencia de su institución como instrumento.

ad specialem significationem ex institutione divina. Et hoc est quod Hugo de Sancto Victore dicit quod 'sacramentum ex institutione significat'; Cfr. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, s. 5.

134. Es fácil entrever que estas ideas están íntimamente relacionadas con las teologías del signo sacramental reseñadas en la introducción.

La fe de quien recibe el sacramento es, consiguientemente, derivada de aquella institución, a través de la moción eficaz que tiene por fin santificarle. No es, por tanto, lo primario en el sujeto sacramental; lo primario es su santificación. La fe sigue a esa santificación que, a la vez es su objeto¹³⁵. Claramente lo indica Santo Tomás, después de destacar la importancia de la fe en el sacramento, para evitar equívocos: *non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides*¹³⁶.

Como ya recalcamos al hablar de «los sacramentos como signos de la gracia», la fe es importantísima en la recepción de un sacramento¹³⁷, pues es quizá uno de los momentos en que se manifiesta más viva y operante; pero todo ese interés se debe a que notifica a nuestra alma la eficacia invisible de la Pasión de Cristo operante en el sacramento¹³⁸.

Es decir, Dios podía haber comunicado la gracia a los hombres sin necesidad de una significación exterior; no obstante, ha querido hacerlo a través de un signo. ¿Por qué? Obviamente porque cuenta con la libertad humana¹³⁹. El hombre es un ser racional y libre; debe por tanto acoger esa gracia, que le llega de Dios, consciente y voluntariamente: este acto libre de aceptación de una realidad invisible es un acto de fe. La fe, en definitiva, juega un papel capital en la recepción de un sacramento, que es signo de santificación y, como tal signo, instruye al alma humana y le ayuda a manifestar externamente lo que cree.

Este papel capital, no obstante, no es activo sino pasivo: se trata,

135. No exponemos aquí los argumentos de antropología teológica según los cuales los hábitos operativos (virtudes) siguen al hábito entitativo de la gracia. Voluntariamente nos ceñimos a un punto de vista estrictamente sacramentario que, lógicamente, es coherente con otras partes de la teología.

136. *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*». Cfr. *In Ephes.*, c. 2, lect. 3.

137. Tanta es la importancia que da Santo Tomás a la fe, que llega a decir: *Magis iustificatio quae fit in sacramentis, attribuitur fidei quam caritati* (*In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 6, s. 1, ad 1). «No resulta difícil de entenderlo, ya que los sacramentos notifican los efectos que producen en el alma, y es la fe la que percibe la eficacia invisible de la Pasión de Cristo operante en el sacramento» (MIRALLES, A., *Gracia, fe y sacramento*, en *Scripta Theologica*, 6 (1974) p. 321).

138. Cfr. MIRALLES, op. cit., pp. 320-321; donde recoge la expresión tomista de que en los sacramentos «fides operatur», y critica la exposición que de ella hace VILLETE (*Foi et sacrament*, II: *De Saint Thomas a Karl Barth*, Paris, 1964).

139. *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». «En todos los misterios de nuestra fe católica —comenta un autor de nuestros días— aletea ese canto a la libertad» (ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, 4.ª ed., Madrid 1978, n. 25).

como hemos insinuado, de *acoger* esa gracia; no con una pasividad sinónimo de ineficacia, sino recibéndola con sentido positivo (ejercitando la libertad para aceptar explícitamente aquello¹⁴⁰. Así, según esto, la fe del sujeto no interviene en la acción eficaz de producción de la gracia; respecto a dicha acción la fe es algo secundario, porque ese conocimiento fiducial —al que es conducido el sujeto— es fruto del signo, y éste es secundario —sigue, no precede— a aquella eficacia santificadora¹⁴¹.

Se trata, en resumen, de distinguir entre producción de la gracia y recepción de la misma. En la producción no interviene la fe del sujeto sacramental, sólo el instrumento eficaz instituido por Dios. En la aceptación sí; pero esa misma fe es ya fruto de aquella eficacia santificadora debida a la institución divina¹⁴².

Así, pues, la expresión *sacramentum ex institutione significat*, lejos de dificultar la comprensión de nuestra tesis, indica que la significación —que se capta por la fe— tiene como origen la eficacia sacramental; es, por tanto, algo secundario —aunque importante— en la producción de los frutos del sacramento.

CONCLUSIÓN

Al terminar nuestra aportación vemos que, aquella necesidad que se nos planteaba al inicio —un enfoque céntrico que hiciese coherente los diferentes aspectos de un sacramento—, encuentra una vía de solución en la doctrina contenida en los textos de Tomás de Aquino.

140. Constituye la *disposición* necesaria para la recepción de la nueva forma de la gracia. *Nulla forma potest esse nisi in materia disposita* (cfr. *S. Th.*, I-II, q. 112, a. 2, c; q. 5, a. 7, c). Cfr., cita anterior.

141. Cuando San Pablo afirma que la fe nos salva (cfr. Gal. 2, 16; Ephes. 2, 8), Santo Tomás lo explica porque es el primer efecto de la gracia en el hombre. Cfr., el comentario del Santo en cita (136), y también *In Ephes.* c. 2, lect. 3. Para mayor explicación añade, en el mismo Comentario a la Epístola a los Romanos: «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 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» (*In Rom.*, c. 3, lect. 3).

142. El análisis metafísico de la cooperación causal entre el sacramento y los actos del sujeto —fe, contrición, etc.—, lo hemos desarrollado en otro capítulo de nuestra tesis y confiamos en exponerlo pronto a su publicación. Resumidamente, consiste en distinguir con claridad el orden de la causalidad eficaz, formal y material; en cada uno de estos órdenes, algo constituye lo primario y principal pero, naturalmente, desde el punto de vista del conjunto, la perfección actual de un orden se explica por el anterior. Cfr., por ejemplo: *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, s. 2; *De Ver.*, q. 28, a. 8, s. c. ad 3 y ad 4.



Según hemos expuesto, la idea más básica, que engloba a todas las demás y que caracteriza indefectiblemente y específicamente un sacramento —tal como lo interpreta el Santo—, es la *relación a lo que santifica* de modo actual al hombre: es decir, a la gracia. Una relación que cabe establecer de diferentes maneras, siendo las dos fundamentales la de *signo* y la de *causa*. La plenitud de relación pertenece a lo que es causa —instrumental— de la santificación humana. A este concepto pleno de sacramento hemos llegado después de un estudio histórico y de un análisis sistemático de la doctrina del Doctor Angélico.

Hay, sin embargo, una cuestión más profunda en cuanto a sus ideas, y que nos da la clave de aquella coherencia. Aunque, a primera vista, significar y causar parecen cuestiones independientes y aun opuestas, puede establecerse en el caso de los sacramentos una dependencia clara: un sacramento *es signo* de la gracia santificante *porque, previamente, es causa* de ella. Esta prioridad —ontológica, no cronológica— caracteriza a todo lo que recibe con plenitud de sentido el nombre de sacramento, y deriva de su condición instrumental en función de las características metafísicas de un instrumento.

Aunque sea doctrina de un doctor particular, muchas consecuencias para toda teología pueden deducirse de un planteamiento tan profundo como el de Santo Tomás. En el fondo se reducen a admitir que, entre causalidad y significación, hay un orden: la prioridad debe adjudicarse a la relación causal a la gracia, y es importante partir de ella en toda especulación teológica sobre el tema. Pero también por la trascendencia práctica en el uso y administración de los sacramentos, tiene gran interés hacerlo siempre así pues no es arriesgado asegurar que la mayoría —si no todos— los errores en materia sacramentaria tienen su base en un olvido de la tesis sentada por el teólogo de Aquino.

Significar es, en efecto, una operación dependiente del receptor; tiene origen objetivo, pero la significación se produce siempre en el interior del intelecto cognoscente; se trata por tanto de algo inmanente; condicionado por el hombre. La causalidad por el contrario radica en el mismo instrumento, que la recibe de la causa principal y la trasmite; no depende, pues, del efecto en el receptor, sino únicamente de que se den las condiciones necesarias para que haya instrumento. Conceder la primacía a la significación supondría en definitiva hacer depender la causalidad de esa significación; la comunicación de la gracia estaría entonces condicionada a aquella significa-

ción y a aquel sujeto, y la gracia concedida sería función de la interiorización que la persona realizase del signo sacramental.

La doctrina de la Iglesia ha sido siempre precisamente la contraria y viene a confirmar la tesis tomista. En repetidas ocasiones la Iglesia ha dejado bien claro que la eficacia del sacramento no depende más que de su propia operación¹⁴³; el sujeto puede no recibir la gracia si pone inconvenientes, pero esto no se debe a ineficacia del sacramento sino a obstáculos interiores de su alma que no le permiten aprovecharse de esta eficacia. El sacramento en sí mismo es siempre eficaz, y esto es debido a que su significación se encuentra «objetivizada» por su dependencia de la causalidad.

En resumen, la noción de sacramento como causa instrumental de la gracia es una explicación coherente con la doctrina católica y coherente también en sí misma, dentro de la teología sacramentaria. Otros conceptos de sacramento que no pongan esta noción en primer lugar acusan, en general, un defecto básico de planteamiento y pueden llevar, a la larga, a desviaciones prácticas en su uso.

Entonces, ¿podríamos concluir que el concepto de sacramento es así de restringido? ¿Qué decir de aquella «ampliación semántica del término sacramento», que viene dándose en los últimos años, y a la que hacíamos referencia en las primeras líneas del trabajo? Indudablemente hemos de cuidar que no se pierda la riqueza que encierra la idea de sacramento; para ello es necesario aceptar que *sacramentum* es un concepto que abarca una amplia gama de realidades, y que no todas responden a la noción restringida que hemos expuesto.

El problema estuvo presente también en el pensamiento teológico de Tomás de Aquino. Se lo planteó y, a la vista de lo que hemos venido diciendo, concluyó que *sacramentum* es un término análogo, que se predica con diferente perfección de las distintas clases de sacramentos, en función de la relación que establecen con la idea de santificación activa y actual que constituye el núcleo conceptual del término¹⁴⁴.

En efecto, a pesar de todas las precisiones que añade, cuando Santo Tomás tiene que dar una definición común a todo lo que puede agruparse bajo el término «sacramento», acepta por válida aquella

143. Cfr. Conc. Tridentino, sess VII, can. 6 (Dz. 849/1606).

144. El Santo establece dos tipos de predicación análoga: la que se realiza *secundum ordinem quod multa habent respectum ad aliquid unum* (C. G. I, c. 34), y la que se pone entre dos cosas una de las cuales es participación de la otra en menor grado (cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 7); la primera es la que se aplica a los diversos tipos de sacramentos respecto de la gracia.

de San Agustín: *sacrae rei signum*¹⁴⁵. Se trata, en su intención, de una definición universal que busca precisamente la no especificidad. Una definición que sirve a todos los elementos análogos, a pesar de sus diferencias; y que, por lo mismo, no caracteriza a ninguno en concreto. No es definición genérica porque cada tipo de sacramento no constituye una especie del mismo: las especies son iguales entre sí por lo que se refiere al género a que pertenecen; los diferentes tipos de sacramentos, en cambio, son más o menos sacramento. Unos agotan la noción de sacramento más perfectamente que otros: por eso se dice predicación análoga¹⁴⁶.

Quienes, en función de la libertad teológica, prefieren basar su especulación sacramentaria en el aspecto de signo, deben insistir también en lo que indica el Doctor Angélico, a continuación de lo anterior: que hay al menos dos clases de «Sacramentos-signo». Unos, son *signa demonstrativa* porque significan la gracia que están causando; pudiendo añadir, como hemos hecho, que más que «simbolizar» (que es la acción a que erróneamente podemos asimilar la significación), «muestran» la gracia que producen. Y otros son *signa pronostica*, anuncio únicamente de una posible gracia futura¹⁴⁷; éstos son los sacramentos de la Antigua Ley que carecían de la virtud necesaria para causar la gracia: sólo prometían; por eso su misma significación no era tan expresiva¹⁴⁸, les faltaba la notable potenciación que comunica al signo su dependencia de la causa.

Así pues, la definición de los sacramentos como signos, útil en un plano general, no puede olvidar que hay *sacramenta secundum quid*, imperfectos también como signos. El Aquinate los llama *signa vacua* —vacíos de cualquier contenido de gracia—; y les aplica el término paulino de *egena et infirma elementa*, por su carencia de poder sanante¹⁴⁹. Son, en resumen, signos menos «significativos» porque no tienen ningún efecto inmediato que significar.

En todo este proceso de clarificación de las diferentes clases de sacramentos, Santo Tomás de Aquino no hace nada más —y nada menos— que recoger la Tradición anterior, que de alguna manera ya

145. *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, s. 1: «De sacramentis... non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: 'sacramentum est sacrae rei signum'».

146. Cfr. *Ibid.*, s. 3, ad 5; *De Ecc. Sacr.*, princ.

147. Cfr. *Ibid.*, s. 1, ad 4.

148. *S. Th.*, III, q. 60, a. 6, ad 3: «alia debent esse sacramenta rei presentis, et alia rei futurae. Sacramenta autem veteris legis praenuntia erant Christi venturi. Et ideo non ita expresse significabant Christum sicut sacramenta novae legis»; Cfr. *In IV Sent.*, d. 2, a. 4, s. 1, c.

149. Cfr., respectivamente; *In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3, s. 1, ad 1; q. 1, a. 2, a. 5, ad 2; *S. Th.*, III, q. 61, a. 4, ad 2.

intuía estas diferencias¹⁵⁰, y darle una explicación teológica coherente. Establece una definición de sacramento que, aplicada analógicamente, permite dilucidar el problema en que los escritores de teología habían estado inmersos durante siglos: porque hay tantas cosas que responden al nombre de sacramento, sin ser todas verdaderos sacramentos. Explicación que —aplicada fundamentalmente a los sacramentos de la Antigua Ley— aceptará solemnemente el Magisterio posterior de la Iglesia¹⁵¹.

En base a esta perspectiva se ve claramente que la herejía protestante, que relega los sacramentos a meros símbolos o signos de la fe personal¹⁵², es un volver hacia atrás: un pasar de lo más a lo menos perfecto. Es conocido el punto central del error luterano: la salvación —la justificación— tiene lugar por la *sola fides*. Por eso lo más importante es la predicación del Evangelio, ya que provoca la fe fiducial; la predicación del Evangelio es, para Lutero, simple y desnudo anuncio de salvación. Y los sacramentos son útiles en la medida que son predicación, que suscitan la fe fiducial¹⁵³; de ahí la poca importancia que Lutero les da y el hecho de que, de ellos, sólo tome en cuenta lo que tienen de predicación. No tienen valor en sí mismos; no son causa de la gracia y su significación, por tanto, es meramente simbólica.

También actualmente, a menos de matizar con cuidado, se puede estar cerca de este mismo peligro cuando se desorbita el papel del signo sacramental en aras de una interiorización personal de la santificación que, si es sólo subjetiva, desprecia la eficiencia de la gracia¹⁵⁴. De aquí la importancia de valorar las expresiones tomistas con todo posible rigor.

150. Por ejemplo, San Agustín: «Mutata sunt sacramenta (con la venida de Cristo), facta sunt faciliora, pauciora, salubriora» (*Enarr. in Ps.*, LXXIII, 2). Con respecto a los de la Antigua Ley, «Sacramenta Novae Legis sunt virtute meliora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora» (*Contra Faustum*, XIX, 13).

151. Cfr. Conc. Florentino, Bula *Exultate Deo*, 22-XI-1449 (Dz. 695/1311); Cfr. Conc. Tridentino, sess. VII, can. 2. (Dz. 845/1602).

152. «(Sacramenta) sunt signa, seu sacramenta justificationis, quia sunt sacramenta justificantis fidei et non operis; unde tota eorum efficacia est ipsa fides, non operatio. Qui enim iis credit, is implet ea, etiamsi nihil operetur» (LUTERO, *De Captivitate Babylonica*, en *Werke* (Wermar), VI, pp. 530).

153. «Baptismus enim justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim justificat et implet id quod baptismus significat. Fides enim est sumersio veteris hominis et emersio novi hominis» (*Ibid.*, p. 532).

154. *Vid.*, lo que se hablaba del «riesgo» de algunos planteamientos teológicos actuales, en la Introducción.



S U M M A R I U M

QUOMODO SACRAMENTA SIGNIFICENT ATQUE CAUSENT IUXTA SANCTUM THOMAM

Ad Theologiam conficiendam de Sacramentis necessario hodie videtur ratio, quae ex ipsa Sacramenti notione egrediens, varia doctrinae elementa in unum congreget, nihil tamen praeteriens quoad ipsorum studium pertinet. Illae theologorum opiniones, quae «signi sacramentalis» noncupantur, cum hanc syntesim vix attingant, ad dispersionem inter singulorum sententias de notone Sacramenti potius inducunt.

Auctor, accedens ad ipsos Sancti Thomae textus Sacramentorumque essentiam in genere spectans, talem attingit notionem circa modum quo illa gratiam conferant, ut non solum omnia Sacramentorum elementa nova quidem sub luce consideret, sed etiam unitatem servet doctrinae. Essentia enim Sacramentorum, ut recitat sententia Sancti Thomae, sistit in «relatione» quam Sacramenta dicunt «ad» hominum sanctificationem, dummodo sanctificatio sit velut forma quaedam quae hominem ilico, vere intimeque sanctificet: quam quidem Gratiam noncupamus. Ista relatio, cum multimode describatur, aperte ostendit nomen Sacramenti de variis subiectis analogice dici posse, uberrimam praebens varietatem significationum at simul inducens ad statuum pro casu proprium dicendi modum.

Sacramenta ergo dupliciter ad hominum sanctificationem spectant, prout eam vel significant vel causant. Utraque enim operatio ad Sacramentum pertinet et id formaliter constituit, sed nihilominus illud solum quod instrumentaliter confert sanctificationem proprie et per se relationem habet atque ideo simpliciter Sacramentum nominatur. Fatendum tamen est non deesse argumentum quod magis faveat relationem causalem. Sanctus Thomas eum adumbrat quod auctori videtur ad optatam doctrinae unitatem aditum praebere. Quamvis enim signum et causa habeantur tamquam distincta vel etiam opposita, tamen, ubi de Sacramentis loquimur, alterum ab altera certe pendet, cum Sacramentum signum sit illius gratiae sanctificantis quam antea causaverit. Quae prioritas —ontologica, non temporalis— omne indicat quod proprie et vere Sacramentum dicitur. Quomodo autem dependentia significationis Sacramentorum a causalitate in eorum instrumentali natura includatur in expositionis corpore perpenditur sub luce metaphysicae. Quam ob rem modus significandi Sacramentorum quodammodo «obiectum externum» fit, quia signum a causa determinatur, atque ideo, quamvis de fructibus consideremus, quos ubere et fructuose subiectus Sacramentorum accipit, quos quidem communiter cum eorum significatione sociantur, tamen minime in discrimen ponimus unitatem et coherentiam doctrinae. Immo autem sic momentum eminebit cuiusque Sacramenti, quippe quod veram, realem et transcendentalem sanctificationem confert.

S U M M A R Y

SACRAMENTAL SIGNIFICATION AND CAUSALITY ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS

In present-day sacramental theology one can detect a need for a unified approach which, taking the notion of sacrament as base, would give coherence to the multiple aspects which can be considered under the umbrella of sacramentality. What could be called theologies «of the sacramental sign» arrive with difficulty to centred approach; they rather lead to a subjective diversification of the sacramental concept. Study of texts of St Thomas Aquinas has brought the author to a notion of sacra-



mentality which, from a basic standpoint, enriches all aspects of the sacramental reality while maintaining their unity.

The essence of sacramentality, as deduced from the theology of the Common Doctor, is rooted in the «relation to» human sanctification when this latter is understood as that form which sanctifies man actually, truly and intimately: in other words, grace. It is a relation which can be established in different ways and which, therefore, gives rise to the term sacrament being capable of being predicated analogically of different objects. From whence comes its semantic richness and, also, the necessity of determining its meaning.

The two principal relations of the sacramental reality with human sanctification are those of sign and cause. Both constitute sacrament, but the fulness of the relation and the sacramental notion belongs to that which produces, instrumentally, sanctification.

Nevertheless, there is a deeper reason for giving priority to the causal relationship. It is veiledly expressed by St Thomas and is the key to that coherence which the author seeks. Although, at first sight, to signify and to cause appear to be independent and even opposed concepts, in the case of the sacraments, one can establish a clear dependence: a sacrament is sign of sanctifying grace because, previously, it is the cause of it. This ontological, and not chronological, priority characterises everything that has the name of sacrament with the full meaning of the word. The article analyses how that dependence is hidden in the condition of instrument, in view of the definite metaphysical characteristics which it possesses.

The result is that the sacramental signification is found to be «objectivised» by its dependence on the causality. Thus one avoids that the varied and rich subjective attention paid to the person who receives the sacrament, which in general is dependent on the signification, becomes a danger to the unity and coherence of the notion of sacrament. The importance of this latter notion is strengthened by the transcendence of the real sanctification which it produces.