

GRACIA, FE Y SACRAMENTO

ANTONIO MIRALLES

Siguiendo la literatura teológica de los últimos años acerca de los sacramentos, parece claro que la cuestión, tal vez central, que más atrae el interés de los autores son las relaciones entre fe y sacramentos. Se propone de nuevo un punto doctrinal que separó profundamente a los protestantes de los católicos, en los albores mismos de la Reforma. Es sabido que para Lutero el sacramento no justifica, no hay una operación sacramental salvífica, sólo la fe justifica (1). En defensa del dogma católico, el Concilio de Trento cendónó ese error, definiendo que por los sacramentos de la nueva ley se confiere la gracia *ex opere operato* y que no basta la sola fe en la promesa divina para conseguir la gracia: no son los sacramentos simples signos externos de la gracia o justicia alcanzada por la fe, ni su finalidad es solamente alimentar la fe (2). Han pasado cua-

(1) Para una exposición del pensamiento de Lutero sobre los sacramentos, cfr. L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, II: *De Saint Thomas à Karl Barth*, Paris 1964, pp. 83-152.

(2) "Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit" (Conc. Trid., ses. 7.^a, Decr. de sacramentis, can. 5: Mansi 33, 52). "Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant; aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre; quasi signa tantum externa sint acceptae per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam Christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit" (can. 6: ibidem). "Si quis dixerit, per ipsa

tro siglos, y algunos se preguntan si no se habrá exagerado en la contraposición de la doctrina protestante con el dogma católico en detrimento de la importancia de la fe personal. Al menos, estiman urgente un cambio decidido en la liturgia y pastoral de los sacramentos. ¿Quién no ha oído la acusación dirigida a buen número de fieles de que su práctica de la confesión y comunión frecuentes, de hacer bautizar a sus hijos a poco de nacer, etc., revela una concepción "mágica" de los sacramentos, a la vez que una rutina acompañada de fe insuficiente y carencia de sentido comunitario? Digamos en primer lugar, que no es buena teología la que ve exageración en las definiciones del Magisterio, y no es buena pastoral la que desorienta al pueblo cristiano (3). Una serena consideración de las relaciones entre fe y sacramentos, un serio estudio, puede contribuir a una mayor inteligencia de estas realidades sobrenaturales, en los límites siempre de la inadecuación de nuestra mente a la excesiva luminosidad del misterio. Y si se lograra con esto facilitar de algún modo la adecuada pastoral de los

novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, anathema sit" (can. 8: col. 52-53).

(3) A este propósito merecen leerse unas palabras de Mons. Orbezo en una entrevista de la época en que participaba en el III Sínodo de obispos: "No parece que sea muy firme y conforme al dogma católico la fe de esos sacerdotes que 'en cierto modo se sienten frustrados al administrar los sacramentos', porque piensan que los fieles se acercan a los sacramentos sin la fe que, a su juicio, sería necesaria para 'entender los signos sacramentales'. Cualquiera que tenga una auténtica experiencia pastoral sabe que en la mayor parte de los casos los fieles que piden los sacramentos tienen suficiente fe teológica, de la que la misma petición ya da testimonio: fe en la eficacia sobrenatural *ex opere operato*, de los sacramentos (...). En lugar de recurrir a una inútil y estéril 'problematización' sobre la fe 'incompleta' de los que reciben los sacramentos ('problematización' que puede afectar a la misma fe genuina en la eficacia sacramental), habría que insistir en la necesidad de sostener la fe donde ya existe, y de alimentarla con sencillez del modo más oportuno mediante la catequesis. Convendría, pues, insistir en que la instrucción sobre los sacramentos (dignidad, valor, eficacia, necesidad, etc.) ocupe un lugar importante en la predicación y en la catequesis; más bien que hacer ocupar a la predicación y a la catequesis un lugar preponderante en la administración de los sacramentos" (en A. M. RUBIO, *III Sínodo*, Ed. Palabra, Madrid 1972, pp. 245-246).

sacramentos, sería la mejor garantía de la validez de este estudio.

Tal vez algunas de las aparentes antinomias entre eficacia de la fe y eficacia de los sacramentos, en que desembocan algunos estudios sobre el tema, se deban a una insuficiente consideración de las relaciones entre gracia y fe. Es necesario, en cambio, tener bien presente la teología de la gracia, de otro modo se corre el riesgo de vaciar de contenido el concepto de sacramento y de reducir la fe a mera operación humana del sujeto que por sí mismo se orienta hacia Dios. A la vez, teniendo esto presente, se soslaya el peligro de "cosificar" —como dicen— la gracia; peligro que ha impulsado a algunos autores a dejar del lado el vocabulario teológico usual para describir, en cambio, los efectos de los sacramentos con palabras sugerentes a primera vista, pero que dejan a la mente ayuna de la inteligencia que prometían.

Para el estudio que nos proponemos, la teología de Tomás de Aquino ofrece elementos muy valiosos, que utilizaremos abundantemente. El intento no es hacer historia de la teología, pero sí mostrar el venero de donde proceden los desarrollos especulativos que aquí se proponen.

1. LA DEIFICACION POR LA GRACIA

La gracia, efecto en el hombre del amor de Dios

"En esto está el amor: no que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que El nos amó a nosotros... Amemos, pues, a Dios, porque El primero nos amó" (4). Son palabras reveladoras de la absoluta precedencia del amor de Dios, que no sólo debe entenderse como precedencia de su designio salvador o anterioridad de la obra de Cristo a nuestra salvación, sino también como precedencia que marca profundamente el ser creatural del hombre y su ser de hijo

(4) *I Ioann.* 4, 10. 19.

de Dios. En exacta armonía con este dato de fe, Santo Tomás hace de la caridad divina el nervio de la teología de la gracia: ésta es el efecto en el hombre del amor de Dios (5).

La voluntad divina es causa del bien de los seres, no es causada o movida por una bondad que encuentre en ellos (6). Que Dios acepte o ame a una criatura no es otra cosa que querer para ella algún bien (7); por eso, todas las criaturas en cuanto son, son queridas por El, y el mayor o menor amor de Dios a una criatura se dice en razón del mayor o menor bien que quiere para ella (8). De modo semejante y salvando las distancias, esto mismo es lo que nos hace apreciar la autenticidad del amor en una persona. El amor de un padre por su mujer e hijos se aprecia en su continuo trabajo por el bien de los suyos y en la excelencia del bien que para ellos quiere.

Dios ama a todos los seres en cuanto los hace participar de su bondad, mas de manera particular ama a la criatura intelectual cuando la lleva a alcanzar su fin último, el bien sobrenatural de la vida eterna. La última y completísima participación de la bondad divina consiste en la visión de su esencia, y con ella la unión y amorosa familiaridad con Dios Uno y Trino. Por eso, decimos sin más que Dios ama a aquellos a quienes admite a esta visión suya, o a quienes prepara en esta tierra haciéndoles aptos para alcanzarla (9); a las demás criaturas las ama bajo cierto

(5) "Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus" (C. G. III, c. 151). Con las iniciales C. G. nos referimos a la *Summa contra gentiles*, como es usual.

(6) "Voluntas Dei est effectrix boni, et non causata a bono, sicut nostra" (De Ver. q. 27, a. 1 c.).

(7) "Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius (...). Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius" (C. G. I, c. 91). "Dilecto Dei ad nos secundum effectum indicatur. Cum enim ipse, quantum in se est, ad omnes aequaliter se habeat, secundum hoc aliquos dicitur diligere secundum quod eos suae bonitatis participes facit" (In III Sent. d. 19, a. 5, s. 1).

(8) Cfr. C. G. I, c. 91.

(9) "Unde illos dicitur simpliciter diligere quos admittit ad dictam visionem vel secundum rem, vel secundum causam, sicut patet in illis quibus dedit Spiritum sanctum quasi pignus illius visionis"

aspecto, es decir: si son irracionales, en cuanto las ordena al bien de las criaturas intelectuales; si son racionales y se han separado del fin último, en cuanto que les hace participar de algunas perfecciones, pues —aunque por el pecado son malas sin más (*simpliciter*)—, en cuanto son, son buenas. Así pues, el hombre tiene la gracia de Dios —es grato a Dios—, cuanto Dios le ama, esto es, quiere para él el bien sobrenatural de la vida eterna. Un bien tan alto no lo quiere Dios sino para el que es digno de él. Pero como el espíritu creado por su propia naturaleza no es digno de bien tan excelso, de ahí que el hombre tenga la gracia de Dios no sólo porque Dios le ame y quiera para él la vida eterna, sino también porque reciba de Dios el don que le hace digno de la vida eterna; y este don es lo que se llama *gratia gratum faciens* (10).

Al ser *Deo gratus* —*Deo acceptus*—, se establece en el hombre una nueva relación con Dios, la filiación adoptiva, participación de la Filiación natural que es el Hijo (11). Los hijos de Dios adquieren una nobleza incomparablemente superior a la que tienen por su ser natural; ahora son hechos dignos de ver a Dios Uno y Trino tal como es. Sus obras valen infinitamente más de lo que valdrían realizadas sin la gracia: es la infinitud que da la aceptación de

(In III Sent. d. 19, a. 5, s. 1). Cfr. S. Th. I-II, q. 110, a. 1 c; De Ver. q. 27, a. 1 c; C. G. III, c. 150.

(10) "Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturae, propter quod dicitur omnia diligere (...). Sed ratione huiusmodi acceptionis non consuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei; sed in quantum Deus vult ei aliquod bonum supernaturale, quod est vita aeterna (...). Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale. Et ideo, ex hoc ipso quod ponitur aliquis Deo gratus respectu huius boni, ponitur quod sit dignus tali bono supra sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso: quia ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat ad vitam aeternam, praestat ei aliquid per quod sit dignus vita aeterna (...). Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna, et hoc donum dicitur gratia gratum faciens" (De Ver. q. 27 a. 1 c). S. Th. I-II, q. 5, a. 7.

(11) Cfr. F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona 1972, pp. 93-111.

Dios, que mira con agrado esas obras, porque son las de sus hijos a los que ama (12). Sin embargo, no pierden su condición creatural. La composición —a la vez fraccionamiento— de la criatura (*esse-essentia*), que caracteriza su peculiar composición metafísica, pervive en la elevación sobrenatural. Esta —que puede muy bien entenderse como modificación intensiva del mismo ser en cuanto acto, y supone por tanto la perfección de todo aquello de lo que el ser es acto intensivo e íntimo (13)— tiene en la gracia el correlativo formal, de modo semejante a como la creación lo tiene en la forma sustancial (14). La gracia es *principium spiritualiter essendi* (15), principio que es accidental en la criatura, pues adviene a una esencia ya acabada, pero no por eso menos íntima a ella.

Por la gracia la criatura espiritual adquiere una ordenación permanente al último fin sobrenatural, o más bien, habría que decir al revés: la ordenación al fin sobrenatural

(12) "Sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinae maiestatis, ita et satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest" (*In IV Sent.* d. 15, q. 1, a. 2 ad 1).

Expresión elocuente de esta verdad capital para la vida cristiana son las palabras de Mons. Escrivá de Balaguer: "Las palabras no pueden seguir al corazón, que se emociona ante la bondad de Dios. Nos dice: tú eres mi hijo. No un extraño, no un siervo benévolamente tratado, no un amigo, que ya sería mucho. ¡Hijo! Nos concede vía libre para que vivamos con El la piedad del hijo y, me atrevería a afirmar, también la desvergüenza del hijo de un Padre, que es incapaz de negarle nada" (*Es Cristo que pasa. Homilias*, 6.^a ed., Madrid 1973, p. 390). Frases éstas que revelan el nervio central de estas *Homilias* (cfr. p. 13). Como bien se ha escrito: "la predicación y la actividad pastoral del Fundador del Opus Dei ha ido toda ella encaminada a hacer aflorar en el cristiano la más radical consecuencia del Bautismo: el sentido de la filiación divina" (P. RODRÍGUEZ, "Camino", *una espiritualidad de vida cristiana*, México 1973, p. 69).

(13) Cfr. OCÁRIZ, o. c., p. 130.

(14) "Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quae est gratia" (*De Ver.* q. 27, a. 1 ad 3).

(15) *De virt. in comm.* a. 3 ad 2. Aquí también *spiritualiter* está por *sobrenatural*.

—que excede el orden de la naturaleza— marca íntimamente la misma totalidad del espíritu creado, ya que *unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae* (16). La prioridad de la causa final (17) comporta que el fin no sea algo exclusivamente ausente al que hay que acceder, sino ya en parte presente, de modo que configura la misma naturaleza del ser que a él se ordena: la ordenación al fin asimila al mismo fin. El hombre en gracia queda divinizado, hecho partícipe de la naturaleza divina (18), es una imagen nueva de Dios incomparablemente mayor de la que era en cuanto criatura intelectual (19). Ahora, su mente no sólo está abierta a la Verdad, sino que de hecho conoce la Verdad Primera y la ama; y aunque en esta tierra el conocimiento no sea todavía visión, ya se da una cierta conformidad unitiva con Dios, la conformidad de quien conoce y ama lo mismo que El (20).

La gracia es, pues, principio de nuevas operaciones sobrenaturales, de ella fluyen las virtudes teologales, que perfeccionan las potencias del alma, de manera que el hombre pueda realizar actos por los que se ordene debidamente al último fin sobrenatural, esto es, actos que tengan a Dios mismo, Uno y Trino, por objeto: creer en El, esperar en El y amarle (21). Sólo en Dios se identifican el ser y ser bienaventurado, en la criatura la bienaventuranza es un fin al que hay que llegar y, en el caso del hombre, como recorriendo un camino, paulatinamente. Hasta llegar al fin último, en que toda su capacidad operativa con el *lumen gloriae* se actualiza conociendo y amando a Dios, el camino consiste no en avanzar como dejando atrás, sino en avanzar intensificando la propia unión con Dios, especialmente por la unión afectiva de la caridad (22).

(16) C. G. III, c. 150.

(17) "Finis est causa causalitatis in omnibus causis" (*In V Metaph.* lect. 3).

(18) "Per quem maxima, et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae" (II Petr. 1, 4).

(19) Cfr. S. Th. I, q. 93, a. 4; III, q. 2, a. 10 ad 1; *De Pot.* q. 9, a. 9.

(20) "Unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur qui idem intelligunt et amant quod Deus (*De Pot.* q. 9, a. 9 c).

(21) Cfr. S. Th. I-II, q. 62 aa. 1 y 3; q. 110, a. 3 c; a. 4 ad 1.

(22) Cfr. *Comp. Theol.* I, c. 214; S. Th. I-II, q. 62, a. 3 c.

Presencia fundante del amor de Dios

Consecuencia clara de todo lo dicho es que única y exclusivamente Dios es autor de la gracia: sólo Dios puede deificar, comunicando una participación de la naturaleza divina (23). La gracia proviene de Dios en su origen y en su permanencia: la elevación sobrenatural (*recreatio*) requiere la presencia fundante de Dios, como lo requiere la permanencia de la criatura en el ser. Así como el *esse secundum naturam* necesita la presencia fundante de Dios —si no, la criatura decaería en la nada— igualmente el *esse secundum gratiam* necesita la presencia fundante de Dios, a semejanza de como la luz del día necesita de la presencia del sol (24). En todas las cosas está Dios, en cuanto les da el ser y las conserva en él, pero más particularmente está en el alma unida a El por la gracia; y, perfectamente, en la gloria. En sus hijos, a los que ama, Dios está presente uniéndolos a Sí mismo en cuanto objeto y fin de su obrar, en el que le alcanza conociéndole y amándolo. De ahí que por esta presencia se diga que Dios habita en el alma del justo (25). Es así, en efecto, como se habla en lo humano: una persona se aloja u hospeda en un hotel, pero habita —vive— en su casa, en su hogar, donde se le conoce y ama.

Esta presencia divina es intimísima y a la vez transcendente. Dios es más íntimo al alma que los mismos dones gratuitos que el alma recibe —la gracia, las virtudes y sus

(23) "Impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem" (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 1 c.).

(24) "Gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis, sicut lumen in aere ex praesentia solis" (*S. Th.* III, q. 7, a. 13 c.).

(25) "Licet autem Deus in omnibus rebus dicatur esse per praesentiam, potentiam et essentiam, non tamen dicitur in eis inhabitare, sed in solis sanctis per gratiam. Cuius ratio est quia Deus est in omnibus rebus per suam actionem, inquantum coniungit se eis, ut dans esse et conservans in esse. In sanctis autem est per ipsorum sanctorum operationem, qua attingunt ad Deum, et quodammodo comprehendunt ipsum, quae est diligere et cognoscere: nam diligens et cognoscens dicitur in se habere cognita et dilecta" (*In Ep. ad Cor.* II, c. 6, lect. 3).

actos y también que sus perfecciones naturales (26), pues El en la criatura causa y conserva el *esse*, que es acto intensivo de cualquier otro acto (acto formal) de la criatura y energía radical de todo su obrar. A la vez, es presencia transcendente, porque Dios funda el ser de los entes, pero no entra en ningún modo en composición con ellos.

La consideración de la causalidad transcendente de Dios permite esclarecer —sin disolver el misterio— la cooperación humana a la gracia. Dios mueve todas las cosas según el modo de ser de cada una, pues la misma naturaleza de los seres es efecto también de la causalidad divina, ya que El causa el *esse* y a la vez todo lo que el *esse* actualiza, que es potencia respecto al *actus essendi*. De ahí que el hombre que tiene uso del libre albedrío es deificado cooperando con actos libres propios, por los que se une a Dios (27). Por la gracia la criatura intelectual se ordena al fin último, Dios mismo Uno y Trino. El fin último lo alcanza el espíritu creado por la propia operación (28), de modo que el que es capaz de conocer y querer no es posible que se ordene debidamente a Dios, si no es conociéndole y amándolo (29). En los niños estos actos no son posibles, y así pueden recibir en el bautismo el *esse spirituale gratiae* con las virtudes y dones, sin necesidad de actos propios.

Estos actos propios son disposición requerida en el alma para la infusión de la gracia, pues la perfección actual exige un sujeto convenientemente dispuesto para recibir esa per-

(26) "Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animae il-labitur, non excluduntur qualitates animae vel naturales vel gratui-tae: his enim anima informatur; sed excluduntur aliae substantiae subsistentes, quae intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimius est in anima quam formae praedictae; eo quod Deus est in ipso esse animae ut causans et conservans; sed praedictae for-mae vel qualitates ad hoc non pertinent, sed essentiam animae qua-si circumstant" (*De Ver.* q. 28, a. 2 ad 8).

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

(28) Cfr. *S. Th.* I-II, q. 3, a. 2.

(29) Cfr. *De Ver.* q. 28, a. 3 c.

fección (30). Estos actos propios —y decimos algo de sobra conocido para cualquier lector asiduo de Santo Tomás— son el *motus liberi arbitrii in Deum*, el acto de fe formado por la caridad, y —en la justificación del pecador—, el *motus liberi arbitria in peccatum*, que es la contrición (31). No se trata de una preparación previa a la gracia que el hombre haga por su cuenta, a la que siga la infusión de la gracia, sino que estos actos, a la vez que son propios del hombre, son causados por Dios: para que infunda la gracia en el alma, no es precisa una preparación que El mismo no haga (32). La virtud infinita de Dios no necesita que el sujeto sea dispuesto como por otra causa para infundirle una perfección nueva: El mismo lo perfecciona y lo dispone. Pero lo hace conforme a la naturaleza de la criatura —El es su autor— que recibe su acción; y a la voluntad la mueve en consonancia con lo que es la voluntad, por tanto cooperando ella misma: el acto de la voluntad ha de ser voluntario, *si enim non esset in ipsa, non esset eius actus* (33). Dios mueve a la voluntad sin coaccionarla, es más, la causalidad divina posibilita la misma libertad, funda la energía interior que hace al espíritu creado dueño de sus actos, por los que puede por sí mismo dirigiéndose al fin último y recorrer la vía que a él conduce.

La gracia y la cooperación humana a la elevación sobrenatural

Así pues, en el orden de la causalidad transcendental, Dios causa en el alma los actos que hacen al sujeto estar

(30) “*Gratia dupliciter dicitur: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem ipsum auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, prae-exigitur ad gratiam aliqua gratiae praeparatio: quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita*” (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 2 c); cfr. q. 5, a. 7 c.

(31) “*In iustificatione impii simul est motus liberi arbitrii in Deum, qui est actus fidei per caritatem formatus, et motus liberi arbitrii in peccatum, qui est actus poenitentiae*” (*S. Th.* III, q. 85, a. 6 c). Cfr. *In IV Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, s. 2; *De Ver.* q. 28, aa. 4 y 5; *S. Th.* I-II, q. 113, aa. 4 y 5; III, q. 86, a. 6 ad 1.

(32) “*Ad hoc quod Deus gratiam infundat animae, nulla praeparatio exigitur quam ipse non faciat*” (*S. Th.* I-II, q. 112, a. 2 ad 3).

(33) *De Ver.* q. 28, a. 3 c; q. 22, a. 8.

dispuesto para la gracia. Y en el orden del acto formal, es la gracia causa de esos actos y no al revés. Dios nos justifica con nuestra cooperación, con un movimiento libre por el que consentimos con la íntima reordenación que realiza en nosotros la elevación sobrenatural. Ahora bien, esta cooperación, acto libre personal del que somos responsables, no es causa de la gracia santificante, sino efecto; de ahí que la propiamente operante sea la gracia (34). No será vano detenerse en esto, que más adelante arrojará luz sobre las relaciones entre fe y sacramentos.

Aunque el movimiento del libro albedrío sea acto segundo respecto a la gracia (35), su actualidad la recibe de ésta, de modo que la gracia es a la vez causa eficiente productora y principio formal de esa operación (36). Vale aquí lo que se dice en general de la forma accidental: la actualidad más primeramente se encuentra en el sujeto de la forma accidental que en ésta, de ahí que la actualidad de la forma accidental es causada por la actualidad del sujeto (37). Esta dependencia entitativa hace que la forma acci-

(34) "Deus non sine nobis nos iustificat, quia per motum liberi arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus. Unde tota operatio pertinet ad gratiam" (*S. Th.* I-II, q. 111, a. 2 ad 2). Cfr. III, q. 86, a. 6 ad 1.

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

(36) "Sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquitur in actu, est formale respectu substantiae actus, quam potentia ministrat: et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causae efficientis" (*De Ver.* q. 28, a. 8 ad s. c. 4).

(37) Vale la pena transcribir la explicación que da Santo Tomás, aunque sea algo extensa: "Forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc, quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. Primo quidem, quia forma substantialis facit esse simpliciter, et eius subiectum est ens in potentia tantum. Forma autem accidentalis non facit esse simpliciter; sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens; subiectum enim eius est ens in actu. Unde patet quod actualitas per prius invenitur in forma substantiali quam in eius subiecto: et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subiecto. Sed e converso, actualitas per prius invenitur in subiecto

dental sea en razón de la perfección del sujeto, y no al revés (38). Para comprenderlo mejor, pensemos, por ejemplo, en la necesidad de subordinar la instrucción parcial en determinada rama del saber a la formación integral de la persona. Esta es una consecuencia concreta de que la perfección accidental es en beneficio del perfeccionamiento del sujeto, y no viceversa. ¿No se advierte acaso este criterio sensato en la actitud común de la mayoría de las personas, que admiran sí al científico que ha hecho grandes estudios, pero que no lo toman por eso como modelo digno de imitarse? Volviendo pues a la relación entre la gracia que Dios nos infunde y nuestra cooperación libre, este consentimiento nuestro es acto que procede del alma íntimamente elevada y hecha partícipe de la naturaleza divina. El hombre, porque es deficiente por la gracia, es capaz de realizar actos valiosos para la vida eterna.

Decimos también que la gracia es principio formal del movimiento del libre albedrío, porque al ser la esencia del alma superior a sus potencias, la gracia, que es perfección de la esencia del alma, es superior a las virtudes y a sus actos, y es forma de todos ellos. Lo que participan los actos sobrenaturales de la gracia es formal en ellos (39): de

formae accidentalis quam in forma accidentali: unde actualitas formae accidentalis causatur ab actualitate subiecti. Ita quod subiectum, inquantum est in potentia, est susceptivum formae accidentalis: inquantum autem est in actu, est eius productivum" (S. Th. I, q. 77, a. 6 c). Aunque la gracia no sea forma sustancial, su relación con las virtudes y sus actos es equivalente a la que hay entre la forma sustancial y las formas accidentales.

(38) "*Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia, cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem: sed e converso, forma accidentalis est propter completionem subiecti" (ibidem).*

(39) "*Inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum quasi perfectiora, quod participatur a superioribus in inferioribus formale est (...) Essentia animae est superior voluntate, inquantum ab essentia et voluntas et omnes aliae vires animae fluunt. Et ideo gratia quae est perfectio assentiae animae, constituens ipsam in esse spiritali, est forma et caritatis et prudentiae et temperantiae. Nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si est sine caritate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum, neque temperantia sine caritate et prudentia" (In III Sent. d. 27, q. 2, a. 4, s. 3 ad 2).*

la gracia reciben su valor para la vida eterna, reciben como una nueva magnitud, la de ser gratos a Dios, porque proceden del hombre en gracia, que es hijo de Dios. En resumen, podemos decir con frase gráfica de Santo Tomás: *voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia* (40).

Primer resultado de la gracia en el hombre es la caridad. No es esto difícil de entender, pues si la gracia es en nosotros efecto del amor divino, ¿qué más propio del amor que buscar la correspondencia del amado? (41). Además, por la gracia —ya hemos visto— es ordenado el hombre al fin último, y por tanto ha de perfeccionar en primer lugar la voluntad, cuyo objeto propio es el fin (42). Y por lo mismo que la gracia es causa de la caridad lo es también de la fe (43). No se ama sobrenaturalmente a Dios, si no se le conoce por la fe: en todo acto de caridad o en cualquier otro afecto hacia Dios se incluye el creer en El, pues la voluntad no se mueve hacia su objeto sino en cuanto que es conocido (44). Por eso el *motus liberi arbitrii in Deum* que acompaña la infusión de la gracia se dice a veces sim-

(40) *In IV Sent.* d. 17, q. 1, a. 2, s. 3 ad 2.

(41) “Ex praemissis autem manifestum fit quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat. Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi” (*C. G. III*, c. 151).

(42) “Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio (...) Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat” (*ibidem*).

(43) “Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur” (*C. G. III*, c. 152). Cfr. *In Ep. ad Rom.* c. 5, lect. 1.

(44) “Affectus autem non movetur in suum obiectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in libro III *de Anima*. Unde motus apprehensivae requiritur ad motum affectivae, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum” (*De Ver.* q. 28, a. 4 c.).

plemente que es el acto de fe, porque contiene virtualmente el movimiento del afecto hacia Dios (46). Se entiende, claro está, del acto de fe formada, porque el acto de fe informe no se da junto con la gracia, sino que la precede en el tiempo, y aunque prepare el camino para la justificación no es disposición suficiente del alma que recibe la gracia (46).

Por tanto, el hombre no causa en sí mismo con actos propios —*per propriam operationem*— el ser grato a Dios, sino que, por el contrario, el que sea grato a Dios —el que esté en gracia— hace que sus obras reciban un valor nuevo, que agraden a Dios. La cooperación del hombre en la elevación sobrenatural no le hace causa eficiente de la gracia que recibe: no coopera con Dios como si junto con El produjera la gracia, sino sólo como quien se prepara para recibirla (47). ¿No enseña esto el Señor de modo vivo en las parábolas? Ante Dios que da su gracia somos como el el mercader que ha encontrado la perla de gran valor, o el hombre que descubre el tesoro oculto, o el siervo que recibe los talentos; estamos, en suma, en la condición de quien recibe un don valioso que no tiene en él su origen, pero que demanda un cuidado diligente, pues si llega a perderse, no es la humana destreza la que permitirá recuperarlo, sino la divina misericordia.

Para decirlo con mayor rigor y precisión, la preparación a la gracia que constituyen el acto de fe formada y la contricción, pertenece a la causalidad material, pues a ella se

(45) “*Liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei (...) Et haec tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur*” (ibidem).

(46) “*Licet credere Deo vel Deum possit esse sine iustitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel iustitia esse non potest. Et tale credere requiritur ad iustificationem*” (*De Ver. q. 28, a. 4 ad 6*). “*Omnis actus fidei gratiae coniunctus est fidei formatae actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore praecedunt gratiae infusionem*” (*De Ver. q. 28, a. 8 c.*).

(47) “*In iustificatione impii homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam*” (*De Ver. q. 28, a. 8 ad 8*).

reduce lo que es disposición del sujeto que recibe una nueva perfección. Para ilustrarlo, Santo Tomás propone, hablando de la infusión de la gracia primera, la analogía con el movimiento natural de corrupción-generación. Así como la última cualidad, resultado de las alteraciones precedentes, que es la disposición consumada para la nueva forma, es efecto formal de la nueva forma sustancial, por cuanto la forma sustancial es causa de las formas accidentales; de modo semejante, los actos del libre albedrío que se da a la vez que la infusión de la gracia, son efecto formal de la gracia (48).

A modo de conclusión de lo dicho hasta ahora, podemos afirmar la absoluta prioridad del amor de Dios en la deificación de la criatura. Es el amor de Dios el que eleva a la criatura intelectual a la nueva participación de la naturaleza divina —*divinae consortes naturae*—, en una acción que es del todo transcendente al espíritu creado y, a la vez, íntimísima en él. Dios obra más íntimamente en el alma que ella misma, que sus potencias, que la gracia y que las virtudes. El es el que deifica y a la vez prepara al hombre para ser sujeto dispuesto de esa deificación, con una preparación que no quita la libertad del espíritu creado, sino que

(48) "Aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt; aliquo autem modo praedicti motus: quod patet ex simili in generatione naturali quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas et generatio ad formam. Et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo; quia dispositio quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis. Et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium. Et ideo cum isti motus qui sunt in ipsa iustificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratia susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis. Et ideo nihil prohibet eos esse formatos, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet: sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem. Et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis; ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem" (*In IV Sent.* d. 17, q. 1, a. 4, s. 2).

la posibilita y hace efectiva. Con frase feliz lo expresa el Angélico: *quidquid salutis est in nobis causatur a Deo* (49).

2. LOS SACRAMENTOS, INSTRUMENTOS DE DIOS PARA COMUNICAR LA GRACIA

El amor de Dios, fuente original e inagotable de la elevación de la criatura espiritual a la incomparable dignidad de los hijos de Dios, se manifestó en que —después de nuestro pecado— envió a su Hijo Unigénito al mundo, para que por El alcanzáramos el fin sobrenatural al que habíamos sido destinados: “En esto se demostró la caridad de Dios hacia nosotros, en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo, para que él tengamos la vida” (50). La salvación nos viene en Cristo y por Cristo: “fuera de él no hay que buscar la salvación en ningún otro; pues no se ha dado a los hombres otro nombre debajo del cielo, por el cual debamos salvarnos” (51). El es el único y perfecto mediador entre Dios y los hombres, no sólo para unos cuantos, sino para todos, capaz de reconciliar a todos con Dios (52).

Toda gracia nos viene de Dios a través de la Humanidad de Jesucristo, que por estar máximamente unida a la Divinidad tiene en sí toda plenitud de gracia y virtud; en Cristo *bonum sipirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum* (53). El es la Cabeza de la que todos los miembros reciben la vida sobrenatural. Santo Tomás llega a decir que Cristo, según su Humanidad, es en cierto modo principio de toda gracia, así como Dios es principio de todo ser; y al igual que en Dios se da toda perfección de ser, en Cristo se encuentra toda plenitud de gracia y virtud, por la que no sólo El es perfecto, sino que puede comunicar esa

(49) *In Ep. ad Eph.* c. 2, lect. 5.

(50) I Ioann. 4, 9.

(51) Act. 4, 12.

(52) Cfr. I Tim. 2, 5.

(53) *In IV Sent.* d. 49, q. 4, a. 3 ad 4.

perfección a otros (54). Comparación atrevida, que interpreta con total hondura y realismo la plenitud de gracia de Jesucristo enseñada por la palabra de Dios: "hemos visto su gloria, gloria cual el Unigénito debía recibir del Padre, lleno de gracia y de verdad (...). De su plenitud hemos participado todos nosotros, una gracia por otra gracia" (55). El es el Camino, la Verdad, y la Vida, por El llegamos al Padre, y con el Padre encontramos al Espíritu Santo. Es Cristo el compañero de nuestro caminar, de quien recibimos la fuerza y virtud para esta travesía cuyo término es encontrarle a El para nunca más dejarle. Como escribió la Doctora de Avila en una de sus páginas más sentidas: "Este Señor nuestro es por quien nos viene todos los bienes. El lo enseñará; mirando su vida, es el mejor dechado. ¿Qué más queremos de un tan buen amigo al lado, que no nos dejará en los trabajos y tribulaciones, como hacen los del mundo? Bienaventurado quien de verdad le amare y siempre le trajere cabe sí. Miremos al glorioso San Pablo, que no parece se le caía de la boca siempre Jesús, como quien le tenía bien en el corazón" (56).

La consecuencia es inmediata: la virtud salvadora de la Pasión de Cristo debe alcanzar a cada hombre singular, que no puede recibir la gracia, y con ella la salvación, si no entra en contacto vital con el sacrificio redentor del Calvario. La Muerte de Cristo no sólo fue meritoria, alcanzándonos así toda gracia que Dios nos da, sino que también obra en nosotros la salvación de un modo eficiente. Es de sobra conocida la doctrina del Angélico sobre la causalidad eficiente instrumental de la Pasión de Cristo en lo que concierne a nuestra salvación, y no es necesario detenerse en

(54) "Christus in omnes creaturas racionales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere. Et per hoc hact capitis rationem" (*De Ver.* q. 29, a. 5 c.).

(55) Ioann, 1, 14. 16.

(56) SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, Aguilar, Madrid 1957, p. 142.

ello (57). Si es oportuno, en cambio, considerar cómo alcanza a cada persona singular la operación instrumental de la Pasión y Muerte de Jesús. La alcanza por un contacto espiritual, pues llega a lo recóndito del alma, que se establece por la fe y por los sacramentos (58). Sin embargo, es diverso el modo como la virtud de la Pasión de Cristo se continúa por los sacramentos y el modo como se continúa por la fe; y es lógico, pues el sacramento es externo al hombre, aunque en su eficacia alcanza la intimidad del alma, y la fe es acto del hombre que recibe el beneficio de la Pasión (59).

Por medio de los sacramentos la virtud de la Pasión de Cristo se continúa como por causas instrumentales de la gracia (60). Los sacramentos de la nueva ley son instrumentos verdaderamente efectivos, causan la gracia *operando*: realizan una operación instrumental por virtud de la causa principal, que es Dios. En ellos hay una virtud instrumental para producir el efecto del sacramento —la gracia, el carácter en algunos—, si no, no habría tal causalidad instrumental (61). La virtud de la Pasión de Cristo se continúa por los sacramentos como por causas de la misma especie, es decir, eficientes instrumentales. Dios se sirve de la misma especie, es decir, eficientes instrumentales. Dios se sirve de la Humanidad Santísima de Cristo como de instrumentos unido (*instrumentum coniunctum*) para infundir la gracia, y de los sacramentos como de instrumentos se-

(57) Cfr. *S. Th.* III, q. 48, a. 6; q. 49, a. 1; *En Ep. ad Rom.* c. 4, lect. 3.

(58) “*Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spirituales virtutes ex divinitate unita. Et ideo per spirituales contactum efficaciam sortitur: scilicet per fidem et fidei sacramenta*” (*S. Th.* III, q. 48, a. 6 ad 2). Cfr. q. 49, a. 1 ad 4 y 5; *De Ver.* q. 27, a. 4 c.

(59) “*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*” (*S. Th.* III, q. 62, a. 6 c).

(60) Cfr. *S. Th.* III, q. 62, a. 3; *C. G.* IV, c. 56.

(61) “*Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum*” (*S. Th.* III, q. 62, a. 4 c).

parados (62). El ser eficaces no por virtud propia, sino por virtud divina, permite que la operación instrumental de los sacramentos no sea algo periférico al hombre, pues participa del poder de Dios que obra en lo más íntimo del hombre. Aunque tengan también un obrar propio según que son elementos o acciones sensibles, es por su operación instrumental que alcanzan la intimidad del alma por virtud divina (63). Por eso se puede decir propiamente que el sacramento justifica, que limpia el alma. No es que el sacramento simplemente impulse al hombre a enderezar su vida hacia Dios, como impulsa a obrar el buen ejemplo, o la exhortación de quien nos quiere bien, o la orden escrita que llega a un subordinado. Es una eficacia mucho más íntima, que no tiene parangón en la naturaleza, pues en el interior del hombre nadie alcanza a actuar. La voluntad que decide, que ama o rechaza, es inaccesible a la acción directa de cualquier criatura, sólo Dios puede obrar ella; pero no la violenta, sino que la hace moverse con una inclinación verdaderamente propia, no impuesta (64). De esta virtud hace Dios partícipe al sacramento, que con suavidad endereza nuestra existencia hacia Dios, imprimiendo y perfeccionando la nueva imagen de la Trinidad en el alma.

La virtud de la Pasión de Cristo también nos alcanza por la fe, por la que creemos que con su Muerte redimió al mundo. Como decíamos, no se obtiene la salvación, si no es en Cristo y por Cristo. Después del pecado el regreso al Padre tiene una única vía abierta, Jesucristo, que es el Camino. Es preciso, por tanto, no sólo unir nuestra alma a Dios, sino también al Mediador entre Dios y los hom-

(62) Cfr. *S. Th.* III, q. 62, a. 5 c.

Bellamente lo expresan las siguientes palabras: "¿Qué son los sacramentos —huellas de la Encarnación del Verbo, como afirmaron los antiguos— sino la más clara manifestación de este camino, que Dios ha elegido para santificarnos y llevarnos al Cielo? ¿No veis que cada sacramento es el amor de Dios, con toda su fuerza creadora y redentora, que se nos da sirviéndose de medios materiales?" (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Homilía 8-X-1967*, en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 4.^a ed., Madrid 1969, p. 225).

(63) Cfr. *S. Th.* III, q. 62, a. 1 ad 2; *De Ver.* q. 27, a. 4 ad 11.

(64) Cfr. *De Ver.* q. 22, a. 8; *S. Th.* I, q. 111, a. 2.

bres (65). Ahora bien, así como la *continuatio virtutis passionis Christi* que se realiza por el sacramento se efectúa prolongando, por así decirlo, el mismo tipo de causalidad, en la prolongación que es por la fe no sucede lo mismo: la fe no es causa de la gracia *aliquid operando*, es decir, no es causa instrumental de la gracia. Por lo dicho más arriba esto es claro; sin embargo, no será vano detenerse en ello para considerarlo aún mejor. Dícese que la justificación se alcanza por la fe en Cristo Jesús, no como si por la fe la mereciéramos, sino porque al justificarnos Dios, el primer movimiento de nuestra mente hacia El es por la fe (66). Se trata, no de la fe informe —“la fe sin obras está muerta” (67)—, sino de la fe formada por la caridad. Por la fe alcanzamos la gracia, no en el sentido de que la fe preceda a la gracia, ya que la fe es por la gracia, sino en cuanto que es el primer efecto de la gracia en nosotros (68). Si la fe formada es efecto de la gracia y no causa, está claro que no hay una virtud instrumental para producir la gracia en el acto de fe en Dios que nos justifica en Cristo y por Cristo. De ahí, por ejemplo, que no se necesite en el niño que es bautizado ningún acto de fe personal para que el sacramento sea plenamente eficaz: la gracia que causa la fe viva en el adulto, causa igualmente el acto de fe viva en el niño cuando llega al uso de razón.

(65) “Necesse est ad hoc quod homo de peccato sanetur, quod non solum mente Deo adhaereat, sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo” (*C. G. IV*, c. 72). Cfr. *S. Th. III*, q. 69, a. 1 ad 2; *In III Sent.* d. 25, q. 2, s. 3; *In Ep. ad Heb.* c. 11, lect. 2.

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

(67) Iac. 2, 26.

(68) “Et hoc per fidem, per quam, scilicet, gratiam consequamur, non quia fides praecedat gratiam, cum potius per gratiam sit fides. Eph. II, 8: *Gratia estis salvati per fidem*, scilicet, quia primus effectus gratiae in nobis est fides” (*In Ep. ad Rom.* c. 5, lect. 1). Cfr. *In Ep. ad Eph.* c. 2, lect. 3.

Para mejor entender el diferente modo de continuarse la virtud de la Pasión y Muerte del Redentor por los sacramentos y por la fe, podemos considerar un cierto paralelismo entre la obra de Dios que nos justifica y la obra de Cristo en cuanto Hombre. De doble manera puede decirse que Dios nos justifica, principalmente por su acción, visto que es la causa eficiente de nuestra salvación, y también por el obrar nuestro, en cuanto que es el fin conocido y amado por nosotros. Así también puede afirmarse que Cristo, en cuanto Hombre, nos justifica de doble manera, de una parte por su acción por la que realiza nuestra salvación, y de otro modo por un acto nuestro que a El se refiere, que es la fe en El, por la que también se dice que somos justificados (69). Hablando de Dios, no sólo es el primer principio de nuestra santificación, sino también el fin último; de El recibimos la gracia que nos ordena a El mismo, no como a alguien lejano, sino ya próximo, operante en el alma en gracia, a la que asimila a Sí mismo (70). La asimilación a Dios se realiza por la propia operación de la criatura espiritual. Como veíamos más arriba, Dios está en el alma en gracia no sólo por su presencia fundante del ser creatural, sino también como objeto de las operaciones del alma —conocerle y amarle—, por las que alcanza a Dios (*Deum attingit*). Por la gracia el alma humana se une inmediatamente al fin último, *immediate ultimo fini coniunguntur* (71). Se produce así un contacto mutuo entre Dios, que ama a la criatura y la hace partícipe de la naturaleza divina, y la criatura que recibe esta acción divina: de una

(69) "Christus, secundum quod homo, mediator est inter Deum et homines, ut dicitur I Tim. II, 5. Unde sicut Deus dupliciter nos iustificare dicitur, principaliter scilicet per actionem suam, in quantum est causa efficiens nostrae salutis, et etiam per operationem nostram in quantum est finis a nobis cognitus et amatus; ita etiam Christus, secundum quod homo, dupliciter nos iustificare dicitur. Uno modo secundum suam actionem, in quantum nobis meruit et pro nobis satisfecit (...) Alio modo per operationem nostram in ipsum secundum, quod dicimur per fidem eius iustificari" (*De Ver.*, q. 29, a. 4 ad 9).

(70) "Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilatur quodammodo rem illam fini (...) per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur" (*C. G. III*, c. 151).

(71) *De Ver.* q. 27, a. 3 c.

parte, Dios que toca al alma causando en ella la gracia; y de otra, la criatura que de algún modo roza a Dios conociéndole y amándolo (72). Ahora bien, esta acción intimísima en el alma la realiza Dios por medio de la Humanidad Santísima de Jesucristo: en cuanto que es la causa de la gracia, sirviéndose de su Santísima Humanidad como de instrumento unido; y en cuanto es fin último, porque el espíritu humano para unirse a Dios ha de unirse también a Jesucristo. Como ya hemos dicho, esta unión con Dios por la operación no es causa de la gracia, sino efecto.

Que la fe no sea causa de la gracia *aliquid operando*, no significa que la fe en la recepción de los sacramentos se encuentre inactiva (73). Al contrario, es una de las ocasiones en que se manifiesta particularmente viva y operante, pero no como causa de la gracia, que se recibe y aumenta principalmente en los sacramentos, sino como efecto suyo. La prioridad causal de la gracia, no excluye la virtualidad operativa de la fe. Esta exclusión sólo se concibe cuando se hace de la gracia una pura denominación extrínseca que no se pone nada en la criatura, que sigue siendo lo que era.

(72) "Ipse autem Deus, qui iustificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando (...) mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando" (*De Ver.* q. 28, a. 3 c.).

(73) Santo Tomás repetidas veces afirma que en los sacramentos *fides operatur*. Los textos al propósito los presenta VILLETTE, *o. c.*, pp. 45-55, que los interpreta de modo que junto a la causa instrumental principal de la gracia —la Humanidad de Cristo— habría dos causas instrumentales secundarias: el rito sacramental como instrumentos exterior y objetivo, la fe como instrumento interior y subjetivo. Un estudio previo sobre la gracia en sí misma y como causa de la fe y la caridad habría permitido a Villette interpretar esos pasajes tomistas sin introducir el concepto de una causalidad eficiente instrumental de la fe respecto a la gracia, que es ajeno al pensamiento ya la letra del Angélico. No es nuestro intento detenernos ahora a analizar cada uno de esos textos, que en su contexto próximo son perfectamente coherentes con la teología de la gracia de Santo Tomás. Basta tener presente, por ejemplo, que cuando dice que en los Sacramentos la fe actúa máximamente o principalmente (cfr. *In IV Sent.* d. 1, q. 2, a. 6, s. 1 ad 1; d. 4, q. 1, a. 2, s. 2 ad 4; d. 4, q. 3, a. 2, s. 2 ad 2; d. 9, exp. text. init.), se refiere a la comparación entre la fe y otras virtudes, no al modo de causar la gracia. Sólo dos textos (*In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, s. 5; y a. 5, s. 1) necesitan una exégesis que atienda no sólo al contexto inmediato, sino al conjunto de la teología tomista de la gracia y de los sacramentos.

Quien acepta esto se sitúa al margen de la doctrina católica y siempre se sentirá insatisfecho ante la realidad de los sacramentos, que se le antojan insuficientes para enderezar la vida cristiana hacia Dios. ¿No es éste acaso el pensamiento que subyace en tantos esfuerzos de algunos por instrumentalizar los sacramentos? Buscan que sirvan para algo más que para santificar las almas por la gracia: para una reunión de la comunidad, como ocasión de predicación, o de toma de conciencia de problemas sociales, etc. Algo, en fin, que les dé un valor del que, piensan, carecen por sí solos. ¡Qué diversa es en cambio la doctrina católica! Es la gracia la que hace que la fe sea viva y dé frutos de buenas obras. Precisamente, como decíamos, la fe se manifiesta viva en el sacramento. Santo Tomás llega a decir que la justificación que se realiza en los sacramentos se atribuye más a la fe que a la caridad (74). 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 y productora de esos efectos sobrenaturales.

3. LOS SACRAMENTOS EN CUANTO SIGNOS

La condescendencia de la divina misericordia, que tan elocuentemente se manifestó en la Encarnación y en la Redención, es patente también en los sacramentos. En efecto, los medios que Dios ha querido usar para comunicarnos los frutos de la Redención se amoldan admirablemente a la naturaleza y modo de ser del hombre, que es racional y conoce a partir de la experiencia sensible. En armonía con esta condición humana, al ser elevado el hombre y enriquecido con el don de la gracia, se le da a conocer tal santificación invisible, precisamente por medio de cosas sensibles que representen esas realidades sobrenaturales;

(74) "Magis iustificatio quae fit in sacramentis, attribuitur fidei quam caritati" (*In IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 6, s. 1 ad 1).

en suma, es acorde con la condición del hombre, que los medios por los que se infunde la gracia sean signos de la misma (75). La armonía es aún mayor al considerar la condición humana no sólo en su naturaleza y modo de conocer, sino también en la situación del género humano después de la caída original. Son estas consideraciones las que se resumían en las escuelas proponiendo las tres razones de conveniencia de los sacramentos, recogidas por el Maestro de las Sentencias: *propter humiliationem, eruditionem et exercitationem* (76).

Así pues, los sacramentos son a la vez causa y signo de la gracia. ¿Qué es primera, la razón de causa, o la razón de signo? Para el Doctor Angélico lo que es principal en la razón de sacramento es causar la santidad (77). Como dice en otro lugar acerca de las palabras de la forma del sacramento, estas palabras tienen una virtud recibida de Dios, no son sólo un *verbum significativum* como cualquier palabra humana, sino que son *verbum divinum significativum et factivum*; y primero hace y después significa (78). En los sacramentos de la nueva ley el ser signos deriva de ser causas instrumentales. No son sólo elementos, gestos y palabras que evoquen un mensaje divino, sino que por ellos pasa una virtud divina que santifica íntimamente al hom-

(75) "Quia actiones activorum debent esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam. Unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat et per similitudines sensibilibus rerum" (*In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, s. 1). Cfr. C. G. IV, c. 56.

(76) Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *IV Sent.* d. 1, ed. MOOS, n. 8; y el comentario de Santo Tomás: *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, s. 1; *S. Th.* III, q. 61, a. 1.

(77) "Definitio illa Augustini (...) datur de sacramentum quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem" (*In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, s. 4).

(78) "Aliter est in verbis sacramentalibus, et verbis aliis humanis: quia verbum humanum est solum significativum, sed divinum significativum et factivum. Unde verba sacramentalia habent virtutem a virtute divina. Unde simul dicit, et ex virtute divina facit. Ideo non solum est illud verbum significativum, sed etiam factivum: Et primo facit, secundo significat" (*In Matth. Ev.* c. 26, n. 3, ed. Freté, XIX, p. 620).

bre, son instrumentos del poder de Dios. Pero el instrumento no sólo es causa, sino también en cierto modo efecto, en cuanto obra movido por el agente principal. Por eso, si es algo sensible manifiesto —como en el sacramento—, es signo del efecto oculto invisible; y así los sacramentos de la nueva ley son causas y signos de la gracia (79). La acción divina que produce la gracia, en cierto modo, se hace visible por el sacramento, precisamente porque se sirve de él para santificar al hombre. En Dios esta acción santificadora no comporta novedad alguna, se identifica con el Ser divino; lo novedad está en la criatura. Esta recibe 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 (80). Este efecto de algún modo se le torna visible, porque Dios se sirve de un medio sensible, el sacramento, para producirlo. Esto lo conocemos por fe, de ahí que —se decía más arriba— en la recepción de los sacramentos se solicite particularmente el acto de fe; pero este conocimiento no es causa del efecto del sacramento, sino más bien consecuencia de la operación sacramental.

Una confirmación de lo dicho es que así como los sacramentos por la institución divina adquieren la eficacia de conferir la gracia, también por la institución divina adquieren su significación: *sacramentum ex institutione significat* (81). De aquí resulta que sea incompatible con la verdadera realidad de los sacramentos la pretensión de algunos de buscar signos mejores que acompañen los sacramentos y les den “sentido”. El sacramento

(79) “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. Ex quo etiam patet quod habent perfecte rationem sacramenti: inquantum ordinantur ad aliquid sacrum non salum per modum signi, sed etiam per modum causae” (*S. Th.* III, q. 62, a. 1 ad 1).

(80) Cfr. *S. Th.* I-II, q. 112, a. 5 c.

(81) *S. Th.* III, q. 64, a. 2 ad 2; cfr. *In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, s. 5.

es ya, en sí mismo, este signo buscado. Mucho más adecuado y “significativo” —valga la redundancia— de lo que los hombres pudiéramos inventar ha sido establecido por Dios. El sacramento significa por lo que produce y no es preciso buscar otro modo de significado mejor. En cambio, ¿no es este deseo de “dar más sentido” el que está presente en el poco aprecio de algunos a la Misa que se celebra privadamente? Piensan que únicamente la multitud de fieles reunida es signo de la unidad de toda la Iglesia. Esto no es cierto, y el Magisterio supremo de la Iglesia no ha dejado de decirlo repetidas veces (82). Para simbolizar la unidad del Pueblo de Dios realizada por este augustísimo sacramento basta el signo sacramental, es decir, la misma materia del sacramento; “porque el Señor nos dejó su Cuerpo y Sangre bajo la especie de pan y vino, pues el uno y el otro se forman de muchos granos de trigo y uva” (83). Cualquier otro signo que se añade es meramente humano y en realidad poco elocuente, pues no producirá la unidad, que en cambio realiza y significa el sacramento mismo.

A veces se invocan unas palabras de Santo Tomás para sostener la apremiante necesidad de hacer más inteligibles los signos sacramentales: son aquellos de que *sacramentum significando causat* (84). Sin razón se acude a ellas, pues este gerundio ha de entenderse en el sentido de que el sacramento a la vez que causa la gracia la da a conocer. Si se entendiera que con este gerundio se expresaba el modo de causar —mal método éste de interpretar frases aisladas sacadas del contexto—, es decir, que la causalidad

(82) “Quaelibet enim Missa, etsi a sacerdote privatim celebretur, privata tamen non est, sed actus Christi et Ecclesiae” (PAULUS VI, Enc. *Mysterium Fidei*: AAS 57 (1965), p. 761). Cfr. Conc. Trid., ses. 22.^a, Decr. de ss. Missae sacrificio, cap. 6: Mansi 33, 130; BENEDICTUS XIV, Enc. *Certiores effecti*, 13-XI-1742, § 1: Codicis Iuris Canonici Fontes, I, p. 771; PIUS XII, Enc. *Mediator Dei*: AAS 39 (1947), p. 557.

(83) “Dominus noster Iesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quae ad unum aliquid rediguntur ex multis. Namque aliud in unum ex multis granis confit: aliud in unum ex multis accinis confluit” (S. AUGUSTINUS, *In Ioannis Ev.* tr. 26, n. 17: PL 35, 1614).

(84) *In IV Sent.* d. 23, q. 1, a. 1, s. 2; cfr. a. 2, q.^a 2, s. c. 2; a. 4, s. 1; d. 27, q. 1, a. 2, s. 3; *In Ep. ad Cor. I*, c. 11, lect. 5 y 6.

del sacramento es significar, se iría manifestamente contra el pensamiento del Doctor Angélico. Si el modo de causar fuera significar, la eficacia del sacramento provendría *ex sola fide*; nos encontraríamos con el principio —invocado luego 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. Esta interpretación no sólo es incoherente con la doctrina tomista sobre la gracia y la fe, sino que contradice expresamente las palabras del Doctor de Aquino. Una cosa es causar la gracia y otra significarla. Si la causalidad se reduce a la significación, se equiparan los sacramentos de la nueva ley con los de la antigua, en manifiesto contraste con la Revelación. Con más claridad no lo puede decir el Angélico: la nueva ley no confiere la gracia por la sola instrucción, esto ya lo realizaba la antigua, sino causando de algún modo la gracia por sus sacramentos. Los signos pertenecen a la instrucción y así, porque la ley antigua sólo instruía, sus sacramentos eran solamente signos, en cambio la nueva ley instruye y justifica, y por eso sus sacramentos son signos y causa de la gracia (85). Hay que distinguir entre la operación sacramental que excede la forma propia y se realiza por virtud de la causa principal, que es justificar, y la acción según la forma propia, que alcanza al alma, en la medida en que esta acción es percibida por el entendimiento como signo de la justificación (86). Para

(85) La nueva ley “non autem confert gratiam per solam instructionem, quia lex vetus hoc habebat, sed per sua sacramenta gratiam aliquantulum causando; unde Ecclesia non est contenta catechismo, quo instruit accedentem, sed ei superaddit sacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis sacramenta non conferebant, sed tantum significabant. Signa vero ad instructionem pertinent. Sic ergo, quia vetus lex tantum instruebat, eius sacramenta erant gratiae solum signa; quia vero nova lex et instruit et iustificat, eius sacramenta sunt gratiae et signum et causa” (*De Ver.* q. 27, a. 4 c.).

(86) “Sacramenta novae legis non sunt causa gratiae principalis, quasi per se agentia, sed causa instrumentalis. Et secundum modum aliorum instrumentorum habent duplicem actionem: unam quae excedit formam propriam, sed est ex virtute formae principalis agentis, scilicet Dei: quae est iustificare; et aliam quam exercet secundum formam propriam, sicut abluere vel ungere: et haec actio attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui iustificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quae huiusmodi cor-

significar la gracia, de por sí no se requiere ninguna virtud instrumental, aunque sea precisa la instrucción divina, por ser la gracia realidad sobrenatural accesible a nuestro conocimiento sólo por revelación. No son pocas las consecuencias prácticas que de esto se derivan. Sirva de ejemplo la práctica tradicional de los buenos confesores que atienden principalmente a que, cuando ellos recitan las fórmulas que contienen la absolución, los penitentes hagan un acto de contrición, más que procurar que escuchen las palabras del sacerdote. Lo importante, en efecto, es garantizar el máximo fruto del sacramento ayudando al sujeto a disponerse lo mejor posible para recibir la gracia. En cambio, la ilustración de la fe, no sólo se realiza mientras el sacramento se administra, sino también después, mientras el hombre es consciente y recuerda lo que ha recibido: que no es el hombre mero animal absorbido por el instante en que vive.

Por todo esto, se entienden bien que el concepto de sacramento sea análogo: no se divide en sacramentos de la antigua y de la nueva ley como el género en especies, sino como lo análogo en sus partes. Sacramento sin más es el que causa la santidad. El que sólo la significa, es sacramento *secundum quid* (87). El concepto de sacramento se predica de diversas cosas según una cierta ordenación a la *res sacra, qua homo sanctificatur*, que es la gracia. Los sacramentos de la nueva ley, que son causa y signo de la gracia, poseen perfectamente la razón de sacramento (88).

Como resumen final podemos decir que las relaciones entre fe y sacramentos reciben una mayor claridad consideradas a la luz de la teología de la gracia. La elevación sobrenatural, que necesita de la presencia fundante de Dios,

poralem actionem sentit; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis" (*De Ver.* q. 27, a. 4 ad 2).

(87) "Sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid" (*In IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 1, s. 3 ad 5).

(88) Cfr. *S. Th.* III, q. 62, a. 1 ad 1 (vid. nota 79).

tiene en la gracia su correlativo formal, que deifica la misma esencia del alma humana. En este orden del acto formal, la gracia es causa de la fe formada y no efecto de ella. Los sacramentos sí que son causas de la gracia, alcanzando en su acción lo más recóndito del hombre, pues son instrumentos de Dios que es más íntimo a nosotros que nuestra misma alma y sus potencias, que la gracia y las virtudes, ya que funda el *esse*, acto intensivo de toda otra actualidad de la criatura. En los sacramentos lo principal es que son causa de la gracia y de esto deriva su razón de signo, que se amolda admirablemente a la condición humana, como una manifestación elocuente de la misericordia de Dios.

SUMMARIUM

Habitudinem inter fidem et sacramenta intercedentem sub lumine theologiae gratiae melius intelligere intenditur.

1. Deificatio per gratiam

Gratia gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Homo autem dicitur Dei gratiam habere, non solum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam aeternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita aeterna. Itaque supernaturalis recreatio fit a Deo mediante aliqua forma creata, quae est gratia.

Solus Deus deificat, gratia enim causatur in homine ex praesentia divinitatis. Huiusmodi autem praesentia dicitur inhabitatio eo quod Deus est in anima per eius operationem qua ipsa Deum attingit quae est diligere et cognoscere.

In eo qui habet usum liberi arbitrii, ita Deus infundit donum gratiae iustificantis, ut etiam simul cum hoc moveat liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum. Homo autem non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut praeparans se ad gratiam.

Ille motus quo, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus, non est causa gratiae, sed effectus. Primus autem

effectus gratiae est caritas, et simul cum caritate fides causatur.

2. Sacramenta, Dei instrumenta ad gratiam infundendam

Christus est principium omnis gratiae et virtutis, nemo itaque sanctificari potest nisi per ipsum. Virtus tamen passionis Christi copulatur nobis per fidem et sacramenta.

Per sacramenta virtus passionis Christi continuatur tamquam per causas instrumentales gratiae. Per fidem autem non continuatur tamquam per causam instrumentalem, cum potius per gratiam sit fides, sed velut per propriam operationem qua ille qui iustificatur in finem ultimum intendit. Necesse est autem ut homo non solum mente Deo sed etiam mediatori Dei et hominum Iesu Christo adhaereat.

3. De sacramentis prout sunt signa

Oportet hominem hoc modo sanctificari ut sua sanctificatio sibi innotescat et per similitudinem sensibilibus rerum. Sacramenta igitur gratiae simul sunt causae et signa, principale tamen in eorum ratione est causare sanctitatem.

Sacramenta signa sunt in quantum sunt instrumenta et ideo causae principalis effectus quippe quae ab ipsa moventur. Ex hoc autem oritur quod sacramenta ex institutione significent.

Causalitas sacramentorum non est significare. Ad significandum tantum nulla requiritur virtus instrumentalis.

Sacramentum simpliciter est quod causat sanctitatem, quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid.