

¿Qué opinión tuvo Santo Tomás sobre la causalidad de los Sacramentos?

I. INTRODUCCIÓN

Desde hace mucho tiempo se ha venido disputando sobre esta cuestión; porque Cayetano, en el siglo XVI, opinaba que el Santo había cambiado de sentencia en sus últimas obras, y ya en el siglo XV Capréolo lo había negado.

En nuestros días hay una bibliografía copiosísima sobre esta cuestión; pero parece que no se ha hecho más luz sobre el asunto.

Precisamente esta dificultad puede ser, quizás, un principio de solución, porque indicaría que el mismo estado de la cuestión no está bastante claro. Es comprensible que el Santo cambiase de opinión sobre algún punto de su doctrina (como nos consta que fué así en otras cuestiones); pero en este asunto que nos ocupa sucede además algo diverso: en una misma obra, en una misma cuestión y en un mismo artículo, se encuentran textos, en el corpus, que aducen a su favor los partidarios de la causalidad física; y en la solución a las objeciones hay textos que aducen a su favor los partidarios de la causalidad moral. Ahora bien: es difícil admitir que un Doctor como Santo Tomás se contradijese tan claramente. Luego este hecho más bien parece indicarnos que en su concepción no eran opuestas tesis que hoy día tenemos por opuestas, por haberles dado un estado de la cuestión distinto. Volviendo a proponernos el estado de la cuestión como se presentaba en tiempo de Santo Tomás, apare-

cería que no son contradictorias las que ahora se tienen por tales.

Otra dificultad de este asunto (además de un posible cambio en el estado de la cuestión) estriba en el hecho de que también puede haberse producido un cambio en la misma teoría de Santo Tomás. Ciertamente hay variedad en el modo de hablar de sus primeras y últimas obras; pero este cambio, ¿está meramente en las palabras, o se extiende hasta su teoría?

Ya que es imposible tratar exhaustivamente en un artículo un asunto tan vasto como el presente, me limitaré a sugerir ciertos principios de solución que podrían ser la clave para un estudio ulterior más detenido.

II. OPINIONES SOBRE LA CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTOS

El Concilio Tridentino definió: "Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant aut gratiam, non penitentibus obicem non conferre... A. S." (1).

Pero, ¿de qué modo los Sacramentos contienen esta gracia que significan? Esto no lo definió el Tridentino.

Todos los Escolásticos están de acuerdo sobre este punto: los sacramentos son instrumentos de los que usa Dios, causa principal, para la colación de la Gracia.

Si preguntamos qué instrumentos son, ya aparecerá toda la variedad de opiniones. Unos dirán: son causa instrumental física (que oponen a moral); y tanto los que defiendan la causalidad física como los que defiendan la moral pueden decir: son causa instrumental perfectiva (que oponen a dispositiva). No pretendo aquí analizar estas nociones; pregunto sólo a cada bando contendiente *qué definición* da, y la anoto para ver a cuál de ellas favorece Santo Tomás; pero reconozco que estas nociones son imprecisas y requerirían un estudio más profundo.

Causa moral.—Si pido a un rico que dé limosna a un pobre, mi voz tiene dos efectos: por sí misma, porque es una vibración del aire en tales condiciones, puede producir en el oyente una determinación fisiológica; pero además de este efecto,

(1) Sess. VII, can. 6.

digamos, propio, puedo usar esta vibración y este efecto propio de ella, como un instrumento para mover a un hombre a hacer una acción: entonces diremos que mi voz ha sido una causa instrumental moral.

¿Por qué se da a este modo de causar el nombre de moral? Porque es evidente que "pedir", "persuadir", "instigar", etcétera, son acciones que no pertenecen al mundo meramente físico, sino al mundo de las personas. Un hierro, un hacha, una azada no producen su efecto instrumental por persuasión, por petición, etcétera.

Por consiguiente, en el fondo de la concepción que sostiene que los Sacramentos son causas morales, hay la semejanza con un modo de causar *humano*.

Hay tres opiniones (prácticamente) para determinar más esta causalidad moral: 1.^a Los Sacramentos son causa moral porque la misma acción con que se pone el rito sacramental tiene *en sí* valor para mover a Dios (algunos atribuyen esta opinión a Franzelin, aunque injustamente, según parece). 2.^a Los Sacramentos son causas morales porque pueden hacer aquello que *significan* (Billot). 3.^a Los Sacramentos son causas morales porque son actos de Jesucristo, causa principal, en cuyo nombre actúa el ministro; y con sus acciones *pide Jesucristo* al Padre (disponiendo de sus méritos) que se confiera tal gracia al que recibe el Sacramento (entre otros, el P. Puig de la Bellacasa, S. I.).

En este estudio prescindiremos de esas tres especies que explican cada una de un modo diverso cómo los Sacramentos son causas morales, y nos limitaremos a hablar según la noción genérica común a las tres, propuesta anteriormente, a fin de no aumentar la dificultad.

Causa física.—Se entiende por causa instrumental física aquella que en su modo de actuar tiene semejanza con las causas instrumentales materiales, v. gr., un lápiz, un hacha, una fogata para provocar un incendio, etc.

Por consiguiente, en el mismo concepto formal de causa física se incluye que, como tal, la causa física es no-moral, es decir, que no produce su efecto por deprecación, persuasión, conminación, etc.

Con todo, hay que advertir un punto importante: la causa física es aquella que *formalmente*, como tal, es no-moral; pero eso no quiere decir que *materialmente* excluya que en el mismo supuesto pueda haber además la causalidad moral, como parece evidente.

Aun queda un último punto importante para dilucidar, si queremos entender el modo de hablar de Santo Tomás. Es el siguiente: uso una fogata para declarar un incendio; uso un lápiz para escribir la palabra "Antonio"; tanto el fuego como el lápiz han sido dos causas instrumentales físicas. Pero hay entre las dos una diversidad muy grande.

En efecto: Santo Tomás diría que el fuego ha actuado *per formam sibi inhaerentem*; mientras que el lápiz no ha obrado meramente "per formam sibi inhaerentem", sino *per elevación*, porque "motus movet", porque ha recibido "intenciones" con que se ha hecho capaz de un efecto superior al que podría producir en virtud de su propia forma. El P. Lossada entiende solamente por causas instrumentales, estas segundas, que son propiamente tales, es decir, que son elevadas por otro agente para producir un efecto superior. Los Sacramentos pertenecen a esta segunda categoría.

El lápiz tiene un cuerpo negro, que al contacto del papel, lo ennegrece; luego hay en él capacidad para producir una mancha negra; hay proporción entre su efecto y la forma, que es propia de este supuesto o sujeto que causa. Esto es decir que si yo uso el lápiz solamente para producir una raya cualquiera, lo usaré como instrumento (en la acepción más amplia de esta palabra), pero *sin elevación*; en este caso el lápiz ha producido el trazo negro (si lo empujo) como el fuego produce un incendio (si lo aplico); los dos han obrado "per formam sibi inhaerentem".

Pero yo puedo usar el lápiz para escribir la palabra "Antonio"; este efecto supone inteligencia; la inteligencia es algo superior al lápiz, es una forma que no la tiene el lápiz; luego esta "virtus" de rayar *intelectualmente* yo se la he comunicado al lápiz; en este caso el lápiz ha sido *elevado*, ha recibido una "intencio", ya que no ha obrado "per formam sibi inhaerentem", sino por la forma inherente en otro, en mí, a saber: la inteligencia.

Pues bien: los Sacramentos pertenecen a esta segunda categoría, porque por sí mismos, sin elevación por parte de Dios, no podrían producir la Gracia, como es evidente. Por consiguiente, son causas instrumentales (físicas o morales, según las opiniones) que obran por elevación, no por forma inherente, sino por una virtud superior recibida de Dios. Aunque es verdad que esta elevación tanto puede darse en la causalidad física como en la moral; con todo, su explicación tiene lugar más propiamente aquí, porque muchísimas de las dificultades que suelen proponerse contra la causalidad física provienen en el fondo de no haber percibido claramente qué se quiere decir cuando se habla de una *elevación*. Hay quien imagina que se trata de dar al instrumento un ser misterioso, sobreañadido; nada de esto: como el lápiz, ejerciendo su acción propia (que es la acción de tiznar) ejerce juntamente con ella una acción superior, instrumental, que por su forma propia no podría realizar (la de rayar algo *inteligible*), asimismo los Sacramentos son elevados por Dios para producir un efecto superior, la Gracia, que por sí solos no podrían producir. Y esta elevación no es más que la *unión del instrumento con su causa*, unión que lo hace capaz de recibir el influjo superior, influjo que la causa instrumental transmite junto con su acción propia.

Podrá ser útil, además de este ejemplo de elevación instrumental en el orden de causalidad física (el lápiz), dar otro ejemplo de elevación en el orden de causalidad moral; hélo aquí: un hombre es capaz de poner su firma al pie de un documento; esta acción no puede causar en mí obligación alguna; pero si un rey nombra a este hombre ministro suyo, por este solo hecho queda elevado, sus actos son reputados de aquel en cuyo nombre los realiza, como plenipotenciario suyo que es; de consiguiente, su firma tiene ya el poder de crear derechos y obligaciones. Este efecto lo obtiene no "per formam sibi inhaerentem" (ya que el plenipotenciario no es la misma autoridad que representa), sino que ejerciendo su acción propia de signar el documento, ejerce al mismo tiempo por ella la acción instrumental de transmitir un acto de la autoridad.

Podemos cerrar la exposición de estas nociones con las breves y clarísimas palabras del P. Suárez: la fuerza instrumental

con la que los Sacramentos concurren a la producción de la Gracia cuando son elevados, claramente aparece "non esse rem aliquam superadditam, sed esse ipsammet entitatem rei, quae hoc ipso, quod creata est, et subordinata primo agenti, est in potentia oboedientiali activa, ut efficiat quidquid non implicat contradictionem" (2). Por consiguiente—concluye en otro lugar—, los Sacramentos son causas físicas de la producción de la Gracia, porque la acción por la cual se produce la Gracia (educiéndola de la potencia obediencial del alma), real y físicamente depende de los Sacramentos.

Como se ha visto, el concepto formal de causalidad física es opuesto al concepto formal de causalidad moral; pero nada impide que este concepto formal de causalidad física pueda encontrarse en un mismo supuesto junto con otro concepto formal diverso, sin que por ello haya contradicción alguna, puesto que la proposición afirmativa enuncia la identidad entre *id quod venit in recto* y el sujeto, pero no supone la identidad entre las formas importadas naturalmente *in obliquo*, como es evidente.

Por ejemplo: el concepto formal de "espiritual" (que se da en nuestra alma) es opuesto al concepto formal de "cuerpo"; porque alma espiritual excluye esencialmente la composición y los otros predicados de la materia. Con todo, argüiría mal quien razonase así: en este ser hay un principio que formalmente excluye toda materia; luego no tiene cuerpo. Falsa consecuencia. La consecuencia legítima es esta: este hombre en cuanto espiritual no es corporal; su alma, no es su cuerpo (si se demuestra que tiene cuerpo); pero juntamente con su alma puede haber en un mismo supuesto otro concepto formalmente opuesto, el de cuerpo.

De un modo semejante: puede suceder que en una causa haya el concepto formal de causalidad física, opuesto al de causalidad moral; pero nada impide que juntamente con esta causalidad física pueda darse en el mismo supuesto también la causalidad moral.

Si se demostrase que así es, tanto podría decirse que su

(2) *De Sacr.*, disp. IX, sect. I; t. 20, pág. 147, n. 21.

causalidad es física como que es moral, porque las dos nociones se verificarían a la vez, aunque bajo distinto respecto.

Causa intencional dispositiva.—Esta causalidad es vindicada para los Sacramentos por el eminentísimo Cardenal Billot. Parece sorprendente que esta teoría, si realmente la sostuvo Santo Tomás, no haya tenido patronos en la antigüedad. Con todo, el Cardenal Billot la atribuye sin titubear al Santo Doctor, y nos quiere persuadir que la sostuvo en todos sus obras.

Examinaremos el contenido de esta teoría analizando sus dos palabras.

Intencional: es lo mismo que moral, prácticamente. Por tanto, en cuanto el Cardenal se opone a la causalidad física, coincide con los fautores de la explicación por la causalidad moral. Sólo se diferencia de muchos de ellos en el modo de explicar esta causalidad moral, que él pone en la *sola razón de signo eficaz* (sin deprecación); he aquí las palabras clarísimas de uno de sus mejores expositores: "Litterae quibus Summus Pontifex episcopum constituit, ex propriis [tantum] notificant dari huic viro jurisdictionem; [sed] ut instrumentum Pontificis ei tribuunt jus docendi ac regendi talem Ecclesiam. Ita sacramentum ex propriis significat Deum velle, ut Cajus gratiam accipiat, ut instrumentum Dei Cajo largitur titulum exigitivum gratiae" (3).

Como ya advertimos antes, para simplificar la cuestión sólo se examinará el género de "causalidad moral", prescindiendo de las diversas especies en que se diversifica.

Dispositiva: cualquier causa, tanto si es principal como si es instrumental, tanto si es moral, como si es física, puede recibir (más o menos propiamente) la denominación de causa *perfectiva* o de causa *dispositiva*.

Un pintor toma el pincel para iluminar una imagen: la acción instrumental del pincel es *perfectiva* porque no produce en la imagen una *disposición que exija la venida del color*, sino que *perficit effectum*, ya que la acción del pincel toca inmediatamente la misma forma de arte que produce, el colorido: "ac-

(3) VAN NOORT, *Tractatus de Sacramentis*, s. I, c. II, a. 1, n. 58; p. 50, edic. 1905.

tio instrumentaliter pertingit ad ipsam formam artis inducendam" (4).

En cambio, las palabras con que se promulga una ley, y que son causa moral de su cumplimiento por parte de los súbditos, ejercen una causalidad no perfecta, sino dispositiva. Pero las credenciales con que se confiere la autoridad a una persona, son causa instrumental moral (o intencional si se quiere) perfecta, porque producen inmediatamente aquello que significan; a saber, la colación de la autoridad.

Según los autores que defienden esta causalidad, los Sacramentos producen inmediatamente sólo una disposición (v. gr., el carácter), que exige de Dios la colación de la Gracia.

Pasemos ya a analizar los mismos textos de Santo Tomás, para averiguar a qué teoría de las expuestas favorecen sus palabras.

III. OBRAS ANTERIORES A LA SUMA TEOLÓGICA. ¿CAUSALIDAD FÍSICA O MORAL?

In IV Sent. d. 1, q. 1, a. IV, sol. 1.—El título es: "Utrum Sacramenta Novae Legis sint causa gratiae". Pretende dos cosas: 1.^a Refutar la opinión de los que sostienen que los Sacramentos son *meras ocasiones*, y de que son causas *per accidens*. Contra ellos rechaza el ejemplo tan conocido del "denarium plumbeum". 2.^a Quiere poner en salvo la nobleza de la Gracia, y para ello concede que los Sacramentos producen el carácter, pero respecto de la Gracia son únicamente causas dispositivas. Por consiguiente, concedemos sin dificultad al Cardenal Billot que Santo Tomás, en el Comentario a las Sentencias, sostiene la causalidad dispositiva.

Dice el Santo Doctor: "Huiusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae iustificantis, per-

(4) L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacr.*, T. I, q. 62-63; pág. 56, edición 7.^a, 1931.

tingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid huiusmodi" (a saber, el "ornatus" cuando no hay carácter).

Los Sacramentos causan, pues, su efecto, como el agua lava, o como el aceite vigoriza el cuerpo. ¿Qué causalidad es ésta, física o moral? Por esto no es de maravillar que Capréolo, el Paludano, Cayetano y los antiguos tomistas sostuviesen que Santo Tomás defendía la causalidad física (aunque este nombre de *física* no se usó antes de Cayetano).

Pero he aquí que añade Santo Tomás: ios Sacramentos ejercen su acción como signos (por tanto, "significando", esto es, ¡moralmente!): "Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi in quantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi in quantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acuminé pertingit instrumentaliter ad formam scami: ideo etiam materiale elementum [sacramenti] exercendo actionem naturalem [v. gr., de lavar o ungir] secundum quam *est signum interioris effectus*, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter" (5). Como el hacha dividiendo la madera hace un banco, asimismo el agua al lavar el cuerpo *significa la loción del alma*, y así produce su efecto instrumental. Los partidarios de la causalidad moral podrían aducir estas palabras en su favor, como las aducen tomándolas de la Suma.

In IV Sent. d. 1, q. 1, a, IV, solutio 2.—Después que Santo Tomás en la primera solución ha propuesto la paridad entre el modo de causar de los Sacramentos y el modo con que causan los otros instrumentos, ha de solventar una objeción que ocurre espontáneamente, a saber, cómo puede ser que los Sacramentos, que al cabo son algo material, puedan contener la Gracia, que es un accidente (o algo) espiritual. Pueden tener esta "virtus" no *per formam sibi inhaerentem*, sino sólo *in intentionibus*, es decir, en cuanto *movidos* por un agente superior o causa principal: "agens... principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas

(5) Los subrayados no están en los textos originales.

habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum, sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum... Et ideo virtus instrumenti in quantum huiusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum... et huiusmodi entia consueverunt intentiones nominari... Et quia sacramenta non faciunt effectum spirituales nisi in quantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum". ¿Cuándo se dió a los Sacramentos esta "virtus"? Lo dice en la resp. "ad secundum", en el momento en que la causa principal los une a sí o los toma, porque entonces, al comunicarles su influjo superior, por el mismo hecho los eleva: esta "virtus" "datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum". Ningún partidario de la causalidad física podría usar un ejemplo más claro que el de la sierra.

Pero notemos bien la respuesta "ad quartum": dice la objeción: "Virtus spiritualis non potest esse in re corporali. Sed haec virtus, quae ordinatur ad gratiam inducendam, est maxime spiritualis. Ergo non potest esse in rebus corporalibus." Responde: "Ad quartum dicendum quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, *sicut in instrumentis motis ab artifice* est virtus artis, et [sicut] *sermo audibilis existens causa disciplinae...* continet intentiones animae quodammodo..." Es decir, para explicar una misma cosa se aducen dos ejemplos: uno, el de un instrumento movido por un artifice; otro, la palabra que causa disciplina en el oyente. El primer ejemplo lo aduciría sin inconveniente el P. Suárez. El segundo no lo rechazaría el Cardenal Billot. Y, sin embargo, Santo Tomás los usa simultáneamente para explicar una misma cosa, en una misma obra, y sin duda con la intención de que no se contradice a sí mismo...

In IV Sent. d. 1, q. 1, a. IV, sol. 3.—Los Sacramentos se unen

con la Causa principal como instrumentos que son. "Principale autem et per se agens ad iustificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria." Por la fe de la Iglesia, es asumido ese instrumento por Dios para causar tal Gracia; y también por esta fe se une "signum ad signatum", esto es, el Sacramento con la cosa producida. Por consiguiente, "et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, *ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria*, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante [i. e. coniuigente] instrumentum principali agenti".

El R. P. Gierens, en un opúsculo de textos sobre la causalidad de los Sacramentos (6), se apoya en estas palabras para probar que el Santo Doctor sostenía la causalidad moral (o intencional). En efecto, la eficacia de los Sacramentos se atribuye a su *unión con la pasión de Jesucristo* y con la cosa significada *mediante la fe*. Ahora bien: ¿cómo pueden decir que Santo Tomás sostiene la causalidad física, cuando no puede haber nada más "moral" que la fe y la pasión de Jesucristo, que es un hecho pasado ya?

Muy buena conclusión para probar que los Sacramentos son causa moral; pero, ¿y los otros textos que aducen en su favor los partidarios de la causalidad física?

Por consiguiente, parece deducirse una conclusión: la causalidad patrocinada por Santo Tomás bajo dos aspectos diversos, es física y moral, nociones que formalmente se oponen, ciertamente, pero que pueden darse bajo dos aspectos diversos en un mismo sujeto o acción.

Si los Sacramentos *solamente* obrasen por persuasión, aún podría transmitirse que son solamente causa moral; pero, ¿y la sierra, y el hacha, y el fuego?, ¿y el agua y el aceite? No obran sin duda por persuasión, sino como un instrumento físico cualquiera; y sin embargo, Santo Tomás también equipara a ellos la causalidad sacramental.

Así, pues, si los Sacramentos tienen semejanza, en el modo

(6) GIERENS, *De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam Sacramentorum Novae Legis*, Roma, Univ. Gregor. 1935, pág. 55, nota 38.

de causar, con los instrumentos físicos y con los instrumentos morales, habremos de concluir que tanto se pueden llamar causas físicas como morales.

La circuncisión en el V. T. era solamente signo de la Gracia, no causa (según Santo Tomás). Y nunca aplica a ella la semejanza con los instrumentos físicos, que aduce, en cambio, a propósito de los Sacramentos. Por consiguiente, éste parece ser un elemento importante para explicar, según la mente del Santo Doctor, por qué los Sacramentos no son sólo signos, sino causas. Si los Sacramentos causasen como pretenden los protestantes, porque excitan la fe del que los recibe, ciertamente, entonces serían sólo causas morales; pero precisamente Santo Tomás añade al aspecto moral (son signo, dependen de la pasión de Jesucristo, de la fe, etc.) este aspecto de los instrumentos físicos, con la teoría instrumental que tan bellamente expone. De suerte que parece mutilar la doctrina del Santo Doctor, fijarse únicamente en alguno de estos dos aspectos.

In IV Sent. dis. 1, q. 1, a. IV, sol. IV.—Pretende aquí Santo Tomás solventar de nuevo aquella objeción anterior sobre el modo con el que los Sacramentos pueden contener la Gracia que causan; y aduce la teoría ya conocida: "...hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumentis, non complete sed incomplete...". Y en la *sol. ad primum*: "gratia non est in sacramentis sicut in subiecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed et intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramentis sicut in subiecto"; es decir, como el lápiz no recibe la *forma de la inteligencia*, pero sí recibe el *movimiento inteligente* (o "intentio"). Con lo cual nos encontramos otra vez de lleno en la mentalidad de la causalidad física.

Aquí no añade el aspecto moral, sin duda porque le basta el primero para el fin propuesto en la "quaestiuncula" de que se trata.

De Veritate, quaest. 27, a. IV.—Refuta otra vez la opinión según la cual los Sacramentos no serían más que una "conditio sine qua non" de la Gracia o un mero signo, como el denario de plomo. al cual por concesión regia se debiesen cien libras: "et ideo aliter dicendum quod sacramenta novae legis aliquid ad gratiam habendam operantur". Pues ¿qué es esto con lo que

son constituídos verdaderas causas? Repite la conocida teoría de la causalidad instrumental, que se encuentra en todos los instrumentos físicos, y que el Santo Doctor aplica a los Sacramentos: "Quamvis enim serra habeat aliquam actionem quae sibi competit secundum propriam formam, ut dividere, tamen aliquem effectum habet qui sibi non competit nisi in quantum est mota ab artifice, scilicet facere rectam incisionem, et convenientem formae artis: et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a "per se agente", quae transcendit virtutem propriae formae."

A continuación, para aclarar esta doctrina, aduce un ejemplo de causalidad física: la humanidad de Jesucristo, que con su contacto sanó un leproso; pero inmediatamente después expone un ejemplo como no podrían escogerlo mejor los partidarios de la causalidad moral: "Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinae virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum; Apoc. 1, 5: Lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo; et Rom. III, 24: Iustificati... *in sanguini ipsius*: et sic *humanitas Christi est instrumentalis causa iustificationis*; quae quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem, et corporaliter per sacramenta..."

Es decir: por los Sacramentos, que proceden como los otros instrumentos físicos (digamos físicamente, por su sola aplicación), se nos aplica la justificación que procede de la Pasión de Jesucristo; de suerte que el instrumento es físico, pero la "intentio", o sea el movimiento que eleva el instrumento, proviene totalmente de una causa moral, como es la Pasión de Jesús.

En la respuesta ad 10, ad 18, favorece de nuevo al modo de concebir propio de la causalidad física; y en la respuesta ad 2, ad 13, ad 17, al de la causalidad moral.

En la respuesta ad 10, tratando de la Confirmación, dice: "Sed in Sacramentis quae indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete" ("non complete", porque el conjunto de la "virtus" reside en el conjunto de la materia y forma del Sa-

cramento: por tanto, en la materia sola existe esta fuerza de un modo parcial); prosigue el Santo Doctor, hablando del Bautismo: "In sacramentis vero quae non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis..." Tenemos, pues, que en el óleo queda permanentemente una "virtus", y en el agua estaba esta "virtus" durante la administración del Sacramento. ¿Qué es esta "virtus"? El P. Gierens nota la dificultad que esto sugiere y se apresta a dar una interpretación para que no se aduzca este texto en favor de la causalidad física (7): según él, Santo Tomás hablaría aquí de cierta santidad "objetiva" o "legal". Pero esta interpretación parece inadmisibile. En efecto: ¿qué coherencia hay entre esto y toda la doctrina de Santo Tomás? ¿en qué otro sitio habla de la tal santidad legal? La solución es mucho más sencilla: acababa de decir el Santo Doctor que la sierra, que por sí misma sólo es capaz de dividir, por el impulso recibido ejerce su efecto instrumental superior, es decir, de dividir *con arte*. Pues bien: el óleo que se usa para la Confirmación es también elevado para hacerse capaz de producir un efecto superior: *esta elevación*, que no es más que la unión del instrumento con su causa principal (unión que le hace capaz de recibir y transmitir el impulso superior), *se encuentra en el óleo de un modo permanente por la consagración*; porque la consagración es como una asignación de tal criatura a ser movida por Dios para el fin superior sacramental; en cambio, en el agua esta "virtus" o elevación se encuentra naturalmente sólo durante la administración del Bautismo, a no ser "nisi forte propter permixtionem chrismatis", porque quizás por esta consagración podría también considerarse asignada perpetuamente para ser instrumento de Dios.

Santo Tomás atribuye, pues, al agua y al óleo las mismas propiedades y la misma causalidad que a la sierra mientras la usa el carpintero.

Pero he aquí que de pronto va a aguarse toda la esperanza de los partidarios de la causalidad física: en la respuesta *ad*

(7) Ibid. p. 70, nota 65; p. 72, nota 67.

secundum nos dice que la acción material de lavar, ungir, etcétera, no solamente alcanza a ejercer su influjo en el cuerpo, sino también en el alma; ¿cómo? En cuanto *signo*, es decir, en cuanto es algo moral: "spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis". Aún más claramente aparece esta idea, algo más abajo: "Ad decimum septimum dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adiuvat ad effectum sacramenti, in quantum per eam sacramentum suscipienti applicatur, et in quantum sacramenti *significatio*, per actionem praedictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem." Finalmente, en la respuesta ad 13, escribe aquel texto que tanto aprovechan en su favor los partidarios de la causalidad moral: "sacramenta significando causant". Sólo que se olvidan de decir que estos instrumentos que causan significando (y, por tanto, moralmente), son equiparados al hacha, a la sierra, etc. etc., en cuanto por sola su aplicación sin nada más (en el concepto formal de la aplicación). "Ad decimum tertium dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant."

De Veritate, q. 27, a. 7.—Se pregunta Santo Tomás en este artículo de la cuestión *De Veritate*, escrita entre 1256 y 1259, si hay Gracia en los Sacramentos. Después de haber mostrado de qué maneras no está la Gracia en ellos, nos dice cómo está, aduciendo para ello la teoría de la causalidad instrumental y, por cierto, dispositiva, porque por este tiempo aún sostenía la causalidad dispositiva: "... intelligitur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur".

IV. LA SUMA TEOLÓGICA. ¿CAUSALIDAD DISPOSITIVA O PERFECTIVA?

Capréolo y otros creyeron que Santo Tomás había defendido en la Suma Teológica la misma causalidad dispositiva que había enseñado claramente en las obras anteriores a ella. Pero desde

Cayetano, que inclinó la balanza en sentido opuesto, la corriente de los antiguos tomistas está hacia la opinión de que el Santo había cambiado de parecer en la Suma sobre este punto.

En primer lugar: ¿fué posible este cambio? Hay varios ejemplos de un cambio semejante. Para aducir un texto a propósito de los Sacramentos, no hay como ver la cuestión 62 de la tercera parte (a. VI, ad 3): "Utrum sacramenta Veteris Legis gratiam causarent." Paladinamente reconoce que ha abandonado la opinión que había defendido en el Comentario a las Sentencias (d. 1, q. 2, a. 4, q. 3): "Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam, etiam quantum ad aliquem effectum positivum, qui est facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad hoc quod est reprimere concupiscentiam impellentem ad peccandum: *quod et aliquando mihi visum est: sed diligentius consideranti apparet, hoc etiam non esse verum...*"

No hay una aserción clara para la cuestión que nos ocupa sobre la causalidad dispositiva. Pero Santo Tomás procede de tal modo, que si hubiera cambiado no sería en nada diverso. He aquí un ejemplo: en el Comentario a las Sentencias (in IV, d. 5, q. 1, a. 3) había escrito este título: "Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis", y afirma en la solución ad 1, "*neque ad ultimum principalem affectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in dist. 1, a. 1, art. 4, dictum est. et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit...*" En cambio, en el lugar paralelo de la Suma (III, q. 64, a. 1), escribe un título semejante: "Utrum solus Deus operetur interius ad effectum sacramenti"; pero no dice ni una palabra sobre la tal disposición, sino solamente que Dios puede producir el carácter y la Gracia como causa principal, y que los Sacramentos cooperan como causa instrumental.

Del mismo modo procede en todos los seis artículos de la cuestión 62, en la que adrede trata "De principali effectu sacramentorum, qui est gratia", y donde, por consiguiente, podría siquiera haber puesto la palabra "dispositiva". Igualmente en la q. 64, q. 75, q. 78. En pocas palabras: en toda la Suma se le ofrecía ocasión constante de hablar de la causalidad dispositiva,

como hablaba en el Comentario a las Sentencias, y, sin embargo, no expone nunca esta causalidad. El Cardenal Billot no nos puede convencer de que es pura casualidad esta omisión sistemática de las palabras "dispositive", "dispositiva", "dispositio", en tantos textos donde deberían aparecer, y en los cuales aparecían invariablemente en las obras anteriores a la Suma.

Con todo, para salvar esta opinión, aducen un artículo (1.^o, q. 45, a. V) en el cual, tratando el Santo de una cuestión totalmente diversa, a saber, de la creación ("Utrum solius Dei sit creare"), deja asomar como por descuido la palabra "dispositive". El Santo pretende refutar la opinión del Maestro de las Sentencias, que opinaba que "Deus potest creaturae communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propria auctoritate". El Santo niega esta opinión porque *no hay materia sobre la cual pueda ejercerse la acción de la creatura* (antes de que exista la cosa creanda). Ahora bien: en este lugar las palabras "dispositive operari", por razón de la materia de que se trata, deben entenderse como si fuesen "instrumentaliter operari", como opinan que deben entenderse muchos teólogos. Pero nótese bien que el Santo no dice que los instrumentos *solamente pueden* hacer la disposición que exija la obtención del efecto, y mucho menos habla de los Sacramentos en este asunto.

Pero más aún: del sólo análisis detenido de este texto aparece claramente que esta interpretación se impone. Las palabras de Santo Tomás son las siguientes: "causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium *dispositive* operatur ad effectum principalis agentis". Ahora bien: si en este sitio las palabras "dispositive operari" significan lo que pretendemos, a saber, "instrumentaliter operari", el sentido del contexto es correcto; a saber: la causa instrumental sólo obra como instrumental. Pero si hubiésemos de entender las palabras "dispositive operari" como pretenden algunos, a saber, "dispositionem operari", según lo que suenan materialmente, entonces nos encontraríamos con que Santo Tomás habría afirmado en este texto que *toda causa instrumental solamente puede obrar mediante una disposición, sin alcanzar su acción al mismo efecto*, de suerte que no se daría ninguna causa perfectiva, lo cual es tan absurdo y tan contra-

rio a lo que constantemente afirma el Santo Doctor a propósito de los instrumentos, que no puede sostenerse.

El P. Gierens también aduce (8) otro texto (I.^a II a. q. 112, a. 1). Cualquier lector desprevenido y libre de prejuicios podrá advertir que la consecuencia que se deduce de la argumentación de Santo Tomás es ésta: "Ergo saltem sacramentum non potest esse CAUSA PRINCIPALIS in collatione gratiae"; pero de ningún modo se deduce que diga "Ergo sacramentum non potest esse CAUSA INSTRUMENTALIS perfectiva gratiae".

Pero, finalmente, el mismo modo de proceder de estos autores confirma evidentemente nuestra opinión, porque el P. Gierens cita (9) textos en los que Santo Tomás trata de la cooperación en la producción de milagros, en la creación, en la anihilación, etc. Ahora bien: sólo el hecho de que hayan de andar buscando tales textos, prueba que las palabras del Santo no les favorecen.

El lector desearía quizás, como complemento de esta investigación, saber por qué causa puede haber cambiado de opinión Santo Tomás sobre este punto. El conocimiento de una causa probable robustecería una solución que ya de por sí parece imponerse con firmeza.

He aquí una explicación plausible: Santo Tomás, como es sabido, sostenía que sólo Dios puede crear, de suerte que ni aun instrumentalmente puede la criatura recibir la potestad para la creación. Ahora bien: léanse los siguientes textos: *de Pot.*, q. 3, a. 4, "praeterea", séptimo y octavo, con la solución 7.^a y 8.^a; *in IV Sent.*, d. 5, q. 1, a. 2, solución, y d. 5, q. 1, a. 3, solución 1.^a En estos textos aparece que Santo Tomás defendía entonces una opinión corriente, según la cual la gracia era *creada*; luego, consiguientemente, había de afirmar que la causalidad de los Sacramentos no podía ejercerse sobre la misma producción de la Gracia (pues hubiera sido cooperar en la creación); y, por consiguiente, la causalidad de los Sacramentos podía ser solamente dispositiva, productora de una disposición que exigiese de Dios la creación de la Gracia. Pero en la Suma ya no sostiene, como parece, que la Gracia propiamente sea creada; consi-

(8) *Ibid.* nota 22, pág. 48.

(9) *Ibid.* pág. 48, nota 22.

guientemente, también debía abandonar la opinión anterior de la causalidad meramente dispositiva de los Sacramentos, y por esto nunca afirma en la Suma que tengan esta causalidad, a pesar de que tan claramente lo había afirmado, y tantas veces, en las primeras obras.

V. LA SUMA TEOLÓGICA. ¿CAUSALIDAD FÍSICA O MORAL?

III, q. 62, a. 1.—Repite la teoría de la causalidad instrumental con las mismas palabras con que la expuso en las obras anteriores: “sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quae est in mente artificis. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant”; como la construcción de un lecho no se atribuye al hacha del carpintero que ha desbastado con ella la madera, sino a su arte, que fué la causa principal, asimismo, la Gracia producida por los Sacramentos ha de atribuirse a Dios, principal causa de ella, aunque se ha valido para producirla de esos instrumentos, dándoles la transmisión de un influjo superior al que ellos pudieran tener.

Pocas líneas más abajo, en la solución *ad 1*, habla de un modo diverso: los Sacramentos son signos de la Gracia, y como signos la producen: “eficiunt quod figurant”. Un hacha no ejerce precisamente su causalidad produciendo en alguien un conocimiento, por significación; “significar” es más bien algo “moral”.

He aquí que nos encontramos otra vez en la misma antinomia que antes, si queremos atribuir al Santo Doctor exclusivamente una u otra causalidad.

III, q. 62, a. IV.—El título no puede ser más expresivo para que lo aduzcan en su favor los partidarios de la causalidad física: “Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa.” Pero aún más claramente habla el contenido del artículo, donde comenta otra vez la semejanza con los instrumentos materiales.

¿Cómo pueden los Sacramentos, que son algo material, contener la virtud causativa de la Gracia, que es algo espiritual? La respuesta es la misma que en el Comentario a las Sentencias (IV, d. 1, q. 1, a IV, sol. 2). No hay para qué repetir las mismas ideas ya tantas veces aducidas.

Con todo, en esta "quaestio" hay una novedad: Santo Tomás aduce un ejemplo que antes no citaba. Estábamos acostumbrados a oírle hablar del hacha, de la sierra, del fuego, et-étera. Ahora aduce el ejemplo de la voz. La voz puede ejercer una causalidad moral o física. Su causalidad será moral si yo tomo de ella el aspecto de "significar algo" o bien "mover a alguien por el significado". En este sentido la voz será una causa moral. Pero puedo considerar en la voz un aspecto de causalidad física: la voz es una vibración que en virtud de ciertas circunstancias y procesos físico-fisiológicos produce en el oyente una "species" espiritual. Precisamente esta semejanza toma el Santo: la Gracia, aunque sea espiritual, puede transmitirse por los Sacramentos, aunque sean materiales, "sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis", no por su forma propia sino "in quantum procedit a conceptione mentis: et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem".

No hay para qué repetir el mismo comentario en la q. 75, a. VII, ad 3; y q. 78, a. IV, ad 3.

III, q. 78, a. IV, c.—Trata aquí de averiguar si puede haber en las palabras de la consagración alguna "virtus" creada, efectiva de la conversión por la que del pan se hace el cuerpo de Cristo. Habla como siempre a propósito de la causalidad instrumental. Pero hay que notar que sus palabras son universales y no restringidas a este Sacramento.

III, q. 62, a. VI c.—Aquí habla con palabras que toman ávidamente en su favor los partidarios de la causalidad moral, porque realmente no puede haberlas más claras: "Virtus passionis Christi copulatur nobis per fidem, et sacramenta: differenter tamen: nam continuatio [coniunctio] quae est per fidem, fit per actum animae: continuatio autem, quae est per sacramenta, fit per usum exteriorum rerum." Y poco después: "Sic ergo manifestum est, quod a passione Christi, quae est causa humanae iustificationis, convenienter derivatur virtus iustificativa ad sacramenta novae legis..."

De donde se deduce: la fuerza que tienen los Sacramentos para causar, es aquella que proviene de los méritos de Jesucristo; su causalidad se equipara a la aplicación de un merecimiento.

to, aplicación que los Sacramentos significan. Sin duda, significar un merecimiento y así producir un efecto es algo moral.

III q. 64, a. III, c.—De paso, expone la misma idea de la Pasión de Jesucristo, que es quien obra en los Sacramentos (sin duda, una cosa pasada hace dos mil años no obrará físicamente como un hacha): “*virtus passionis eius operatur in sacramentis, ut supra dictum est...*”.

III q. 64, a. VII.—“*Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, tota virtus sacramentorum a passione Christi derivatur...*”

III q. 70, a. IV c.—Hablando de la circuncisión, tiene de paso unas palabras clarísimas en favor de la causalidad moral, que no pasan desapercibidas por sus fautores: “... in baptismo confertur gratia ex virtute ipsius baptismi, quam habet in quantum est *instrumentum passionis Christi jam perfectae...*” Y poco después: “*Et quia baptismus operatur instrumentaliter in virtute passionis Christi..., ideo baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo, et copiosorem gratiam confert, quam circumcisio...*”

III q. 62, a. V.—A sabiendas he dejado para el último lugar este artículo de Santo Tomás, porque en él trata, no de paso, sino de propósito la cuestión “*Utrum sacramenta Novae Legis habeant virtutem ex passione Christi*”. Por consiguiente, todos los textos aislados parece que deberán interpretarse según este artículo, en que se trata detenidamente el asunto.

El P. Sasse aduce el hecho de que los Sacramentos tengan toda su eficacia de la pasión de Jesucristo como prueba en favor de la causalidad moral, según Santo Tomás. Pero analicemos despacio todo el texto.

Hay una comparación conocidísima desde Aristóteles: muevo mi brazo para mover un bastón y por él una piedra. Este ejemplo es el que toma Santo Tomás para nuestro caso. Según la terminología del Santo Doctor (que no ha sido siempre igual en los autores posteriores) el brazo es “*instrumentum conjunctum*”; el bastón, “*instrumentum separatum*”. La aplicación de esta comparación es clarísima, y, por lo demás, nos la da el mismo Santo: “*Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis au-*

tem causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum; sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur."

Tenemos que la piedra recibe un impuls. transmitido a la vez por el brazo y por el bastón.

El impulso del instrumento unido (la humanidad de Jesu-eristo) procede de su divinidad por los méritos de la Pasión. Puede decirse que "sacramenta Novae Legis habeant virtutem ex passione Christi". La pasión de Jesús, que da todo su valor a los Sacramentos, por los merecimientos..., parece que es algo moral.

En cambio, la transmisión que opera el instrumento separado obra físicamente como cualquier otro instrumento, por sola su aplicación.

Si preguntase: "el instrumento que mueve la piedra es viviente o no viviente", se me podría decir: "viviente" (entendiendo el brazo); y también: "no viviente" (entendiendo el bastón).

El concepto de causa "viviente" excluye el de causa "no viviente"; de suerte que "no viviente" se opone a "viviente". Pero nada impide que en un "todo" que causa algún efecto haya bajo dos aspectos diversos las dos causas juntamente.

Según esto, tienen razón los que defienden la causalidad física (al insistir en la semejanza con los instrumentos físicos que causan por sola su aplicación, sin deprecación en su concepto formal); tienen razón los que defienden la causalidad moral (al insistir en que: 1.º, el instrumento unido transmite el efecto por la Pasión o merecido por la Pasión; y sobre todo, 2.º, porque aun el mismo instrumento separado, que en cuanto instrumento es algo semejante a las causas físicas, es, sin embargo, un *signo*, y esta causa física no obraría por su aplicación si no significase).

Solamente hay inexactitud al limitar estas concepciones tomándolas como exclusivas *in re*, ya que son exclusivas *in notione* formalmente.

La concepción de Santo Tomás es precisamente tan amplia que puede abrazar las dos al mismo tiempo.

VI. CONCLUSIÓN

De este breve estudio parece deducirse:

1.º) Santo Tomás, en el Comentario a las Sentencias y en otras obras anteriores a la Suma (no digo que en todas ellas), defendió la causalidad *dispositiva*. Está fuera de toda duda.

Pero también es cierto que es totalmente gratuito afirmar que el Santo tenía esta opinión cuando compuso la Suma, ya que calló cuando podía y debería haber hablado.

2.º) En la teoría de Santo Tomás sobre la causalidad sacramental, tanto en las obras anteriores como en las posteriores, pueden encontrarse muchos rasgos propios de cuantos afirman la causalidad física.

Pueden también notarse muchas nociones propias de los que patrocinan la causalidad moral.

¿Se contradijo a sí mismo tan abiertamente? No puede ser. Más bien parece deducirse, por lo menos como opinión probable, que la concepción del Santo era más amplia que la que tenemos actualmente; tal, que bajo un aspecto la causalidad por él enseñada pudiera llamarse física, y bajo otro aspecto pudiera llamarse moral. Sería como una causalidad físico-moral.

Ocurre, con todo, cierta dificultad al pensar en la novedad de esta interpretación. ¿Cómo han seguido luchando los teólogos unos contra otros, llevando cada cual el agua a su molino, si esta interpretación era tan obvia?

No he tenido oportunidad de examinar detenidamente si muchos de los grandes autores escolásticos han ya patrocinado esta interpretación. Pero por lo menos Suárez parece conceder abiertamente que además de la causalidad física, que él explica con toda amplitud, puede darse en la opinión de Santo Tomás la causalidad moral. Con lo cual ni de nueva podría tildarse esta interpretación. En todo caso, se trataría de la novedad, harto frecuente, de volver a recordar lo antiguo, que ya es novedad.

He aquí las palabras del Doctor Eximio (10): "Respondetur sacramenta habere virtutem a passione Christi nihil aliud esse,

(10) *De Sacr.*, d. IX, s. II, resp. 5.º; t. 20, pág. 159, n. 22.

quam Christum passione sua meruisse et impetrasse, ut sacramenta haberent hanc vim conferendi gratiam, et ideo non est necesse, ut illam vim habeant per aliquem influxum realem, qui fiat circa ipsa sacramenta [es decir, no con forma "sibi inhaerente", como decía Santo Tomás], sed solum per divinam elevationem et specialem concursum, ut supra dictum est; et ob eandem causam necessarium non est, ut passio Christi physice det sacramentis hanc virtutem, sed meritorie ac moraliter; *neque inde fit causalitatem sacramentorum esse tantum moralem, quia ipsamet causalitas physica sacramentorum, potest cadere sub meritum Christi*, sicut auxilium gratiae nobis datur propter Christi passionem in genere causae meritoriae, et tamen datur, ut per illud physice operemur."

J. ROIG GIRONELLA, S. J.

Facultad Teológica y Filosófica de Sarriá (Barcelona).