

---

## «PALABRAS QUE HACEN COSAS». LA LITURGIA COMO LUGAR DE DISCUSIÓN DE ALGUNOS ASPECTOS DE LA SEMIÓTICA MEDIEVAL

---

*Rubén Peretó Rivas*  
*Universidad Nacional de Cuyo\**

Este trabajo muestra el recorrido histórico de una discusión medieval surgida en el ámbito litúrgico-teológico y que hace referencia al modo de la eficacia de los sacramentos a través de tres teorías: la de la causalidad física, la de la causalidad pacto y la de la causalidad instrumental. Sin embargo, la lectura de los textos y el seguimiento de este recorrido doctrinal deja ver que, en el fondo, se trata de una discusión semiótica acerca del valor o de la fuerza (*vis*) de santificar o de significar que poseen los signos, sean éstos sacramentos o palabras.

*Palabras clave: semiótica, sacramentos, palabra, eficacia.*



---

## «WORDS THAT DO THINGS». LITURGY AS A PLACE OF DISCUSSION OF SOME ASPECTS OF MEDIEVAL SEMIOTICS

---

This paper illustrates the historical path of the liturgical and theological discussion on the efficacy of the sacraments in the Middle Ages through three theories: physical causality, pact causality and instrumental causality. The reading of the texts shows that this is a semiotic discussion about the value (*vis*) of sanctification or signification that signs, whether sacraments or words, have.

*Keywords: semiotics, sacraments, word, efficacy.*

---

\* Mendoza, Argentina. Correo electrónico: rpereto@gmail.com

LA EXPRESIÓN «PALABRAS QUE HACEN COSAS» REMITE, ciertamente, a John Austin, quien titula de esta manera su serie de conferencias dictadas en la Universidad de Harvard en 1955, en las que sienta las bases de su teoría de la capacidad performativa o realizativa de las palabras<sup>1</sup>. Esta noción indica que las palabras son, en ciertos casos, constitutivas de la acción que describen, las cuales no existen sin su enunciación. Esta idea, la de palabras que efectúan lo que dicen o, como las califica Irène Rosier-Catachi, «palabras eficaces»<sup>2</sup>, sin embargo, había sido ampliamente discutida en los ámbitos teológicos medievales, particularmente a partir del hecho central de la liturgia cristiana: la gracia sacramental. Los sacramentos «hacen lo que dicen» (*efficiunt quod dicunt*) y no son estudiados sólo como signos de una realidad sagrada sino como poseedores de la propiedad de decir lo que hacen y de hacer lo que dicen, de conferir lo que significan o de hacer efectivo lo que figuran: *sacramentum efficit quod figurat*.

La pregunta que busca responderse en este trabajo es acerca del vínculo que une a la palabra con su significado de modo tal que, al ser pronunciada, produzca un efecto sobre el sujeto receptor. Es probable que, si lleváramos esta discusión al ámbito de los semiólogos o lingüistas, tendrían ya un importante despliegue de las teorías contemporáneas que resuelven la cuestión. Aquí busco indagar sobre los antecedentes de esta misma discusión semiótica durante la Edad Media, particularmente en el medio litúrgico. No se trata de una posibilidad caprichosa. Las discusiones que se suceden a partir del último tercio del siglo XII y durante todo el siglo XIII acerca de la eficacia de los sacramentos puede ser adecuadamente analogada al tema que nos ocupa. Existe un paralelo entre la *virtus sanctificandi* del sacramento y la *virtus significandi* del lenguaje. La propiedad que poseen los sacramentos, signos sensibles, para causar la gracia en el alma es asimilable a la propiedad que tienen las palabras, signos sensibles también, de significar cosas. La semejanza se

---

<sup>1</sup> «Performativo» es un anglicismo que proviene de la expresión inglesa *performative* derivada del verbo *to perform*. Habitualmente se utiliza la expresión castellanizada. La traducción de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, en cambio, introduce el neologismo *realizativo*. Cfr. AUSTIN, J.L., *How to do Things with Words*, ed. by Urmson, J.O., Oxford University Press, New York, 1965. La edición castellana: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Carrió, Genaro y Rabossi, Eduardo, Paidós, Buenos Aires, 2003.

<sup>2</sup> Cfr. ROSIER-CATACHI, Irène, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, avant-propos d'Alain de Libera, Seuil, Paris, 2004, p.16.

revela también si tenemos en cuenta que, al preguntarnos por el modo del proceso de institución del lenguaje, la materia sonora a la cual se le añade un significado es modificada. Sin embargo, esta modificación puede ocurrir según su sustancia, y entonces de modo permanente, o solamente según la nueva relación, no necesariamente permanente, que se establece con el significado.

Los teólogos utilizarán la fórmula definitoria *id efficit quod figurat* para referirse a los sacramentos. Ella es suficientemente clara para mostrar el nudo de la cuestión: ¿cuál es la relación entre signo y causa y entre significación y eficacia? Estas dos relaciones ¿están intrínsecamente unidas? y, en tal caso, ¿dependen de las propiedades intrínsecas propias? ¿o, por el contrario, resultan de una decisión voluntaria y puramente convencional? Las respuestas a estas preguntas, y las riquísimas discusiones que ellas ocasionan, permitirá construir a lo largo de los siglos más brillantes de la Edad Media una noción de *signo eficaz*, «signo que efectúa lo que significa», pasible de ser aplicado no solamente a los sacramentos sino también al lenguaje. Así, entonces, en este trabajo se busca mostrar lo que, en palabras de Alain de Libera, podría denominarse una «historia de la performatividad» en los ámbitos universitarios medievales de la primera mitad del siglo XIII<sup>3</sup>.

La discusión se encauzará a través de tres teorías: la de la causalidad física, la de la causalidad pacto y la de la causalidad instrumental. Ellas tratarán de explicar la causa por la cual los sacramentos obran eficazmente y producen la gracia.

## 1. La teoría de la causalidad física material y dispositiva

Las discusiones sobre el modo de eficacia del sacramento comenzarán propiamente con Esteban Langton (1150-1228) quien se interroga sobre la fuerza (*vis*, *virtus*) del sacramento cristiano que le permite obrar la gracia y, además, lo distingue del sacramento de la ley antigua. Toma, para su explicación, una analogía con la *virtus* curativa que le es atribuida a las piedras, a las hierbas o a las pociones. Del mismo modo, sostiene, existe una *virtus creata* que le es dada al sacramento en vista de su eficacia<sup>4</sup>. La gracia se confiere en razón de un valor creado que posee el sacramento (*ex vi creata sacramenti*). Se puede decir del sacramento que «causa» la gracia en un sentido impropio, porque la sola causa efectiva es Dios, del mismo modo en que, dice Langton, no se puede decir que el medicamento cura sino en un sentido impropio dado que el médico es el verdadero artesano de la curación<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Cfr. el prólogo de Alain de Libera al libro recién citado de Irène Rosier-Catach, p.16.

<sup>4</sup> Sobre este tema puede verse BÉRIOU, N., «La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire», en *L'Aveu-Antiquité et Moyen Âge*, pp. 261-282, École Française de Rome, Rome, 1986.

<sup>5</sup> «*Dicimus quod vis sacramenti est virtus creata collata sacramentum ad aliquid efficiendum, sicut lapidi vel herbae vel medicinae collata est vis ad aliquid efficiendum. Et ex vi creata sacramenti novi testamenti confertur gratia, ita quod haec praepositio «ex» non notet auctoritatem sed causam. Haec autem locutio «sacramentum vel vis sacramenti confert gratiam» impropria est, quia proprie solus Deus hoc facit, sicut medicine improprie et medicus proprie dicitur curare. Huius autem locutionis «virtus sacramenti confert gratiam» sensus est: virtus sacramenti est causa collationis gratiae, sicut medicina dicitur curare quia est causa curationis. Et ita, licet haec improprie sit vera «virtus sacramenti confert gratiam», nihilominus haec vera «solus Deus confert gratiam», quia Deus aucto-*

Este paralelo será desarrollado también por autores de los siglos XII y XIII. Así, por ejemplo, Guido de Orchellis (1206-1229) explica que se habla de «causa» para la justificación como para la salud, en sentidos diferentes: Dios es el «autor»; el sacerdote, como el médico, es ministro; la gracia (el medicamento) es la causa eficiente; el sacramento (el vaso médico) es el que contiene la gracia (la salud); el respeto por las prescripciones es lo que permite conservar la gracia (como la dieta y la higiene hacen lo propio con la salud)<sup>6</sup>. Guillermo de Auxerre, seguido por otros autores como Alejandro de Hales en sus primeros comentarios, reformula la antigua idea de sacramento como «vaso» o recipiente, y dice que él es la causa de la gracia y que obra la justificación, y atribuye al continente aquello que releva del contenido. En su tratado sobre el bautismo, Guillermo asigna al carácter bautismal el rol de «causa material de la gracia». Constituye la preparación (*praeparatio*, *habilitatio*) material más perfecta para la infusión de la gracia, del mismo modo que la organización del embrión es una preparación a la infusión del alma<sup>7</sup>.

Con los dominicos Rolando de Cremona (1195-1259) y, sobre todo, Hugo de Saint-Cher (c. 1190-1263), cuyas opiniones serán muy difundidas, la noción de causa dispositiva será puesta en primer plano a partir de un modelo de causalidad física tomado de Avicena. Éste distingue dos tipos de causas paralelas: una primera que prepara y dispone la materia a recibir la forma, y otra que atribuye la forma a la materia ya dispuesta. Hay, por tanto, dos principios eficientes del movimiento, el que lo prepara (*praepparator*) y el que lo acaba (*perficiens*). De este modo, dice Avicena, el médico prepara la materia y el instrumento a fin de que la curación pueda ser realizada, pero no la produce él mismo. Este es precisamente el rol que le va a ser conferido al sacramento, el de disponer el alma a la recepción de la gracia en tanto que corresponde a Dios infundir la gracia en el alma<sup>8</sup>. El sacramento

---

*ritate et sacramentum quia est causa, et ita alio et alio modo*). ESTEBAN LANGTON, *Quaestiones theologiae. Utrum opera legalia iustificarent*, en VAN DEN EYNDE, D., (ED.), «Stephen Langton and Hugh of Saint-Cher on the causality of the sacraments», en *Franciscan Studies* 11, 3-4, pp. 141-155. Se consignarán a pie de página sólo los textos latinos de aquellos autores cuyas obras son de difícil acceso en las bibliotecas universitarias de Iberoamérica.

<sup>6</sup> «*Sunt tamen quinque quorum quodlibet dicitur iustificare: iustificat enim Deus ut auctor iustificationis, iustificat sacerdos ut minister, gratia ut causa efficiens, sacramentum ut gratiam continens, custodia mandatorum ut iustitiam conservans; sicut dicitur sanare Deus ut auctor sanitatis, medicus ut minister, potio ut causa efficiens, vas medicinale ut continen medicinam, dieta ut sanitatem conservans. Sacerdos ergo ut medicus, gratia ut potio, sacramentum ut vas medicinale, custodia mandatorum ut dicitur iustificare*». GUIDO DE ORCHELLIS, *Tractatus de sacramentis*, ed. Damiani P. y Van den Eynde, O., E. Nauwelaerts, Louvain, 1953; c. 1. art. 3, n. 6, p. 8:22-9:2.

<sup>7</sup> «*Dicimus quod character baptismalis est causa gratiae, in genere cause materiales; quod patet per praedictam auctoritatem beati Dionysii [...] Dicimus ergo quod character baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae, sicut in embrione summa organisatio vel aliquid tale est consumptiva praeparatio, qua habita necesse est animam infundi... [...] Dicimus quod character est causa materialis immediata gratiae, et naturalis, non secundum quod natura dicitur per se principium motus et quietis; sed secundum quod natura dicitur uniusquisque specifica differentia*». GUILLERMO DE AUXERRES, *Summa aurea*, ed. Ribaillet, J., Paris/Grottaferrata, 1980, IV, tr. IV, p. 63:51-66.

<sup>8</sup> «*Et sicut ut vides quod Deus sanat corpus tanquam causa efficiens creans sanitatem, medicina tanquam praeparans, cibus tanquam praeparans et conservans, ita respicias in spirituali. Deus sanat animam tanquam causa efficiens, id est creans sanitatem, id est gratiam: gratia enim est sanitas [...]; et medicina, scilicet sacramentum, sanat praeparando*». ROLANDO DE CREMONA, *IV Sententiarum*, d. 1.

del bautismo es considerado entonces como una causa natural e inmediata de la acción, en tanto que contiene un «principio intrínseco», él mismo constituido a partir de la conjunción de dos principios intrínsecos, el valor regenerativo atribuido al agua y el valor propio de las palabras sagradas. El primero, dirá Guido de Orchellis, es un valor material, el segundo es un valor formal o activo<sup>9</sup>. La idea de Esteban Langton según la cual la *virtus* propia del sacramento es una *virtus* creada, análoga a la virtud curativa acordada a ciertas plantas o a ciertos minerales, es retomada por otros autores en términos similares. Si, para Rolando de Cremona, esta *virtus* es *natural*, en el sentido de que ella tiene por origen la naturaleza propia del sacramento, para Hugo de Saint-Cher es *voluntaria*, porque tiene por origen a la voluntad de Dios que la instaura y la instituye como tal.

El franciscano Guillermo de Meliton (1245-1249), en sus *Quaestiones de sacramentis*, sistematiza de un modo aún más claro la teoría de la causalidad física dispositiva. Busca precisar el efecto espiritual del sacramento, más allá del efecto último que es la gracia de Dios y de la cual Dios es el único agente, y para la cual el sacramento es una causa *sine qua non*. La acción propia del sacramento se realiza en relación al alma, por un lado disminuyendo los *fomes* o inclinaciones al mal, y es esta la causa dispositiva, y, por otra, provocando en el alma un «ornamento», como es el caso del «carácter» bautismal que la prepara para la recepción de la gracia, y es entonces verdadera causa eficiente<sup>10</sup>.

Guillermo agrega varios elementos a esta doctrina que serán el objeto de vivas discusiones. La *virtus sacramentalis* es una virtud creada, pero sostiene contra Esteban Langton y Hugo de Saint-Cher, es *sobrenatural*. Este carácter sobrenatural permite responder a dos objeciones: en primer lugar, a partir del principio que afirma que todo lo que se recibe en otra cosa es recibido al modo del recipiente, se afirma que una virtud espiritual no se podría encontrar en una material corporal. Esta objeción, responde Guillermo, es válida para las virtudes naturales pero no para las sobrenaturales<sup>11</sup>. Además, se pregunta cómo el sacramento, de naturaleza corporal, puede obrar sobre el alma, de naturaleza espiritual. Esto es precisamente por el hecho de contener esa «virtud milagrosa» que le confiere tal potencialidad, del mismo modo en que el fuego del purgatorio contiene una virtud sobrenatural que puede accionar sobre el alma. La virtud sobrenatural creada «coopera» con la virtud sobrenatural increada. Finalmente, esta *virtus* es concebida como una «forma accidental».

<sup>9</sup> «... quod concedimus, dicentes duplicem esse vim regenerativam: unam quasi materialem, quae collata est aquis, quando Christus baptizatus est a Iohanne. Aquae enim prius steriles erant et infecundae, sed fecunditatem et vim regenerandi materialem susceperunt. In verbo, autem, id est in invocatione Trinitatis, est causa efficiens sacramenti. Unde dicit Augustinus: 'Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum'. Non autem dicimus quod ipsum verbum fiat sacramentum, sed quod ex accessione ipsius ad elementum resultet sacramentum. Unde in illa auctoritate Augustini 'Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum', hoc verbum fit impersonaliter sumitur». GUIDO DE ORCHELLIS, *Tractatus de sacramentis*, cit., c. 3, art. 1, n. 19, p. 24: 19-29.

<sup>10</sup> «Respondeo sine praeiudicio quod sacramenta Novae Legis efficiunt quod figurant dupliciter: efficiendo simpliciter et disponendo. Efficiunt enim simpliciter caracterizando et ormando; unde dico quod singula sacramenta aliquo modo ornant animam, vel imprimendo characterem, vel alio modo ornando: et huius ornatus sunt sacramenta causa efficiens. Alio modo efficiunt disponendo, et sic efficiunt gratiam reparentem animam». GUILLERMO DE MELITON, *Quaestiones de sacramentis*. Editado por Gédéon Gál. Vol. XXIII, *Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*, Quaracchi, 1961, tr. I, pars 3, q. 16, p. 73, n. 12.

<sup>11</sup> *Ibidem*, tr. I, pars 3, q. 9. 15, p. 70, n. 19d.

Se encuentra a la vez en el elemento material y en las palabras –o más exactamente, en los elementos de las palabras– en tanto que se unen en el mismo acto, la inmersión por ejemplo, a fin de concurrir a un efecto único en relación al recipiente<sup>12</sup>.

## 2. La teoría de la causalidad-pacto

No será la teoría de la causalidad física la única que intente explicar la eficacia sacramental. Se desarrolla paralelamente otra concepción que introduce las nociones de *pacto* y de *relación*. El signo, en este caso, no se atribuye a ninguna causalidad física que determinaría su eficacia, sino que se ubica, por el pacto original, en una relación de eficiencia con respecto a la gracia que significa.

Es el dominico inglés Ricardo Fishacre (1200-1248) quien, en su comentario sobre las *Sentencias*, opone una serie de argumentos a la teoría de la causalidad física que se basan en los siguientes interrogantes: ¿cómo las palabras y el elemento se pueden unir y contener un principio eficaz único? ¿Cómo una virtud divina puede descender al agua por intermedio de simples palabras? Ricardo no admite ninguna de las dos soluciones propuestas para responder a la primera pregunta: los que dicen que las palabras y los elementos se unen para formar un sacramento único al cual es asignada la eficacia (Esteban Langton y Hugo de Saint-Cher), o que el elemento recibe alguna cosa divina por la palabra oral (Guillermo de Meliton). Le resulta difícil comprender cómo se constituye un sacramento único a partir de dos constitutivos distintos. Para él, Dios es la única causa eficiente de la justificación producida en el alma<sup>13</sup>. Una causa se dice causa en sentido propio cuando, al ponerla, se pone el efecto, y al destruirla se destruye el efecto. Se dice causa en un sentido lato cuando, solamente al destruirla se destruye el efecto. En un sentido propio, sólo Dios es causa; en un sentido común el sacramento es causa *sine qua non*, del mismo modo que se puede decir que la sentencia es la causa del encarcelamiento porque no hay encarcelamiento sin pronunciación de la sentencia, aunque la sentencia no sea la causa primera y eficiente de la pena<sup>14</sup>. Fishacre defiende la idea que el sacramento es la causa *sine qua non* de la gracia, en el sentido preciso de que es el objeto de un contrato entre Dios y el hombre. Se trataría

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> «*Sed de secundo, aut magistros non intelligo, aut plures falsum hic habent in manibus, aestimantes aliqui unum aliquid esse ex verbo et aqua in baptismo, et verbum esse formam et aquam materiam, et hoc coniunctum vere habere rationem efficientis immediati respectu iustificationis in anima, Deum vero agentem mediatum. Et alii qui non hoc de verbo, sed potius dicunt aliquid divinum a verbo vocali fieri in aqua, et hoc esse formam, et similiter unum efficere cum aqua, et communiter ab utroque esse sanctificationem. Quod quomodo stare possit, vel hoc vel illud non video propter praemissas rationes et multa alia. Videtur enim mihi quod tamen propter tam multos contradictores non audeo asserere quod iustificationis factae in anima tota causa et immediata efficiens est Deus trinitas*». RICARDO FISHACRE, *In IV Sententiarum*, d. 1.

<sup>14</sup> «*Causa proprie dicitur et communiter: proprie, quo posito ponitur causatum primo, et quo destructo destruitur; communiter autem quo destructo destruitur. Sed dicimus quod illud est causa sine qua non res non fit. Sed dicitur quod verbum iudicis est causa suspensionis latronis, quia sine hoc non fieret. Tamen non verbum iudicis hoc facit, sed potius minister. Sic dicimus quod, radio continuato ad aquam, motus aquae est causa motionis radii, scilicet sine quo non fit, non quod aqua moveat radium, sed potius radius movet se ad motum aquae. Radius ergo est efficiens causa proprie motus radii, sed aqua mota est causa nomine dicto communiter. Sic Deus est causa remissionis peccati et collatae gratiae per se. Quia tamen haec non facit nisi ad existentiam sacramenti, ideo et sacramentum*

de un pacto de asistencia por el cual Dios se compromete a conferir la gracia a aquel que recibe el sacramento<sup>15</sup>.

Para ilustrar su concepción, Fishacre elige un ejemplo que hace referencia a un pasaje del libro segundo de los *Reyes* (2 Re. 5, 1-13). Es el caso de Naamán, general del ejército del rey de Aram, que era leproso y se entera por un cautivo que está al servicio de su mujer de que podría ser liberado de su enfermedad por un profeta que se encuentra en Samaria. Conociendo el rey este hecho, le ordena a su general que se dirija a esa zona y le entrega una carta para el rey de Israel. Al leer la carta, el rey piensa que Dios lo ha puesto en un problema al pretender que él haga algo que sólo la divinidad puede hacer, pero el profeta Eliseo le pide al rey que haga ir a Naamán y le envía el siguiente mensaje: «Báñate siete veces en el Jordán y tu carne volverá a ser lo que era y tú serás purificado». El general, que esperaba otra respuesta de parte del profeta, se enfada y quiere volver a su tierra, pero sus servidores le dicen: «Padre, si el profeta te hubiese ordenado una cosa muy difícil, ¿no la habrías hecho? Con más razón hazla cuando te dice que te bañes siete veces en el Jordán y serás purificado». Naamán se baña entonces siete veces en el río y es curado. Así, dice Fishacre, se puede decir que Naamán ha sido curado de la lepra bañándose en el Jordán, sea por la palabra del profeta, sea por el agua. Sin embargo, hablando propiamente, es Dios quien lo ha curado a partir de las palabras del profeta y del agua. Lo mismo vale para el bautismo: es Dios quien bautiza y obra la justificación, por lo que sólo se puede decir en un sentido impropio que ésta sea realizada por el agua o por el sacerdote.

Fishacre vuelve sobre este tema en otra ocasión. En la *Summa sententiarum*, Pedro Lombardo considera al bautismo de Cristo por Juan en el Jordán como el momento de la institución del sacramento del bautismo: «porque por el contacto de su carne [de Cristo] confiere al agua un valor regenerativo [*vis regenerativa*] tal que, aquel que se sumerge seguido de la invocación del nombre de la Trinidad, será purgado de todos sus pecados»<sup>16</sup>. Ricardo Fishacre se pregunta sobre aquello que le ha sido conferido al agua. A partir de ese contacto, ¿se le ha concedido algo que no poseía previamente? ¿Es ella diferente de como era antes? Lo que debe determinarse es si el agua tiene una eficacia nueva y si alguna cosa se le ha añadido por su contacto con Cristo. Aquí, nuevamente, el autor se muestra perplejo: «Es difícil decir aquello que ha sido añadido [*superadditum*] a la naturaleza del agua». Lo que fue añadido, ¿lo fue a algunas partes del agua o a la totalidad del elemento? También se pregunta si es una materia, una forma o un compuesto y, en este último caso, un compuesto de qué especie. Si es una sustancia, ¿es corpórea o incorpórea? ¿animada o inanimada? Si es un accidente corporal, ¿cómo podrá actuar para la santificación del alma? «Sobre estas oscuras cuestiones, yo no afirmaré nada», termina diciendo. Lo único que se

---

*dicitur communiter causa sine qua non fiunt haec. Sic enim est in omni compactione contracta inter duos, sicut alias dicitur». RICARDO FISHACRE, In IV Sententiarum, d. 1.*

<sup>15</sup> Sobre el rol de Ricardo Fishacre en el desarrollo de esta teoría puede verse las anotaciones de Schrenk a la edición al *Comentario a las Sentencias* de Roberto Kilwardby, en ROBERTO KILWARDBY, *In IV Sententiarum*, editado por Schrenk, R., Vol. 17, *Veroeffentlichungen der Kommission fuer die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1993.

<sup>16</sup> PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, ad Claras Aquas, Rome, 1971, V, c. 1.

atreverá a decir es que, por su contacto único con el agua, Cristo se ha determinado libremente a que a toda inmersión acompañada con la invocación de la Trinidad, en cualquier líquido, le sea conferida una virtud regenerativa que obra la remisión del pecado original. El único efecto que este pacto ha producido en el agua es la de ubicarla en una relación nueva o disponerla a un nuevo uso: antes era utilizada solamente para las abluciones y ahora deviene signo de la gracia y destinada, por tanto, a una nueva función que es la de ser materia en el sacramento del bautismo. El hecho de que esta relación le advenga al agua no la modifica en tanto que cosa, ni agrega nada a su esencia, porque se trata de la adición de una forma accidental y extrínseca. Lo mismo ocurre con todos los signos: la institución tiene por efecto poner una cosa en una relación nueva<sup>17</sup>.

Este desarrollo es coherente con la concepción agustiniana del signo según la que un signo es, en primer lugar, una cosa que se transforma en signo en tanto se ubica en una relación con otra cosa. Así como el signo del círculo fue voluntariamente asociado al vino en las tabernas a fin de significarlo, el agua fue instaurada para un uso particular y se transforma en signo al definirse su función en el rito del bautismo. El carácter *relacional* del signo se invoca aquí para definir la eficacia.

No hay necesidad, por tanto, de poner una conjunción entre las palabras (del profeta o del sacerdote) y el elemento, de la que resultaría una entidad única portadora de una nueva *virtus*, causa de la eficacia propia del sacramento. La pronunciación de las palabras no modifica el agua en su esencia, del mismo modo, dice Fishacre, «que la moneda se convierte en precio [de cualquier cosa] sin que se produzca un cambio, o que alguna cosa le sea añadida, puesto que no es más que una relación»<sup>18</sup>.

### 3. Confrontación de las dos teorías

A partir de mediados del siglo XIII la teoría de la causalidad física y la teoría de la causalidad pacto serán sistemáticamente comparadas y discutidas. Resulta llamativo que ambas se apoyan en el magisterio de San Agustín, quien no se inclina por ninguna de ellas.

<sup>17</sup> «*Ad primum, secundum auctoritatem Chrysostomi, fateor aliquid collatum aquae, scilicet talem relationem qua ex voluntate instituentis est ad usum aliud quam prius esset. Prius enim eius usus erat ablutio realis, nunc realis et significativa, sicut tu dicis quod ante quam ex voluntate populi institueretur circulus ad significandum vinum, circulus tantum res erat, sed post institutionem nulla additione essentiae facta circulo, sed tantum relationis talis extrinsecae, fuit circulus et res et signum. Ad secundum, iam patet quod nihil est superadditum nisi talem institutionem ad usum aliud dicas aliquid, et est relatio. Et ita non est materia neque forma neque compositum nisi forma accidentalis, sicut talis relatio cuius adesse et abesse nullam in re facit mutationem, ut dixit Anselmus, ut etiam dixi in circulo*». RICARDO FISHACRE, *In IV Sententiarum*, d. 3.

<sup>18</sup> «*Dic igitur, si aliquid amplius est in aqua baptismi post benedictionem aquae quam ante, vel quam in alia aqua. Fateor, si quaeris quid amplius, videtur mihi, non tamen assero, respondendum non quid amplius, sed potius ad aliquid amplius. Est enim iam relatio aliqua huius aquae et habitudo quae prius non infuit nec est in alia aqua, cuius relationis principium est voluntas non natura. Et ideo non quaeras super rem cuius praedicamenti fundetur illa relatio, arguens quod oporteat rem aliquam praedicamentalem adici super naturam aquae, quam prius non habuit aqua, in qua radicetur haec relatio. Nihil horum quaere. Est enim haec relatio non a natura aliqua –in natura autem est–, sed a voluntate, ut denarius fit pretium nulla in eo facta mutatione vel superadditione alterius quam relationis. Foedus ergo, quod pactum est, inter Deum et homines in sacramentis est. Unde ratione talis relationis est in signis illis sanctitas, et eis quod Dei est attribuitur*». RICARDO FISHACRE, *In IV Sententiarum*, d. 1



En efecto, por un lado, habla de una virtud «subsistente» en el sacramento (*virtus manens*) y, por otra, de una «asistencia» de Dios al sacramento, *causa sine qua non*<sup>19</sup>. Las críticas y desarrollos medievales partirán de cada una de estas opciones agustinianas. Como veremos, la cuestión de saber el modo en el cual se encuentra en el sacramento una *virtus* que explique su eficacia es paralelo a la de saber el modo en el que se encuentra en el signo una *virtus* que explique la significación, y el paralelo entre las dos cuestiones será explícitamente desarrollado por los teólogos.

### 3.1 La teoría de la causalidad física

Según los sostenedores de la causalidad física, existe en el sacramento una *virtus* que es una *calidad activa creada*: el elemento material contiene una virtud *espiritual* que puede, de ese modo, actuar sobre el alma. En el momento de la institución, una *virtus* le fue asignada al sacramento –según algunos, se trata del elemento lingüístico del sacramento, el *verbum* o *forma*– y esta *virtus* obra sobre el alma de tres modos: 1) disponiendo al alma a recibir la gracia; 2) imprimiéndole el carácter, y 3) administrando la gracia que sana el alma. Según el primer modelo, el sacramento es causa dispositiva (*causa disponens*) no de la existencia de la gracia, sino de su advenimiento; según el segundo, es verdaderamente causa eficiente (*causa efficiens*) y, según el tercero, es solamente causa ocasional (*sine qua non*). Por tanto, hay una virtud *creada* en el sacramento, que es un accidente de naturaleza espiritual. Éste puede estar localizado en un sujeto corporal por el hecho de que se trata de una virtud sobrenatural y no de una virtud natural y que, además, el sujeto mismo (el sacramento) no es un sujeto natural o según la naturaleza<sup>20</sup>.

El principal impugnador de la teoría de la causalidad física es San Buenaventura, defensor de la teoría de la causalidad-pacto. Escribe: «Me resulta difícil comprender cómo la *virtus* puede ser conferida al mismo tiempo a las palabras y al elemento, y también, a su esencia y a su naturaleza, a su existencia, a la medida de su duración, y también a la eficacia de su operación»<sup>21</sup>.

Las objeciones que se oponen a esta teoría habían sido ya discutidas anteriormente por Guillermo de Hales, Guillermo de Meliton o Alberto Magno, y serán también retomadas por Tomás de Aquino. Las principales son las siguientes:

- 1) ¿La *virtus* ha sido dada al elemento o a las palabras? ¿Cómo una *virtus* única, ordenada a un efecto único, puede dividirse en dos elementos materiales distintos y hacer que el sacramento sea uno?
- 2) ¿De qué naturaleza es ella? No es ni sustancia ni accidente. ¿Dónde y cómo subsiste? Una *virtus* que es un accidente de naturaleza espiritual no puede residir en el sacramento, que es un sujeto corporal<sup>22</sup>, porque todo lo que es recibido debe serlo según el modo

<sup>19</sup> Cfr. AGUSTÍN, San, *Liber de baptismo contra Donatistas* VI, 25, 47 (CSEL 51, p. 205).

<sup>20</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sententiarum*, d. 1, pars 1, art. un., q. 4.

<sup>21</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In III Sententiarum*, d. 40, dub. 3.

<sup>22</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In III Sententiarum*, d. 40, dub. 3.; TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 24, art. 4, arg. 5; *Summa Theologiae*, III, q. 62, art. 1, 2.

del receptor<sup>23</sup>. ¿Cómo obra? ¿Por modo de infusión de alguna cosa, del exterior, o por modo de educción, actualizando algo que estaba en potencia?<sup>24</sup>.

- 3) ¿En qué momento esta *virtus* es atribuida? ¿Dios la ha conferido en el momento de la institución o la confiere cada vez que el sacramento es administrado? En el primer caso, se le acordaría a las palabras y a los elementos que son utilizados cada día, y no existiría entonces hasta ese momento<sup>25</sup>. Pero, según la segunda opción, la atribución sería en el momento del uso cotidiano del sacramento, por lo que sería creada cada día no solamente la gracia sino también los otros accidentes. Además, si la *virtus* se confiere a las palabras pronunciadas, no podrá ser al inicio o en el medio de la pronunciación, porque no obra en ese momento. Pero si es al final de la pronunciación, se cae en la paradoja de que es conferida a las palabras en el momento en que éstas dejan de existir, lo que querría decir que, en el momento mismo en que ellas comienzan a ser, dejan de ser. Y si se responde que es conferida antes del fin de la pronunciación, queda por determinar el momento<sup>26</sup>.
- 4) ¿Cuál es la duración de la existencia de esta *virtus*? Si es una cualidad absoluta que condiciona la eficacia del sacramento, podría ser el caso de que desapareciera en el momento en que es administrada, y esta existencia efímera sería sorprendente<sup>27</sup>, o bien podría subsistir, pero entonces, como dice Tomás de Aquino, esto tendría como consecuencia que el agua santificada guardaría siempre su valor santificante, aun si fuera utilizada ulteriormente sin la pronunciación de las palabras del bautismo<sup>28</sup>. Además, si se trata de una cualidad particular, ¿le ha sido conferida a un agua o a unas palabras determinadas? ¿Cómo explicar entonces que sea válida para todas las utilizaciones posteriores?

En razón de estas dificultades, Buenaventura se inclina por la teoría de la causalidad-pacto, y Tomás desarrollará, a partir de la teoría de la causalidad física, su concepción de la causalidad instrumental.

### 3.3 La teoría de la causalidad-pacto

Según los sostenedores de la teoría de la causalidad-pacto, el sacramento puede ser dicho causa sólo en un sentido impropio, puesto que no puede ser reducido a ninguno de los cuatro géneros de causa. Es causa en tanto posee una «virtud divina de asistencia», la que causa la justificación. Si el sacramento es administrado, en razón del pacto por el cual fue instituido, quien recibe correctamente el sacramento recibirá también la acción escondida de la *virtus* divina. El sacramento sensible no posee, por tanto, en sí mismo ningún principio propio de acción sino solamente una relación por la cual es asociado a la *virtus*

<sup>23</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q<sup>a</sup> 2; *De veritate*, q. 24, art. 4, arg. 4.

<sup>24</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In III Sent.*, d. 40, dub. 3; TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q<sup>a</sup> 1.

<sup>25</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sent.*, d. 10, p. 2, art. 1, q. 3, contra 5.

<sup>26</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In III Sent.*, d. 40, dub. 3.

<sup>27</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q<sup>a</sup> 2.

<sup>28</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 24, art. 4.

divina<sup>29</sup>, así como las cartas selladas por el sello real tienen el poder de acción solamente por la voluntad real: el hecho de que ésta no exista sino en tanto vive el rey muestra que no dependen de una propiedad intrínseca que poseerían las cartas<sup>30</sup>. Sólo la potencia divina es causa de la gracia, mientras que la fe y la devoción de quien la recibe lo disponen a la recepción del sacramento. Todas las objeciones opuestas a la teoría de la causalidad física poseen aquí una respuesta. Por ejemplo, a propósito de la cuestión de la duración, Buenaventura puede responder que un pacto puede valer no solamente para un acto singular sino también para todo otro acto del mismo género que pueda sobrevenir. Y reformula en este sentido la historia de la curación de Naamán que había invocado Ricardo Fishacre: si Dios había establecido por un pacto que Él asistiría las palabras de Eliseo no solamente para que sanaran a Naamán, sino para que curaran también a todos aquellos que obedecieran del mismo modo a su orden, entonces se podría decir que el agua poseía una virtud curativa gracias a la asistencia divina<sup>31</sup>. Otro ejemplo ilustra esta misma idea: si un rey ordena que sólo las cartas escritas sobre piel de cabra y que consignen algunas palabras determinadas poseerán la eficacia conferida, esta eficacia, que él atribuirá a las cartas escritas por su propia mano, serán en el mismo gesto, conferida a toda carta escrita sobre un pergamino de la misma especie. Esto no ocurre, concluye Buenaventura, por «transfusión» o por «atribución» de una *virtus* material al sacramento y por la cual éste es eficaz, sino porque Dios ha decidido de ese modo el momento de la institución, y esto es válido no sólo para las palabras que él mismo ha pronunciado o el agua que él mismo ha tocado, sino para toda palabra y toda agua de la misma especie que intervenga en una ceremonia posterior<sup>32</sup>.

El argumento más frecuentemente invocado contra la teoría de la causalidad-pacto es que, si los sacramentos fueran *causae sine qua non*, no serían verdaderamente causas, sino solamente signos. Esto lo sostienen los que adhieren a la causalidad física dispositiva como Guillermo de Meliton que explica que, si un rey le promete a alguien que le dará cien marcos y le remite su sello, no puede decirse que el sello sea la causa del envío del dinero, o que él posea en sí mismo algún poder, sino solamente que, según el uso, él permite a su portador recibir la suma en cuestión. En este caso, no se puede decir que el sello «vale» cien marcos de manera absoluta, sino solamente que, para el portador del sello, en razón del poder real que le está asociado, son efectivamente cien marcos lo que el sello le permitirá obtener<sup>33</sup>. El mismo razonamiento se encuentra en la *Summa Halensis*, a partir de ejemplos próximos mencionados por Guillermo de Auvergne: el anillo remitido al beneficiario de una función o la carta estipulando la concesión de un beneficio no son la causa de la atribución de la función o del beneficio, sino solamente los signos de este acto<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sent.*, d.1, pars 1, art. un., q.4.

<sup>30</sup> *Idem*.

<sup>31</sup> *Idem*.

<sup>32</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sent.*, d. 3, pars 2, art. 1, q. 2.

<sup>33</sup> Cfr. LYNCH, K.F., «Texts illustrating the causality of the sacraments from William de Melitona, Assisi Bibl. comm. 182», en *Franciscan Studies* 17, pp. 238-272.

<sup>34</sup> «*Aliqui voluerunt dicere quod tantum erant causa sine qua non et non erant in aliquo genere secundum predicatum modum, sicut traditio anuli vel libri est causa aliqua collationis alicuius dignitatis, vel beneficii, sed si hoc non dicuntur causa efficiens, vel materialis, vel formalis, vel finalis. Sed secundum hoc nihil essent nisi signa et*

Pero San Buenaventura ofrece una respuesta a esta objeción: en virtud de la institución, el sello *significa* efectivamente la suma de cien marcos, porque él está puesto en relación con la suma en cuestión, pero posee igualmente un valor eficaz en relación a lo que significa porque permite el envío del dinero<sup>35</sup>. A pesar de esta respuesta, Tomás de Aquino y otros autores sostienen el primer argumento concluyendo, que si los sacramentos fueran aquello que debe ser exhibido para que Dios infunda la gracia, entonces serían solamente signos y no causas<sup>36</sup>.

El hecho de ser en relación a otra cosa, el *ordo ad aliquid*, no puede ser un principio de acción. Por otro lado, una relación se funda necesariamente sobre alguna cosa absoluta. Entonces, si el sacramento es activo por la recepción de alguna cosa que lo pone en relación a otra cosa, alguna cosa absoluta debería serle añadida en el momento de la institución<sup>37</sup>. Buenaventura responde que esta objeción no es válida para los signos voluntarios ya que pueden estar en relación a otra cosa sin modificar su sustancia, y alega el famoso pasaje de San Agustín del *De Trinitate* sobre los signos monetarios<sup>38</sup>.

Tomás toma el mismo argumento que había invocado contra la teoría de la causalidad física: si se dice que no es la relación misma sino la asistencia divina la que es causa de la eficacia del sacramento, sea que esta asistencia se manifieste idénticamente antes y después de la institución del sacramento, entonces el sacramento no tendría, luego de la institución, el efecto que habría tenido antes y, si se manifiesta de un modo diverso, entonces hay que admitir que alguna cosa de nuevo le ha sido añadida al sacramento<sup>39</sup>.

En definitiva, la cuestión de saber lo que el sacramento contiene de nuevo antes y después de la institución, y que explica su eficacia, es un elemento esencial del debate. Mientras que los sostenedores de la causalidad física defendían la idea de una cualidad absoluta añadida al sacramento, los sostenedores de la causalidad pacto rechazaban esta idea, arguyendo que un signo puede estar asociado convencionalmente a cualquier cosa y efectuar lo que significa en razón de la voluntad de aquel que lo ha instituido.

#### 4. Tomás de Aquino y la causalidad física instrumental

Tomás de Aquino no está de acuerdo con la teoría de la causalidad pacto porque, afirma, no atribuye al sacramento una causalidad verdadera. En el comentario a las *Sentencias* se inclina por la teoría de la causalidad física dispositiva, explicando que asigna al sacramento, en relación al carácter, el rango de causalidad eficiente y, en relación a la gracia, el

---

*indicia, quaemadmodum litterae episcopales, quae indicant collationem beneficiorum. Et ita non different a sacramentis veteris legis, nisi ista indicarent gratiam ut in presenti, illa vero ut in futuro. Aliter... dicendum est quod sacramenta sunt casae per modum materialis disponentis, vel efficientis, large sumendo. Disponunt enim hominem et aptiorem reddunt ad gratiae susceptionem et etiam gratiam infusam ad operandum expeditiorem».* ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologiae*, IV, q. 5, art. 5.

<sup>35</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sent.*, d. 1, pars 1, art. un., q. 4.

<sup>36</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, qñ. 1, resp.

<sup>37</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 24, art. 4, ad 4.

<sup>38</sup> Cfr. BUENAVENTURA, San, *In IV Sent.*, d. 1, pars 1, art. un., q. 4.

<sup>39</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 24, art. 4, ad 6.

de causalidad dispositiva<sup>40</sup>. Sin embargo, realiza algunas precisiones a la noción de causalidad eficiente, lo cual le permite llegar a su teoría de la causalidad instrumental, partiendo de un esquema de causalidad aristotélica, con influencias de Averroes.

La causalidad eficiente se debe distinguir de dos modos: en primer lugar, por relación al efecto, según que se hable de aquello que dispone al efecto (causa dispositiva) o aquello que alcance verdaderamente al efecto (causa perfectiva). También, según la misma causa, distingue el agente principal, que es el primer motor (*primum movens*), y el agente instrumental, que es motor en tanto que movido (*movens motum*)<sup>41</sup>. El agente principal, por relación a la gracia, es Dios, y el agente instrumental el sacramento. El agente principal obra en virtud de su propia naturaleza, como es el caso del fuego que calienta por su propio calor. El sacramento, en cambio, es causa en tanto que en él obra el poder del agente principal, así como actúa sobre la madera la fuerza del artesano.

Al agente instrumental le corresponde una doble acción: una que efectúa en razón de su propia naturaleza, y la otra que efectúa en tanto que movido por el agente principal y que le permite alcanzar un efecto que va más allá de aquello que él pudiera pretender por su sola naturaleza. El sacramento obra por su propia naturaleza, por ejemplo el agua lava, el aceite hace al cuerpo lustroso y, lo que es más importante, el sacramento en tanto que signo, significa. Sobre la idea de la acción realizada por el sacramento en tanto que instrumento, Tomás modifica ligeramente su opinión en la *Summa*. En el comentario a las *Sentencias* y en el *De veritate*, considera que, por relación a la gracia, efecto último, el sacramento es causa instrumental sólo sobre el «modo de la disposición» (*dispositiva*), porque no puede, en tanto que instrumento, producir en el sujeto la disposición que es necesaria a la recepción de la gracia. En relación a la impresión del carácter, o de todo otro «ornamento», el sacramento es causa instrumental porque, en tanto que es movido por el agente principal, él es la causa<sup>42</sup>. Según esto, entonces, el sacramento posee una causalidad dispositiva y, por tanto, solamente mediata, en relación a la gracia, pero una causalidad inmediata en relación al carácter u ornamento, y es, por tanto, causa perfectiva de este último, que es lo que sostienen también los defensores de la causalidad física.

En la *Summa* Santo Tomás admite, por el contrario, que la gracia no es una creación sino una «edución» de una potencia contenida en el alma y, en consecuencia, una transformación del alma, y así puede considerar al sacramento como una causa instrumental inmediata de la gracia, lo cual lo distingue de los sacramentos de la antigua ley<sup>43</sup>. Considera que, en tanto que agente principal, Dios es responsable no solamente del efecto último, la gracia, sino también del efecto secundario, el carácter, reconociendo que, en relación a este último, el ministro «puede tener una cierta acción» en tanto que instrumento.

Esta teoría de la causalidad instrumental instaura una fuerte coherencia entre la naturaleza del instrumento y la acción que le toca efectuar. Tomás ilustra esta idea a partir del

<sup>40</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q<sup>a</sup>. 1.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Idem.*

<sup>43</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Summa Theologiae*, III, q. 62, art. 1.

ejemplo del hacha. Si el hacha movida por el brazo del artesano puede cortar, es porque recibe ese movimiento, pero también porque ella es cortante por su propia naturaleza. Y entonces, alcanza el efecto último impulsado por el agente principal pero también porque obra ella misma: el hacha puede realizar la forma del banco y funcionar como instrumento ejerciendo, gracias a sus cortes, su acción propia. Tal como es discutido en las *Sentencias*, este ejemplo muestra claramente que el utensilio alcanza el efecto último como causa perfectiva y no solamente como causa dispositiva y Tomás establece el paralelo entre el utensilio y el sacramento: «El elemento material, por el ejercicio de su acción natural, en tanto que signo del efecto interior, llega al efecto interior por el modo instrumental»<sup>44</sup>. Es verdad que este paralelo no es muy explícito, porque no se precisa de qué efecto se trata (el carácter o la gracia) ni tampoco si el sacramento obra como causa perfectiva en uno y/o en otro caso. Pero Santo Tomás mantiene en el comentario a las *Sentencias* que el sacramento es causa instrumental dispositiva en relación a la gracia mientras que, en la *Summa*, abandona la noción de causa dispositiva y considera simplemente al sacramento como causa instrumental en relación a la gracia.

La forma o naturaleza del instrumento no es, para Tomás de Aquino, indiferente a la acción que ejerce en tanto que instrumento. Al lavar el cuerpo gracias a su propia naturaleza, el agua puede, en tanto que instrumento de poder divino, purificar el alma, y esta acción propia no se da solamente sobre un modo corporal sino igualmente sobre un modo espiritual, porque el alma recibe esta acción corporal y la reconoce como signo de la purificación espiritual. Es de este modo que alguna cosa que es corporal puede tener una acción indirecta y por accidente sobre el alma, que es de naturaleza espiritual<sup>45</sup>. El caso del sacramento es un poco diferente al del instrumento artesanal en la medida en que él ha sido instaurado y creado por Dios mismo. Y es porque era necesario un elemento que pudiera ser a la vez un instrumento para la acción divina y un medio para hacerla manifiesta: «causa significando» (*significando causat*). Por su propia forma, dice Tomás, el sacramento es apto para significar el efecto al cual ha sido destinado por su institución. Es adecuado al efecto que él ha sido instaurado para producir en tanto que instrumento, porque deviene, al mismo tiempo, capaz de notificar, en un modo adecuado al receptor, es decir, de un modo sensible, la gracia presente en el alma<sup>46</sup>.

Santo Tomás puede también responder a las críticas que se oponían a la teoría de la causalidad física dispositiva, de modo particular, al argumento sobre el carácter más noble que debe tener la causa en relación al sujeto sobre el cual obra puede ser mantenido, si se entiende que esta nobleza del sacramento le viene no de su naturaleza, sino del hecho de que es instrumento de la misericordia divina. Admite, como los que sostenían la causalidad física, una *virtus supernaturalis* en el sacramento, *virtud creada* que, por ser principio de acción, no puede simplemente ser una *relación a alguna cosa*, como sostenían los defensores de la causalidad-pacto. Conforme a su exposición de la doble causalidad, principal

<sup>44</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q<sup>a</sup>. 1.

<sup>45</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De veritate*, q. 24, art. 4.

<sup>46</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 1, q<sup>a</sup>. 1

y secundaria, defiende la idea de que esta *virtus* debe siempre ser proporcionada al agente que la contiene: el agente principal obra según la exigencia de su forma, y posee, por tanto, un principio de acción acabado en sí mismo. El agente instrumental, en cambio, posee una *virtus* que es un ser incompleto, de naturaleza intencional, proporcionado al movimiento. Esta *virtus* subsiste en el sacramento sólo en tanto que éste es utilizado como instrumento por el agente principal para acabar en el término del movimiento<sup>47</sup>.

Al considerar a la *virtus* sacramental como un ser disminuido y en devenir (*fluens*), Tomás responde a las críticas de Buenaventura que entendía a la *virtus* como un ser pleno y absoluto. De este modo, la objeción sobre la imposibilidad de que una virtud espiritual se encuentre en un elemento corporal no es válida porque ella se encuentra allí de un modo intencional y transitorio, «del mismo modo que en el instrumento puesto en movimiento por el artesano, se puede encontrar la *virtus* del artesano»<sup>48</sup>. La virtud es espiritual en razón de la naturaleza del agente y del efecto y, pasando al sacramento que es un ser corporal, ella le permite realizar un efecto espiritual que es la gracia. Este modo de ser particular de la *virtus* explica que ella escape a la distinción entre corporal e incorporeal, y que no releve ninguno de los géneros del ser, porque estas categorías conciernen a los seres completos y no a los seres disminuidos o intencionales.

Del mismo modo, la objeción de Buenaventura sobre el carácter efímero de tal *virtus* cae por sí misma, porque precisamente está en la naturaleza del instrumento el recibir de manera transitoria una fuerza de ese tipo del agente principal, fuerza que dura en tanto dura el movimiento, es decir, en tanto que es transmitida por el agente principal.

El desarrollo histórico de esta temática litúrgico-teológica demuestra, como decíamos al comienzo, el profundo interés que despertaba entre los medievales la discusión semiótica, más allá de que la misma no se diera en los términos lingüísticos en los que la encontramos en la actualidad. En efecto, es cercano el paralelismo que podemos establecer entre la *vis sanctificandi* de los sacramentos y la *vis significandi* de las palabras. ¿Qué es lo que provoca que un signo material, como es el sacramento, produzca la gracia en el alma del cristiano? ¿Es, acaso, algo que ese mismo signo porta consigo o, más bien, se debe a la voluntad o al «pácto» que se estableció oportunamente con su Autor? Estas preguntas pueden también formularse del siguiente modo: ¿Qué es lo que provoca que un signo material, como es la palabra, produzca la significación de la cosa y que, en algunos casos pueda, incluso, «hacerla»? ¿Se debe, acaso, a un poder que posee la misma palabra capaz de designar y «crear» las cosas del mundo, o más bien se trata de un pacto o convenio establecido entre los hombres que comparten una determinada lengua?

La discusión medieval que hemos seguido en este trabajo es una discusión acerca del poder y de la naturaleza del signo, en este caso, del signo sacramental. Es, por tanto, una discusión de estricta naturaleza semiótica. Esto muestra, por lado, que dentro de los intereses de los autores medievales ocupaban un lugar destacado cuestiones que, en la actualidad, ocupan también un lugar central dentro de los estudios filosóficos, más allá de que

<sup>47</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q. 2.

<sup>48</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, art. 4, q. 2, ad 4.

las motivaciones de este interés sean diversas. Por otra parte, queda demostrado también que la liturgia y que las discusiones que se suscitan a partir de los actos litúrgicos, en este caso los sacramentos, se constituyen en «lugares filosóficos»<sup>49</sup>. Más allá de que las obras que hemos seguido para este estudio sean propiamente tratados de teología, la ocasión de su redacción ha surgido de un hecho litúrgico y, por cierto, ocasionará también un reflejo en las ceremonias litúrgicas\*.

## Bibliografía

- AGUSTÍN, SAN, *Liber de baptismo contra Donatistas*, ed. Michael Petschening, CSEL 51.
- ALEJANDRO DE HALES, *Summa Theologica*, Quaracchi ad Aquas Claras, 1979.
- AUSTIN, J.L., *How to do Things with Words*, ed. by Urmson, J.O., Oxford University Press, New York, 1965. Edición castellana: *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de Carrió, Genaro y Rabossi, Eduardo, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- BÉRIOU, N., «La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII siècle: médication de l'âme ou démarche judiciaire» en *L'Aveu - Antiquité et Moyen Âge*, pp. 261-282, École Française de Rome, Rome, 1986.
- BUENAVENTURA, SAN, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, Quaracchi ad Aquas Claras, 1887.
- ESTEBAN LANGTON, *Quaestiones theologiae. Utrum opera legalia iustificarent*, en VAN DEN EYNDE, D. (ED.), «Stephen Langton and Hugh of Saint-Cher on the causality of the sacraments», en *Franciscan Studies* 11, 3-4, pp. 141-155.
- GUIDO DE ORCHELLIS, *Tractatus de sacramentis*, ed. Damiani, P. y Van den Eynde, O., E. Nauwelaerts, Louvain, 1953.
- GUILLERMO DE AUXERRES, *Summa aurea*, ed. J. Ribailleur, Paris/Grottaferrata, 1980.
- GUILLERMO DE MELITÓN, *Quaestiones de sacramentis*. Editado por Gédéon Gál. Vol. XXIII, *Bibliotheca Franciscana scholastica Medii Aevi*, Quaracchi, 1961.

---

<sup>49</sup> Sobre este tema puede verse: PERETÓ RIVAS, Rubén, «La liturgia como fuente del pensamiento medieval», en *Philosophia*, 2005, pp. 81-96.

\* Artículo recibido: 20 de enero de 2009. Aceptado: 5 de marzo de 2009.



LYNCH, K.F., «Texts illustrating the causality of the sacraments from William de Melitona, Assisi Bibl. comm. 182», en *Franciscan Studies* 17, pp. 238-272.

PEDRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, ad Claras Aquas, Rome, 1971.

PERETÓ RIVAS, RUBÉN, «La liturgia como fuente del pensamiento medieval», en *Philosophia*, 2005, pp. 81-96.

RICARDO FISHACRE, *In IV Sententiarum*, ed. Goering, J., de próxima aparición.

ROBERTO KILWARDBY, *In IV Sententiarum*, Editado por Schenk, R., Vol. 17, *Veroeffentlichungen der Kommission fuer die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1993.

ROLANDO DE CREMONA, *IV Sententiarum*, ms. Paris, Mazarine 795, f. 72-143.

ROSIER-CATACH, IRÈNE, *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, avant-propos d'Alain de Libera, Seuil, Paris, 2004.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Super quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*.

....., *De veritate*.

....., *Summa Theologiae*.