cuerpo místico, junto con la del consorcio, admitida por todos los teólogos y celebrada por todos los Padres en la contraposición de Jesús y María a Adán y Eva, son de tanta amplitud y riqueza doctrinal, que puede discurrir sobre ellas la Teología con gran libertad de movimientos.

No han faltado quienes hayan pretendido explicar todo el misterio de la Redención vaciándolo en la noción de sacrificio. Es sobrado rico y complejo el contenido doctrinal de ese misterio para explicado por una sola noción. Aun extendiéndola y agrandándola mucho, y reconociendo la realiza plenamente Jesucristo al aparecer sobre el Calvario sacerdote y víctima del propio sacrificio, tiene que ser completada con otras verdades reveladas previas y consiguientes.

Tampoco han faltado en sentido contrario quienes han intentado tender una nubecilla—para emplear el suave lenguaje del Padre De la Taille—sobre esta noción, mostrando que no cuadra perfectamente a la inmolación de Cristo sobre el Gólgota.

Contra intento tan descabellado se alzan las terminantes definiciones de la Iglesia, las precisas enseñanzas de los Santos Padres, los libros del Nuevo Testamento y hasta el lenguaje de Jesucristo, que al mostrarnos se entrega a la muerte por nuestros pecados y desear renovemos su recuerdo con el sacrificio de la misa, indica sobradamente que la tragedia del Gólgota es el verdadero sacrificio ofrecido para la salvación del mundo.

Los teólogos pueden erigir sobre la noción y realidad del sacrificio de Jesucristo las más soberbias construcciones. Complemento de ese sacrificio es el de todo el cuerpo místico de Cristo y de cada miembro en particular, y singularmente el de la Santísima Virgen María, unida con especial consorcio a Jesucristo, del que recibe su ser y eficacia la mediación universal en la dispensación de la gracia de que goza en el cielo.

Quiera el Señor que ahondando en la densa y profunda doctrina del cuerpo místico, y ordenados jerárquicamente bajo el concepto fundamental de sacrificio los restantes de satisfacción, mérito y redención, así como las aplicaciones a que ellos abren camino, lleguemos a la formación del organismo perfectamente articulado, armónico y acabado de la Mariología católica, por el que todos suspiramos y trabajamos.

CAUSALIDAD DE LA COOPERACION DE MARIA EN LA OBRA REDENTORA

Por el R. P. Fr. Emilio Sauras, O. P.

I. El tema que vamos a desarrollar en esta sesión es difícil. Su dificultad es doble: Una, nacida de la entraña misma del asunto. Porque el hombre entiende *per conversionem ad phantasmata*, le es sumamente dificultoso admitir aquello para cuya comprensión ha de desentenderse de la fantasía. Tal es el asunto de la causalidad física aplicada a la Humanidad de Jesucristo, a los Sacramentos y a la Santísima Virgen. Y, aunque es verdad que concuerden bien, según veremos, el concepto de causalidad física y la ausencia o carencia de contacto de supuesto y de virtud entre la causa y la materia en la que obra, no es menos verdad que esto hiere la imaginación, y que *ut in pluribus* la imaginación quiere imponer sus fueros y quiere decidir.

La otra dificultad a que aludía, nace del estado embionario en que todavía se halla la cuestión. Está aún en pañales. Son los menos los que se deciden a afirmar la causalidad física, y aun con ciertas cortapisas (1). Los más la niegan, afirmando solamente una intervención moral.

Estas dos dificultades fueron dos motivos que nos movieron a aceptar la invitación que se nos hizo de exponer el tema. Siempre lo difícil tiene un atractivo grande; y lo embrionario da pie a un trabajo de progreso teológico que tiene su aliciente para el estudioso.

II. Hemos empezado el estudio sin ningún prejuicio doctrinal de escuela ni de familia. Así como a nadie extrañaría que yo viniera aquí a exponer la causalidad física de la Humanidad de Cristo, que es doctrina común en el tomismo, a nadie extrañaría tampoco que defendiera la causalidad moral de María, doctrina corriente

(1) Se distingue entre gracias sacramentales y no sacramentales; actuales y habituales, etc. Y mientras que de las sacramentales...

también entre los tomistas. Y, entre éstos, bastantes Dominicanos (algunos citaremos después), hacen suya esta doctrina, defendiendo con tesón dicha causalidad moral.

He de decir sin embargo, a fuer de sincero, que al empezar a estudiar, cuando no tenía opinión definida, quería ya tener la que voy a defender. Estaba entonces convencido, y lo estoy ahora también, de que con una influencia de carácter físico se agiganta enormemente la intervención de María en nuestra vida espiritual, y de que el bien que en esta hipótesis nosotros recibimos de Ella es, asimismo, mucho mayor.

Confieso que empecé a estudiar el asunto con este sentimiento previo. Si en la decisión última ha pesado sólo él o han pesado las razones que daremos, quedará patente al final del trabajo. Y, para terminar la introducción, quede constancia de que cuanto voy a decir no es nada más que una exposición de mi pensamiento, hecha con toda la libertad que me han permitido los principios dogmáticos, inconcusos para todos, y los principios tomistas, que son también norma para mí. No hay ningún afán de imponer mi manera de pensar a nadie. Mis afirmaciones no serán recriminación contra los pocos o los muchos que con perfecto derecho piensan de otro modo.

ESTADO DE LA CUESTION

III. Podemos reducir a tres grupos las muchísimas intervenciones de la Santísima Virgen en la obra de nuestra redención: intervenciones dispositivas o previas al acto redentor; intervenciones en el mismo acto redentor; intervenciones en la aplicación de la redención.

Entre las primeras hubo muchas de carácter físico, v. g.: la cooperación a la formación del cuerpo de Nuestro Señor. Y muchísimas de carácter moral. ¡Cuántas palabras y cuántos consejos de las madres para la conservación y el progreso de los hijos en la vida y para orientarlos en lo que han de hacer! Mucho de esto lo hizo la Virgen con su Hijo. Y todo ello tiene razón de intervención previa (física o moral, según queda dicho) a los actos con los que Jesús nos redimió.

Las intervenciones en el mismo acto redentor, o en la adquisi-

obras suyas con las que formalmente merecía, formalmente satisfacía, formalmente daba el precio del rescate, formalmente intervenía en el sacrificio; acciones que ya conocemos suficientemente porque han sido expuestas en las sesiones anteriores al hablar del mérito, de la satisfacción, de la redención, del sacrificio, hechos por María.

Por último, están las intervenciones en la aplicación del tesoro de la redención. Una cosa es la existencia de éste, la existencia de la gracia redentora, y otra muy distinta la llegada a nosotros de esta gracia.

IV. En conformidad con estas tres clases de intervenciones, podrían proponerse las tres cuestiones siguientes. O, mejor dicho, la cuestión que tratamos puede tener estos tres sentidos:

Primero. La causalidad de la Santísima Virgen en los actos dispositivos previos al acto redentor, ¿es moral solamente o es también física?

Segundo. La causalidad de la Santísima Virgen en la adquisición de la gracia redentora o en el acto formalmente redentor, ¿es moral solamente o es también física?

Tercero. La causalidad de la Santísima Virgen en la aplicación o distribución del tesoro de la Redención, ¿es moral solamente o es también física?

La primera cuestión no la proponemos siquiera. ¿Qué duda cabe que intervino físicamente? Le dió el cuerpo, que fué preciso para que Jesús hiciera las obras teándricas redentoras. Y se lo dió con intervención física, como hacen todas las madres con los hijos. Le habló, le enseñó, le aconsejó para que viviera y se desarrollara hasta los treinta y tres años, en que consumó su obra. Y mucho de ello es intervención moral.

Respecto a la segunda cuestión, o al segundo sentido que puede tener el problema, se da como incuestionable que la intervención es solamente moral. Es este punto el que muchos llaman, con bastante imprecisión teológica, redención objetiva. Desde luego que la causalidad de María en el acto redentor fué sólo moral. No se dice por qué, pero con facilidad puede adivinarse.

En efecto: la gracia redentora, que es el resultado o el efecto de los cuatro actos o clases de actos (mérito, satisfacción, redención, sacrificio) con los que se hacía la redención, es un accidente, y el accidente no subsiste por sí. No se da sin el sujeto.

no exista, la gracia redentora no existirá tampoco en el orden de las realidades físicas. De donde se sigue que no hay entidad física de la gracia en el momento de hacer la Redención, sino en el momento de la aplicación de la misma a aquellos que han sido redimidos. No podemos concebirla como en un depósito del que se saca para dársenos.

Entiéndase bien: no aseguramos al decir esto que el acto meritorio y el satisfactorio, etc., sean entidades morales. Son físicas. Lo moral es el resultado de ellas, la gracia, hasta tanto haya un sujeto capaz de sustentarlo, o hasta tanto este resultado llegue al sujeto que por él será informado. Cuando la gracia se merece y el precio se da (que es el segundo momento que estamos examinando), la aplicación (el tercer momento) no se ha hecho aún. Por eso entonces la gracia no tiene más realidad que la moral, o la de la aceptación por Dios, o la del valor ante Dios.

Ahora bien: si el resultado o la realidad o el efecto es moral, la clase de influencia o causalidad de la que tal efecto se deriva será moral también, dado que entre la naturaleza del efecto y la de la causa ha de haber proporción. Y esto, aunque los actos con los que se cause sean físicos. Porque tienen virtud causativa moral y con ella obran.

Sin duda por estas consideraciones no se propone siquiera si la causalidad de María en el acto redentor o en la redención objetiva es moral o física.

Hablar, por lo tanto, de causalidad física en la intervención de la Virgen, es referirse a la cuestión tercera, a la distribución de las gracias, a lo que también, con impreciso lenguaje teológico, se llama redención subjetiva. Aquí, en este tercer momento, la gracia redentora ya tiene un sér físico, capaz de recibir un influjo físico y de ser resultado de una causalidad física. En la distribución o aplicación, la gracia pasa del estado de entidad moral, del estado de ser algo solamente en la aceptación de Dios, al estado físico, al estado de cualidad o accidente del alma.

V. En consecuencia, hemos descartado ya dos sentidos que no tiene la cuestión: naturaleza de la causalidad de María en los actos previos o dispositivos de la Redención, y naturaleza de la misma en el acto redentor. El sentido que nos queda, y sobre el que versará todo el trabajo, es el tercero: Causalidad de María en la distribución de las gracias que constituyen el tesoro de la Redención. ¿Es

Nuestra respuesta, como ya se ha podido ver, es afirmativa para las dos partes de la pregunta. Pero advertimos antes de nada que no pretendemos afirmar la causalidad física hecha con el valor causativo moral de los actos suplicatorios de la Virgen, a los que Dios responde concediendo las gracias pedidas. Esto sería una contradicción *in terminis*. La eficacia moral de los actos hace que éstos causen sólo moralmente, porque la naturaleza de la causalidad responde a la de la virtud causativa, o, lo que es lo mismo: el acto segundo responde al acto primero. Lo que aseguramos es que, además de la intervención moral en la aplicación de las gracias redentoras, tiene la otra. El proceso será: de María a Dios, pidiendo y suplicando (aspecto moral de su intervención); de Dios a Cristo; de Este a su Madre, que distribuirá lo que antes ha pedido; de su Madre a nosotros (intervención física).

VI. *Opiniones.*—Dice el P. Merkelbach (2) que la doctrina de la causalidad física de la Santísima Virgen en la distribución de las gracias y en la aplicación del tesoro redentor, es de reciente data. En el siglo XVII empieza Poiré a hablar de ella. Dejemos a los historiadores de la teología constatar la inexactitud de esta afirmación. No les será difícil probar con datos terminantes que ya anteriormente a ese teólogo se había propuesto con términos precisos la cuestión. Y, desde luego, el fondo o contenido de ella es tradicional. No son las palabras, sino los conceptos, los que tienen valor. Y veremos más adelante que hay palabras que encierran la idea de una verdadera causalidad física y que se aplican a María muchísimo antes de lo que el P. Merkelbach indica.

Hoy se plantea la cuestión en Mariología con toda precisión. Las respuestas pueden clasificarse en dos grandes grupos.

El primero, que se ve aumentar de día en día, opta por afirmar esta causalidad física. Así, v. gr., Lepicier (3), Mura (4), Hugón (5), Lavaud (6), Roschini (7). En España la defienden claramente: el P. Arinterro, en la Memoria presentada al Congreso Mariano Montfortiano de Barcelona (8); el P. Fernández, en un artículo publicado en *La Ciencia Tomista*, duro de expresión, pero

(2) *Mariología*, III part. q. II, a. IV, n.º 194.

(3) *De Beatis. Virg.*, III part., cap. I, a. 2.

(4) *Le corps mystique du Christ*, II part., cap. 9.

(5) *La causalité instrumentale en Theologie*, cap. VI.

(6) *Revue Thomiste*, 1927. págs. 299-314.

de indudable gran fondo teológico (9), y el P. Colomer (10). La indica sin rechazarla ni admitirla, pero dándole carta de perfecta ciudadanía, el P. García Garcés (11).

Notemos de paso que los autores que defienden esta causalidad no están unánimes en determinar la extensión de la misma, pues mientras unos hablan de la causalidad física en la aplicación de las gracias, sin distingos, otros hablan de ella en las gracias no sacramentales, etc.

El segundo grupo se opone a esta causalidad, defendiendo exclusivamente la moral. Suárez se expresa del modo siguiente: "Dicendum est B. Virginem non fuisse per modum causae efficientis, propriae aut principalis, causam nostrae salutis. Haec conclusio est certissima; et in primis, si intelligatur de causa principali et per se nostrae salutis, est de fide... Quod si haec conclusio intelligatur de causa efficiente quacumque ratione, vel principali, vel instrumentali, non est expresse de fide, quia neque est expressa in Scriptura, neque tradita aut definita ab Ecclesia, neque ex principiis fidei evidenter colligitur; tamen est certa ut oppositum asserere sit plus quam temerarium. Quia est praeter theologorum doctrinam, et sine fundamento. Neque enim B. V. habet de se hanc efficientiam instrumentariam, neque ulla probabili auctoritate vel ratione dici potest Deum illam elevare ad hujusmodi actionem; quin potius solum Christi Humanitatem sentit Ecclesia esse instrumentum Deo conjunctum ad efficiendam gratiam, Sacramenta vero esse instrumenta ipsius Humanitatis... Quod B. V. sit instrumentum Christi inauditum est... Alias et posset dici instrumentum ad consecrandum, quod est haereticum" (12). En estas palabras se condensan las razones principales por las que la causalidad física se rechaza: es doctrina sin fundamento teológico; de ella no hablan los teólogos; nos llevaría a la conclusión de que María tendría intervención en los Sacramentos.

Razones que repiten cuantos autores hablan negativamente del asunto. El P. Merkelbach escribe: "In theologia est inauditum ipsam gratiam habitualemente immediate producere, quia ad hoc, sicut

(9) *Ciencia Tomista*, 1928.

(10) *La Virgen María*, part. II, cap. V.

(11) *Títulos y grandezas de María*, etc.

ad sacramenta ministranda, non est instrumentum deputatum" (13). Parecidamente se expresan Alastruey (14) y Bitremieux (15).

Finalmente, el P. Friethof ha escogitado una nueva razón, en la que no habían parado mientes los defensores de la causalidad física; razón que da un golpe decisivo a la teoría (expresiones optimistas copiadas del mismo Padre). La razón se reduce a esto: "B. V. Maria, quia distribuit omnes et singulas gratias omnibus et singulis hominibus quoad omnes operationes et effectus gratiae, non physice sed moraliter tantum causat illas gratias." Distribuir todas las gracias físicamente es propio de quien tiene la plenitud de Cristo. Una de dos: o hay que asegurar que la Virgen no distribuye todas, sino algunas, y éstas físicamente (antecedente que no se admite, porque la universalidad de su intervención es verdadera), o hay que decir que en la distribución no obra física, sino moralmente. Este es su razonamiento. Y concluye: "Ratio illa ex plenitudine gratiae praerequisitae ad talem causalitatem physicam, quae tamen propter gravissimas rationes de B. V. admitti nequit, nobis videtur decisiva. Quam tamen rationem decisivam fautores causalitatis physice in distributione gratiarum ne quidem attingunt" (16).

Esta razón *ad absurdum*, fundada en la igualdad de la plenitud de María y de Cristo, a la que parece deben llegar quienes defienden la causalidad física, no creo que resista ni siquiera un somero examen de la naturaleza de la plenitud *absoluta* de Cristo y la plenitud *relativa* que se requiere para esta causalidad física de María. *Relativa*, digo, aunque sea causalidad respecto a todas las gracias. Más adelante diremos algo de lo mucho que puede decirse de esta razón decisiva del P. Friethof.

NUESTRA SOLUCION: LA CAUSALIDAD DE MARÍA, ADEMÁS DE MORAL, ES FÍSICA.

Conviene establecer de antemano el concepto genuino de causa física y causa moral. Probaremos después la tesis examinando: a) Un dato positivo de la Escritura; b) Algunos títulos que tradicionalmente se aplican a María; c) Su maternidad espiritual; d) Su

(13) *Mariologia*, part. III, q. 2, a. 4, n.º 194.

(14) *Mariologia*, part. III, cap. 3, a. 2, q. 3.

consorcio a la obra de su Hijo. Creo que estos cuatro datos pueden proporcionarnos materia aprovechable. Y porque no nos está permitido ser demasiado extensos, examinaremos con detención solamente la razón tercera. Para terminar, nos haremos eco de las principales dificultades que contra la tesis se proponen.

A) *Causa física y causa moral.*

VII. Los conceptos de causa física y causa moral andan por ahí un poco confusos. A esta última la colocan con frecuencia entre las agentes, y no menos frecuentemente entre las finales. Y puesto que vamos a aludir mucho a una y otra, conviene desde el principio tener idea clara de lo que son.

Causa, en general, es el principio del que, por un verdadero influjo, se deriva algo llamado efecto. *La razón de influjo es esencial a la razón de causa.* No hay que perder de vista, por lo tanto, esta verdad cuando se trata de dividir las, de clasificarlas y de determinar la naturaleza de cada una de ellas.

Este influjo *extrínseco* (dejamos aparte el *intrínseco*, que da origen a la causa material y formal, por no tener nada que ver en nuestro asunto) puede ejercerse de dos maneras bien distintas: influjo extrínseco, que viene de fuera *per modum actionis*; e influjo extrínseco, que viene de fuera *per modum objecti*. En el primer caso el influjo lo hace una acción, un impulso. Así obra la que se llama causa agente. En el segundo el influjo lo ejerce una cosa, un objeto, y no con su acción o con su impulso, sino con una cualidad que atrae. Así obra la causa final. La agente influye, usando una frase vulgar y expresiva, dando un empujón; la final, atrayendo como un imán. En el primer caso, *causa operatur*; en el segundo, *causa objectatur*.

¿A cuál de estas dos clases pertenece la moral? Aunque en general se dice que es eficiente o agente, la explicación que suele darse es propia de la final. Causa moral es la que obra por consejo, imperio, ruego, etc. Por algo que termina en la voluntad, solamente en la voluntad, y no en el efecto que ésta hará. Causa física es la que de suyo verdaderamente y eficientemente obra (17). Como se ve, a la física se le atribuye el *operari* (lo que decíamos de la eficiente); a la moral, el *objectari voluntati* (lo que decíamos de la final).

De todos modos, como parece duro afirmar que la moral es final, se ha inventado una diferencia entre ambas, diferencia accidental, que, al no arrancar de la razón esencial de causa, las deja tan iguales como antes. Se dice que la causa moral ejerce un influjo (el suyo, que es final, según queda dicho) *quia est*; la causa final lo ejerce (el suyo también, que es final) *ut sit*. O sea que la única diferencia que hay entre las dos es que la moral obra existiendo y porque existe; la final obra sin existir y para existir, porque es el término de la operación. Esta diferencia, como se ve, es del todo accidental al concepto de causa, ya que se refiere sólo *al orden del sér* y no al de *influir u obrar*. Por eso la diferencia entre la causa moral y la final, según esta explicación, es sólo accidental. Sustancialmente son lo mismo.

Desde luego, la final no necesita existir para obrar, pero creo sinceramente que tampoco lo necesita la moral. Cristo tuvo influjo en los Padres del Antiguo Testamento, y sus obras no existían más que en la consideración de Dios. Estas obras tenían de causa final el no existir; pero influían en la gracia de aquellos Padres, no en cuanto cosas (propio de la causa final), sino en cuanto obras (propio de la causa eficiente). Inflúan moralmente.

VIII. Con esto queda indicado ya que para nosotros la causa moral es verdaderamente eficiente o agente. En efecto: hemos dicho que la diferencia entre ésta y la final está en que la primera influye (acordémonos que el influjo es lo esencial en las causas) por una acción o por un impulso, y la segunda por una cualidad que tiene razón de objeto. La diferencia entre la física y la moral, que son dos verdaderas especies de la agente o eficiente, está en que el influjo de la una se efectúa por la acción *reduplicative ut actio*, y el de la otra, por la acción *no reduplicative ut actio*, sino *ut qualificata*. En tanto en cuanto tiene una cualidad añadida a su actividad o a su acción.

Por eso es más exacto decir que la causa moral "operatur ad modum causae finalis", ya que en ella se encuentra, además de la acción (lo específico de la agente), algo que pasa a razón de objeto o de fin: la cualidad. Pero, entendámonos, la cualidad no de la cosa que obra (esto es propio de la causalidad final), sino de la acción misma.

En términos escuetos podemos decir que la causa eficiente física influye por su acción, en cuanto acción, lo eficiente

de la acción. Lo veremos mejor en un ejemplo. El mérito mueve a la voluntad de aquel ante quien se merece. Pero no por la bondad de quien obra (sería causalidad final), ni por la fuerza del acto meritorio en cuanto tal (sería física), sino por el acto meritorio en cuanto bueno (causalidad moral).

Quédese, pues, grabada esta distinción que hay entre la causa moral y la física. Las dos influyen por un impulso: la primera, en cuanto tal; la segunda, en cuanto cualificado o en cuanto este impulso *transit in rationem objecti vel finis*.

IX. Hay otra diferencia entre ellas. La moral ejerce un influjo esencialmente mediato. No se deja sentir inmediatamente en su efecto. La razón es clara: porque obra a modo de objeto o de fin, según hemos dicho, terminará inmediatamente en la potencia a la cual se opone u objeta. El influjo se dejará sentir en el efecto, en la medida que haya tenido eficacia en la potencia donde ha terminado.

Pudiera suceder que llegara inmediatamente al efecto, pero entonces no llegaría en cuanto causa moral. Por ejemplo: una persona ruega se haga algo. Accediendo a su ruego, se hace lo que pide y es elegida como instrumento de la acción. En este caso la misma causa moral influye inmediatamente en el término, pero con razón específicamente distinta a aquella por la que es moral. Influye inmediatamente, no en cuanto mueve a la voluntad o se objeta a la voluntad, sino en cuanto obra en la materia que recibirá el resultado. En una palabra: en cuanto es causa física.

En cambio, ésta, *de suyo*, es inmediata; está llamada a terminar inmediatamente en el efecto. Y esto porque, al no imponerse a ninguna potencia, no necesita dar ningún rodeo. Es posible que haya otras causas que transmitan su impulso. Tal sucede en las subordinadas. Pero este no terminar inmediatamente en el efecto no es inconveniente para la inmediación de que hablamos. Toda causa física termina inmediatamente en él en el sentido de que el influjo que llega a éste es el de su acción, impulso o influjo que se conserva en las causas medias y a través de ellas llega al fin.

En consecuencia, la causa moral es de suyo mediata. La física, inmediata. No echemos esto en olvido porque tendrá más adelante gran interés.

X. Resumamos todo lo dicho. Hemos visto que la causa física tiene dos condiciones: la de influir con su acción en cuanto acción,

La moral tiene, a su vez, otras dos condiciones: la de influir con su acción en cuanto moralmente cualificada, y la de llegar al efecto de una manera mediata.

B) *Pruebas de la tesis.*

Después de lo dicho podemos ya probar la tesis. Daremos, según dijimos, cuatro razones: una, tomada de la Escritura; otra, de la tradición; la tercera, de la maternidad espiritual; la cuarta, del principio del consorcio.

XI. *Primera razón.*—El primer motivo en el que basamos nuestra afirmación de que la Santísima Virgen interviene físicamente en la distribución del tesoro redentor; se encuentra en la Sagrada Escritura. Los Magos, Santa Isabel, sobre todo Juan Bautista, recibieron su influjo físico. Así se colige del examen del texto sagrado. En efecto: el Bautista oyó a la Virgen y quedó santificado. La santificación, efecto de la acción de María. Su presencia, su palabra, acto físico suyo ejercido sobre Juan, son el vehículo de la santificación de éste. Tenemos aquí un caso típico de causalidad física. Juan Bautista recibe inmediatamente el influjo de la Virgen, y ésta actúa en él por su acción en cuanto tal, en cuanto acción. Por su palabra, en cuanto se deja oír. Es, pues, un caso de causalidad física instrumental.

Tan claro es el caso, que quienes impugnan nuestra tesis llegan a admitirlo como una excepción posible. Oigamos a Suárez: "Si quis dicat per modum miraculi interdum assumptam fuisse (B. V.) ut instrumentum ad alicujus sanctificationem, v. gr., Joannis Baptistae, vel alterius, id esset quidem incertum, non tamen aliqua censura dignum" (18). Y el P. Friethof, después de exponer su razón negativa, fundada en la plenitud de gracia que se requiere para la causalidad física de todas las gracias, plenitud que solamente tiene Cristo, propone este dilema: "B. V. in distributione gratiarum causa est: aut omnis gratiae et singulis hominibus datae (post assumptionem ejus in coelis), sed tunc causa moralis tantum. Aut causa physica, sed tunc non omnis gratiae, at hujus vel illius tantum" (19).

Los dos autores admiten como doctrina teológicamente aceptable la de la causalidad física en algunos casos particulares. Y acordémonos que Suárez ha sido quien ha calificado esta posición como inaudita en Teología, y quien ha dictado a los teólogos que después escribieron la nota teológica con que la califican.

Dejemos hecha constancia, por confesión de quienes impugnan nuestra tesis, de todo lo que sigue: De que es posible encontrar la doctrina de la causalidad física en la Escritura (hecho de Juan Bautista); por lo tanto, no es *inaudita* ni carente de todo fundamento teológico. De que la causalidad física de la Virgen no la hace ni Sacramento ni ministro de los Sacramentos, como llega a temer Suárez, ya que en la posibilidad por él admitida, no debe existir este inconveniente por el que rechaza la tesis y por el que rechazaría también la posibilidad de la excepción. De que la causalidad física no se opone a la dignidad de Cristo.—Todo esto se deduce de la simple posibilidad del hecho, admitida por los autores citados.

No es poco que los más caracterizados teólogos entre los que niegan nuestra opinión, nos digan que los inconvenientes por ellos apuntados no son tan grandes como parecen. No es poco que nos digan que las razones en contra, por ellos propuestas, no tienen valor absoluto. No es poco que por sí mismos abran brecha en sus propias posiciones. Si fué posible que causara la gracia físicamente a los Magos, a Isabel, al Bautista; si entonces no repugnó, ¿por qué va a ser imposible, por qué va a repugnar hoy? A no ser que se diga que aquello pudo ser porque para la causalidad física es necesario el contacto físico que la Virgen pudo tener con los que santificó con su presencia y no puede tener hoy con toda la humanidad. Si tal se afirmara, la imposibilidad rezaría también con la causalidad física de la Humanidad de Cristo y con la de algún Sacramento.

XII. *Segunda razón.*—También en la tradición encontramos fundamento para nuestra tesis. Se llama a la Virgen *Acueducto* por el que las gracias de Dios vienen a los hombres, y *Cuello* que pone en comunicación la Cabeza, que es Cristo, con los miembros, que son los cristianos. Los textos en los que se le dan estos dos títulos están en la memoria de todos. San Bernardo tiene un sermón "De Aquaeductu". San Bernardino fué el gran divulgador de la alegoría del Cuello.

cibe el agua. El cuello es medio también entre la cabeza y los miembros. Al decir medio me refiero a medio inmediato (valga lo que parece paradójica), intermediación propia de la mediación y causalidad física, como sabemos. Y este es el sentido obvio de las dos palabras. Darles otro sentido es violentarlas. Decir que la Santísima Virgen es Acueducto y Cuello entre Cristo y nosotros, solamente en cuanto tiene parte moral, previa, en la comunicación de las gracias y en la unión de los fieles a su Cabeza; decir que es todo esto porque media pidiendo y rogando por nosotros para que su Hijo nos dé lo que Ella pide, es no sacar el jugo a las metáforas. Lo específico del cuello y del acueducto no es eso, sino unir inmediatamente la fuente con quien recibe el agua; la cabeza con los miembros.

Tal es el sentido natural. Eso significan estas dos palabras. Si huímos de esta explicación y afirmamos que la Santísima Virgen es eso sólo porque comunica la cabeza con los miembros con una acción previa, con una petición de unión, con una súplica, como generalmente se dice, además de no dar el sentido natural a las metáforas, además de no penetrar en lo que éstas significan, venimos a caer en una especie de nominalismo teológico-mariano. Es hacer de la Mariología una ciencia de palabras, de muchas palabras, y de un solo concepto. Ya en este plan oímos decir y leemos que la Santísima Virgen es:

Cuello, porque intercede para que se unan Cristo-Cabeza y los fieles-miembros por medio de la gracia;

Acueducto, por la misma razón;

Abogada, porque intercede y pide también;

Reina, porque tiene mucho poder para pedir;

Madre, porque, como las madres, intercede por nosotros.

Con lo cual venimos a convertir la teología mariana en un diccionario de sinónimos o en una ciencia de palabras.

Por eso creo que es mejor y más exacto decir que es:

Cuello, porque comunica la cabeza inmediatamente con los miembros;

Acueducto, porque lleva las gracias de la fuente a nosotros;

Reina, porque manda en los dominios de la gracia;

Madre, porque, en verdad, nos engendra espiritualmente, según en seguida veremos. Claro que todo esto, habida cuenta de la su-

Tal es el sentido natural de las palabras. Y mientras no haya una repugnancia intrínseca, este sentido hay que darles. Respecto a las metáforas del *Cuello* y del *Acueducto*, los mismos santos que más las han consagrado, las explican en el sentido dicho. San Bernardino explica así la del *Cuello*: "Por medio de María se transmite a los fieles, que son el cuerpo místico de Cristo, todas las gracias de vida espiritual que descienden de Jesús, que es nuestra Cabeza." Y de él son también estas palabras: "Toda gracia que a este mundo se concede, viene a nosotros por un triple proceso: de Dios a Cristo, de Cristo a la Virgen, de la Virgen a nosotros."

¿Por qué, a pesar del sentido obvio de las palabras, del valor de las metáforas, de la explicación clara de los santos, se violentan las expresiones y se quita a las comparaciones el valor específico que tienen, dándoles un sentido idéntico a otras, cayendo en un verdadero nominalismo teológico? Prácticamente, el proceder que se sigue parece ser éste: se asegura que la doctrina de la causalidad física o del influjo inmediatamente recibido en los hombres no tiene fundamento en la tradición. Esto, que debía ser conclusión de un estudio detenido, es un principio establecido *a priori* que se precisa mantener a toda costa. Y resulta un verdadero prejuicio, que viciará el examen de lo que en la Tradición encontremos. Por eso, cuando por ella se nos transmiten expresiones que favorecen dicha causalidad física, como las que hemos expuesto, se violenta su significado natural a fin de que quede en pie el principio previamente establecido de que en ella no hay base para hablar de un influjo físico de María. Manera de proceder poco seria y poco científica.

Tenemos, pues, que en la tradición, y en el "argot" popular cristiano, expresión del sentir y de la vida de la Iglesia y fuente de verdadera teología, hay fundamento para la doctrina de la causalidad física. Hay títulos aplicados a la Virgen cuya explicación natural, no forzada, no hija de prejuicios o ideas preconcebidas, piden una intervención inmediata en nosotros. Ya sabemos que el proceso moral es mediato. Si las gracias van de Dios a Cristo, de Cristo a María (*Cuello*, *Acueducto*) y de María a los hombres, su influencia es física.

XIII. *Tercera razón: La maternidad espiritual.*—Esta razón no es más que un desarrollo del concepto de la maternidad espiritual de María. ¿Qué queremos significar cuando decimos

sima Virgen es Madre nuestra? San Antonino dice que son cinco sus maternidades: es madre por generación, por cuidado, por antigüedad, por honor, por afecto (20). A nadie se le oculta que, menos la primera, todas las otras se afirman en un sentido impropio. La verdadera maternidad se tiene por la generación, y porque María es nuestra verdadera Madre, verdaderamente nos engendra a la vida espiritual.

Descartemos, pues, las explicaciones impropias y no reduzcamos su función maternal a una ayuda, a un favor, a un cuidado, a una precedencia, etc. Digamos que es madre porque nos engendra. Lo difícil será llegar a comprender esta generación, cosa que, por otra parte, nada extraña, pues la generación natural es un misterio también. El concepto, elevado a un orden sobrenatural, se hace doblemente misterioso. Pero no cabe duda que ha de haber verdadera generación si hay maternidad propiamente dicha. "Ex hoc autem dicitur aliqua mulier alicujus mater, quod eum concipit et genuit" (21).

XIV. El concepto de madre no es absoluto: es correlativo al de hijo. Los correlativos se conocen los unos por los otros. Conoceremos de alguna manera lo que es la maternidad si tenemos idea de lo que es la filiación. Filiación es la procesión de un principio por vía de generación. "Omnis processio—nos dice el Angélico—est secundum aliquam actionem" (22). Y la acción que fundamenta la procedencia del hijo es la "actio generativa".

Luego para que haya verdadera maternidad, lo primero que se necesita es que haya verdadera generación.

XV. Santo Tomás define ésta diciendo que es: "Origo alicujus viventis a principio vivente conjuncto" (23). La unión a que alude en la última palabra se explica en estas otras que suelen añadirse a la definición: "in similitudinem naturae". Los conceptos son de Aristóteles. "Genitum, ha escrito, est magis conjunctum cum generante quam factum cum faciente". Y explica esta mayor unión que ha de haber entre el generante y el engendrado: "Genitum debet esse ejusdem naturae".

En estas frases del Angélico y del Filósofo se indican, entre otras, las siguientes condiciones que ha de tener toda generación.

(20) *Sum. Theol.*, tit. 15, cap. 2.

(21) *Sum. Theol.* III, q. 35, a. 4.

Primera: El principio generante *ha de ser vivo*. Ha de tener lo que da, y da la vida. No hablamos aquí de una generación en sentido amplio, según el cual se engendra siempre que se da una nueva forma, vital o no, como se dice que de la corrupción del fuego se engendran las cenizas. Hablamos de una generación en sentido propio; de la aparición de un ser vivo; de la donación de una forma viva. Y porque nadie da lo que no tiene, el principio generador ha de ser vivo; ha de tener forma viva; ha de poseer la vida que da.

Segunda: Al decir que el principio generador ha de ser vivo, se entiende que ha de serlo *en cuanto principio*. O sea, que la generación ha de ser una acción que proceda del principio vital en cuanto *formaliter vital*. El principio generador ha de ser vivo, no en cuanto *es una cosa*, sino en cuanto *es una causa*. Precisamente por faltar esta condición no puede decirse que Eva (término vivo) proceda de Adán (principio vivo también) por vía de generación. En este caso, el término procede del principio sin que el fundamento de la procesión sea un acto vital (24).

Tercera: El término generado ha de ser semejante *in natura* al generante. Ha de tener la misma naturaleza del principio. Cosas vivas, que proceden de principio vivo por acto vital de éste, no se dicen engendradas por faltarles esta condición. Así, las uñas, los cabellos, etc. E *in divinis* el Espíritu Santo, que tiene la máxima unidad de naturaleza con el Padre y el Hijo, la unidad numérica, no puede llamarse engendrado porque esta semejanza (más aún, unidad) no es término de la acción espiradora del principio de donde procede (como sucede en el Verbo), sino *aliunde*.

El concepto de generación no es unívoco, sino análogo, y lo será también el de paternidad y filiación, que de él se derivan. Así ha de ser, desde el momento en que se aplican estas ideas a Dios y a las criaturas entre los que no hay posibilidad de coincidencia unívoca. En el seno de la Divinidad hay generación propiamente dicha; y hay Padre y hay Hijo. También *in humanis* se engendra propiamente, y así mismo hay padres y hay hijos. Esto quiere decir que las tres propiedades indicadas, esenciales a toda generación, son susceptibles de más y de menos. La mayor o menor perfección con que se cumplan hará que la paternidad y la filiación sean más o menos perfectas.

(24) *Sum. Theol.* I, c. 92, a. 2.º ad 2.º

Y así, la paternidad de Dios es perfectísima porque en El la acción generadora es sumamente vital y la unidad de naturaleza entre el término y el principio de la misma, entre el Padre y el Hijo, es la mayor que pueda concebirse: la unidad numérica. Sigue en perfección la generación natural y la paternidad natural, en la que la acción es vital y la unidad de vida entre el principio y el término, es específica esencial. La generación espiritual, en razón de generación y de paternidad es la más imperfecta, porque la acción es más extrínseca y el término tiene con el principio una unidad de vida específica accidental.

No perdamos de vista, que para que haya verdadera generación hay que dar la vida del principio o de la causa al término o al resultado. Precisamente por no darse esto es por lo que las paternidades de los santos no son verdaderas paternidades, sino patronazgos, ya que no dan la gracia *suya*, sino que merecen *una* gracia *suya* (que no es individual o para ellos solos, sino social o para los demás también). A parte de que la acción de los primeros no es una acción vital, que termina en lo que se llama hijo. Es un acto que termina en Dios (que es el rogado y el suplicado). Si no es *actio in filios*, no es propiamente paternidad.

XVI. Con esto queda indicado ya que la acción moral (la de los santos que acabamos de recordar) no puede ser generadora, porque no termina en lo engendrado. Termina en otra cosa, en una potencia (divina) que será la que después obrará. Por lo tanto, este principio moral, al no llegar al término, no puede poner su vida en éste, y no da derecho a una verdadera paternidad.

Es verdad que la acción moral, aunque recibida en la potencia, llega al término dando este rodeo, no lo hace con la virtud misma éste llegará se decide a ello movida por la virtud del agente que en ella ha influido. Pero, también lo es que cuando la causa moral llega al término dando este rodeo, no lo hace con la virtud misma que salió del agente; llega transformada. Salió del principio con una energía que se valorizaba, no como acción, sino como cualificada. Así mueve a la potencia. Y ésta obra en el efecto físicamente. O sea, deja sentir su influjo, no en cuanto bueno o malo, sino en cuanto es influjo o acción. Acordémonos de los conceptos expuestos en los números VIII y IX.

ieza que la energía que llega al final del proceso operativo, malamente podrá ser principio generador; ya que para que haya acción generadora se necesita que ésta termine en el ser engendrado, y que entre éste, el principio y el medio de unión de ambos (la acción misma) haya semejanza de naturaleza.

XVII. De aquí se deduce que la verdadera maternidad exige un influjo físico, ya que el moral no la explica suficientemente. ¿La Santísima Virgen es verdadera Madre nuestra? ¿Tiene verdadera maternidad espiritual? ¿Es Madre por generación, según nos decía San Antonino y con él nos dicen todos? Si así es, su influjo no es sólo de orden moral. So pena de que la llamemos Madre como podríamos llamar también a la mujer que pudo rogar a nuestros padres que nos engendraran, o que tuvo derecho a exigir y exigió que nos dieran el ser. Este es su papel si no hace nada más que pedir o merecer las gracias que Dios nos da. Aquí no hay verdadera generación ni verdadera y propia maternidad.

Ni se diga que la maternidad de María no sería una repetición del caso que proponemos, porque aquí se da una maternidad suya, física, respecto a Cristo del que la gracia viene físicamente a nosotros. Y, por lo tanto, Ella no sólo pide y merece, sino que nos da a quien físicamente nos santificará. No se diga esto, repito, porque la Virgen respecto a la gracia capital de Cristo no tiene razón de Madre, sino de Hija. Y la maternidad de que hablamos aquí es, respecto a la gracia nuestra, que se deriva de la capital del Salvador. La maternidad de María, por lo tanto, se limitaría a pedir, a rogar, a merecer que su Hijo nos santificara. Y esta maternidad no es propia, según queda suficientemente expuesto.

Explicación de esta razón tercera.—Para darnos perfecta cuenta del alcance de esta razón, creo oportuno decir algo: 1.º, sobre la naturaleza de la gracia, que es el término de la maternidad; 2.º, sobre la plenitud de gracia de María, de la que la nuestra es una derivación; 3.º, sobre el ejercicio de la maternidad espiritual explicado por la teoría de la causalidad instrumental; 4.º, sobre la intermediación entre la Virgen y nosotros, intermediación que se requiere para que la causalidad sea física.

XVIII. 1.º—*Naturaleza de la gracia divina en nosotros, que es el término de la maternidad espiritual de María.*—Cuando afirmamos que María es nuestra Madre espiritual, queremos decir que nos da un ser sobrenatural, la gracia, que es una participación de la naturaleza divina según afirma San Pedro: "In

mini divinae consortes naturae" (25). Afirmación que repiten a coro los teólogos, haciendo suyas estas expresiones de Santo Tomás: "Gratia est quaedam participatio divinae bonitatis" (26). Y más adelante: "Cum nihil aliud sit (gratia) quam quaedam participatio divinae naturae quae excedit omnem aliam naturam" (27).

Esta participación es física. También es doctrina común, avalada con la autoridad del Concilio de Trento al asegurar que es una *cualidad inherente* al alma (28). Es una realidad que nos informa; es la misma naturaleza de Dios que está en el alma justa.

El afirmar que sólo es un ser moral, podría tener dos explicaciones: La primera, protestante. Tal sería decir que la gracia no es más que una imputación extrínseca de los méritos de Cristo. O, cuando más, un título o un jus a esos méritos. La segunda, nominalista, y consistiría en asegurar que se reduce a una concordancia de voluntades entre Dios y el hombre. Como quiera que lo que da el ser *in moralibus* es el fin, se diría que tiene moralmente el ser divino quien tuviera un fin divino como norma de sus operaciones. La explicación se queda a mitad de camino, pues el fin divino es sobrenatural, y no puede el hombre acercarse a él si antes no ha sido elevado y capacitado. Para ello, necesita un ser distinto del fin, y distinto de la ordenación al fin, que sea al mismo tiempo fundamento de dicha ordenación. Es la cualidad inherente al alma, según expresión del Tridentino.

Esta cualidad es una participación de la naturaleza de Dios, no en lo que tiene de bello, de bueno, etc., sino en lo que tiene de esencia, de naturaleza, de divinidad, de Dios mismo. Pero participación siempre accidental. O sea, que lo que en Dios es sustancia en nosotros es accidente. Lo que en Dios es su ser, en nosotros es algo añadido que nos informa y nos da otro ser sumado al nuestro, del que es accidente. Está muy alejado el concepto cristiano de la vida del concepto panteísta. Esta diferencia queda expresada en las siguientes palabras de Santo Tomás: "Unum autem dicitur aliquid, non solum numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas vel convenientia creaturae ad Deum" (29).

(25) *II Petri*, cap. I, v. 4.(26) *Sum. Theol.* I-II, q. 110, a. 2, ad 2um.(27) *Sum. Theol.* I-II, q. 112, a. 1.

Pero quede bien sentado que el término de la paternidad de Dios (y de la maternidad espiritual de María), que es la gracia, es algo físico. Es el mismo ser que ella tiene y que tiene Dios. Sería un error concebir nuestra filiación respecto a ellos, a pesar de llamarse adoptiva, a la manera de la filiación adoptiva de este mundo. La filiación adoptiva de aquí, en razón de filiación, es algo moral. No da la naturaleza ni la vida de los padres. Da un jus, un derecho a un bien extrínseco de ellos, a la herencia. De los padres no se recibe nada más que este derecho a la herencia (que ellos tienen también) y una consideración legal. Todo ello, de carácter moral.

En cambio, la filiación adoptiva sobrenatural da un jus al bien divino, al fin sobrenatural, al bien de Dios que es la bienaventuranza. Pero este jus no es simple consideración legal, porque se funda en una realidad interna, en la gracia, que, como hemos dicho, es la misma naturaleza divina participada analógicamente por nosotros. La misma naturaleza del padre recibida, no in unitate numérica, como en la filiación divina; ni in unitate específica, como en la filiación natural humana, sino in unitate analógica, como ya hemos explicado. Santo Tomás dice a este propósito: "Hoc plus habet adoptio divina quam humana; quia Deus hominem quem adoptat idoneum facit per gratiae munus ad hereditatem coelestem percipiendam; homo autem non facit idoneum eum quem adoptat" (30). Le hace idóneo dándole la gracia, o sea, dándole una participación analógica de su naturaleza, y no sólo dándole un jus o una consideración, como pasa *in naturalibus*. Por donde la filiación adoptiva divina tiene algo de la adoptiva humana, en cuanto que no da *la manera de ser del padre*; y algo de la filiación natural, en cuanto que da *algo del padre*.

El término de esta filiación adoptiva divina es la vida misma del principio, participada muy imperfectamente por el Hijo. Este término vital no tiene unidad numérica, ni específica siquiera, sino sólo analógica con el principio generador. Por eso precisamente no se llama generación natural, sino sólo adoptiva, contraponiéndola a la natural del Hijo (31).

Pero para que no pensemos que se trata de una adopción imperfecta, como la humana; para que veamos que en esta adopción, además de un título y un derecho se da un ser, de alguna manera

(30) *Sum. Theol.* III, q. 23, a. 1.(31) *Ad Ephes.* I, 5.—*Ad Rom.* VIII, 15.—*Ad Gal.* IV, 5.

igual al del Padre, el acto por el cual somos hechos hijos adoptivos, se llama en la Escritura *generación*; y se dice también que nosotros *nacemos* a esta vida de la gracia (32).

Si la Santísima Virgen es verdadera Madre y nos engendra, ha de tener influencia inmediata en ella. Además, nuestra gracia ha de ser *algo suyo*. Y, además, ha de llegar a nosotros por una acción suya también.

Todo esto tiene explicación con la plenitud de que goza respecto a este don sobrenatural, y con la teoría de la causa instrumental.

Porque está llena, da lo que tiene; porque es instrumento de Dios, llega a nosotros con su influjo. Intentaremos explicar estas verdades.

XIX. 2.º—*La plenitud de gracia de María y su maternidad espiritual.*—La Santísima Virgen está llena de gracia. No hay que considerar esta plenitud en funciones de su perfección individual sólo, sino también en funciones de su perfección social. Está llena de gracia hasta hacerse con ella digna Madre de Jesucristo; y lo está así mismo hasta poder ejercer el oficio de Madre espiritual de los hombres. De donde se sigue que su plenitud no sólo la hace *santa en sí*, sino que la capacita para dar *de lo suyo a los demás* y hacerlos santos. Digo para *dar de lo suyo*, porque si no no sería verdadera madre, ya que el padre da, por medio de la generación, el ser que tiene.

Estamos acostumbrados a pensar en una plenitud de tipo meramente personal, con miras a su propia dignificación para ser Madre de Dios, plenitud de la que expresamente nos habla Santo Tomás en los textos que luego citaremos, en los que no hace alusión a la plenitud de gracia que la capacita para ser verdadera Madre nuestra. No nos incumbe discutir ahora si esta segunda es corolarío de la primera, aunque desde luego sí, pues no habría maternidad espiritual si no hubiera maternidad divina. Lo que hace falta resaltar es que las dos plenitudes tienen aspectos diferentes: una es individual, otra social. Esta se funda en el principio del consorcio, en la cooperación a la obra de Cristo, y nos lleva a la conclusión de que la Virgen no es una santa más, una santa muy santa en sí, sin otro valor para santificar a los otros que el que se deriva de la comunión de los santos, del fervor de la caridad y del *jus amicabile ad Deum*. Es una santa muy santa en sí

y con poder especial para comunicar la vida engendrando santos.

XX. A este propósito de la gracia de la Santísima Virgen derramándose en los hombres hasta el punto de llamarse y ser verdadera Madre espiritual por acción inmediata suya en nosotros, se citan y ventean unas palabras, al parecer contrarias, de Santo Tomás: "Est autem plenitudo sufficientiae, qua aliquis est sufficiens ad actus meritorios et excellentes faciendos, sicut in Stephano. Item est plenitudo redundantiae, qua B. V. excellit omnibus sanctis, propter eminentiam et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae, quae soli Homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim B. V. redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset, sed ab anima ejus gratia redundavit in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed ejus uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impregnatus. Et ideo statim cum dixisset Gabriel Ave gratia plena, subjunxit de plenitudine ventris, dicens Dominus tecum. Ut autem Evangelista hanc singularem plenitudinem redundantiae et efficientiae de Christo ostenderet, dixit: De plenitudine ejus omnes nos accepimus, scilicet omnes Apostoli, et Prophetae, et justi qui fuerunt, et sunt, et erunt, et etiam omnes angeli" (33).

Como se ve, el Angélico habla aquí de tres plenitudes: *primera*, de suficiencia, con la que se hacen actos meritorios excelentes; *segunda*, de redundancia, por la que del alma pasa la gracia al cuerpo de la Virgen; *tercera*, de eficiencia, por la que se da la gracia a los demás, *siendo quien la da autor de ella*. Y por si la cosa no estuviera suficientemente clara, recalca el sentido al decir que la redundancia de la gracia de la Virgen no fué tal *que Ella fuera autora de la misma*.

Aquí se afirma que la Virgen tuvo gracia en el alma y en el cuerpo. Y esto era lo que interesaba decir para comentar lo del "uterus impregnatus". Y se afirma también que Cristo tuvo gracia para darla a los demás *como autor de ella*. No se dice una palabra de si la Santísima Virgen tuvo plenitud de redundancia para los otros *sin ser autora de la misma*. Y de esto se trata en la cuestión que nos ocupa. Por donde se ve que no puede traerse este texto del Angélico contra nuestra afirmación de su plenitud necesaria para la maternidad espiritual, o de su plenitud social.

XXI. Esta doctrina de que María da la gracia *ex suis* recuerda aquella otra de la Virgen-Cabeza que el P. Fernández resucitó en *La Ciencia Tomista* (34). Si da su gracia, verdaderamente es cabeza. Y creo que no hay por qué alarmarse. Más que las palabras deben asustar los conceptos. Y si con la palabra cabeza no se quiere significar nada más que de la Virgen se deriva a nosotros la gracia de Cristo, hecha suya antes, se afirma una capitalidad subordinada a la de Cristo y de ninguna manera derogatoria de su dignidad. Como no es derogatoria de la capitalidad de jurisdicción o régimen que el mismo Cristo tiene sobre la Iglesia, la capitalidad vicaria del Romano Pontífice. Por eso no es raro que los teólogos escriban expresiones como esta: "Nam quia gratia Christi respectu omnium est gratia capitalis; ideo habet illam excellentiam. Sed B. V. participat illam dignitatem" (35). Así como se afirma que la misma gracia habitual de Cristo, la que le santifica a El, en cuanto se deriva a los demás, tiene razón de gracia capital, así podemos decir que la gracia de la Virgen, en cuanto es social, en cuanto tiene virtud de santificarnos (el cómo lo explicaremos después), le da cierta razón de capitalidad también. So pena de que neguemos dos cosas: el consorcio a la obra redentora de Jesús, a toda, que fué física y moral, según Santo Tomás, y la verdadera maternidad espiritual.

XXII. Nada de esto está muy alejado de la mente, aunque parezca que lo esté de las palabras del Angélico. Une él la idea de cabeza a la idea de plenitud social: "Humanitas Christi ex hoc ipso quod prae aliis vicinior et specialius erat conjuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiae donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non solum gratiam haberet, sed etiam per eam gratia in aliis transfunderetur, sicut per corpora magis lucentia lumen solis ad alia transit. Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse. Unde sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo, omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur, per quam non solum ipse possit in gratiae opus, sed etiam alios in gratiam adducere; et per hoc habet rationem capitalis" (36). Por lo tanto, el poder comunicar la gracia a los demás.

(34) *Ciencia Tomista*. Sept.-Oct. 1928.

el tener plenitud respecto a los otros, el ser principio de la vida espiritual de ellos (propiedades que a Cristo le vienen de su unión con la Divinidad y que no es tiempo de examinar ahora de dónde le vienen a la Virgen), el poder hacer todo esto es tener razón de capitalidad.

Ahora bien: María parece que sólo tiene una plenitud individual con la que se dignifica para ser Madre de Dios: "B. V. dicta est plena gratiae, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi; nec ad omnes effectus gratiae; sed dicitur fuisse plena gratiae per comparisonem ad ipsam (Virginem); quia scilicet, habet gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet Mater Unigeniti ejus" (37). "B. V. Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima Auctori gratiae; ita quod Eum qui est plenus omni gratia in se conciperet, et Eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes derivaret" (38).

Como vemos, Santo Tomás afirma en la Virgen una plenitud individual y una plenitud de redundancia remota, o una maternidad espiritual remota, en cuanto nos dió a Cristo, de quien recibimos todo bien. El considera su gracia en funciones de perfeccionamiento personal, de su dignificación propia para ser Madre de Dios. Esto, sin embargo, no nos permite asegurar que el Santo sea opuesto a la doctrina de la capitalidad de María. Sencillamente, no habló aquí de ella.

Pero si partimos de dos principios suyos, indicados en estos textos, y de otros dos que no niega, sino que silencia, y que hoy son comúnmente admitidos, llegaremos a la conclusión de que cabe perfectamente dentro de su doctrina asegurar que la Santísima Virgen de alguna manera es cabeza. En efecto: nos asegura que es cabeza quien tiene una plenitud tal que lleve la gracia que tiene a los demás. Esto hemos leído en el texto "De Veritate". Asegura también que cada uno recibe de Dios la gracia que necesita para desempeñar el cargo que ha recibido. Esto hemos leído en el texto de la tercera parte, q. 7, a. 10, ad 1um: "Habet (Maria) gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo." Por otra parte, hoy se admite que, además de haber sido elegida para la Maternidad divina, lo fué para una verdadera maternidad espiritual, y asimismo, que tuvo verdadera cooperación o consorcio con Cristo

en su obra redentora o social. Luego concluyamos que cabe dentro de la ortodoxia tomista llamar a María cabeza de la gracia.

XXIII. *Repito que creo se ha dado demasiada importancia a la palabra.*—Si por cabeza se entiende plenitud relativa de vida, con referencia solamente a los inferiores, a aquellos a quienes se da; pero no plenitud que diga independencia respecto a otro superior. Si por cabeza se entiende tener virtud para dar *lo suyo*, la vida que se tiene, y no ser un simple transmisor de la misma. Si es así, yo creo que la Santísima Virgen es cabeza, pues da la gracia que tiene, que no es sólo individual, sino social.

Pero si por cabeza se entiende ser primer principio (instrumental, pues estamos hablando del cuerpo de la Iglesia, de la que Cristo es Cabeza en cuanto hombre, y en cuanto tal es primer principio sólo instrumentalmente); ser del todo independiente de cualquier otro miembro superior; ser también independiente de todo medio que limite o racione su virtud; en una palabra, tener lo que se llama poder de excelencia (39), entonces la Santísima Virgen, que da la gracia recibida de Cristo, que depende de El, que depende asimismo de los medios por El establecidos, los Sacramentos y las buenas obras nuestras, no es cabeza.

XXIV. Esta plenitud de que venimos hablando, postulado de su maternidad espiritual, llámese o no gracia capital, no deroga en nada la dignidad de Cristo. Porque, aparte que en El estaba la plenitud absoluta intensiva (40), solamente en El y no en María (41); aparte esto, aun la plenitud extensiva es menor, y en esta parte menor todavía, está supeditada a su Hijo. Tres limitaciones, por lo tanto: limitación intensiva; limitación extensiva; dependencia respecto a Cristo aun en la plenitud extensiva limitada o relativa.

La gracia de la Virgen es menor que la de Cristo por la razón anteriormente indicada (42). Este es instrumento unido personalmente a la Divinidad, y la Virgen, no. Tiene unión muy íntima, la unión de la madre con el hijo, que es mayor que la de un instrumento cualquiera. Pero menos que la unión personal que hay entre la humanidad y el Verbo. A menos unión, menor gracia que de la unión se deriva. De ahí que la plenitud de la humanidad de

(39) *Sum. Theol.* III, q. 64, a.(40) *Sum. Theol.* III, q. 7, a. 10.(41) *Sum. Theol.* III, q. 7, a. 10.

Cristo llegara hasta el poder de excelencia, que es el poder de dar la gracia *ad arbitrium*. En cambio, el poder de María no es de excelencia; necesariamente se acomoda a los dictados de la Humanidad de su Hijo, de la que depende como instrumento, muy unido, pero separado.

Aún hay otra diferencia, la extensiva: la gracia de Cristo hombre no depende de María; le viene inmediatamente de la Divinidad a la que está personalmente unido. En cambio, la de María depende de Cristo. Es, pues, la de Este más universal.

Y, finalmente, la tercera diferencia: las gracias que María da, las da dependiendo de Cristo en el ejercicio de sus funciones; Cristo se las da a ella englobadas en lo que hemos llamado gracia social; Ella se las apropia y las comunica. En cambio, Este puede darlas sin depender de nadie.

XXV. Concluyendo, podemos decir que, porque María es verdadera Madre nuestra, tiene nuestro sér, nuestra gracia. Al ser madre, nos da la naturaleza que tiene. Y la tiene por la plenitud de que hemos hablado. Esta unidad de naturaleza entre ella y nosotros no es numérica, ya que la gracia, al ser accidente, se individualiza por los sujetos en que está, y María y nosotros somos sujetos diversos. Ni es tampoco unidad de especie moral, porque en Ella es gracia social y en nosotros personal. Pero sí unidad de especie física accidental.

Nada de esto se explica bien en la teoría de la causalidad moral. Dijimos al explicarla que en ella no es lo mismo lo que sale de la causa y lo que llega al efecto; llega otra cosa muy diferente, ya que la causa intermedia hace de transformador. Sale una acción con valor o estimación moral y llega al término otra acción con valor y estimación física. No hay, por lo tanto, verdadera maternidad donde sólo hay causalidad moral, por faltar esta condición, necesaria a toda generación: que el término sea semejante al principio. Faltan también otras condiciones; pero quede constancia, por ahora, de esta sola. De las demás hablaremos oportunamente.

3.º *El ejercicio de la maternidad espiritual y la causalidad instrumental.*

XXVI. Hemos aludido alguna vez a la teoría del instrumento para explicar esta causalidad física exigida por la maternidad de María. No es extraño. Santo Tomás hace lo propio cuando habla de la de Cristo y de los Sacramentos.

El instrumento tiene dos virtudes: una propia, que emana de su propia forma; otra instrumental, que ha recibido de la gracia principal. Decimos frecuentemente que el efecto del instrumento se asemeja a la forma del agente principal, y con ello no hacemos nada más que repetir la tan sabida frase: "Effectus assimilatur formae causae principalis" (43). Pero olvidamos con no menor frecuencia estas otras palabras: "Effectus assimilatur formae quae agens agit" (44). Y el instrumento es agente y obra con dos formas; por lo tanto, de las dos recibirá el efecto algún reflejo. Por eso, las palabras de la primera frase han de entenderse así: "El efecto se asemeja a la forma del agente principal, no en cuanto está en él, sino en cuanto está en el instrumento", ya que su forma, en tanto obra en cuanto es recibida por éste y actúa en él. Y como lo que se recibe toma el modo del recipiente, la virtud de la causa principal recibida en el instrumento recibe el modo de ser del instrumento mismo. Por eso, en última instancia, la virtud principal recibe una modalidad de la virtud propia de éste.

De donde se sigue que la virtud propia deja su huella en el efecto. O, si se quiere mejor, la virtud instrumental, en tanto deja su forma en el efecto en cuanto va matizada por la virtud propia. Tal es el sentido de estas palabras de Santo Tomás: "Actio alicuius, etiam si sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia ogrediatur" (45). O sea que, de tal suerte debe de encontrarse la virtud instrumental con la propia, que el efecto único que a ambas se atribuye lleve el sello de las dos.

XXVII. Hemos dicho que la Santísima Virgen es verdadera madre, y que por serlo deja un sér como el que tiene. Es la gracia divina matizada por Ella. El efecto de su maternidad, que es la gracia divina que los hombres reciben, ha de llevar el sello de Ma-

(43) *Sum. Theol.* III, q. 62, a. 1.

(44) *Sum. Theol.* III, q. 62, a. 1.

ría, porque se atribuye a la virtud principal, a la gracia de Dios en cuanto matizada por la virtud propia suya.

Recibimos, pues, la gracia divina hecha gracia de la Virgen. Esta doctrina es la traducción al lenguaje teológico de ciertas expresiones que encontramos en algunos autores y que creo oportuno recoger. "Si la Virgen concurre físicamente—dice el P. Hugón— a darnos el sér sobrenatural, se comprende perfectamente que es del todo Madre, *tota Mater*... Esta maternidad será más plena, más intensa... La maternidad completa, en efecto, requiere una acción constante de la madre sobre los hijos. La presencia de la Santísima Virgen en nosotros será más real, más eficaz" (como que es ella, su gracia, su sér sobrenatural lo que tenemos) (46). "Si el Espíritu Santo—como dice el Beato Grignón de Montfort—reduce a acto su fecundidad por medio de María, si obra por medio de ella, es porque ella produce físicamente la gracia en las almas. María es el instrumento físico y secundario del Espíritu Santo" (47).

Y el P. Arintero cita varios casos de experiencia mística de esta presencia de la Virgen. "En la constante aplicación que a la Virgen se hace de estos gloriosos títulos, propios del Espíritu de Santificación, es indudable que se encierran profundos misterios que los teólogos todavía no aciertan a explicar sino diciendo que todas las gracias (no sacramentales) nos deben venir de manos de María. Sin embargo, esos misterios se van haciendo sentir con creciente viveza en numerosas almas experimentadas, como si Dios quisiera... dar más a conocer esa especialísima función santificatriz de la Virgen" (48). Y habla a continuación de varios hechos de experiencia de esta presencia de la Virgen.

Y el P. Colomer: "Donde la madre no admite sustitución, ni cabe que la haya, es en el grande acto de la transmisión de la vida; y en él está precisamente la razón de la maternidad. ¿Puede decirse otro tanto de la Virgen María en el orden sobrenatural? Creemos que sí" (49). "Esa operación suya ha de ser, en su línea, generación, so pena de no ser propiamente madre nuestra. Pero si es generación, hay vida nueva, formada de la vida de la madre en la misma madre; o lo que es lo mismo: que se repite en la Virgen, respecto de nosotros, el misterio de la generación divina nuestra

(46) *La causalité instrumental...*, cap. VI, pág. 198.

(47) *Ibid.*, pág. 203.

(48) *Actas del Congreso Mariano Montfortiano*, pág. 279.

(49) *La Virgen María*, part. II, cap. V, pág. 198.

del Pádre celestial" (50). "Síguese también que esa comunicación, vivificando a la criatura con el mismo espíritu que llena perpetuamente a la Virgen, deja al alma como entrañada espiritualmente en la Madre de Dios, y vitalmente dependiente de ella, más que de su madre, lo está el niño antes de salir de su seno" (51).

Estas expresiones son la traducción a la vida espiritual del lenguaje teológico que hemos empleado, explicando por la causalidad instrumental su maternidad real y verdadera. Maternidad que exige, para serlo, la comunicación de su vida o de su gracia. Comunicación que se explica por esa manera de obrar del instrumento, que deja su sello y su huella en el efecto.

XXVIII. Es parecido todo esto a lo que Santo Tomás dice de Cristo Hombre: "Dare gratiam aut Spiritum Sanctum convenit Christo secundum quod est Deus, auctoritative; sed instrumentaliter convenit etiam ei secundum quod est homo; in quantum scilicet instrumentum fuit divinitatis ejus; et ita actiones ipsius ex virtute Divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam nobis causantes et per meritum et per efficientiam quamdam" (52). "Quia vero Humanitas Christi est Divinitatis instrumentum, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute Divinitatis, ad salutem humanam" (53). Esta virtud instrumental que la Divinidad ha dejado en la Humanidad de Cristo, nos da una gracia especial que no es la *gracia divina* a secas, como sería si nos la diera Dios solo, sino la *gracia cristiana*, que es la gracia divina con ciertas modalidades que no es oportuno explicar (54).

Estas palabras del Angélico son el mejor comentario a las expresiones del Evangelio y de San Pablo, que tan repetidamente leemos y decimos: "Mihí vivere Christus est" (55). "Vivo ego jam non ego, vivit vero in me Christus" (56). "Veni ut vitam habeant et abundantius habeant" (57).

XXIX. También se dice de la Virgen que es nuestra vida. Diariamente lo cantamos en la Salve: "Vida, dulzura y esperanza nuestra." La plenitud de vida que tiene, no sólo en funciones de perfec-

(50) *Ibid.*, pág. 199.

(51) *Ibid.*-202.

(52) *Sum. Theol.*, III, q. 8, a. 1, ad 1um.

(53) *Ibid.* q. 48, a. 6.

(54) *Ibid.* q. 62, a. 2.

(55) *Ad Phil.* I, v. 21.

ción individual, sino social, explica que su vida llegue a nosotros, que su gracia llegue a ser nuestra, que sea nuestra verdadera madre. Y la causalidad física instrumental explica el modo de esta llegada de la vida a nosotros: la generación espiritual. Nada de esto se explica adecuadamente en la teoría de la causalidad moral sola, ya que en ésta, como muchas veces hemos dicho, no da la causa nada suyo al efecto. En cambio, la causalidad física lo explica bien, pues el instrumento deja su verdadera huella, da su virtud verdadera. Y si esta virtud es una vida, da su verdadera vida al efecto en el que obra.

XXX. Al afirmar que María deja su sello en los hombres como el instrumento deja en el efecto el de *su virtud propia*, no nos referimos al sello de *su virtud natural*. Nos referimos al de *su gracia*, que es su virtud propia en cuanto instrumento sobrenatural de Dios. La virtud instrumental o comunicada, como se sabe, está en el instrumento *per modum transeuntis*, y en el caso presente es el influjo divino, o la moción divina, por la que la gracia que María tiene ya apropiada o *per modum habitus vel qualitatis* se pone en acto de obrar. Y, por lo tanto, la divinidad en nosotros, la gracia divina en nosotros, lleva el reflejo de la gracia divina de María o de la gracia mariana, como lleva también el de la gracia cristiana, por ser la Humanidad santificada de Cristo otro instrumento de Dios en nuestra santificación.

Digo todo esto para prevenir cualquier dificultad que se pudiera poner pensando que afirmamos una determinación de nuestra gracia por las modalidades *naturales o simplemente humanas de María*. Nada tan fuera de nuestra intención. María—instrumento sobrenatural de Dios—, como toda causa instrumental, tiene dos virtudes: la comunicada, que está *per modum transeuntis* y es la moción del agente principal o de Dios, y la propia, que tiene *per modum habitus vel qualitatis*, y es la gracia divina que se ha apropiado juntamente con su capacidad operativa natural.

XXXI. Contra esta doctrina de la causalidad física de María se citan unas palabras de Santo Tomás en las que afirma que el bautismo dado en el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo y de la Santísima Virgen, es nulo, y no lo es si su nombre se invoca en un plan de intervención moral. Oigámosle: “Sed hoc verum est si sic intelligatur in nomine B. V. baptizari sicut in nomine Trinitatis, quo baptismus consecratur (por el que el bautismo recibe la virtud; por lo tanto, se trata de una causalidad principal)”. (31)

enim sensus esset contrarius verae fidei, et per consequens tolleretur veritatem Sacramenti. Si vero sic intelligatur quod additur “in nomine B. V.” non quasi nomen B. V. aliquid operetur in baptismo (en el sentido negado, o sea en un plan de igualdad con la Trinidad; en un plan de causa principal; en un plan de causa consagrada de las aguas bautismales), sed ut ejus intercessio prossit baptizato ad conservandam gratiam baptismalem, non tollitur perfectio Sacramenti” (58).

En estas palabras nos dice claramente el Santo dos cosas: que no interviene físicamente en el mismo sentido en que interviene la Trinidad, dando la gracia a la manera de la causa principal, y que puede intervenir de un modo moral. No hace ninguna alusión a la intervención instrumental física. Por eso no citan con oportunidad este texto quienes impugnan dicha causalidad física.

XXXII. Creo que es lugar oportuno para hacernos eco de una dificultad muy común contra nuestra tesis. Decía Suárez, y con él repiten muchos, que si la Santísima Virgen interviniera físicamente dando las gracias de los Sacramentos, sería ministro de los mismos, cosa a todas luces inaudita. Está inconveniente, que ya conocemos por haber citado anteriormente el texto, ha movido a algunos autores que afirman la causalidad física a restringirla, diciendo que solamente causa así las gracias no sacramentales. Pero creo que no hay motivo para ello, pues, aun causando las otras, no se sigue el inconveniente.

El mismo Santo Tomás desvanece el escrúpulo con estas palabras: “Minister Ecclesiae non agit in Sacramentis quasi ex propria virtute, sed ex virtute alterius, scilicet Christi; et ideo in eo non requiritur gratia personalis sed solum auctoritas ordinis, per quam quasi Christi vicarius constituitur” (59). O sea que el poder ministerial de los sacramentos no lo da la gracia (la que sea, la personal que tienen los ministros, o la social que tiene la Virgen), sino el carácter.

Ahora bien: estamos hablando de una causalidad que se atribuye a la Virgen por la plenitud de su gracia. Por eso no se arguye bien al decir que en este caso tendría poder ministerial, que viene exclusivamente del carácter sacramental. Se trata, como se ve, de dos principios operativos diversos y de funciones diversas también.

Nuestra gracia procede de dos principios inmediatos: las buenas obras y los Sacramentos. La que procede de las primeras, se llama gracia extrasacramental; la que procede de los segundos, gracia sacramental. Las buenas obras la causan de dos maneras: *efficienter-dispositive*, porque quien obra bien dispone al sujeto para un aumento del hábito infuso, y *moraliter*, porque quien obra bien tiene asimismo un jus, un derecho al aumento de la gracia.

La Santísima Virgen, en cuanto instrumento en la colación de las gracias no sacramentales, no interviene haciendo esas buenas obras. A nadie se le ha ocurrido interpretar su intervención así. Interviene en el sentido de que Dios usó de ella para dar las gracias que se han merecido y a las que los hombres se han dispuesto con las buenas obras que han hecho. Esto es del todo claro.

¿Por qué, pues, cuando se trata de su intervención en la colación de las Sacramentales se ha de interpretar en el sentido de que es ella la que hace, la que administra el Sacramento? Si no hacía las buenas obras, ¿por qué hará los Sacramentos? Si en el primer caso se dice que da la gracia debida a las buenas obras sin que haga éstas, ¿por qué no se dice en el segundo que da las gracias que son efecto de los Sacramentos o debidas a los mismos, sin que los administre ni los haga?

Para dar el Sacramento necesitaría el carácter, y sería verdadero ministro. Para dar la gracia sacramental no necesita de tal carácter. Sólo necesita tenerla (y la tiene, como Cristo, por su plenitud de redundancia). El sentido de su intervención será que, cuando el ministro administra y causa ministerialmente la gracia, la Virgen, como ministro en la colación de este don sobrenatural de Dios, no en la confección del Sacramento, hace llegar esa gracia al signo sacramental y a nosotros. Pero, repitémoslo una vez más, sin administrar.

Por lo tanto, andan desviados quienes dicen que si se admite la causalidad instrumental física de María tendrá ella poder de consagrar y de administrar. Por eso no deben temer tampoco en ampliar la causalidad física a las gracias sacramentales quienes por este reparo la restringían sólo a las no sacramentales.

4.º La causalidad instrumental y la influencia inmediata de la Virgen.

XXXIII. Dijimos a su tiempo que la causalidad física, además de poner en el término algo semejante a lo que procede del principio, exigencia que hemos salvado en el caso de María apelando a la plenitud de redundancia de su gracia, pone en contacto la causa y el efecto. He aquí una dificultad grave, que no es privativa de la teología mariana, porque se reproduce al hablar de la causalidad de Cristo y de los Sacramentos, cuando causan en sujetos distantes. La causa física tiene contacto físico con la materia que recibe la acción. ¿Cómo se explica la presencia de la Virgen en todo el mundo y en todos los hombres, en quienes deja sentir la influencia de su gracia?

XXXIV. Suelen distinguir los escolásticos dos clases de contacto: de supuesto y de virtud. El primero, se da con la inmediatez entre cosa y cosa. El segundo, con la intermediación entre la virtud operativa y el sujeto que recibe su influjo.

Comoquiera que estamos hablando de operaciones y el principio inmediato y formal de éstas es la virtud operativa, para que se obre bastará en realidad el contacto de virtud. No es que se excluya el de supuesto. Puede estar, aunque no es necesario. En rigor, basta que la virtud operativa llegue al sujeto que ha de recibir la operación.

XXXV. Pero la virtud del instrumento es doble, según arriba dejamos declarado: una, propia; otra, comunicada. La propia emana del mismo ser del instrumento o está en él a modo de cualidad permanente y apropiada; la comunicada le viene del agente principal y se recibe a modo de virtud transeúnte. Con la primera causa *dispositive*, el efecto; con la segunda, *perfective*. En otras palabras: la virtud propia y la acción que le corresponde disponen para el efecto que hará la virtud comunicada con su correspondiente acción. "Causa secunda instrumentalis non participat actionem causae superioris nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi agendum; nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum" (60).

¿A qué virtud nos referimos cuando hablamos de inmediateción de virtud en el instrumento, a la propia o a la comunicada e instrumental? ¿Cuál de las dos ha de estar en contacto con la materia donde se va a obrar? Cada una ha de ponerse en contacto con el sujeto en el que actúa. Si la primera es una virtud dispositiva, se pondrá en contacto con la materia que dispone; si la segunda es una virtud perfectiva, con la que recibe el efecto. Claro que de ordinario es la misma materia que se dispone y la que recibe la forma para la que ha sido dispuesta. Por eso, de ordinario también, la inmediateción que se requiere entre el instrumento y la materia que recibirá su influjo es inmediateción o contacto de las dos virtudes con dicha materia o sujeto.

Pero tengamos en cuenta que la disposición previa que se requiere para que la virtud instrumental actúe, disposición que se atribuye a la virtud propia, está en razón opuesta a la potencialidad de la virtud instrumental. Cuanto menor es ésta, menos puede hacer y más disposición requiere en el sujeto donde obra. La virtud, pues, a cuyo cargo está disponer dicho sujeto, ha de ser mayor. Pero si la virtud perfectiva, comunicada, instrumental, es de suyo infinita, no exige ninguna disposición en la materia que ha de recibir su influjo. Solamente la no repugnancia. De donde se sigue que en los instrumentos en los que la virtud instrumental es divina, y como tal infinita, la virtud propia, dispositiva de la materia, ni siquiera es necesario que exista. Y de hecho Dios ha elegido en los Sacramentos, que son instrumentos suyos, lo que ha querido, sin mirar a ver si su acción propia pudiera disponer más o menos para el efecto sobrenatural que con ellos iba a hacer. Por eso se llaman signos *ad placitum* o arbitrarios. Si alguna analogía hay entre la acción natural y propia del signo sacramental y el efecto sobrenatural del mismo, v. gr., entre lavar el cuerpo y lavar el alma (signo bautismal y efecto *idem*), esto es porque Dios así lo quiso, no por exigencia del asunto. Pudo instituir el bautismo con aceite o con pan. No vayamos a creer que la loción del cuerpo, efecto natural del agua, sea disposición para la gracia regenerativa, efecto del bautismo.

¿Falla entonces el axioma de que el instrumento, con su acción propia, "dispositivè operatur ad effectum principalis agentis"? (61). No: de ninguna manera. Lo que pasa es que hay disposición *ex*

parte rei operatae (de la que hemos hablado hasta ahora) y *ex parte operantis*. En este caso no se requiere una disposición de la materia que recibirá el efecto, porque la virtud instrumental es infinita y no necesita que nadie le disponga el sujeto. Pero se requiere una disposición en el mismo principio operativo instrumental. O sea que Dios, para obrar con algo como instrumento, ha de encontrar capacidad operativa; de lo contrario, ese algo no será causa, sino un ser meramente pasivo. No se ve cómo pueda ser elevado lo que no existe; ni cómo será elevada una capacidad operativa si dicha capacidad no se da. Dios puede usar cualquier instrumento para cualquier efecto, tenga o no aptitud natural para ello. Pero previamente ha de tener capacidad operativa. De lo contrario será un simple medio transmisor de la virtud de Dios y no una causa instrumental.

En conclusión, tratándose de un instrumento de Dios no es necesario que éste obre positivamente en la materia con su virtud propia. Pero sí es necesaria dicha virtud propia y su acción correspondiente para actuar la virtud instrumental y producir el efecto. "Instrumentum, dice Santo Tomás, habet duas acciones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed in virtute principalis agentis: aliam autem habet actionem propriam, quae competit ei secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum in quantum est instrumentum artis; non autem perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo actionem propriam" (62). He ahí lo que se requiere como *mínimum*: que el instrumento obre positivamente con su virtud propia *ejerciéndola*. Que la disposición se reciba o no en la materia, ya hemos dicho que no es necesario para la razón de instrumento. Y es inútil, tratándose de instrumentos de agentes infinitos.

XXXVI. La Santísima Virgen es instrumento de Dios en la concesión de las gracias y se ajusta a las leyes instrumentales. Tiene dos virtudes: la propia y la comunicada. Con esta causa, el efecto perfectivo; con aquélla, dispositivo solamente.

Al hablar de la propia nos referimos a la *natural o humana*. Ya dijimos más arriba que *su gracia* entraba también dentro de esta virtud propia, puesto que la tiene apropiada, o como *ser suyo*. La comunicada es la *moción transeunte de Dios*.

propia, que es su gracia social, a la que nos referíamos en páginas anteriores, no hablamos ahora, porque no es necesario. Hablamos sólo de la propia: *humana* o *natural*.

No olvidemos que María es un instrumento de Dios; y no olvidemos tampoco que la virtud divina es infinita, y por lo tanto no requiere ni exige en el sujeto donde va a obrar ninguna disposición. Le basta no encontrar repugnancia; le basta encontrar simple posibilidad. De donde se sigue que no es necesario que la Santísima Virgen, con su virtud propia, disponga a la materia que va a recibir el influjo de la virtud divina que Dios ha puesto en ella. Sí será necesaria su acción propia en cuanto dispositiva de sí misma para con ella poder actuar como instrumento y no como simple transmisora.

XXXVII. Ahora bien, si el contacto se ha de efectuar, según dijimos, con aquello donde se obra, porque no hace falta que María obre con su virtud propia en nosotros, ya que la disposición que se requiere en ella es *ex parte operantis*, no *ex parte materiae in qua operatur*, de ninguna manera será necesario el contacto entre su virtud operativa propia y los hombres.

En cambio, al dejarse sentir en éstos el efecto de la virtud instrumental o comunicada, si es necesario que haya contacto entre ésta y ellos. Pero resulta que dicha virtud instrumental, por ser divina, es inmensa. Tiene, como tal, poder de estar en todas partes. No está limitada por el espacio. Y, por lo tanto, puede llegar con contacto físico a todos los hombres. Dios está en todos sitios por esencia, presencia y potencia. Está su ser y está su virtud.

Quiere esto decir que el instrumento divino, los Sacramentos, la Santísima Virgen, la Humanidad de Jesucristo, obran con su virtud propia donde están. Este obrar suyo, que tiene razón de disposición de ellos mismos, pone en movimiento la virtud instrumental. La cual es inmensa y puede llegar físicamente a nosotros. Y ésta es la que hace falta que llegue, no la virtud propia, que no ha de disponer nuestra materia para nada.

XXXVIII. Tenemos un ejemplo de cuanto venimos diciendo en el milagro obrado a distancia. El hombre, instrumento de Dios en la acción milagrosa, obra con dos virtudes: con la suya y con la sobrenatural que ha recibido de El. Supongamos que obra en Madrid y que el efecto prodigioso se produce en Valencia. Al obrar en Madrid, que es donde se supone al taumaturgo, hay contacto

en Valencia y recibe el beneficio, ya que esta virtud no es nada más que el poder de Dios, puesto a disposición de quien hace el milagro; poder que está en todas partes. En cambio, no ha habido contacto entre la virtud propia que ha intervenido en la obra milagrosa: la de hablar, mandar, tocar, etc., y el sujeto beneficiado. Pero tampoco ha sido necesaria, porque el fin de esta acción propia del instrumento es disponer la materia, y tratándose de virtudes infinitas, éstas no necesitan disposición previa. Esto es lo que sucede con los Sacramentos, con la Santísima Virgen, con la Humanidad de Jesucristo.

Como se ve, la explicación es del todo natural. No hemos apelado a nada extraordinario para solucionar el inconveniente que se presentaba sobre el contacto necesario para la causalidad física y para la verdadera generación y verdadera maternidad. Ha bastado recordar las siguientes verdades de razón natural: la virtud del instrumento, obra dispositive; cuando se trata de efectos de una virtud infinita, no es necesaria la disposición previa en el sujeto; luego, tampoco lo es que el instrumento, con su acción propia, disponga la materia. En consecuencia, no es necesario el contacto entre lo propio de éste y el término en el que obra, término que recibe el influjo de la virtud instrumental que es inmensa y está en todas partes; luego, aunque el instrumento esté ausente, hay contacto entre su virtud instrumental y el sujeto que recibe el efecto.

XXXIX. *Cuarta razón.*—Se funda en dos verdades, una tomista y otra comúnmente admitida hoy: *la tomista*, es que Jesucristo efectúa de dos maneras su obra redentora: *meritorie (moraliter)* et *effective (physice)*. Así lo repite muchísimas veces el Angélico, que dedicó además una cuestión particular al asunto (63). Así lo repite también Cayetano, al explicar los modos de la influencia capital de Cristo (64), y así lo vemos confesado por todos los tomistas.

La comúnmente admitida hoy, es la del principio del consorcio, principio que puede ser fuente de grandes progresos en la Teología Mariana. Es verdad que toda gracia (la de Cristo, la de María, la nuestra) pertenece a una misma especie física, pero es susceptible de ser dividida en muchas especies morales, según los diversos fines a los que se destina. El fin de la gracia de la Virgen

además de su santificación individual, es la redención y la santificación nuestra; un fin social. Por eso ha de tener una manera de ser apropiada a este fin, como lo tiene la de Cristo, que también es social y también tiene estos fines.

De ahí que su gracia no sea como la nuestra, con la que nos santificamos a nosotros solos y no podemos influir en la santificación de los demás sino por la caridad. Ella, pues, puede influir por su propio ser sobrenatural como influye Cristo a quien se asoció y a quien se parece.

El modo de la influencia de Cristo que corresponde a esta manera de ser de su gracia social o capital, es meritorio y físico. Así será también el de María, aunque siempre con subordinación y en menor grado que en su Hijo. Porque la gracia de la Virgen estaba ordenada a nuestro bien y este bien le era debido, decimos que mereció lo nuestro *ex condignitate*, y porque el mérito de Cristo es mayor lo llamamos mérito *ex toto rigore justitiae*.

¿Por qué quedarnos aquí? ¿Por qué no extender el principio del consorcio y la eficacia de su gracia al segundo modo, a la causalidad física? Muy lógicamente podemos decir que la gracia especial de Cristo, la social, causa físicamente (no lo probamos, porque no es de nuestra incumbencia), porque su Humanidad es instrumento unido. Es un poder independiente de todo principio instrumental superior, e independiente también de cualquier medio o instrumento inferior (Sacramentos). Tiene el poder que se llama de excelencia (65). Goza de esta independencia por su unión personal con la fuente de la gracia que es el Verbo. Y la Virgen, que tiene la misma gracia social en menor grado, tendrá la misma causalidad también en grado inferior. Será instrumento (al hablar de instrumento ya nos referimos a la causalidad física) separado y dependiente del instrumento unido superior (la Humanidad de su Hijo) y de los instrumentos inferiores que Él haya instituido (los Sacramentos). O sea, que es causa física inferior a Cristo, ya que no tiene el poder de excelencia de Este.

Esta razón, tan sumariamente expuesta, es susceptible de ulteriores explicaciones. Pero, al no poder darlas, recuérdese mucho de lo dicho en páginas anteriores sobre la plenitud y la causalidad instrumental. Tienen también aplicación aquí.

DIFICULTADES CONTRA NUESTRA SOLUCIÓN

XL. Las dificultades principales que contra la tesis se proponen, son las siguientes:

Primera. Esta doctrina es del todo apriorística, pues no tiene ningún fundamento ni en la Escritura, ni en la tradición, ni en los principios teológicos.

Segunda. Afirmar que la Santísima Virgen tiene causalidad física respecto a nuestra gracia, es poner en ella una plenitud exactamente igual a la de Cristo. Esta dificultad es la que el Padre Friethof llama decisiva.

Tercera. Con la causalidad instrumental física la Virgen sería ministro de los Sacramentos.

Cuarta. Esta causalidad exige contacto físico entre la causa y el sujeto donde opera, contacto a todas luces imposible entre la Virgen y todos los hombres.

La respuesta a todas las objeciones queda consignada en el transcurso de este trabajo.

De la primera dificultad nos hemos hecho eco en los números XI y XII. En ellos hemos visto que no se encuentra en la Escritura ni en la tradición la frase *causalidad física*, como no se encuentra tampoco la de *causalidad moral*. Pero como hay expresiones que exigen ésta, las hay también que no tienen explicación adecuada sin la primera. Y, finalmente, vimos que, arguir de este modo contra la tesis, es discurrir partiendo de un prejuicio o de una afirmación gratuitamente sostenida.

La segunda quedará solventada si repetimos lo dicho en los números XIX-XXIV, sobre todo en este último, en el que afirmáramos que la plenitud requerida para la causalidad física es menor a la plenitud de Cristo intensiva y extensiva. Y aun esta gracia menor que tiene y da depende de Cristo. Tres restricciones, que sin duda no observó el P. Friethof, cuando con demasiada euforia escribió las palabras que ya conocemos.

La tercera está resuelta en el número XXXII. En efecto, para ser ministro de los Sacramentos necesitaría el carácter sacramental. No es lo mismo dar la gracia sacramental que administrar el Sacramento. La dificultad procede de no distinguir bien los dos principios operativos sobrenaturales, que son la gracia y el carácter.

verdad que para que haya causalidad física se necesita contacto. Pero basta que sea de virtud. No es necesario el de supuesto. Y tratándose de instrumentos de una causa principal infinita, éste puede reducirse a un contacto entre el sujeto en quien se obra y la virtud instrumental o divina. No se necesita entre dicho sujeto y la virtud propia del instrumento.

XLI. Para terminar, hagamos un resumen de nuestro trabajo. Se trata de probar que la causalidad de la Virgen es física, sin que ello implique la negación de la causalidad moral. Cuatro razones nos han llevado a afirmarlo: el testimonio de la Escritura; el examen de algunos títulos que tradicional se le aplican; las exigencias de su maternidad espiritual, y, finalmente, el principio del consorcio o de la cooperación a la obra de Jesús.

El argumento que más detenidamente hemos explicado, es el tercero. La explicación podemos jalonarla así: María es verdadera madre espiritual. Como madre, ha de dar a los hijos la naturaleza que tiene, y la ha de dar con una acción generadora que llegue a éstos.

Ambas condiciones requieren causalidad física. La causa moral no llega inmediatamente al efecto. Lo hace dando un rodeo, y cuando de este modo llega, deja en el sujeto algo muy distinto a lo que salió del principio, ya que en el rodeo ha sufrido una transformación. Ni semejanza, pues, entre causa y efecto, ni inmediatez operativa.

En cambio, la causalidad física da cumplida satisfacción a las dos exigencias. Y en la Santísima Virgen tienen explicación si apelamos a la plenitud de su gracia y a la causalidad instrumental. Su plenitud no debe entenderse en funciones de perfección individual sólo, sino en funciones de comunicación a los demás, también. Da, pues, lo que tiene. La causalidad instrumental no tiene para ella mayores dificultades que para la Humanidad de su Hijo y para los Sacramentos.

Valencia, agosto de 1942.

MARIOLOGIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

R. P. Fr. Otilio del Niño Jesús, O. C. D.

INTRODUCCION

Por lo general, siempre fué San Juan de la Cruz en todas sus cosas menos afortunado que Santa Teresa; y si ésta no ha visto estudiado hasta tiempos muy recientes y de un modo completo y sistemático su espíritu mariano (1), ya se adivina que al Santo no le ha cabido en esto mejor suerte. Ni tienen de ello toda la culpa los biógrafos y escritores sanjuanistas—quienes de un modo uniforme y monótono narran los episodios marianos de su vida—, sino más bien el modo peculiar que tuvo de revelarse este espíritu mariano en la vida del Reformador del Carmelo, vida que, como es sabido, es un himno vibrante a la humildad y al voluntario retiro y olvido de sí mismo. Por otra parte, de la respetable actividad literaria del Doctor místico, no ha llegado hasta nosotros trabajo alguno suyo mariológico, y aun las alusiones a la Virgen, o a temas mariológicos, con que tropezamos en sus escritos, son mucho más escasas que en Santa Teresa; pues mientras ésta, en uno u otro sentido, nombra a la Virgen más de cien veces en sus admirables escritos, aquél solamente alude a ella de un modo claro y expreso una media docena de veces. Bien vale, pues, la pena de tomarse un poco trabajo y tentar con serena objetividad un estudio de conjunto sobre un tema tan interesante, que refleja una de las facetas más hermosas y desconocidas de este gigante de la espiritualidad católica, a quien para tenerlas todas, Dios Nuestro Señor concedió también ésta, que en nuestro amado Santo brilla con destellos propios e inconfundibles.

Pero antes de pasar adelante, es necesario resolver un problema, de cuya solución depende la justificación del título con que encabezamos este trabajo. El problema es este: ¿puede hablarse con verdad de una mariología de San Juan de la Cruz, o tendremos que limitarnos a la comprobación de su espíritu mariano?