

libro de la Vida, y nos colocase entre aquellos que habían de conseguir la vida eterna" (104).

Después de lo que antecede, no puede ya ponerse en duda el pensamiento del P. Ríos; hemos sido predestinados para la gloria de Cristo y de su Madre; en previsión de su amorosísima voluntad, nos predestinó Dios *ab aeterno* para ser familia y Corte de honor de la Soberana Reina de los Cielos: Ella es, por consiguiente, fin de nuestra predestinación.

CONCLUSION

Creemos haber expuesto con fidelidad en estas cuartillas la doctrina del insigne mariólogo Agustino. Las consecuencias que de aquí se derivan, son las siguientes:

1.^a La **HIERARQUÍA**, no solamente es un Tratado de ascética mariana, o sea, la exposición razonada del sistema de vida espiritual llamado de la santa Esclavitud, como forma, la más perfecta de devoción a la Santísima Virgen, sino también el primer libro de Mariología especializada que se conoce hasta hoy en España, en el cual se estudian científicamente las principales excelencias y prerrogativas de la Madre de Dios.

2.^a El P. Ríos es un mariólogo original, que señala rumbos nuevos, tanto en el estudio de la causalidad de María en nuestra predestinación, como en la Corredención, Mediación y Realeza de Nuestra Señora.

3.^a Ningún mariólogo, y menos los españoles, puede desconocer la **HIERARQUÍA MARIANA** al escribir un Tratado sobre Mariología.

4.^a Siendo tan escasos los ejemplares de esta obra (105), es de suma importancia una nueva impresión, debiendo ser considerada como obra de interés mariológico-nacional.

SOBRE EL MÉRITO CORREDENTIVO DE MARÍA

POR EL

R. P. Manuel Cuervo, O. P.

(104) H. M. Lib. III, C. IX, pág. 228.

(105) Un ejemplar en la Biblioteca del Colegio de Padres Agustinos de La Vid (Burgos); otro en la Biblioteca de S. Isidoro, de León. En el extranjero, uno en los Agustinos, de Bruselas; otro en la Biblioteca Vallicelliana, de Roma.

El R. P. Manuel Cuervo, O. P., Profesor de Teología Dogmática en Salamanca, es ya autoridad en Mariología. Sus intervenciones no han sido muchas, pero han sido decisivas. Los artículos publicados por él, en Ciencia Tomista y en La Vida Sobrenatural, sobre la gracia y el mérito de la Virgen, bastan para marcar rumbos y formar opinión.

El trabajito siguiente, escrito con cierto aire polémico, podría considerarse como parte de una sección que, en una u otra forma, tendrá que aparecer en ESTUDIOS MARIANOS, en la cual se recojan los ecos de actualidad de la ciencia mariológica: bibliografía, cuestiones disputadas, etc., algo, en fin, que comunique al órgano de la Academia la nota de modernidad y que a la robustez de los estudios añada el interés de los temas candentes y el valor inapreciable de orientar a nuestros amigos y lectores.

Nuestra gratitud al entrañable amigo por el desprendimiento generoso con que se ha dignado avalorar nuestros ESTUDIOS.

En el número de julio de la Revista "Marianum", publicada en Roma, aparece un artículo del P. Roschini, su director, bajo el título "*Utrum meritum corredemptivum Deiparae appellari possit de condigno*", en el que se combate la tesis sustentada por nosotros en los artículos publicados en "Ciencia Tomista" (1). Lamentamos que, por las actuales circunstancias, este artículo no haya llegado a nosotros hasta bien entrado diciembre, pero al mismo tiempo quedamos agradecidos al P. Roschini por la ocasión que nos ofrece de insistir sobre nuestros puntos de vista.

EL MERITO DE CONDIGNIDAD DE LA GRACIA

La corredención mariana comprende dos partes bien diferentes: cooperación a la obra satisfactoria por el pecado y meritoria de la gracia, y distribución de ésta en las almas. En cuanto a esta última, puede decirse que la uniformidad de los autores es absoluta respecto de su existencia, aun cuando no pueda decirse otro tanto del modo cómo se verifica. Por lo que toca a la primera, la divergencia es mayor. Todavía está *sub lite* la cuestión de su misma existencia, aun cuando la parte afirmativa cuenta con el sufragio casi universal de los autores. Su naturaleza está por elaborar, habiendo solamente acerca de este punto conatos y tanteos aislados, más o menos precisos o indeterminados. Todavía no existe una teología de la corredención mariana. Por eso mismo, la diversidad de apreciaciones tiene que ser mayor y más profunda sobre este particular.

No es nuestro propósito entrar aquí en el análisis teológico del mérito y de la satisfacción, ni en la discusión a fondo de los fundamentos de su condignidad en la Virgen, ya publicados. Nuestro objetivo será únicamente contestar a los inconvenientes que en nuestra tesis encuentra el P. Roschini.

(1) Cfr. Ciencia Tomista, núms. 169-70: *Naturaleza de la gracia de María*, páginas 87-105; núm. 171-172: *El mérito de la gracia*, págs. 204-224; núm. 175: *La satisfacción por el pecado*, págs. 507-544; núm. 180-181: *El mérito de la Encarnación y de la maternidad divina*, págs. 305-338. Años 1938-39.

Al tratar del mérito de condignidad en María respecto de la gracia, distinguíamos nosotros la cuestión de su posibilidad, de la de hecho. Porque si no es posible esa clase de mérito en una pura creatura, en orden a todas las demás, buenas ganas de molestarse averiguando su existencia en María.

La posibilidad de ese mérito la encontrábamos nosotros afirmada por Sto. Tomás en la III. P. q. 64 a 4, donde pregunta si Jesucristo pudo comunicar a sus ministros la potestad de excelencia que El tiene sobre los Sacramentos, la cual lleva consigo, como primera prerrogativa, el mérito condigno de la gracia, que por ellos se nos comunica. A cuya cuestión contesta el Angélico Doctor afirmativamente, aunque no con la misma perfección que aquélla tuvo en Jesucristo. Esta misma doctrina la encontrábamos después enseñada por *todos* los teólogos en sus comentarios a la cuestión citada de Sto. Tomás. Por lo cual los Salmaticenses no vacilan en afirmar que "idem *unanimitèr* asserunt thomistae" (Curs. theol., in III. P. tract. 22 q. 64 a 4). Y lo mismo Suárez (in III, P. q. 64 disp. 12 sect. 2) con los demás teólogos.

Tres condiciones señalan todos ellos para que este mérito condigno de la gracia sea viable en una pura creatura, respecto de todas las demás: a) representación moral del género humano; b) gracia perfectísima; c) y ordenación divina universal al mérito de la misma para todos.

A esta doctrina *común* de los teólogos, ¿qué es lo que opone el P. Roschini? Por su parte, nada. Y no deja de ser bien significativo su silencio en una cuestión que nadie dirá que carece de importancia. Únicamente se limita a reproducir, en nota, aprobándolo, cierto reparo que nos hizo a ella el ilustre mariólogo belga J. Bittremieux. "Contro ciò si potrebbe *forse* obiettare che in questo testo di S. Tommaso si tratta di un valore di merito in rapporto a la grazia *già meritata* da Christo, mentre qui si tratta dell'acquisto medesimo delle grazie effettuato dalla SS. Vergine, e che per conseguenza no esisterebbe "paritas" (Il Movimento mariologico dell'anno 1938-39, p. 15. Extract. de *Marianum*, 1940).

A esta dificultad, expuesta en esa forma dubitativa (*forse*),

contestamos nosotros ya en Vida Sobrenatural, también en nota (mayo-junio, p. 177, 1940), que ni aun así tiene lugar. Porque la potestad de excelencia sobre los Sacramentos en cuestión es *la misma* de Jesucristo, la cual lleva como primer atributo esencial el mérito condigno de la gracia, en cuanto a su misma *adquisición*. De donde si a la creatura pudo comunicarse esa potestad, *sólo* en cuanto a la *aplicación* de la gracia, pero no en cuanto a su *adquisición*, ya no sería la misma potestad de Jesucristo, sino otra muy distinta. La conclusión de Sto. Tomás en ese artículo debiera ser por lo tanto *negativa*, y no afirmativa como es, so pena de incurrir en una flagrante falacia *aequivocationis*. Luego, el hecho mismo de admitir como posible la comunicación de la potestad de excelencia sobre los Sacramentos a una pura creatura, aunque no con la perfección que esa potestad tuvo en el mismo Jesucristo, es un argumento *decisivo*, dígase lo que se quiera, en favor de la posibilidad del mérito condigno de la gracia, en cuanto a su misma adquisición, en una pura creatura respecto de todos los hombres. Al menos, en el sentir de Santo Tomás. Y de igual manera en el de los demás teólogos. Esta cuestión no encuentra la menor resistencia en la corriente tradicional de la Teología.

Para saber ahora si esa mera posibilidad se convierte en un *hecho* real en María, no hay más que averiguar si en Ella se cumplen las condiciones que todos los teólogos señalan para que esa posibilidad se traduzca en un hecho positivo.

Dijimos antes que esas condiciones eran tres: representación moral del género humano, gracia perfectísima y ordenación intrínseca de la misma al mérito para los demás.

En cuanto a la primera, tiene una realización plena en los títulos de María como Mediadora y Corredentora de los hombres. O el principio del consorcio no significa nada, o, por lo menos, tiene que significar eso. ¿Qué significaría una Mediadora y Corredentora universal que no tuviera la representación de los hombres en cuanto a los mismos efectos de la mediación y corredención? Diríamos, sin duda, que era una verdadera *implicatio in terminis*. Los teólogos antiguos decían, es verdad, que la creatura a quien fuera concedida prerrogativa tan singular como es la de

merecer la gracia para todos los demás, debía ser constituida en cabeza del género humano, cosa que no pertenece a María. Pero esto lo afirmaban por razón de la representación moral de todos para los mismos efectos del mérito. Si entonces se hubiera discutido y planteado la cuestión de la mediación mariana en los términos de hoy, igualmente hubieran dicho que bastaba el ser Mediadora, con Jesucristo, de todos los hombres. Porque Mediadora y Corredentora de los hombres es lo mismo que decir una persona a la cual fué encomendada por Dios, dependiente y subordinadamente a Jesucristo, nuestra salvación y redención. Luego nos representa a todos en cuanto a los fines de éstas.

Respecto a la perfección de la gracia de María, las enseñanzas de los teólogos no pueden ser más expresivas y terminantes. Comúnmente se admite que, desde luego, la gracia *consumada* supera a la de todos los hombres de la tierra y bienaventurados del cielo juntos. Santo Tomás funda la plenitud de la gracia de María en su mayor proximidad a Jesucristo, principio de la misma, y en las causas finales próximas de ella, que fueron su Maternidad divina y la espiritual de los hombres (III. P. q. 27 a 5). Y así como su dignidad de Madre de Dios, de Mediadora y Corredentora del género humano, sobrepasan sin comparación a todo otro don creado concedido por Dios a una pura creatura, elevándola al mismo orden hipostático y a los fines de la Encarnación, así también la plenitud de la gracia de María es tan grande como su dignidad de Madre de Dios y de Mediadora universal, siendo inferior sólo a la de Jesucristo. Por eso el mismo Santo Tomás no vacila en afirmar que la gracia de María es *suficiente* para salvar a todo el género humano. "Magnum est enim in quolibet sancto, quod habeat tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum; sed quando haberet tantum, quod *sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo*, hoc esset maximum, et hoc est in Christo et in B. Virgine." (Opúsc. VIII.)

La condición tercera, o sea la ordenación *intrínseca* de la gracia al mérito de la misma para todos nosotros, fluye del mismo principio del consorcio, en virtud del cual constituye con Jesucristo un solo principio de nuestra salvación, como Mediadora y Corredentora con El de todo el género humano. Pues a cada uno

se le da la gracia según aquello para lo cual es elegido (2). Y así como la gracia de Jesucristo tiene un orden intrínseco al mérito de la misma para todo el género humano, en cuanto Redentor y Mediador de todos los hombres, de manera semejante también la de María, Mediadora universal y Corredentora con Jesucristo de todos nosotros. Por eso hemos sostenido que la gracia de María se distingue específicamente, *in esse moris*, por una parte de la de Jesucristo, puesto que no es capital, y por otra, de la nuestra, por razón de esa ordenación intrínseca al mérito y a la satisfacción por todos. Este punto lo consideramos de fundamental importancia en toda esta cuestión de la Corredención mariana, al cual, sin embargo, los mariólogos modernos apenas le conceden ninguna. Pues, como enseña Juan de Santo Tomás, de acuerdo en esto con los demás teólogos, "non posse mereri *aliis primam gratiam de condigno*, non provenit *ex impossibilitate gratiae*, sed *ex negatione ordinationis divinae*" (In I-II, q. 114, disp. 31 a 2).

¿Qué le falta a la Virgen para habernos merecido de hecho *ex condignitate* la gracia? Según las exigencias de la teología tradicional, nada. Elevada por Dios al mismo orden hipostático, en cuanto Madre del Redentor; asociada a Cristo en los mismos fines de la Encarnación; llena de gracia con Cristo sobre toda pura criatura, María guarda, respecto de la gracia para todo el género humano, una proporción semejante a la del mismo Jesucristo, y a la que cada uno de nosotros tenemos en orden al aumento de la misma y a la consecución de la vida eterna. Luego, así como nosotros merecemos *ex condignitate* el aumento de la gracia y la vida eterna, así también María nos *conquisió* a todos aquella, excepto para sí misma. La diferencia entre nuestros méritos de condignidad y los de María, está en que los nuestros se refieren sólo al aumento de la gracia en nosotros mismos y a la consecución de la vida eterna, y los de María, además de esto, tienen por objeto la misma *consecución* de la gracia para el género humano, por la diversa ordenación intrínseca de ésta en

(2) "Ex parte *subjecti* dicitur gratiae plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum *suam conditionem*. Sive secundum *intensionem*, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum praefixum et a Deo, sive etiam secundum *virtutem*, in quantum scilicet habet facultatem gratiae *ad omnia*, quae pertinent *ad suum officium* sive *statum*... Et talis gratiae plenitudo communicatur aliis per Christum." III, p. q. 7 a 10.

Ella y en nosotros. Y la diferencia del mérito de Jesucristo, en que el de Este es *ex toto rigore justitiae*, y el de María solamente *ex condignitate*, por lo mismo que se obtiene en virtud de la gracia recibida de Aquél.

En síntesis, podríamos resumir el argumento en favor del mérito condigno de la gracia en María, extraído de las enseñanzas firmes de la teología tradicional, en la forma siguiente: Verificada la condición, se da de hecho el condicionado. Es así que en María se cumplen ampliamente todas las condiciones requeridas por la teología tradicional para la existencia del mérito condigno de la gracia en una pura criatura, para todas las demás. Luego la Virgen nos mereció a todos la gracia de condigno *ex condignitate*.

Contra esta argumentación nuestra, tres son las cosas que opone el P. Roschini:

1.º "Praeter conditiones a P. Cuervo positas ad habendum meritum de condigno, requiritur insuper, et praecipue, *aequivalentia* seu operis proportio intrinseca cum praemio" (p. 244).

2.º "Insuper ad merendum de condigno pro aliis, requiritur *gratia capitalis*, seu necesse est ut merens sit *caput* illorum pro quibus meretur. Bene enim intelligit tum quomodo actio capitis aequivaleat aliquo modo gratiae omnium membrorum ejus: minime vero intelligitur quomodo actio alicujus membri aequivaleat re possit gratiae aliorum membrorum. Ideo Christus de condigno meruit, quia est caput omnium. Jamvero B. Virgo nullimode est caput Ecclesiae" (p. 243).

3.º Por último, enfrente del mérito de condignidad de María se hallan: "communis traditio et communis theologorum sententia", "tandem obvius sensus verborum Pii X" (Ad diem illum), página 243.

Vayamos por partes. En cuanto a lo primero, tenemos que decir al P. Roschini que no somos nosotros precisamente quienes requerimos aquellas tres condiciones para el mérito condigno de la gracia, sino el pensamiento de la teología tradicional, lo que vale tanto como decir la misma Teología. Es muy distinto.

Además, según una regla elemental de lógica, verificada la condición se verifica también el condicionado, el cual no debe:

entrar en la condición, puesto que es efecto de ella. De aquí se desprenden inmediatamente dos cosas: primera, que realizadas las condiciones del mérito condigno, se da también éste de hecho, o sea la misma equivalencia entre el mérito y el premio, puesto que el mérito condigno es, por definición, esa misma equivalencia. Y segunda, que el mérito condigno, o lo que es igual, la equivalencia entre el mérito y el premio, no debe contarse entre las condiciones de aquél, que es precisamente lo que hace el P. Roschini. Porque el mérito condigno, o la equivalencia entre el mérito y el premio de la gracia, es el *condicionado* y no la *condición*.

El argumento del P. Roschini equivale a lo siguiente: Para el mérito condigno de la gracia, o sea para la equivalencia entre el mérito y el premio de la gracia, se requiere, además de las condiciones que verifican o realizan esta equivalencia, la misma equivalencia entre el mérito y el premio de la gracia... Pero esto, además de lo dicho, sí que equivale a una verdadera redundancia.

Al P. Roschini no le quedan más que dos caminos: o negar que aquellas condiciones del mérito condigno sean completas, en cuyo caso él verá el modo de arreglárselas con las enseñanzas de la Teología y de los teólogos, o, en caso contrario, admitir la posibilidad, en general, de ese mérito en una criatura, y el hecho de su existencia en la Virgen María.

Por lo visto, es lo primero lo que opina nuestro objetante, porque, además de la *equivalencia*, como condición del mérito condigno de la gracia para todos, señala también la gracia *capital*, no enumerada por nosotros.

Tenemos gran placer en mostrar el perfecto acuerdo que existe entre el P. Roschini y nosotros al negar a la Virgen la gracia capital. En nuestros escritos anteriores hemos sostenido siempre esto. Pero nuestra divergencia del P. Roschini es completa cuando trata de convertir la gracia capital en condición *necesaria* del mérito condigno de la misma gracia para los demás. De la gracia capital se sigue necesariamente el mérito condigno de la gracia para todos. Pero de aquí no se puede concluir que sin ella no sea realizable ese mérito en una pura criatura.

La gracia capital, en su concepto, implica, entre otras, dos cosas muy distintas entre sí: a) Razón de origen fontal de la gracia; y b) Representación universal en cuanto a la satisfacción y al mérito de la misma para todos, por medio de la ordenación intrínseca a estos fines. Estas dos razones son separables, pudiendo darse la segunda sin la primera, aunque no viceversa. Y éste es precisamente el caso de la Mediadora. La gracia de Jesucristo es capital porque tiene esas dos formalidades juntas. En cambio, la de María, por lo mismo que es toda *derivada y participada* de la de Jesucristo, resultaría absurdo llamarla cabeza capital del Cuerpo místico, conviniéndole, en cuanto a la participación de la gracia, ser solamente miembro. Pero al mismo tiempo sería un error muy grande, que destruiría los mismos títulos que tratamos de atribuirle, concebirla como un *simple* miembro de aquél, aunque principal. Asociada a Jesucristo en el mismo fin de la Encarnación del Verbo, y elevada por Dios a constituir con Jesucristo un solo principio de nuestra salvación, Ella nos representa a todos juntamente con el Hijo en cuanto a la consecución de la vida eterna. Por lo mismo, su gracia tiene también una ordenación *intrínseco-divina* a la satisfacción y al mérito de la gracia para todos nosotros. Pensar otra cosa equivaldría a destruir los mismos títulos de Mediadora y Corredentora de los hombres, y a borrar la distinción que debe existir entre Ella y nosotros. Y si ahora tenemos en cuenta que la gracia con que Dios la enriqueció y preparó debió ser proporcionada a los fines altísimos para los cuales la eligió, la cual, según la opinión corriente, supera a la de todos los miembros juntos del Cuerpo místico (cfr. Merkelbach, *Mariología*, págs. 176-82), ¿qué le falta para que de hecho nos haya merecido de condigno a todos la gracia y para que su mérito tenga una verdadera equivalencia con la de los miembros del Cuerpo místico? Decir lo contrario sería una verdadera inconsecuencia.

Entre Cabeza y simplemente miembro del Cuerpo místico hay, en el presente orden de la economía divina de la gracia, un medio que es precisamente el de la Mediadora universal, la cual participa de los dos extremos sin ser determinadamente ninguno de los dos. Por un lado, conviene con los miembros en tener toda

la gracia *influida y derivada* de la común Cabeza, y por otro, con ésta en la representación universal subordinada del género humano y en la ordenación intrínseca de su gracia al mérito de la misma para todos, en virtud del mismo principio del consorcio. En María, por lo tanto, todo es subordinación, dependencia y derivación de Jesucristo, y, por consiguiente, de ninguna manera le conviene ser Cabeza del Cuerpo místico. Pero, por otra parte, ejerce también un influjo real, aunque siempre subordinado, de la gracia en todos los miembros de aquél, por el mérito condigno de la misma. Y de aquí que tampoco sea simplemente miembro, aunque principal, del Cuerpo místico, sino Mediadora universal y Corredentora de todos los hombres (3).

De esta manera ya se concibe sin dificultad alguna que la gracia de María, sin ser capital, influya verdaderamente y equivalga a la de todos los miembros del Cuerpo místico, puesto que nos la mereció a todos en unión del Redentor. El P. Roschini concibe a María como simple miembro, aunque principal, del Cuerpo místico, y de aquí la dificultad que encuentra para admitir en Ella el mérito condigno de la gracia. ¿Pero esto no es prescindir precisamente del mismo sér de la Mediadora en cuanto tal? Porque teniendo en cuenta ese sér medio que Ella constituye entre la Cabeza y los simplemente miembros, es la cosa más fácil y más lógica representarse el mérito condigno de la gracia en María, y su equivalencia con la de todos los miembros del Cuerpo místico, en un orden siempre inferior y subordinado al de Jesucristo, puesto que en este caso se realizarían en María, respecto de la consecución de la gracia para todos, las mismas condiciones que se exigen en cada uno de nosotros para el mérito condigno del aumento de la misma y de la consecución de la vida eterna.

Los teólogos antiguos decían, es verdad, que para el mérito condigno de la gracia en una pura creatura para todas las demás, debía ser ésta constituida en cabeza del género humano. Pero esto lo afirmaban precisamente por razón de la representación universal y de la ordenación intrínseca de su gracia al mé-

(3) "Alia est ratio *medii* (Mediatoris vel Mediatricis); alia ratio *capitis*." CAYETANO, in III, p. q. 7 a 1.

rito para todos, de que comunmente carecemos nosotros, sin lo cual no puede darse el mérito condigno. Pero estas dos cosas las incluye necesariamente el sér de la Mediadora sin ser Cabeza del Cuerpo místico, a no ser que lo desfiguremos, reduciéndolo al orden común, que a todos nos pertenece en mayor o menor escala. Si ellos no plantearon expresamente el caso de la Mediadora, fué porque esta cuestión se desconocía entonces en los términos en que actualmente se discute. Y no sería laudable afeerrarse a la letra de ellos prescindiendo del sentido formal de sus enseñanzas y de las exigencias de la misma Teología para el mérito condigno universal de la gracia, las cuales se encuentran todas reunidas en María, en grado eminente, en cuanto Mediadora y Corredentora con Jesucristo de todos los hombres. ¿Quién representa mejor a los hombres, la Mediadora universal, o aquella creatura constituida en cabeza de todos? ¿Quién tiene una ordenación intrínseca de su gracia más perfecta al mérito de la misma para todos, aquella creatura, o María elevada al orden hipostático y asociada al mismo fin de la Encarnación del Verbo, constituyendo con Jesucristo un solo principio de nuestra salvación? ¿Cuál posee gracia más eminente, aquella creatura, o la Madre de Dios y Corredentora de los hombres?

En una palabra: la gracia capital incluye el mérito condigno de la gracia para todos, pero no viceversa. Y este es el caso de la Mediadora de todos los hombres. De otra manera, desaparecería la distinción esencial que debe existir, por una parte, entre María y Jesucristo, y por otra, entre Ella y nosotros, en cuanto a la obra de nuestra redención y salvación.

Contra la condignidad del mérito de la gracia en María, nos opone en tercer lugar el P. Roschini la tradición, la sentencia común de los teólogos y la autoridad de Pío X en su Encíclica "*Ad diem illum*".

¿Pero es que se puede ya hablar de "*communis traditio et communis theologorum sententia*" en una cuestión en que todos convenimos que todavía está por elaborar teológicamente? Para esto tiene el P. Roschini que esperar aún mucho tiempo, que seguramente ni él ni nosotros alcanzaremos a ver. La "*communis traditio et communis theologorum sententia*" las puede alegar el

P. Roschini para las cuestiones de la naturaleza del mérito y sus diferentes especies, porque la teología del mérito en general está perfectamente dilucidada hace ya muchos siglos. Las puede también alegar para la naturaleza y alcance del mérito de Jesucristo, y de la misma manera del nuestro, por la misma razón. Asimismo las puede alegar también para atribuir a María, *por lo menos...*, el mérito de congruo en la adquisición de las gracias, porque en eso, efectivamente, convienen todos. Pero no para decir que de ahí no se puede pasar. Sencillamente porque la determinación de la naturaleza y alcance de la cooperación de María en el misterio de nuestra redención aún están *in fieri*, y falta mucho para aclararlos del todo. Y mientras no se aclare no se puede invocar la tradición en un punto concreto que, particularmente los teólogos antiguos, no se propusieron dilucidar.

En cuanto a las palabras de Pío X en la Encíclica "*Ad diem illum*", ya sabe el P. Roschini cuál es nuestro sentir. En ellas hay que distinguir dos cosas bien distintas: la *existencia* del mérito de las gracias por la Virgen, de la *naturaleza* del mismo. La primera la enseña el Papa con todo el valor de su autoridad en esa clase de documentos. La segunda la apoya en el testimonio de los teólogos que la defienden "*ut aiunt*, de congruo". Luego esta segunda parte no tiene otro valor, ni el Papa intenta darle otro distinto, del que le pertenece por razón del testimonio de los teólogos que así lo afirman. Y entonces, volvemos a lo mismo dicho antes respecto de éstos.

Esta interpretación nuestra de las palabras de Pío X ha sido adoptada por J. Bittremieux *como más probable*, abandonando la que él mismo sostenía antes, la cual era la misma que ahora defiende el P. Roschini en su artículo (*Annotat. c. doctr. B. M. V. Corredemptr. in docum. Rom. Pont. Extract. de ETL. 1939, páginas 751-52*). Nos extraña que el P. Roschini no le cuente entre los partidarios de esta interpretación, tratándose de un personaje tan destacado en Mariología.

Creemos, sin embargo, que la dificultad principal del Padre Roschini para no admitir el mérito de condignidad de la gracia en María, está en que Esta no puede satisfacer de igual manera por el pecado del hombre, lo cual debiera preceder al mérito de

la gracia, pues, como enseña Santo Tomás, "etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit, nisi prius ei satisfaciens reconcilietur" (I-II, q. 114 a 2 ad 2 m.) Pero esta dificultad, por lo mismo que atañe a una parte principal de la cooperación de María en el misterio de nuestra redención, la vamos a considerar aparte, con todas las particularidades que tiene en el P. Roschini.

LA SATISFACCION DE CONDIGNIDAD POR EL PECADO EN MARIA

En el estudio que sobre este particular hicimos en *Ciencia Tomista*, dejamos claramente establecido que acerca de esta cuestión había tres corrientes distintas en la Teología. La primera estaba constituida por todos aquellos teólogos que, admitiendo por una parte la infinitud sólo *sc. quid* del pecado, afirmaban por otra, de una manera totalmente consecuente y lógica, la posibilidad de una satisfacción de condignidad por él en una pura creatura, supuestas las condiciones debidas. En esta corriente encontramos, de diferentes maneras, al mismo Santo Tomás y a la mejor y más numerosa parte de su escuela, así como también a la escuela escotista, aunque con fundamentales discrepancias de la tomista en ciertas particularidades de la cuestión.

La segunda corriente la formaban aquellos teólogos que, propugnando la infinitud *simpliciter* del pecado, negaban, de una manera también del todo lógica, la posibilidad de una satisfacción condigna por aquél en una pura creatura. Esta corriente está representada principalmente por Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses.

La tercera es esencialmente sincrética. Por una parte, afirma con vigor la infinitud *sc. quid* del pecado, conviniendo con Santo Tomás y con toda la escuela franciscana, y por otra sostiene con no menor tesón la imposibilidad de una satisfacción "ad aequalitatem" por él en una pura creatura, concordando en esto con Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses, que defienden la infinitud *simpliciter* del pecado. El representante más caracterizado de esta corriente es Suárez, en cuyas filas se enrola el P. Roschini.

Y he aquí la razón fundamental de su negativa de la posibi-

lidad del mérito condigno de la gracia en María. "Ex eo autem quod B. Virgo non potuit pro nobis satisfacere de condigno, sequitur quod neque de condigno mereri potuit gratias salutis: in praesenti enim ordine naturae lapsae, nemo mereri potest de condigno nisi prius aut simul satisfecerit pro peccatis quibus homines a salute ipsa excluduntur" (pág. 242).

Sólo tres cosas queremos hacer notar al P. Roschini sobre este particular, pues no es nuestro propósito entrar aquí en más honduras acerca de esta cuestión.

La primera es que el P. Roschini, indebidamente, hace solidaria la cuestión del mérito condigno de la gracia y la de la satisfacción de igual naturaleza por el pecado, confundiendo así dos cuestiones muy distintas, aunque relacionadas entre sí. Y esto no puede ser. Porque el mérito se distingue *formalmente* de la satisfacción. El mérito tiene directamente por objeto el premio, o sea un bien del mismo que merece o para quien merece, y la satisfacción mira al bien de la persona ofendida por la reparación del honor ultrajado. La satisfacción presupone la ofensa o el pecado, y el mérito, absolutamente, prescinde de él. No son unas mismas las condiciones del mérito y de la satisfacción, ni tampoco ofrecen la misma dificultad.

Cierto que para el mérito de la gracia respecto de la humanidad caída se requiere previamente la reparación de la ofensa hecha a Dios por el pecado. Pero como se trata de cosas distintas, aun supuesto que María no pudiera satisfacer *ex condignitate* por éste, sino tan sólo "de congruo ad sufficientiam", como dice el P. Roschini (pág. 244), muy bien pudo María ser asociada a Jesucristo, en cuanto a la satisfacción, solamente de congruo, mereciéndonos después la gracia *ex condignitate* en unión del mismo Jesucristo, que nos la mereció a todos de una manera mucho más perfecta. O sí, como dice el P. Roschini, la satisfacción de congruo de María es suficiente (246), por cuanto Dios se da por contento con ella, satisfacer de congruo por el pecado y merecernos de condigno la gracia. ¿Quién no ve esto, si se trata de cuestiones formalmente distintas? Y si todavía quiere el P. Roschini una confirmación bien elocuente de esto, no tiene más que fijarse en que los teólogos más representativos de la

imposibilidad de la satisfacción *ex condignitate* por el pecado en una pura creatura, como son Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses y el mismísimo Suárez, no tienen inconveniente alguno en admitir al mismo tiempo en ésta la posibilidad del mérito condigno de la gracia para la misma humanidad caída (cfr. *Juan de Santo Tomás*, Curs. Theolog., in I-II, q. 114, disp. 31 a 2; *Salmanticenses*, in III. P. tract. 22 q. 64 a 4; tract. 16, disp. 1, dub. 3 m.; *Suárez*, in III. P. q. 64, disp. 12, sect. 2).

Por eso creemos que el P. Roschini incurre en una confusión no pequeña al juzgar la cuestión del mérito de la gracia por la relativa a la satisfacción del pecado, y sobre todo al hacer depender la naturaleza del mérito de la gracia de la misma especie de satisfacción por el pecado. Son dos cuestiones muy diferentes, que tratándose de la humanidad enemistada con Dios, tienen cierta relación entre sí, pero no *identidad*. Aun en el caso de que la Virgen María no pudiera satisfacer de ninguna manera por el pecado, ni condignamente, ni siquiera de congruo, podría, sin embargo, ser asociada a Jesucristo en cuanto al mérito condigno de las gracias. Las consecuencias que de aquí se derivan para la recta inteligencia de la mediación mariana, son bien notorias.

No para aquí la cosa, sino que el P. Roschini parece moverse constantemente en una atmósfera de ideas contrarias de la que no vemos cómo pueda tener salida. Sabido es que el obstáculo principal para la satisfacción condigna por el pecado, en una pura creatura, es la supuesta infinitud *simpliciter* de aquél. Pues bien, el P. Roschini sostiene categóricamente la infinitud sólo *sc. quid*, y al mismo tiempo niega la posibilidad de aquélla. Aún, más; afirma la *paridad* entre la infinitud de la maternidad divina y la del pecado, y niega que la Virgen María pueda satisfacer *ad aequalitatem* por él: "*Concedenda omnino est paritas inter relativam peccati infinitudinem et relativam divinae maternitatis infinitudinem: utraque enim est infinitas secundum quid*". Y a renglón seguido: "*At ex hoc minime sequitur satisfactionem Deiparae esse potuisse ad aequalitatem justitiae, seu de condigno*" (pp. 245-46). Los teólogos Salmanticenses, acérrimos defensores de la imposibilidad absoluta de

la satisfacción condigna por el pecado, realizada por una pura creatura, habían sentado muchos siglos antes la siguiente conclusión: "*Dicendum est quod si offensa Dei gravis non esset simpliciter infinita, posset purus homo satisfacere ad aequalitatem pro illa, sive sit propria, sive aliena*". Y a continuación, añaden: "*Hanc conclusionem statuimus specialiter contra jesuitas, qui ex una parte negant gravitatem offensae esse simpliciter infinitam, et ex alia affirmant non posse hominem purum offerre condignam satisfactionem pro illa*" (Paulus. Theolog. Salmant., Tract. XVI de Incarnat. disp. 1, parr. 3). ¿Qué vieron los célebres Salmanticenses en la doctrina de Suárez, que reproduce el P. Roschini, para establecer contra ella expresamente esta conclusión, a pesar de coincidir con aquél en el fondo de la cuestión? Sencillamente, una manifiesta contradicción en la manera de defenderla, a la cual ellos, auténticos representantes de la más severa lógica de los principios, no podían avenirse en modo alguno. Y esta misma contradicción late en toda la doctrina del P. Roschini acerca del mérito corredentivo de María. Porque, una de dos: o entre la infinitud de la maternidad divina y la del pecado existe paridad, o no. Si hay paridad, también la podrá haber entre la satisfacción de María y la ofensa del pecado. Luego una satisfacción *ad aequalitatem*, o de condignidad. Y si no la hay, tampoco podrá darse ésta, pero entonces debiera el P. Roschini comenzar negando tal paridad, así como la infinitud sólo *sc. quid* del pecado, y no afirmando las dos cosas, a la vez, como punto fundamental de partida.

Y, efectivamente, infinitud *simpliciter* del pecado y no *sc. quid*, es la que sale del razonamiento del P. Roschini. Pues al tratar de explicar ésta, se fija únicamente en la dignidad de la persona ofendida, que es el argumento principal de los mantenedores de la infinitud *simpliciter* del pecado, viniendo a parar, sin darse cuenta, en la tesis contraria a la por él defendida. "*Laesio honoris, dicitur, aestimatur ex dignitate personae offensae... Jamvero dignitas personae offensae est simpliciter infinita*" (p. 246). La conclusión, dejamos al lector que la saque por sí mismo. Pero, entonces, ¿a qué viene aquéllo: "*utraque enim (la infinitud del pecado y de la maternidad divina), est infinita sc. quid? De*

manera que la infinitud del pecado es solamente *sc. quid* e igual a la de la maternidad divina, y, sin embargo, la Virgen María no puede satisfacer *ex condignitate*, porque el pecado tiene una infinitud *simpliciter*. Ingenuamente confesamos que no entendemos esto.

La misma contradicción hallamos cuando consideramos la tésis del P. Roschini desde el punto de vista del principio de la satisfacción. El valor de ésta, dice nuestro objetante, "aestimatur ex dignitate personae satisfaciens" (ibid.). Ahora, bien; como la maternidad divina, según él, tiene una infinitud *igual* a la del pecado, parece la cosa más lógica del mundo deducir de aquí la posibilidad de la satisfacción condigna por María. Sin embargo, es precisamente todo lo contrario lo que concluye el P. Roschini: "proinde satisfactio ejus (B. V.) nullimode ad aequalitatem justitiae seu de condigno dici potest" (ibid.). Luego, la maternidad divina tiene una infinitud *igual-desigual* con la infinitud del pecado...

Ni se puede alegar que "remanet semper simpliciter infinita distantia inter Deum offensum et B. Virginem satisfaciens", porque aquí no se trata de la distancia que pueda existir entre Dios y María, sino entre la satisfacción y la ofensa. Pues ni la satisfacción de María es Ella misma, ni tampoco la ofensa del pecado es el mismo Dios. Y siendo iguales en infinitud la satisfacción de María (valor satisfactionis aestimatur, ex dignitate satisfaciens) y la ofensa del pecado, entre ellos no puede haber distancia y menos *simpliciter* infinita.

Introduciéndose de lleno en el pensamiento suareciano, insiste de nuevo el P. Roschini. Pero es que la ofensa del pecado y la satisfacción de María, pertenecen a órdenes esencialmente distintos: la satisfacción de María al orden de la criatura, y la ofensa del pecado al mismo orden transcendente de Dios. "Ad habendam autem (satisfactionem de condigno) requiritur ut persona satisfaciens et persona offensa conveniant in eodem ordine" (ibid.).

Suponemos que el P. Roschini no tendrá inconveniente en admitir que la ofensa del pecado pertenece a un orden divino solamente *objective-oppositiva*, en cuanto es ofensa del mismo Dios.

Suponemos igualmente que no tendrá inconveniente alguno en admitir que la gracia, principio intrínseco de la satisfacción y del mérito, pertenece de una manera mucho más perfecta que el pecado a un orden divino, que es *formaliter participativa*. Asimismo suponemos que admite la plenitud de la gracia en María, del modo en que comúnmente es defendida por los autores, y que además Ella, en cuanto Madre de Dios, pertenece al orden hipostático de una manera mucho más perfecta que el pecado al orden divino, pues éste pertenece por oposición a Dios, y la Virgen por afirmación, por relación de maternidad divina. Luego la Virgen María está constituida en el orden divino de una manera mucho más perfecta que la ofensa del pecado (4). Si a esto añadimos ahora lo que repetidamente enseña Santo Tomás, a saber, que así como la ofensa del pecado tiene *cierta* infinitud por razón de la majestad de Dios, contra el cual es, así también la gracia, principio intrínseco de la satisfacción, tiene *cierta* infinitud, en cuanto participación del mismo Dios (IV Sent. d. 15 a 2); y, sobre esto, lo que el mismo P. Roschini afirma como principio básico en toda esta cuestión: que la infinitud de la dignidad de la maternidad divina

(4) Los teólogos *Salmanticenses* han rebatido eficazmente la argucia suareciana de la absoluta superioridad de la ofensa en relación con la satisfacción de la criatura, procedente de la gracia, supuesta la infinitud *sc. quid* del pecado. "Haec solutio multiplici via retunditur. Primo ad hominem: nam ex illa sequitur, offensam passivam Dei, vel non esse ordinis superioris, vel esse *simpliciter* infinitam... Explicatur: Deus ex parte sua utrunque habet, superioritatem in ordine, et infinitatem simpliciter; et tamen non communicat juxta hanc solutionem, infinitatem simpliciter, ergo nec superioritatem in ordine..."

"Alia via magis radicalis exploditur praedicta solutio: supposito enim, quod offensa non sit simpliciter infinita, non est ratio, cur constitui debeat in ordine superiori ad nostram satisfactionem, si procedat a gratia et caritate. *Primo*: Quia non potest fingi superior *ordo*, quam *divinus prout in se*, ad quem pertingit gratia, cum sit participatio formalis naturae divinae. *Secundo*: Nam si non est simpliciter infinita, est, quia respicit Deum tanquam objectum... Sed etiam actus *caritatis respicit Deum tanquam objectum*, immo *erga* illum potest homo procedere cum majore connatu et intentione per actum caritatis, quam contra illum per offensam; ergo non est superioris ordinis ad nostram satisfactionem. *Tertio*: Nam ut satisfactio sit ejusdem ordinis cum offensa, non obstat, quod persona offensa sit superioris ordinis, et persona satisfaciens sit inferioris; alias pura creatura non posset satisfacere pro peccato veniali..."

"Sed demus gratis, offensam esse in ordine superiori ad satisfactionem procedentem a gratia; adhuc ex hoc capite non redditur omnino impossibilis purae creaturae satisfactio ad aequalitatem. Quod sic ostenditur *primo* ad hominem contra Suarium: nam *ordo hypostaticus* est ordinis superioris, quo est offensa, ad quem pertinet maternitas B. Virginis." (Tract. XVI de Incarnat., disp. 1, pragr. 3.)

igual a la de la ofensa del pecado contra Dios, ¿qué falta para que María pueda satisfacer condignamente por él?...

Además, ¿no es doctrina corriente en Teología que nosotros podamos satisfacer condignamente por nuestros propios pecados veniales en virtud de la gracia? ¿No admite esto mismo Santo Tomás en todos nosotros, respecto de nuestros pecados mortales por los actos procedentes de la misma gracia de Jesucristo (5)? ¿Por qué vamos a negar a la Virgen, respecto de todos los demás, lo que particularmente nos conviene a todos por medio de la gracia divina (6)? ¿Qué sentido tendría entonces el principio del consorcio y sus títulos de Corredentora del género humano y de Mediadora universal?

Una de dos: o infinitud *simpliciter* del pecado con imposibilidad de satisfacción *ex condignitate* en nosotros y en María, como dicen Juan de Santo Tomás y los Salmanticenses, o infinitud sólo *sc. quid*, con posibilidad de aquella satisfacción, particularmente en nosotros y universalmente en María. El medio suareciano es inadmisibile, a no ser contraviniendo la lógica de los principios, como afirman los Salmanticenses, y llenando la Mariología de inexplicables contradicciones.

Aunque el P. Roschini se funda manifiestamente en Suárez, es, sin embargo, mucho más exigente y restrictivo que éste. Porque Suárez todavía admite de alguna manera la posibilidad de la satisfacción condigna por el pecado en una pura creatura. "Dico primo, de potentia absoluta fieri posse ut homo purus, innocens et sanctus, satisfacere *de justitia*, et *aliquo modo* de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani" (In III. P. q. 1 a 2, disp. 4, sect. 7, núm. 6). Y si esto se concede a un hombre puro, constituido en cabeza del género humano, ¿por qué se va a negar a la Corredentora y Mediadora universal, asociada a Jesucristo en el mismo fin de la Encarnación y perte-

(5) IV Sent. d. 15 a 2. Nazario: "Poenitens per actus penitentiae, quatenus ordine naturae consequuntur effectum gratiae gratum facientis, satisfacit *ex justitia perfecta*, non simpliciter sed *ex suppositione divinae misericordiae* gratificantis actus illos." (In III, p. q. 1 a 2, controv. 5.)

(6) "Supposito quod gravitas offensae lethalis non sit simpliciter infinita, et attendita Dei potentia absoluta, optime colligitur ad satisfaciendum (de condigno) pro peccato originali ex possibilitate ad satisfaciendum pro peccato proprio." *Salmanticenses*, 1 c.

ciente, en cuanto Madre de Dios, al mismo orden hipostático? Si Suárez no se atreve a llamar aquella satisfacción de la creatura abiertamente de condigno, es por su teoría especial acerca del pecado, perteneciente a un orden diverso y transcendente al de la satisfacción de aquélla y a no haber reparado bien en la diferencia esencial que separa la satisfacción condigna *ex condignitate* de la *ex toto rigore justitiae*.

Como esto último es común también al P. Roschini, vamos finalmente a hacer ver lo infructuoso de los ataques que por esta causa nos dirige.

Tanto el mérito como la satisfacción entrañan dos relaciones diferentes: una, al premio u ofensa, y otra, del que merece o satisface a la persona que premia o es ofendida. En el mérito es más directa la primera relación, y en la satisfacción, la segunda, por cuanto el mérito mira *in recto* al premio y la satisfacción al bien de la persona ofendida. Estas relaciones brotan de la misma naturaleza del mérito y de la satisfacción (Cfr. Cajet., in I-II, q. 114 a 1).

Considerados tanto el mérito como la satisfacción según la primera relación, si entre los dos términos existe igualdad, se llaman de condigno, y si no hay igualdad de congruo, ya *late* o *stricte*. Pero considerados según la relación segunda, todos nuestros méritos y satisfacciones se llaman *imperfecti*, *ex misericordia Dei*, *ex divina acceptatione*, *sc. proportionem*, *condigni sc. quid* o *ex condignitate*, aun cuando entre el mérito y el premio, o entre la satisfacción y la ofensa, exista *verdadera igualdad*. Porque respecto de Dios, y particularmente tratándose del orden sobrenatural, nosotros sólo y únicamente podemos merecer y satisfacer en virtud de la gracia divina que El misericordiosamente nos da, no por algo propio nuestro. En cambio, los méritos y satisfacciones de Jesucristo, por lo mismo que los realiza *ex propriis* y existe en ellos igualdad entre los términos de la primera relación, son siempre *simpliciter* condignos o *ex toto rigore justitiae*. La diferencia es fundamental en la teología del mérito y de la satisfacción, para que pueda pasar desapercibida a nadie. No se puede dar un paso con seguridad en las cuestiones del mérito y de la satisfacción de la Virgen, o. lo que es lo mismo, en

la teología de la Corredención mariana, si no se tienen en cuenta estas nociones fundamentales.

Particularmente, tratándose de nuestras satisfacciones o de las de la Virgen María, aun cuando en ellas exista igualdad con la ofensa, la cual, tratándose de las faltas veniales, es comunmente admitido; sin embargo, todas ellas se llaman imperfectas, *ex acceptatione* divina, etc., porque la satisfacción *in recto* dice orden o relación del que satisface a la persona ofendida, y todas nuestras satisfacciones se realizan en virtud de lo que la misma persona ofendida, graciosamente, nos otorga o concede. Es como si un deudor pagase a su acreedor con el mismo dinero que éste le otorgara para saldar sus cuentas con él. Pues únicamente de esta manera podemos nosotros saldar las nuestras con Dios.

Comprenderá ahora el P. Roschini que nuestra sorpresa haya sido grande cuando nos arguye: "Insuper satisfactio condigna imperfecta, contradictoria videtur. Quomodo enim satisfactio aliqua potest esse condigna si est imperfecta?" (p. 244). Pues, sencillamente, porque así lo son todos nuestros méritos de condigno y todas nuestras satisfacciones. Tanto el mérito como la satisfacción, dicen, al mismo tiempo, dos relaciones muy distintas, y muy bien puede suceder que, según una, exista verdadera igualdad, verdadera justicia, y, según la otra, no. Existiendo igualdad entre el mérito y el premio, o entre la satisfacción y la ofensa, ambos serán verdaderamente de condigno. Pero existiendo solamente ésta y faltando la igualdad entre el que merece y el que premia, o entre el que satisface y aquel a quien satisface, porque falta verdadera distinción, la cual se requiere para la igualdad perfecta de dos cosas; y esto porque el que merece o satisface no lo hace con lo que es suyo propio, sino con lo que recibe del mismo que premia o se aplaca, bajo este concepto todos nuestros méritos o satisfacciones de condigno son imperfectos, *ex divina misericordia, ex acceptatione divina, sc. quid o ex condignitate*. Y por una razón contraria, los de Jesucristo condignos *simpliciter o ex toto rigore justitiae*. A nadie pueden llamar la atención estos conceptos, que son fundamentales y tradicionales en la teología del mérito, como ya hicimos notar en nuestros artículos.

Por eso nuestra extrañeza ha sido aún mayor cuando, a con-

tinuación, escribe el P. Roschini: "Satisfactio enim imperfecta nequit dici *simpliciter* condigna" (ibid). En la terminología propia de la teología del mérito, quiere decir esto que la satisfacción o el mérito, lo que para el caso es lo mismo, *ex condignitate*, no puede ser la satisfacción o el mérito *ex toto rigore justitiae*. De acuerdo. ¿Quién puede dudar siquiera de eso? Pero lo que de ninguna manera puede deducirse de ahí es que no existan, y menos aún que no puedan existir (como así sucedería si fueran algo contradictorio), verdaderos méritos y satisfacciones de condigno imperfectos *sc. quid o ex condignitate*. De lo contrario, habría que borrar de la Teología todos nuestros méritos y satisfacciones de condigno.

Las últimas palabras citadas del P. Roschini manifiestan bastante claramente que él toma *per modum unius* el mérito y satisfacción condignos, y el mérito y satisfacción condignos *simpliciter*. Por si pudiera haber lugar a duda, él mismo la disipa en la nota 11, donde dice expresamente: "Ad meritum de condigno requiritur *aequalitas inter opus et praemium, inter satisficientem et personam offensam*". Es decir, la igualdad entre las dos relaciones, que implican tanto el mérito como la satisfacción. Pero esto es lo propio y característico del mérito condigno *simpliciter o ex toto rigore justitiae*, en cuanto se contraponen al mérito condigno *ex condignitate o sc. quid*, según enseñan todos los teólogos. Luego para el P. Roschini no existe más mérito condigno que el *simpliciter o ex toto rigore justitiae*. Así ya se explica perfectamente que niegué a María la satisfacción condigna, "quia actus ejus non habuit efficaciam *infinitam*" (p. 242), y porque la de Ella no es *sicut satisfactio Christi* (p. 246). Pero esto nadie lo ha soñado siquiera. Los que atribuimos a la Virgen el mérito y satisfacción condignos, entendemos éstos en el sentido de condignos sólo *ex condignitate, sc. quid o imperfectos*. Ahora, que si éstos no existen o son algo contradictorios, habrá que ir pensando lo que hacemos con todos los nuestros, que no pueden salir de ese orden ni igualar nunca a los de Jesucristo. Tal vez se explicará mejor ahora el P. Roschini la razón que nos acompañaba al escribir que muchos autores modernos, al oír hablar de mérito o de satisfacción condignos en la Virgen, "por una

inexplicable incongruencia" sólo se fijaban en el mérito y satisfacción condignos *simpliciter*, lo cual, al parecer, tanto le ha extrañado (págs. 240-41).

Algo semejante ocurre también en Suárez, el cual, después de establecer que una pura criatura, constituida en cabeza del género humano, puede satisfacer por éste "de justitia", no se atreve a calificar esta satisfacción de condigno, con lo cual parece contradecirse, sino tan sólo "*aliquo modo* de condigno". La razón que alega es doble: porque "*talis satisfactio puri hominis non esset aequalis offensae divinae, unde neque esset ex perfecta justitia, nec posset cum satisfactione Christi in valore coferri*" (1 c., núm. 8). Pero si la satisfacción de aquel hombre puro no iguala a la ofensa, ¿cómo puede llamarse "de justitia"? Y, por otra parte, de que no sea tan perfecta como la de Jesucristo, ¿ya por eso dejará de ser de condigno? Creemos que el P. Roschini se ha enredado en esta confusión suareciana. Con muy buen acierto, coloca él la satisfacción que no puede igualar a la ofensa en la especie de congruo; pero nos parece, al mismo tiempo, que anda completamente fuera de la verdad cuando no admite más satisfacción condigna que la *simpliciter*. Entre las dos está la condigna *ex condignitate, sc. quid*, o perfecta *in ratione satisfactionis sed non in ratione satisfaciens*. Y a esta satisfacción y mérito nos referimos cuando se los atribuimos a la Virgen.

Ahora bien: conviniendo actualmente los autores en la infinitud sólo *sc. quid* del pecado, y deduciéndose lógicamente de aquí, como enseñan los mismos Salmanticenses, la posibilidad de la satisfacción condigna en una pura criatura, creemos nosotros que ésta se encuentra de hecho realizada en María por todo el género humano. Los teólogos antiguos no pasaron nunca del orden de mera posibilidad al de los hechos reales y concretos. Nada parecía exigírselo entonces, porque la doctrina de la Corredención mariana ni siquiera se agitaba en la Teología. Pero lo que ellos no hicieron entonces podemos y hasta debemos nosotros hacerlo ahora respecto de la Mediadora universal, siguiendo las directrices de los mismos principios por ellos sustentados. Porque así lo exigen el principio del consorcio; la dignidad altísima de María, en cuanto Madre de Dios y Corredentora de los hombres;

la plenitud inmensa de su gracia, con ordenación intrínseca al mérito y a la satisfacción por todos; la necesidad de colocar a María en un plano superior al de los demás hombres; y la de dar contenido verdadero a la Corredención mariana, y unidad a toda la doctrina de su Mediación. Como todos estos puntos los tenemos ya expuestos, no vamos a insistir aquí de nuevo sobre ellos.

El P. Roschini opina, sin embargo, que "*non videtur hucusque aliquod vere validum argumentum allatum fuisse ad meritum Corredemptivum de condigno stabilendum*" (p. 241). Y, desde luego, que, entendiéndolo como él lo entiende, ni se dió ni se dará nunca. Pero el gran mariólogo belga J. Bittremieux, cuya autoridad en la materia nadie discute hoy, a pesar de que vino sustentando hasta ahora tesis muy diferentes y hasta opuestas a la nuestra, al reseñar nuestros artículos dice que son útiles "*para un estudio más profundo de la cooperación de María a la Redención por medio del mérito y de la satisfacción*" (*El Movimiento Mariológico dell'anno 1938-39. Extract. de Marianum, 1940, p. 16*). Lo cual prueba que el propio Bittremieux no se siente satisfecho de la doctrina hasta ahora comunmente enseñada acerca de la misma. Porque, de lo contrario, nuestros artículos serían completamente inútiles y hasta perjudiciales.

LA DISTINCION ENTRE NOSOTROS Y LA MEDIADORA

Todos los mariólogos convienen actualmente en la necesidad de colocar a María en un plano superior al nuestro, en el orden de la economía divina de la gracia. De otra manera, ¿qué significarían el principio del consorcio y sus títulos de Mediadora y Corredentora de los hombres? Pero ¿cuál es la naturaleza de esa distinción? Nosotros hemos sostenido, y seguimos sosteniendo, que esa distinción es *específica*, y que para salvarla íntegramente es necesario admitir en la gracia de María una distinción de la misma naturaleza *in esse moris* respecto de la nuestra y de la de Jesucristo, y, como consecuencia de ella, el mérito y satisfacción condignos *ex condignitate* por todos nosotros. Solamente así es como el principio del consorcio adquiere plena realidad y contenido, y con él los títulos de María como Corredentora y Mediadora de los hombres. Según esto, Jesucristo sería causa primera meritoria de nuestra

redención de una manera perfectísima, *ex toto rigore justitiae*, influyendo la gracia en el Cuerpo místico como verdadera Cabeza del mismo. María sería también verdadera causa meritoria de nuestra Redención, pero *subordinada y dependientemente* de Jesucristo, mereciéndonos a todos la gracia y satisfaciendo por nosotros de condigno *ex condignitate*, y, por lo tanto, de una manera muy inferior a la de Jesucristo. Pero *verdadera causa* de nuestra Redención, *verdadera Corredentora y Mediadora* nuestra. *Redimida* y a la vez *Corredentora*. Y nosotros sólo *redimidos*, pudiendo únicamente merecer de condigno, para cada uno de nosotros, la *aplicación* de la gracia, ya *adquirida* por Jesús y María, y satisfacer por nuestros propios pecados de igual manera.

El P. Roschini prefiere quedarse más corto y establece esa diferencia en la forma siguiente:

1.º "Meritum (et satisfactio) Christi fuit meritum *redemptivum de condigno* ad aequalitatem justitiae."

2.º "Meritum Deiparae fuit meritum *corredemptivum de congruo, ad sufficientiam*."

3.º "Meritum commune justorum est de condigno vel de congruo, nullimode tamem *redemptivum vel corredemptivum*" (p. 244).

Conformes en el punto primero, a condición de precisarlo más, añadiendo: *perfectissimum vel ex toto rigore justitiae*. Pues ya sabemos que hay dos especies de mérito condigno, o, lo que es lo mismo, *ad aequalitatem justitiae, ex mera condignitate* y *ex toto rigore justitiae*, los cuales difieren entre sí como el cielo y la tierra.

En cuanto al segundo, nuestra discrepancia es fundamental. Si el mérito de María es solamente de congruo; si no *igual* ni es *proporcionado* al premio de nuestra salud; si no es *causa suficiente* de nuestra redención, aunque de una manera mucho más imperfecta que Jesucristo, ¿cómo puede en verdad llamarse *corredentivo y suficiente*? Pues, como muy bien escribe el P. Roschini, "non sufficit ad talem *aequivalentiam* habendam *deputatio et acceptatio divina* meriti B. Virginis (vi officii Corredemptricis) ad redemptionem aliorum, vi cujus meritum Virginis fit *corredemptivum* seu sociale. Deputatio enim et acceptatio divina

nullimode opus ipsum seu actus meritorios Virginis *intrinsece* mutat, ita ut quod est intrinsece *inaequale* et improporcionatum, evadat *aequale et proportionatum*" (p. 242).

A nuestra pregunta, el mismo P. Roschini contesta que es *corredentivo* en cuanto que la Virgen cooperó de congruo a nuestra Redención, y *suficiente* en cuanto que fué *aceptado* como tal por Dios. "Acceptatio satisfactionis Virginis ex parte Dei, satisfactionem illam redit *sufficientem* non vero *aequalem*, quatenus Deus est illa contentus" (p. 246).

Bien; pero si el mérito de María no consigue el objeto de nuestra Redención, aunque subordinadamente a Jesucristo, sólo podrá llamarse *corredentivo* en un sentido *lato*, no en un sentido *estricto y riguroso*, y otro tanto habrá que decir también de su título de *Corredentora*. Y en cuanto a lo de *suficiente*, indudablemente que Dios pudo contentarse con él, aunque en realidad de verdad no lo fuera. Pero esto, ¿dónde consta? ¿En el mismo principio del consorcio? No. Porque si a la Virgen no es posible otra cosa que el mérito y la satisfacción de congruo, del solo hecho del principio del consorcio no puede deducirse más que esa cooperación imperfecta, de ninguna manera la aceptación de ella como *suficiente*, no siéndolo en realidad de verdad. Y no constándonos esa aceptación por ninguna otra parte de la revelación divina, los títulos de María como *Corredentora* y *Mediadora*, en cuanto a la misma adquisición *suficiente* de las gracias, quedarían completamente en el aire. Su mérito no sería, pues, *corredentivo*.

Además, ¿cómo distinguir a la Virgen de las almas justas del Antiguo Testamento, que de esa misma manera nos merecieron la Encarnación, como enseña Santo Tomás, y con la Encarnación nuestra Redención, sino tan sólo en cuestión de grados? ¿Cómo distinguirla también de nosotros, a no ser por el grado distinto en la misma especie del mérito, si la Virgen no pudo merecernos de condigno la gracia, puesto que de congruo la podemos nosotros merecer también para los demás? Y no se diga que nosotros sólo podemos merecer la gracia en esa forma en cuanto a su *aplicación*, pero no en cuanto a su *adquisición*. Porque nuestra gracia es de la misma especie que la de los justos del Anti-

guo Testamento, los cuales nos la merecieron también de congruo, en cuanto a su *adquisición*, al merecernos de esa manera la Encarnación del Verbo. Por lo tanto, si nosotros no la merecemos ahora así, no es porque salga fuera de los límites del orden de nuestra gracia, sino porque ya está adquirida. Luego, en todo caso, si la Virgen sólo pudo cooperar a nuestra Redención de congruo, no estaría colocada en un orden esencialmente superior al nuestro, diferenciándose de nosotros únicamente de una manera accidental. Y entonces, ¿qué significarían el principio del consorcio y sus títulos de Corredentora y Mediadora universal del género humano, a no ser que María fué la Madre del Redentor, por quien nos vino y conseguimos toda la gracia?

He ahí, brevemente indicado, por qué creemos nosotros que, sin el mérito y la satisfacción *ex condignitate*, no se salva el verdadero contenido de la Corredención mariana. Es mucho todavía lo que falta por ahondar en este problema, en el que todos debemos trabajar sin descanso, no aferrándonos demasiado a fórmulas, cuando aún falta tanto por realizar. Sobre todo, es necesario hacer desaparecer de la Mariología tantas inconsecuencias y contradicciones como todavía hay en esta parte, procurando construir un cuerpo orgánico y consistente de doctrina, en armonía con la soteriológica de Jesucristo y las enseñanzas fundamentales de la Teología respecto de María, de la gracia, de la satisfacción y del mérito. Casi todo esto está aún por hacer, no existiendo hasta la fecha nada más que tanteos e indicaciones. Y mientras no se llegue a eso, es ilusorio hablar de tradición *teológica* en esta parte de la mariología, ni de fórmulas consagradas e intangibles. ¿Cómo puede ser esto, si todavía no existe una teología de la Corredención mariana?

Salamanca, 24 de diciembre de 1941.

ORIENTACIONES MARIOLÓGICAS

O

LOS ESTUDIOS MARIANOS EN NUESTROS DÍAS

POR EL

Rdo. P. Narciso García Garcés, C. M. F.