

LA CORREDENCIÓN EN LOS TEOLOGOS JESUITAS DEL SIGLO XVII

Por el R. P Benito Prada, C. M. F.

I. CRISIS ACTUAL DE LA DOCTRINA CORREDENCIONISTA

La doctrina corredencionista ha llegado a un momento crucial. Por una parte, el Magisterio de la Iglesia ha enseñado explícitamente la Corredención; pero, por otra, han surgido varias teorías para explicar la naturaleza de la corredención mariana, que están en contradicción del concepto tradicional.

Para demostrar la enseñanza del Magisterio de los Pontífices, basta citar los textos de Pío XII en la *Ad coeli Reginam* (1) y en la *Haurietis aquas* (2). En ellos aparece María como la «Socia Redemptoris», que coopera con El, como *concausa* y *coprincipio activo*, aunque subordinado y dependiente, de la Redención. Así han entendido tradicionalmente los teólogos la Corredención: como la resultante de los *méritos* y las *satisfacciones de Cristo*, como Mediador y Redentor *principal*, y de María, en plano de colaboradora secundaria, pero real.

Mas, recientemente, varios teólogos alemanes han rechazado este concepto de corredención: Koester, Müller, Semmelroth... rechazan que María haya sido causa *activa* de la Redención; que haya *conmerecido* y *consatisfecho* en unión con Cristo por nuestro rescate. Según ellos, sólo fué causa *receptiva*, en cuanto por su «Fiat» o consentimiento *acceptó* los frutos de la Redención, realizada por solo Cristo, para aplicárselos a las almas (3).

El P. Dillenschneider admite cierta causalidad activa de María, por medio del «Fiat» o consentimiento, en la Redención. Pero niega que los méritos y satisfacciones de María tuvieran eficacia redentiva inmediata; que fueran a modo de precio, secundario de nuestro rescate (4). Siguién-

(1) Cfr. H. MARÍN, S. J., *Documentos Marianos*, B. A. C. (Madrid, 1954) n. 902.

(2) AAS., 48 (1956) 352.

(3) Cfr. KOESTER, *Unus Mediator* (Limburg, 1950) passim. Id., *Die Magd des Herrn*, 2.ª ed. (Limburg, 1950) passim. MÜLLER, *Maria-Ecclesia. Die Einheit Marias und der Kirche*, 2.ª ed. (1955) passim. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche* 2.ª ed. (Würzburg, 1954) passim. Cfr. D. FERNÁNDEZ, C. M. F., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*, ESTUDIOS MARIANOS, XVIII (1957) 55-107.

(4) *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau, 1947). Id., *Le mystère de la Corrédemption mariale* (Paris, 1951). Id., *Toute l'Eglise en Marie*, Et. Mariales, XI (1953) 75-132.

do la línea marcada por Dillenschneider, opinan lo mismo Laurentin, Morency, J. M. Alonso (5).

Pensamos que estas teorías están en oposición con el pensamiento tradicional de la Iglesia acerca de la Corredención. En mi estudio pretendo demostrarlo parcialmente, al presentar el resultado de mis investigaciones acerca de la doctrina corredencionista de los Teólogos Jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII.

Es importante el conocimiento del pensamiento teológico corredencionista de los jesuitas de la época que estudiamos, porque es la edad de oro de la Mariología y por el influjo decisivo que ejercieron en el desarrollo del misterio de la Corredención.

II. MOVIMIENTOS CORREDENCIONISTAS ENTRE LOS JESUITAS DE LOS SIGLOS XVII-XVIII

Antes de entrar en la exposición de la doctrina corredencionista de los jesuitas de los siglos XVII-XVIII, he creído conveniente presentar, como en perspectiva, las corrientes más importantes que centraron la atención y canalizaron el magisterio corredencionista de los mismos: Se podrían clasificar en cinco grupos o movimientos: a) *Tradicional*, integrado por la mayoría; enseña la existencia de la Corredención por el mérito «de congruo» de María, junto al mérito «de condigno» de Cristo. Sus figuras más destacadas son: Vega, Salazar, Celada, De Rhodes, Petavio, De Convelt, Guevara, Nieremberg... b) *Social*: pertenecen a este grupo los jesuitas que inician en el siglo XVII-XVIII la enseñanza del carácter *social, maternal y capital* del ser y gracia de María. Algunos lógicamente se plantean el problema de la posibilidad del mérito y satisfacción «de condigno» de María por los demás. Integran este movimiento: Suárez, Recupito, Hurtado de Mendoza, Convelt, C. de Ortega, Vega, De Rhodes, Perlín, Nieremberg... c) *Concepcionista*: postula la exención del pecado y aun del débito como exigencia de la misión corredentiva de María. Representan a esta teoría Salazar, Nieremberg, Velázquez, Convelt, Perlín, Peñalosa, Guevara... d) *Movimiento*, que fundamenta el mérito y satisfacción corredentivos de la Virgen en la *Maternidad divina*, como *dignidad infinita y formalmente santificante*, siguiendo la teoría de Ripalda. De esta premisa, unos, como Ripalda, Cárdenas, Pedro de Inurre... deducen la posibilidad del mérito de condigno, aunque nieguen de hecho su existencia en la actual providencia; otros, como Vega, Maldonado, M. J. de Ucar, deducen la posibilidad de la satisfacción condigna, si bien rechazan el hecho de la misma; y además Maldonado y M. J. de Ucar son contrarios al hecho mismo de la Corredención. Sólo Cristóbal de Ortega es lógico al admitir la posibilidad y el hecho de la Corredención de condigno. e) Finalmente está el grupo de jesuitas

(5) LAURENTIN, *Rôle de Marie et de l'Eglise dans l'œuvre salvifique du Christ*, Et. Mariales, X (1952) 43-62. MORENCY, S. J., *Nature de la Corédemption mariale*, Rev. «Marie» (Enero-febrero 1953) 26-30. J. M. ALONSO, C. M. F., en su ponencia de la Semana Mariológica de 1957.

contrarios a la Corredención: entre ellos: Raynaud, S. R. Belarmino, S. Pedro Canisio, Martín del Río...

Como puede observarse, algunos de estos teólogos pertenecen a varios movimientos a la vez. Recogeremos sus enseñanzas al estudiar cada movimiento doctrinal en particular.

Y antes de comenzar el análisis doctrinal de estos movimientos corredencionistas, nos permitimos dos observaciones: 1.^a De casi todas las citas respondemos de su autenticidad, pues hemos acudido a las fuentes; sólo de autores muy secundarios damos textos, que hemos tomado de Carol (6), Dillenschneider (7), Roschini (8). 2.^a Llamamos la atención sobre la importancia e interés que puede ofrecer nuestro estudio, como contribución al pleno esclarecimiento histórico-doctrinal de la doctrina corredencionista. Concretamente, el estudio directo de los *Manuscritos Postridentinos* de jesuitas mariólogos nos han proporcionado la satisfacción de comprobar cómo las famosas cuestiones de la Maternidad divina como *formalmente santificante*, y de la *posibilidad y satisfacción «de condigno»*, planteadas por Ripalda y Saavedra, lejos de caer en el vacío, produjeron una gran efervescencia en los medios teológicos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del XVIII. Es el notable hallazgo que nos proporcionó la investigación de los manuscritos Mariológicos Postridentinos de la Biblioteca de Salamanca.

II. CORRIENTE TRADICIONAL: AFIRMACION DE LA CORREDENCION POR EL MERITO DE CONGRUO

La primera corriente corredencionista, la tradicional, tiene dos afirmaciones claves: la de la existencia de la Corredención y la de la naturaleza de la misma, explicada por el mérito «de congruo». Fué la común entre los jesuitas de los siglos XVII-XVIII. Estudiaremos: 1.^o *Existencia*, 2.^o *Fundamentos*, 3.^o *Naturaleza* de la Corredención.

1.^o EXISTENCIA DE LA CORREDENCIÓN.

a) Y notemos, en primer lugar, que son muchos los jesuitas de los siglos XVII-XVIII, que utilizan el nombre clásico de «Corredemptrix». Véanse entre otros más que podrían citarse: CELADA (9), VEGA (10), CRISTÓBAL DE ORTEGA (11), NIEREMBERG (12)... Sin embargo, prevalecen otros términos para expresar el concepto de la Corredención, tales como «Redemptrix», «cooperatrix salutis», «Coadjutrix Redemptionis», etc.

b) Los jesuitas de la edad de oro de la Mariología formulan de varios modos el hecho o existencia de la Corredención. Vamos a ensayar el agruparlos sistemáticamente:

(6) *De Corredemptione B. V. Mariae* (Civ. Vat., 1950).

(7) *Marie au service...*

(8) *Mariologia*, v. II 2.^a ed. (Romae, 1947).

(9) *In Esther Commentarii* (Lugduni, 1658) p. 724.

(10) *Theologia Mariana* (Lugduni, 1653) p. 242.

(11) *De Trinitate et Incarnatione* (Lugduni, 1664) p. 372.

(12) *De concordia debiti culpa negati in Deipara cum gratia redemptionis* (Lugduni, 1659) p. 440.

La primera fórmula, cien veces repetida, es la de «Asociada a Cristo», para realizar juntamente con El la redención.

El P. CELADA escribe de Cristo y de María:

«Verus autem Boozus et figuratae Ruthae Redemptor fuit, et ad Corredemptionis elogium eam admissit» (13).

Y comentando unas célebres palabras de Eadmero, tiene este comentario:

«Esto, Domina, humanae reparationis mecum artifex... Reparantur a te mecum... Te Reparatricem intelligant Corredemptricis nomine» (14).

Y en otro lugar: «Deipara est Corredemptrix cum Filio Deo» (15). El P. Recupito escribe en el «Index» de su obra: «Maria Cooperatrix redemptionis cum Filio», y justifica el mérito corredentivo de María por la asociación con Cristo Redentor:

«Christus meruit electis omnia et singula dona gratiae... et admissit Matrem in hoc sociam... in merenda salute omnium» (16).

La teoría de la «asociación» por una especie de *concausalidad* o como principio encuentra en el P. M. F. DE CONVELT al más aventajado maestro. Su obra *Theatrum excellentiarum Smae. Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii* (17) está presidida por la idea central de la «asociación»: Cristo es el Redentor, María su cooperadora:

«Iste (Christus) operabatur nostram salutem; Illa (B. V.) et cooperabatur; unum ergo erat utriusque negotium» (18).

En el mismo sentido escribe NIEREMBERG:

«Eam elegit Deus ut Adjutricem sui Filii in opere Redemptionis humanae: quare decreta redemptione per Filium Dei, decernenda quoque erat Adjutrix et Corredemptrix illius» (19).

Salazar, con rigor teológico, escribe:

«Cum ipse... Redemptor et auctor salutis esset, ad hujus etiam muneris societatem, quoad fieri potuit Virginem erexit... quatenus ad hanc salutem cum Christo simul cooperata est» (20).

Y valorando esta razón de analogía y asociación con Cristo, escribe:

«Ego quidem huic rationi plurimum tribuo... quia valde gloriosum

(13) *In Rutham Commentarii* (Antverpiae, 1652) p. 596.

(14) *Id.*, p. 595.

(15) *Id.*, p. 594.

(16) *De Deo Uno* (Neapoli, 1642) p. 484.

(17) *Antverpiae*, 1655.

(18) *Id.*, p. 892.

(19) *Op. cit.*, p. 449.

(20) *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio* (Compluti, 1618) p. 381.

Virgini puto, eam id commune habere cum Filio, ut in peccati remedium a Deo condita fuerit» (21).

Perlín escribe:

«Redemit (Christus) se in holocaustum offerens... et quae diruta erant, pretioso illo suo sanguine moriens reparavit. Voluit autem Dominus cooperatricem tanto munere sibi Matrem adhibere» (22).

CRISTÓBAL VEGA expuso luminosamente este consorcio corredentivo de María:

«V. Deipara una cum Christo Corredemptrix generis humani instituta est» (23).

Y en otro lugar: «Christus D. redemptionis opus cum Matre partitus est» (24).

Y con más explicitud aún: «V. Deipara dicitur adjutorium exhibuisse secundo Adamo in opere redemptionis... ita ut merito aliquis suspicari posset, noluisse Patrem aeternum salvari mundum in solius Filii morte sine Corredemptrice Maria» (25).

c) Causalidad *activo=meritoria*. Los teólogos jesuitas del siglo XVII y XVIII conciben la Corredención mariana como una causalidad *activa* de María en la redención por medio del *mérito*. María nos mereció el rescate y redención.

CELADA escribe: «In sacramento redemptionis humanae multum... meriti contulit B. Virgo, mitto Corredemptricis meritum» (26).

El P. DE RHODES: «Ut Mariae Dominae nomen Redemptricis hominum tribui vere possit, requiritur, ut immediate per ejus merita liberati fuerint homines a servitute peccati... ut per ejus merita Deus conferat media salutis hominibus» (27).

DIEGO DE ALARCÓN: «Ego vero existimo, de possibili et de facto, B. Virginem meruisse de congruo praedestinationem omnium hominum» (28).

Lo mismo enseña, casi a la letra, el P. Sebastián Izquierdo (29).

PETAVIO parece que también debe enumerarse entre los defensores de la Corredención propiamente tal, porque enseña claramente el mérito corredentivo de María. El P. CAROL afirma que Petavio admite diversas interpretaciones (30). Pero nosotros pensamos con García Garcés (31) que el insigne teólogo positivo sostiene el mérito corredentivo, y que por lo mismo es partidario de la Corredención. He aquí unos textos cla-

(21) *Op. cit.*, p. 132.

(22) *Apologia scholastica* (Lugduni, 1630) p. 616.

(23) *Op. cit.*, p. 242.

(24) *Op. cit.*, p. 383.

(25) *Id.*, p. 384.

(26) *In Judith commentarii* (Lugduni, 1664) p. 687.

(27) *Disputationes Theol. scholasticae* (Lugduni, 1671) p. 265.

(28) *Prima pars Theologiae scholasticae* (Lugduni, 1633) p. 330.

(29) *Opus Theologicum de Deo Uno* (Romae, 1670) p. 765.

(30) *Op. cit.*, p. 245-246.

(31) *Mater Corredemptrix* (Romae, 1940) p. 82, nota 2, p. 228.

ros. En el primero expone el concepto de mediación, y dice que está integrado por dos elementos: el *mérito* y la *intercesión*:

«Mediatoris proprium munus esse, medium inter dissidentes... et eos inter se reconciliare... Ad id porro duplex adhibendum est officium; unum quod in bene merendo... alterum quod in precibus... consistit» (32).

Pues bien, ambos elementos los aplica a María. Y dice que primero tratará «de meritis in nos Smae. Virginis» y después «de interpellatione dicemus» (33).

Y comentando un texto de Eadmero: «Post expositam hominis... restitutionem per Christum factam... saepius per illam (B. V.) et per ejus merita redemptionem et salutem consecutos esse homines affirmat» (34).

JUAN DE CÁRDENAS: «B. Virgo per actus meritorios... meruit peccata primorum parentum deleri et universum mundum instaurari, utique merito de congruo» (35).

GUEVERA defiende con diaphanidad el mérito corredentivo de la Virgen:

«Quomodo enim Maria in opere redemptionis... Filio... similis evasit? Profecto, quia in suo ordine et gradu meritorum aequae ac Christus ad homines salvandos... se extendit: iis enim Maria de congruo, quibus Christus de condigno promerita est libertatem» (36).

AMBROSIO DE PEÑALOSA insiste en el mérito corredentivo:

«Beatam Virginem redemptricem seu generis humani reparatricem appellant (Patres), nempe, quia illa simul cum Christo, omnium gratiarum... fuit causa meritoria» (37).

Suárez se mueve en la misma línea, al escribir: «Ad nostram salutem suo modo cooperata est... quamdiu fuit in via, de congruo nobis merendo salutem» (38).

El P. RECUPITO escribe: «Quid profecto est Mariam suis meritis cuncta reparasse, nisi sua merita obtulisse pro reparatione cunctorum? Ideo... Adjutrix redemptionis» (39).

El P. Hurtado de Mendoza, en el manuscrito 27, que se conserva en la biblioteca literaria de Salamanca, sostiene la corredención inmediata y formal por el mérito y no sólo la mediata por la generación del Redentor:

«Nec vero solum Maria hoc titulo est illustris, quod genuit Redemptorem; sed quia omnium praedestinationem impetravit congruo merito... nullius enim praedestinationem complevit Filius, nisi praevisis Matris meritis... Utriusque merita impetrarunt omnium salutem» (40).

(32) *De Incarnatione*, L. 14, c. 9, p. 166.

(33) *Id.*, p. 166-167.

(34) *Id.*, p. 169.

(35) *Geminum sidus mariani diadematis* (Hispani, 1660) p. 108.

(36) *In Matheum Commentarii* (Madridi, 1640) p. 81-82.

(37) *Vindiciae Deiparae Virginis* (Antwerpiae, 1650) p. 281.

(38) *De mysteriis vitae Christi*, disp. 23, s. I, ed. Vives (Parisiis, 1690) p. 331.

(39) *Op. cit.*, p. 447.

(40) *Ms. cit.*, fol. 100.

El P. DE CONVELT tiene unas hermosas palabras para expresar el valor corredentivo de los méritos de María:

«Magnitudo ergo meritorum virgineorum non tantum inde sumenda est quod nostram salutem et omnem gratiam de congruo promeruit... sed ex eo quod ipsius promerita ad tantum effectum... acceptavit Deus ut potius affirmare liceat verbis A. Carnotensis: Ipsam in nostra salute communem cum Christo obtinuisse effectum» (41).

SALAZAR dice tajantemente: «Virgo Deipara mundi totius salutem ex congruitate promeruit» (42).

Y en otra parte: «Reor ad delenda generis humani peccata non tantum Christi merita condigna, sed etiam Virginis Mariae merita congrua a Deo praevissa» (43).

Podríamos citar centenares de pasajes de VEGA. Véanse éstos:

«Toti generi humano salutem meritis de congruo comparavit» (44).

Titula el Cert. III de la Pal. 29: «Quidquid nobis Christus meruit de condigno, cadit sub meritum congruum B. Mariae» (45).

Y comenta: «Nullum auxilium... nullus favor, qui non dicat habitudinem primario ad Christum, tanquam ad causam principalem meritoriam; et ad V. Deiparam, tanquam ad causam meritoriam de congruo» (46).

El P. Juan Cárdenas escribe «B. Virgo per actus meritorios... meruit Véase también el notable texto de C. de Ortega (47), Nieremberg (48).

2.º FUNDAMENTOS DE LA CORREDENCIÓN.

Después de haber evidenciado la existencia de la Corredención mariana a la luz de las enseñanzas de los teólogos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del XVIII, nos toca ahora estudiar los fundamentos de la misma, tal como aparecen los jesuitas del período que estamos investigando:

a) Paralelismo antitético: Eva=María.

El insigne escriturista P. Celada fundamenta muchas veces la Corredención mariana en el paralelismo Eva=María. Sobre el texto genésico «Non est bonum esse hominem solum» (49), comenta:

«In Adami adjutorium formatur Eva... quae... ruinam citius invenit. Quo secunda Eva, Deipara, praeclarius adumbratur, dum secundo Ada-

(41) *Op. cit.*, v. II, p. 529-530.

(42) *Op. cit.*, p. 133.

(43) *Op. cit.*, p. 185.

(44) *Op. cit.*, p. 249.

(45) *Op. cit.*, p. 245.

(46) *Id.*

(47) *Loc. cit.*

(48) *Op. cit.*, p. 475.

(49) *Gen.*, 2, 18.

mo in opere redemptionis adjutorium exhibuit... Iam tunc Maria inaugurabatur... cum Filio Deo Corredemptrix... ut salutem humani generis, quam Filius Dei operabatur condigne in cruce, Virgo Mater juxta crucem congrue mereatur» (50).

DE RHODES expone también este fundamento escriturístico=patrístico (51). PETAVIO cita muchos textos patrísticos sobre el paralelismo Eva=María, en sentido plenamente corredentivo. Véase este pasaje clásico:

«Etenim vincula, quibus adstrictum erat morti genus humanum, solvere; obedientia sua capitalem primae parentis inoboedientiam discutere... fecit hoc Maria» (52).

El sentido corredencionista aparece más claro aún en este texto: «Ubi per Mariam, et ejus obedientiam, salutem et redemptionem nos adeptos esse confirmat» (53).

C. VEGA, fundándose en los testimonios de los Padres, expone el paralelismo Eva=María en sentido corredentivo (54):

«Patres aperte innunt, Deiparam suis meritis saltem de congruo pro matris delicto satisfecisse et Adami lapsum... a B. Virgine fuisse restitutum... Omnia igitur Patrum testimonia aperte convincunt B. Virginem, non minus ad totius humani generis reparationem concurrisset, quam Eva ad lapsum» (55).

NIQUET, exponiendo este sentido corredencionista, implicado en el paralelismo Eva=María, escribe: «Quod eam sibi (matrem) velut secundo Adamo in adjutorium indicaret, ad opus redemptionis perficiendum» (56).

JERÓNIMO DE GUEVARA describe magistralmente el carácter redentivo, que late en el paralelismo Eva=María:

«In primis parentibus ordo redemptionis praestrueretur: et quemadmodum in Adamo peccato praedebatur Redemptor, sic in Eva defectura Corredemptrix... praevidebatur» (57).

Se pregunta Guevara por qué Adán y Eva fueron elegidos como tipos de Cristo Redentor y de María Corredentora. En el planteo y solución a esta cuestión aparece magistralmente descrito el carácter corredentor de María:

«Si vero inquiris, quam ob congruentiam Adamus... formam praetulerit hominum salutis incubentis; Eva quoque, Mariae Christo in tanti operis adjutorium ascitae, quandoquidem Adamus mortem invexerit, Eva suadente; Christus vero instruxerit vitam, Maria coadjutrice et operatrice?

(50) In *Estherem*, p. 725.

(51) Op. cit., p. 265-266.

(52) Op. cit., p. 57 et passim.

(53) Id.

(54) Id.

(55) Op. cit., p. 240.

(56) *Nomenclator marianus* (Rothomagi, 1664) c. VII.

(57) Op. cit., p. 81.

Autumo in causa fuisse nobilis excellentiam originis, qua Adamus et Eva praediti fuere, mundi Redemptorem et Corredemptricem maxime decentem» (58).

PEÑALOSA escribe: «Sicut Adam et Eva, licet diverso modo, totum genus humanum destruxerunt; ita decens erat, ut secundum Adam et Virgo Deipara diverso quoque modo illud repararent» (59).

Cita muchos testimonios patrísticos, en que se expone el paralelismo, y comenta: «Ex quo evincitur Christum et Mariam meruisse, ut Adamus cum sua stirpe in pristinum statum justitiae originalis reduceretur» (60).

NIEREMBERG: «Sicut enim Adamo ad principium generis humani data est in adjutorium Eva; sic etiam Christo, ut praestaret principium regenerationis, data est adjutrix Maria» (61).

SALAZAR escribió largamente sobre este fundamento de la Corredención:

«Christus propter Adamum, ad ejus peccatum delendum factus, quia ejusdem mediator et reparator exstitit... SSma. Virgo propter Evam... ut ipsius reparatio esset» (62).

Y da mucho valor a esta razón: «Ego quidem huic rationi plurimum tribuo... quia valde gloriosum Virgini puto, eam id commune habere cum Filio, ut in peccati remedium a Deo... condita fuerit» (63).

Y en otro lugar: «Omnia damna, quae humani generi evenerunt per Evam, Deiparae meritis restituta» (64).

Y más explícitamente: «Post Adami atque Evae peccatum praevissum, a Deo decretum ut Virgo foret... quia Patres illam ad Evae ruinas instaurandas procreatam fuisse docent... scilicet V. Deiparam totius mundi esse... Redemptricem» (65).

PERLÍN: «Cum instrumentum illa (Eva) primum ruinae omnium fuerit, Maria reparationis» (66).

b) Consentimiento de la Encarnación redentora.

Una de las razones más socorridas por los jesuitas del siglo XVII, para demostrar la Corredención mariana, es la del «fiat» o «Consensus» dado por la Virgen a la Encarnación redentora. Y entienden este consentimiento, no en el sentido «pasivo-receptivo», expuesto por los teólogos alemanes actuales, como si con él aceptara tan sólo los frutos de la redención realizada por Jesús solamente, sino en sentido *activo* y causal, como cooperación y asociación a la obra redentora inaugurada por la Encarnación del Redentor:

(58) Op. cit., p. 113.

(59) Op. cit., p. 281.

(60) Op. cit., p. 197.

(61) Op. cit., p. 493.

(62) Op. cit., p. 132.

(63) Id.

(64) Id., p. 135.

(65) Id., p. 132-133.

(66) Op. cit., p. 619.

Dos afirmaciones resumen su pensamiento: primera, el consentimiento de María fué necesario — hipotéticamente — para la redención:

Escribe De Convelt: «Cum a nutu unius sacrae puellae salus aut aeterna calamitas pendeat universi» (67).

Y en otro lugar: «Cum enim videret Deum Patrem et suum Filium totos incumbere in hominum salutem, quam nonnisi suo assensu perfici posse videbat» (68).

En la segunda afirmación subrayan la eficacia redentora del consentimiento de María, libremente dado; por el que se asociaba a la finalidad redentora de Cristo:

Escribe Nieremberg: «Potest dici Deipara consors et adjutrix redemptionis, quoniam humano generi reparando libens cooperata fuerit, consensu suo explicito per verbum fiat» (69).

Y contraponen la adhesión libre y consciente de María a la Encarnación redentora a la asociación inconsciente de Eva:

NIEREMBERG y VEGA desarrollan esta idea en sendos textos paralelos, cuyo mutuo influjo es evidente. Escribe Nieremberg:

«Non sic ex Maria Virgine Christus D., sed ex Maria vigilante ac sponte consentiente, Incarnationis mysterium perficitur, ita ut nos tantae Virgini, tanquam Reparatrici et Corredemptrici nostrae... gratias rependeremus» (70).

VEGA coincide en el mismo pensamiento:

«Merito ergo a Patribus Deipara tanquam Corredemptrix nostra... succlamatur, cum humano generi reparando libens... cooperata fuerit consensu suo explicito per verbum fiat... Ex Adamo sopori inmerso... nec consentiente... Eva fuit in lucem edita... Non sic ex Maria V. Christus Dominus, qui in humani generis Redemptorem praestrueretur, sed ex Maria consentiente Incarnationis Mysterium perficitur, ita ut nos Virgini, tanquam Reparatrici ac Corredemptrici nostrae, tanti beneficii debito obaerati gratias rependeremus» (71).

c) *Compasión corredentora de María.*

La literatura teológica de los jesuitas del siglo XVII es abundantísima cuando tratan de exponer la «compasión» de María como cooperación corredentora de la Virgen a nuestra redención. Se presenta bajo dos formas: 1.^a La *compasión* y el *dolor* de María son redentores como lo son la Pasión y muerte de Cristo. 2.^a La *oblación* de sus dolores y de los de su Hijo tiene eficacia redentora: es una *oblación sacrificial*, por la que María se une al sacrificio redentor de Jesús, de tal modo que ambos constituyen un solo y único sacrificio con un mismo efecto, la redención de los hombres. Vamos a comprobar con amplia referencia de textos

(67) Op. cit., p. 135.
(68) Op. cit., p. 571.
(69) Op. cit., p. 450.
(70) Op. cit., 450-451.
(71) Op. cit., p. 381.

este carácter sacrificial de la Compasión de María, por ser uno de los puntos rechazados por la interpretación alemana de la Corredención.

1.^o *La compasión de María es corredentora.* — He aquí unos textos claros:

CELADA escribe: «In Filii passione... plura, ipsaque peracerba Deiparae passim occurrunt, quae... Corredemptricem illam efficerent si mulque congruum cum condigno Filio, humanae redemptionis pretium... Virgo Deipara in Filii passione plura patiens... congruum redemptionis mundi pretium obtulit, et Corredemptricis elogium promeruit» (72).

DE RHODES: «Deipara compatiendo morienti Filio, suum illum dolorem... obtulit.

«Deo pro liberatione hominum, in eundem scilicet finem, propter quem Filius sacrificium suum consummavit... Fuit itaque Redemptrix Maria... Christo quasi commoriendo et simul cum ipso patiendo in finem humanae redemptionis» (73).

Juan de Cárdenas: «Confirmant idem assertum Doctores, qui dicunt, per actum compassionis, dum adfuit cruci, meruisse omnibus hominibus redemptionem» (74).

G. TAUSCH: «Erat ergo V. Deipara cum Christo Filio ad crucem... nostrae salutis cooperans» (75).

Guevara: «Jam quantum utilitatis... humanae redemptioni... ex Mariae passione... obtigerit, non obscure clarescet: exstitit enim Filio in homine liberando quasi Corredemptrix, et coadjutrix» (76).

El P. Convelt tiene esta hermosa fórmula para expresar el valor corredentivo del dolor y compasión del Corazón de María:

«Annon Virgo redemit cordis sui sanguine mundum de congruo, quem Filius redemit sui corporis sanguine ex condigno» (77).

PERLÍN afirma que Cristo y María fueron predestinados para ser redentores por la pasión y muerte: «Cum primo eo signo Filius et Mater orbis summi decreti sunt, illius etiam redemptores passibiles et morituri, unusquisque suo modo, definiti sunt» (78).

VEGA escribe: «Statuit Deus nihil nobis donare, quod non procederet ex meritis mortis Christi et etiam ex praevisione passionis ac doloris B. Virginis» (79).

2.^o *Oblación sacrificial.* ¿*Sacerdocio de María?* — Vamos a exponer unos de los aspectos más interesantes de la doctrina corredencionista de los jesuitas del siglo XVII, esto es, el carácter *sacrificial* y *redentivo* de la *oblación* que hizo María de sí misma y de su Hijo, como integrando un

(72) In Rutham, p. 595.
(73) Op. cit., p. 266.
(74) Op. cit., p. 110.
(75) De Sanctissima Matre dolorosa libri tres (Coloniae agrippinae, 1643) p. 169.
(76) Op. cit., p. 81.
(77) Op. cit., p. 491.
(78) Op. cit., p. 215-216.
(79) Op. cit., p. 250.

solo sacrificio redentor. Para ello se requiere una especie de *sacerdocio*. Y estos insignes teólogos se lo conceden a María:

Comienzan asentando el valor redentivo de la oblación que hizo María de sí misma y de su Hijo por la salvación de los hombres:

VEGA escribe: «Ratio igitur prima, qua suaderi potest, B. Virginem esse veluti Corredemptricem humani generis, petitur... quia scilicet seipsam pro humani generis salute morti ac cruci ardentissimo... voto addixit» (80).

VEGA cita a ARNOLDO DE CHARTRES (81). Nieremberg cita el mismo pasaje y le da el mismo valor corredentivo (82). Y añade: «Merito appellari potest Corredemptrix B. Virgo, quia seipsam pro nobis obtulit morti simul et Filium suum» (83).

El P. Convelt nos habla luminosamente de esta oblación sacrificial de María, por la que se ofreció a sí misma y a su Hijo para redimir a los hombres:

«Hujus igitur dedicatione victimae, consummavit Virgo infinitae virtutis opus, a quo tota generis humani salus dependet» (84).

Esta oblación bastó para la redención:

«Omnis cura versa... ut se et Filium in victimam daret... Talis fuit donatio Virginis liberrima... qua se totam cum toto suo Filio donavit... cujus donatio humano generi, causa salutis facta est» (85).

Y es que, así como por la dignidad infinita de la Persona de Cristo, su sacrificio de la cruz tuvo valor meritorio y satisfactorio infinito, suficiente para redimir mil mundos (86); de modo semejante, la oblación de María, por razón de la dignidad casi infinita de su divina Maternidad, estuvo adornado de un valor y eficacia redentores casi infinitos (87). Y por lo mismo, fué eficaz para colaborar con el sacrificio de Cristo en la Redención. Por eso, concluye Convelt, que, así como Cristo por el sacrificio de la cruz es el Redentor *principal*, así María, por su participación y su oblación del mismo, es la corredentora *secundaria*:

«Quare et illa, etsi Christus Dominus, nostrae redemptionis fuerit causa principalis; ipse vere et absolute redemerit; ipse satisfecerit debito per scelus Adami infinito; non tamen immerito Virgo vocatur salus nostra... et nostrae redemptionis cooperatrix: enim... ad generis humani liberationem concurrat» (88).

El P. G. Tausch nos habla del modo especial de cooperar María a la redención. Y dice que consistía en la oblación de Cristo:

(80) Op. cit., p. 382.

(81) Id.

(82) Op. cit., p. 451.

(83) Id.

(84) Op. cit., p. 627.

(85) Id., p. 628.

(86) Id., p. 626.

(87) Id.

(88) Id., p. 627.

«Consistit hic modus in eo, quod... Filium suum... ipsa quoque morti ac cruciatibus, ardentissimo in homines amore, pro eorum vita offerebat, idque toto quidem vitae decursu, sed praecipue tempore passionis» (89).

El P. Guevara pone en labios de la Virgen esta plegaria: «O sanctissime Parens Cruci Filii adsum... aram teneo... in qua Filius tuus pro hominum peccatis se sacrificat: hoc et meum altare est, in quo primogenitum quoque meum... pro impietate humana libo... ut et meo sacrificio hominum imputetur redemptio» (90).

Y comentando las célebres palabras de Arnolde de Chartres, escribe:

«Ergo quando in altari Christi corporis Deo pro hominibus sanguis litabatur, in altari cordis animae sanguinem Maria offerebat, insuper et studebat... sacrificium illud crucis una cum Filio celebrare cruentum, ut jugiter cum illo nostrae redemptionis sacramentum perficeret» (91).

Tenemos, pues, un mismo sacrificio con dos oferentes. Este sacrificio en cuanto ofrecido por Cristo tenía un valor infinito, era «dignum pretium Deo pro peccatis hominum» (92).

En cuanto ofrecido por María revestía también valor redentivo, «era un precio "congruo"»:

«Congruam meritorum dignitatem, congruumque pretium Mariae in animae suae sanguine effuso... Deo Patri obtulit pro aliorum hominum salute nanciscenda... Sicut divina Sapientia sanxit Filii mortem, ut condignum redemptionis nostrae pretium acceptare, ita Mariae passionem, quam Filium suum offerendo pertulit, ut congruum valorem decrevit accipere» (93).

Se preguntan varios de los teólogos jesuitas del siglo XVII por qué la oblación de María respecto de Cristo tenía valor corredentivo. Y la respuesta es uniforme, porque Cristo, Hijo de la Virgen, «era algo suyo». Es una enseñanza de gran raigambre tradicional, que han hecho suya los Papas modernos, al hablarnos de la Corredención:

Benedicto XV escribía en su ep. *Inter sodalitia*: «Ita cum Filio patiente et moriente passa est et paene commortua, sic materna in Filium jura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei justitiae, quantum ad se pertinebat Filium immolavit, ut dici merito queat, ipsam cum Christo humanum genus redemisse» (94).

Y Pío XII en la *Mystici Corporis*: «Ipsa fuit quae... eundem in Golgotha, una cum maternos jurium... holocausto... pro omnibus Adae Filiis... Aterno Patri obtulit» (95).

Veamos cómo exponen los mariólogos jesuitas este principio mariano lógico:

VEGA escribe: «Ex eo igitur dicitur a Patribus nostrae salutis causa,

(89) Op. cit., p. 170.

(90) Op. cit., p. 80.

(91) Id., p. 77.

(92) Id.

(93) Id.

(94) *Doc. Mar.*, p. 556.

(95) Id. p. 718.

quia Filium propria sponte Crucis tormentis ac morti obtulit; cum enim Filius aliquid Matris proprium salute Patri obtulit» (96).

El P. G. TAUSCH insiste en la misma razón, al intentar demostrar el valor redentivo de la oblación de María, a diferencia de nuestra oblación: María, como Madre, tenía cierto dominio y derechos sobre su Hijo: «Eum offerendo suum aliquid obtulerit, nempe Filium suum... Itaque ad salutem nostram de suo contulit B. Virgo» (97).

Pero el que ha desarrollado más a fondo esta idea es SALAZAR. Al intentar demostrar el valor redentivo de la oblación sacrificial de María, escribe:

«Virgo cum Filio conformis, eundem pro mundo hostiam sacerdotali pietate obtulit... Filius quidem seipsum pro mundo: illa vero suum... voluntarie etiam offerebat» (98).

Salazar destaca esta oblación de algo propio: «Virgini Deiparae non solum id nos debere, quod Christum peperit... sed etiam quod vere illum tanquam aliquid, quod suum erat, donavit mundo, et pro mundi salute sponte obtulit» (99).

Acerca del valor y eficacia redentiva de esta oblación, escribe:

«Asserendum est Virginem non alio titulo nostrae salutis auctricem... quia passio Christi Domini et mors ejus... fuerunt nostrae redemptionis pretium, quatenus a Christo voluntarie suscipiebantur... Quapropter aequum fuit, ut sicut... passio, prout Filio voluntaria, salutem omnium meruit de condigno, sic eadem... passio, prout Matri voluntaria, eandem salutem mereretur de congruo» (100).

Y la razón que da es que esta oblación fué muy meritoria: «Hic actus, quo Virgo Filium suum pro nobis obtulit Patri, fuit maxime meritorius» (101).

3.º *Sacerdocio de María.* — Es evidente que para que se dé una oblación sacrificial se requiere el sacerdocio. Estos teólogos jesuitas — un grupo importante de entre los mismos —, de un modo más o menos explícito, se lo conceden a María:

Escribe Vega, haciéndose eco del conocido texto de San Epifanio:

«Hic Epiphanius vocat Mariam sacerdotem pariter et altare; sacerdotis enim in morem obtulit Filii hostiam pro mundo: dicitur etiam altare, quia Christus semel solum in ara Crucis, at in virgineo corde quotidie offerebatur» (102).

PERLÍN desarrolla más explícita y formalmente la doctrina del sacerdocio de María, como premisa de la Corredención mariana:

(96) Op. cit., p. 381.

(97) Op. cit., 175-176.

(98) *Expositio in Proverbia Salomonis* (Compluti, 1618) p. 380.

(99) Id.

(100) Id., p. 380-381.

(101) Id., p. 381.

(102) Id., p. 382.

«Venio ad sacerdotium, quod etiam Virgini tribuunt Patres, ajunt non sacerdotem, sed sacerdotium ipsum» (103).

Con claridad meridiana vincula la Corredención de la Virgen a su sacerdocio:

«Excipi vero illam (del pecado) decuit maxime ut sacerdotii titulum mereretur, utque illo apud Deum fungens Mediatrix inter ipsum et nos reparatrix esset et redemptrix. In qua re situm hoc Virginis sacerdotium sit, Filii Pontificatus simile, qui ut antistes orbis medius inter nos et Deum et redemit, se in holocaustum offerens, et quae diruta erant, pretioso illo suo sanguine moriens reparavit. Voluit etiam Dominus cooperatricem tanto munere sibi Matrem adhibere» (104).

Salazar escribe: «Virgo, cum Filio conformis, eundem pro mundo hostiam sacerdotali pietate obtulit» (105).

La fórmula de Salazar «sacerdotali pietate», y esta otra «sacerdotis in morem», que aparece en otro pasaje, que transcribiremos, indican que no se trata de un sacerdocio estricto, sino de cierta semejanza del sacerdocio de Cristo. Así comenta el conocido texto de San Epifanio:

«Sacerdotem appellat Virginem, quia scilicet sacerdotis in morem cum Filio sacerdote quodammodo faciens aeterno Patri obtulit hostiam» (106).

Es una especie de sacerdocio místico, que justifica una oblación especial sacrificial: «Item altare Ipsam dixit, quia Christus Dominus semel quidem in cruce, at in corde illius millies mactatus fuit, nimium toties quoties illum morti voluntarie addixit» (107).

El P. Convelt emplea la fórmula «quasi sacerdos»: «Virgo... in ara crucis cruento sacrificio quasi sacerdos immolavit» (108).

Y en otro lugar: «Quanti operis fuerit, Filium a Matre Virgine Deo litari, velut a sacerdote?» (109).

Pero el que más amplia y profundamente ha expuesto el sacerdocio de María es el P. J. de Guevara. En primer lugar, afirma que la Virgen fué asociada al sacerdocio de Cristo. En efecto, después de haber hablado de la realeza y sacerdocio de Cristo, escribe: «Filius ad utramque dignitatem sociam sibi asciverit» (110).

Más aún, habla de una *participación del sacerdocio de Cristo*:

«Qualiter Maria Christi sacerdotis dignitatis fuerit particeps» (111).

Como consecuencia de esa participación del sacerdocio, participó también en el sacrificio redentor:

(103) Op. cit., p. 615.

(104) Id., p. 616.

(105) *Expositio in Prov. Sal.*, p. 380.

(106) Id.

(107) Id.

(108) Op. cit., p. 582.

(109) Op. cit., p. 626.

(110) Op. cit., p. 123.

(111) Op. cit., p. 131.

«Si sacerdotis nomen Maria est promerita, et talis sacerdotis, quae per modum ejusdem et unius sacerdotii cum Christo idem sacrificium Deo litari, a Filio ad tantum dignitatis fastigium ascita, quo pacto creatur a Maria defuisse puritatem tale sacerdotium decentem?» (112).

Ahora bien, esta participación del sacerdocio de Cristo entraña la participación en su misión redentora. En efecto, según Guevara, María fué asociada a la doble función sacerdotal de Cristo, a la *sacrificial*, por la que realizó la *redención objetiva*, y a la *intercesión*, por la que aplica a las almas subjetivamente los frutos de la redención:

«Maria in quamdam sacerdotii sui portionem seu functionem assumpta videtur a Pontifice Christo. Geminum sacerdotii munus explicuit apostolus Paulus, nimirum ad sacrificia offerre, hostiasque libare: et preces pro populo fundere et pro illo Mediatorem apud Deum efficere» (113).

Insiste Guevara en que Cristo otorgó a María una plena participación de su sacerdocio, y por lo mismo, la participacpón en el sacrificio redentor:

«Nec arbitror Christum dimidiata amoris flamma erga Mariam flagrasse, ut sacerdotii cum ea medium munus partiretur... ideoque in perfectum et plenum sacerdotii munus eam sibi associavit..., ut sacrificium, quod ipse Patri litabat, pariter secum illa libaret» (114).

Y en otro lugar:

«Morem enim sacerdotis gerens Maria, idem quod Filius holocaustum Patri ipsa elevabat... et quemadmodum eadem erat victima, quam simul Filius Materque immolabant: sic dixerim... unum ex utroque constituisse sacerdotem, qui eum offerret: ut sacerdos offerebat Filius, offerebat instar sacerdotis Mater» (115).

El carácter redentivo y corredentivo del sacerdocio de Cristo y María y de la oblación sacrificial de ambos es patente en Guevara, el cual, subrayando la unión de voluntades de Cristo y María en el sacrificio redentor, escribe:

«Ut per modum unius voluntatis in gratiam nostrae redemptionis de illis testentur, quam per modum unius sacerdotii victimam eandem offerre, ut nostra crimina expiaret» (116).

Y con más claridad:

«Maria et Christus per modum unius sacerdotis idem holocaustum obtulerint, sic pariter cum Christo Maria in salute mundi communem effectum obtinuit» (117).

Como puede apreciarse, es común la afirmación del sacerdocio de

- (112) Id., p. 128.
- (113) Id., p. 135.
- (114) Id.
- (115) Id., 135-136.
- (116) Id., p. 136.
- (117) Id.

María y el carácter corredentivo del mismo; sin embargo, no aparece claro que se trate de una participación formal del sacerdocio de Cristo, por las limitaciones que ponen: «quasi sacerdos», «in sacerdotis morem», «quodammodo sacerdos», etc. Aunque algunas de las fórmulas, que emplean, y el modo como las explican, sobre todo Guevara, parece que entrañan un auténtico sacerdocio analógico al de Cristo.

d) Corredención y Realeza.

Es frecuente entre los mariólogos jesuitas del siglo XVII el fundamentar la Realeza de María en la Corredención. Casi todos citan el famoso texto de Eadmero:

«Sicut... Deus sua potentia parando cuncta, pater est et Dominus omnium, ita Beata Maria suis meritis cuncta reparando, Mater est et Domina rerum» (118).

Guevara en el índice ideológico de su obra escribe: «Sicut Deo ratione creationis regius titulus competit, sic Mariae ratione reparationis dignitas competit regia.» Y remite al lugar donde comenta el pasaje de Eadmero, que él atribuye a San Anselmo:

«Anselmus enim ex eo agnovit regnum Mariae adscitum, imo debitum, quia humanae jacturae reparatrix fuit instituta» (119).

La mayor parte de los mariólogos jesuitas que fundamentan la Realeza en la corredención, argumentan por la analogía con la Realeza de Cristo:

SUÁREZ escribe: «Indicans alium titulum hujus domini, scilicet, quia ad nostram redemptionem singulari modo cooperata est. Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus ac Rex noster est, ita et B. Virgo, propter singularem modum, quo ad nostram redemptionem concurrat» (120).

Del mismo modo argumenta el P. De Rhodes: «Alter hujus regni titulus... est officium Redemptricis, quia scilicet cum Christo ad salutem omnium electorum cooperata est: sicut enim dixi... Christum specialiter esse omnium dominum, quia Redemptor est: Sic Maria, redemptionis hujus particeps, regni etiam est consors» (121).

El P. RECUPITO, escribiendo sobre el dominio y realeza que ejerce María tanto sobre la Iglesia militante como sobre la triunfante, dice: «Confirmatur secundo quia speciali titulo habet dominium utriusque... qua causa concurrens ad redemptionem, quod de Virgine passim docent Patres» (122).

Finalmente, el P. Hurtado de Mendoza, en el ms. 27, que se conserva en la biblioteca de la Universidad Literaria de Salamanca, escribe: «Ma-

- (118) De excellentia V. M., c. II, PL, 159, 503 A B.
- (119) Op. cit., p. 143. Cfr. etiam PERLIN, Op. cit., p. 618.
- (120) De mysteriis v. Cti., p. 327.
- (121) Op. cit., p. 210-211.
- (122) Op. cit., p. 809.

ria Regina omnium, non solum quia Mater Christi, sed quia Redemptrix» (123). Y desarrolla así esta razón:

«Hunc autem titulum regni habet Maria, non solum quia est Mater Christi; sed quia Christus adquisivit suo sanguine genus electum, regale sacerdotium; ita Maria, quia fuit Redemptrix hominum... obtinuit eorum omnium regna... Maria fuit Christi cooperatrix in redemptione hominum» (124).

3.º NATURALEZA DE LA CORREDENCIÓN MARIANA.

a) Corredención *objetiva inmediata*. Ante todo los mariólogos jesuitas del siglo XVII se esfuerzan en evidenciar que la cooperación de María a la redención no fué sólo *mediata*, por la generación del Redentor, sino también y sobre todo *inmediata*, por la cooperación formal y personal suya a la obra redentora del Hijo:

DE RHODES, después de enumerar las razones válidas en favor de la corredención, como la *compasión*, etc., se hace eco de otras, que él no estima demostrativas de la Corredención propia y formal, y entre ellas enumera la generación del Redentor: «dedit nobis in sua substantia Redemptorem» (125).

En el mismo sentido escribe Mendoza en el ms. 27: «Nec vero solum Maria hoc titulo est illustris, quod genuit Redemptorem; sed quia omnium praedestinationem impetravit merito congruo» (126).

El P. Vega escribe que María fué corredentora por la generación del Redentor: «Sic etiam Maria dici potest nostrae salutis causa, quia Christum nobis peperit» (127). Y se hace eco de los que reducen la cooperación de María a la corredención a esta colaboración *mediata* y *material* (128). Y trae en confirmación este episodio de C. Coprónimo: Este emperador, enemigo de la Corredención y mediación de María, para demostrar que sólo Cristo era el Redentor, mostraba una vasija llena de oro y preguntaba: ¿Cuánto vale? Muchísimo, le respondían. Entonces vaciaba la vasija y tornaba a preguntar: Y ahora ¿cuánto vale? Nada. Pues bien: «subdebat impius impostor, idem ferendum iudicium de B. Virgine, nihil hominum saluti contulisse; nisi pretium nostrae salutis effudisse» (129).

Vega rechaza esta explicación de la Corredención:

«Addendum ergo, Virginem Deiparam obtulisse Filium suum tanquam quid proprium morti... pro mundi salute. Debemus ergo Mariae, non solum quod in lucem ediderit Filium suum, sed quod tanquam aliquid suum nobis pro mundi salute donavit» (130).

b) María es Corredentora *analógicamente*. Todos coinciden en negar

(123) Ms. 27, en el que se conserva la 2.ª parte de la obra *Disputationes de Deo Homine*, cuya 1.ª parte se publicó en Amberes (1634) fol. 99.

(124) Id., fol. 99-100.

(125) Op. cit., p. 266.

(126) Ms. cit., fol. 100.

(127) Op. cit., p. 381.

(128) Id.

(129) Id.

(130) Id.

la igualdad o univocidad entre la acción redentora de Cristo y la Corredención mariana:

CÁRDENAS: «In modo meriti et redemptionis latissimum sit discrimen inter Filium et Matrem» (131).

Y Recupito: «Neque idcirco Deipara in hoc aequiparatur Christo» (132).

c) Cristo fué el Redentor *principal*, independiente, «per se», necesario; María es Corredentora «minus principalis», «dependens», secundaria: Todos los mariólogos jesuitas del siglo XVII destacan estos caracteres de la Redención de Cristo y de la Corredención de María:

DE RHODES los formula así: «Constat... esse omnino ex fide certum, quod nomen hoc redemptionis principaliter soli Christo convenit, quia solus pro peccatis satisfacere potuit condigne... et in hoc sensu inculcat Apostolus, quod Mediator non est nisi unus, principalis nimirum redemptor, qui ex vi meritorum suorum condignam pro peccatis tribueret solutionem. Itaque non potest Deipara dici Redemptrix nisi minus principaliter, dependenter a Christo et congrue dumtaxat, si videlicet Christo cooperata est ad salutem hominum, congrue merendo dependenter ab ejus meritis omnes divitias salutis, quas primario Christus nobis meruit condigne» (133).

PETAVIO: «Qui (Patres) eadem fere, quae Christo Domino, tanquam primario Mediatori excellenti ratione tribuuntur, in Mariam conferunt, velut secundariam, ac longe inferiorem nostrae salutis administram» (134).

El P. CONVELT pone en labios de María: «Utriusque morte redimatur orbis; ipsius ut causa primaria; mea, ut minus principali et adjutrice» (135).

NIEREMBERG precisa muy certeramente la naturaleza secundaria, dependiente y subordinada de la Corredención mariana:

«Sed haec omnia sanctorum dicta nequaquam adaequant Deiparam Christo; sed solummodo associant... nam apud omnes in confesso est B. Virginem nulla ratione fuisse primariam et veluti principalem nostrae salutis causam ac sufficientem per se solam ad redemptionem. Haec enim solum pertinent ad Christum; ad Virginem autem quod... fuerit... Corredemptrix cum illo... non in eodem gradu, sed in secundo et sufficienti... Christus autem, quia principalis, et sufficiens per se redemptor» (136).

SALAZAR: «Illud vero imprimis exploratum est apud catholicos Virginem nostrae salutis principalem causam minime fuisse» (137).

Véase asimismo Recupito (138), Guevara (139), etc.

La razón de la principalidad de los méritos redentivos de Cristo sobre los de María es, según estos teólogos jesuitas, la *condignidad* de los mismos:

Escribe Salazar: «Liquet salutem mundi non solum Christo sed etiam

(131) Op. cit., p. 110.

(132) Op. cit., p. 448.

(133) Op. cit., p. 265.

(134) Op. cit., p. 187.

(135) Op. cit., p. 524.

(136) Op. cit., p. 451.

(137) Op. cit., p. 378.

(138) Op. cit., p. 448.

(139) Op. cit., p. 77.

Virgini... donatam... Sic tamen ut Filius, tanquam prima et principalis causa redemptionis nostrae condignum pretium obtulerit, Virgo autem eandem redemptionem ex congruitate quadam impetraverit» (140).

El P. Vega ha desarrollado ampliamente esta razón:

«Mundi reparatio non solum Christo, sed etiam... Virginil.. demandata fuit; ita tamen ut Filius prima et principalis causa nostrae reparationis, meritorum condignitatem pro nostro debito Patri obtulerit in pretium et redemptionem» (141).

d) Cristo nos redimió de *condigno*; María, de *congruo*. No es necesario citar textos, pues ya hemos transcrito innumerables. He aquí entre otros los autores que exponen este carácter específico de la Redención y Corredención: Celada (142), Alarcón (143), Sebastián Izquierdo (144), Cárdenas (145), Tausch (146), M. Pérez (147), Peñalosa (148), Recupito (149), Nieremberg (150), Salazar (151), Vega (152), Hurtado de Mendoza (153), etc.

e) Acerca de la «necesidad» y «suficiencia» de los méritos redentivos de Cristo y de María aparecen ciertas fórmulas en los teólogos jesuitas del siglo XVII que conviene destacar, por el interés que tienen para conocer la historia de la evolución del concepto preciso de Corredención. He aquí unos textos preciosos:

En primer lugar, comentando el texto Paulino: «Adimpleo ea quae desunt passionum Christi» (154), se plantean cómo es posible hablar de «complemento» por parte de María Corredentora a la acción redentiva de Cristo:

Escribe CELADA: «Annon Filii morte... nostra redemptio satis superque completa erat?... An Filii passio non omnino completa foret, nisi consummata Matris compassione compleretur? Quid deerat passioni Christi, quod compassio Deiparae... omnino complere evaluisset?» (155).

La respuesta de los mariólogos jesuitas del setecientos es uniforme, aunque con diversos matices, que vamos a recoger:

CELADA reafirma la *suficiencia* y *supercondignidad* de la Redención de Cristo: «Certum est per Passionem... peractam fuisse mundi redemptionem, et valore supercondigno» (156). Pero esto no obsta para que María consumara en algún modo con su corredención congrua la redención de

(140) Op. cit., p. 134.

(141) Op. cit., p. 386.

(142) In Rutham, p. 504.

(143) Op. cit., p. 350-351.

(144) Op. cit., p. 765.

(145) Op. cit., p. 111.

(146) Op. cit., p. 180.

(147) De mirabili divini Verbi Incarnatione opus theol., 1642, 70.

(148) Op. cit., p. 281.

(149) Op. cit., p. 483.

(150) Op. cit., p. 476.

(151) Pro Immaculata D. V. def., p. 185.

(152) Op. cit., p. 240 et passim.

(153) Ma. 27, fol. 121.

(154) Col. 1, 24.

(155) In Rutham, p. 504.

(156) Id., p. 595.

Cristo (157). Según Celada, la Corredención de María fué una «consumación y embellecimiento» de la redención de Cristo:

«Filio commoriens, redemptionis nostrae consummat mysterium et decorat passionem. Euge gloriosa Virgo, vere tu es Corredemptrix humani generis, redemptionis consummatrix» (158).

De modo semejante discurre SALAZAR: en primer lugar, escribe sobre la *suficiencia* de la redención de Cristo: «Itaque Maria Christo ad redemptionem adiutrix fuit: non quia Christus eo auxilio vel adiutorio indiguerit, cum sanguinis suae aestimatio nostrorum debitorum compensationem inmenso intervallo vicerit» (159).

SALAZAR emplea una fórmula, que se puede prestar al equívoco, cuando nos dice que la acción redentiva de Cristo recibió «formam et speciem», embellecimiento por la acción corredentiva de María:

«Ut significaret redemptionem Christi ex Mariae persona formam et speciem quodammodo excepisse... quia... redemptionem nostram ita Christus perfecit, ut Mariam etiam huic operi sibi adiutricem asciverit... Redemptio nostra, quae per Mariam et Christum veluti parta est ex Christo quidem sufficientiam... ex Maria venustatem. Sicut enim ex eo quod Christus D. redemptionem nostram operatus est, nihil sufficientiae... ipsi deesse apte colligimus; ita etiam ex eo quod ad eandem Virgo cooperata est, nihil formae ac venustatis in ipsa desiderari posse recte deducimus» (160).

NIEREMBERG, al exponer el complemento que recibe la redención de Cristo por la cooperación de María, escribe que la de Cristo alcanza *eficacia* en las almas por la Corredención mariana:

«Ibi audis Mariam, omnium hominum redemptionem complevisse, ut scilicet Christi redemptio, quae quoad sufficientiam... perfecta est, quoad efficaciam singulatim in unoquoque fungatur effectus» (161).

C. VEGA expone luminosamente el sentido preciso según el cual María Corredentora completó la redención de Cristo:

«Sit mihi fas affirmare... passionem et dolores Mariae hoc sensu complevisse merita Christi... non ita ut merita Christi... non fuerint ex se undequaque meritoria ex condignitate, ita ut merita Virginis complementum aliquod, aut valorem intrinsecum meritis Christi adjecerint: Sed dici potest implevisse B. Virginem... merita Christi... quia statuit Deus nihil nobis donare, quod non procederet ex meritis Christi, et ex praevisione Passionis ac doloris B. Virginis» (162).

Y añade la razón de esta voluntad divina, esto es, la conveniencia de que así como ambos sexos intervinieron en la ruina, del mismo modo cooperaran a la reparación y redención (163).

(157) Id.

(158) In Judith, p. 687.

(159) Pro Immaculata D. V. Def., p. 134.

(160) Op. cit., p. 202.

(161) Op. cit., p. 450.

(162) Op. cit., p. 249-250.

(163) Id., p. 248.

GUEVARA emplea la fórmula que modernamente ha tuilizado el P. Di-llenschneider para exponer su teoría de la Corredención. No creemos que éste sea el sentido en Guevara. He aquí la fórmula:

«Haec merita (B. Virginis) fuerunt omnibus merita supererogationis: cum Christi merita fuerint plane necessaria» (164).

Al afirmar GUEVARA que los méritos de María fueron «supererogatio- nis» no intenta quitar valor propiamente corredentivo a los mismos, ni negar su necesidad hipotética. Basta ponderar el siguiente pasaje en que responde a la clásica objeción del Protestantismo del «Unus Mediator»:

«Non quia Christus redemptionis munus mutile... obierit, vel illius merita ad illud de condigno perficiendum non suffecerint, aliquidve expleverit Maria, quod vacuum omiserit ille, sed quia in quodam genere extensionis meritorum Maria redemptionis oeconomiam exornaverit et consummaverit, meritorum suorum congruitatem, Christi meritorum... condignitati, convinxit, ut caelestes gratiae, quae in homines salvandos et meriti Christi condignitate impleverint, ex congruitate quoque ma- riani meriti instillasse credantur» (165).

Nos parece, pues, que es evidente el sentido corredentivo propio y formal en todas las fórmulas empleadas por los teólogos jesuitas del siglo XVII para exponernos la misión corredentiva de María.

IV. CORRIENTE SOCIAL, MATERNAL, CAPITAL

Entre los teólogos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del si- glo XVIII se inicia una interesantísima corriente corredencionista, que fundamente la acción corredentiva de María en el carácter *social*, *maternal* y *capital* de su gracia. Su estudio es trascendental, puesto que los mejores conatos recientes para fundamentar la Corredención se han basado en esa función *social* (166), *maternal* (167), *capital* (168).

Como consecuencia, los mariólogos jesuitas partidarios del carácter social, maternal o capital de María y su gracia, se suelen plantear el pro- blema de la posibilidad del mérito y de la satisfacción «de condigno». Veamos de recoger sus enseñanzas sobre: 1.º Carácter *social* de María; 2.º *Maternal*; 3.º *Capital*; y 4.º Posibilidad de la satisfacción del mérito y satisfacción «de condigno».

Ante todo debemos advertir que los mariólogos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del XVIII nos ofrecen tan sólo tanteos y como esbozos de esta espléndida doctrina, que sólo en nuestros días ha logrado su pleno desarrollo y formulación:

- (164) Op. cit., p. 448.
 (165) Op. cit., p. 81.
 (166) M. CUERVO, O. P., *La gracia y el mérito de María en su cooperación a la obra de nuestra salud*, Ciencia Tom., 57 (1938) 87-104, 204-223, 507-543.
 (167) M. LLAMERA, O. P., *El Mérito maternal corredentivo*, ESTUDIOS MARIANOS, XI (1951) 81-140.
 (168) A. FERNÁNDEZ, O. P., *De mediatione secundum doctrinam divi Thomae*, Ciencia Tom., 87 (1928) 146-170.

1.º CARÁCTER SOCIAL DE MARÍA.

Son varios los teólogos jesuitas que insisten en que la gracia de María no tenía tan sólo una función «individual», sino que era «social», esto es, que se ordenaba a los demás:

RIPALDA escribe: «Ea dignitas — Matris Dei — suapte conditione et munere destinata est non solum ad proprium Virginis emolumentum, sed etiam alienum, videlicet, ut Mediatrix officio fungatur apud Deum» (169).

El P. VEGA, inspirándose sin duda en Ripalda, cuyas palabras casi transcribe a la letra, enseña este carácter social:

«Praecipue cum dignitas Matris Dei non solum a Deo destinata fuerit in proprium ipsius Virginis commodum, sed etiam in hominum emolu- mentum» (170).

Por eso dice que pudo ella y no nosotros merecer de condigno:

«Sicut alii justii nequeant aliis condigne mereri gratiam justificantem, poterit tamen Virgo Deipara... quia in eum scopum intenta a Deo fuit, ut non solum in ipsius B. Virginis commodum cederet, sed etiam in alio- rum emolumentum; ideo enim Mediatrix... munus obit» (171).

El P. NIEREMBERG dice que María es «principio moral», «principium mysticum»:

«Unde colligi oportet... Deiparam aliquo modo influere in universalem redemptionem, Filii fuisse administram, principium mysticum» (172).

Y argumenta por la analogía con la causalidad de Eva, la cual fué «Principium morale... et causa meritoria mortis illorum» (173). Conse- cuentemente María fué «mysticum principium» que «cooperabatur suo modo ad propiciandum Deum» (174).

Otros teólogos jesuitas afirman simplemente que María fué «socia del Redentor», con lo que insinúan el carácter social de su ser, gracia y misión:

GUEVARA escribe: «Mariam in sociam redemptionis ascivit Chri- stus» (175).

El P. RECUPITO reproduce casi la misma fórmula: «Christus Mariam admissit sociam in merenda salute omnium» (176).

Pero es sobre todo el P. CONVELT el que desarrolla ampliamente el carácter social de María. Podemos decir que es la idea medular de su obra: la «consociatio» de María con Cristo en todos sus privilegios y más especialmente en el de la redención (177).

- (169) *De ente supernaturali* (Lugduni, 1645) p. 95.
 (170) Op. cit., p. 245.
 (171) Id., p. 260.
 (172) Op. cit., p. 452.
 (173) Id.
 (174) Id.
 (175) Op. cit., p. 111.
 (176) Op. cit., p. 484.
 (177) Op. cit., passim.

2.º CARÁCTER MATERNAL DE MARÍA.

Son también bastantes los mariólogos jesuitas que más o menos explícitamente sostienen el carácter maternal de la gracia de la Virgen. Aunque casi siempre lo hacen incidentalmente y sin desarrollar con amplitud y de intento esta trascendental doctrina de la maternidad espiritual de María:

El P. DE RHODES demuestra que la gracia de María superó a la de todos los santos y ángeles por razón del carácter maternal de la misma:

«Titulus... matris omnium fidelium; accepit enim gratiam transfundendam in omnes homines» (178).

El P. Juan de CÁRDENAS enseña que María mereció la gracia a los Padres del V. T. Ahora bien, argumenta, esto sólo se explica por una especie de maternidad espiritual ejercida por María respecto de ellos; lo cual a su vez entraña una causalidad de tipo moral, que sólo se explica por el mérito:

«Esse autem Matrem eorum sanctorum, non potest esse aut intelligi aliter, nisi quatenus est causa in genere moris. Quo autem modo potest esse, causa, nisi per modum meriti?» (179).

El P. RECUPITO insiste en la misma idea: María pudo merecer y ser corredentora respecto de los Padres del V. T. por razón de su misión maternal:

«Hoc non gratis dicitur... Nam Virgo dicitur universaliter Mater justorum... Ita David ipse jactat se ejus filium... quia cum illa filia futura esset Davidis per naturam, futura etiam erat mater per gratiam, cujus meritis salvari dixit» (180).

Insistiendo en esta misión maternal, escribe:

«Deipara igitur antequam in utero Annae prodiret, Patres omnes V. Testamenti; ipsosque Joachim et Annam bajulabat in utero et pariebat salutem: dum ex suis dum ex suis praevisis meritis causa erat iis de congruo mediorum omnium ad salutem» (181).

El P. CONVELT se hace eco de la fórmula patrística «mater salutis», así como Cristo es, según los mismos Padres, «Pater vitae»:

«Quam sancti Patres... vocant illam Matrem salutis, quemadmodum Filium Patrem vitae... consummatoremque salutis. Sicut ergo Filius de condigno meritis est salutem; sic et Mater de congruo meretur et operatur nostram salutem» (182).

(178) Op. cit., p. 248.

(179) Op. cit., p. 109.

(180) Op. cit., p. 448.

(181) Id.

(182) Op. cit., p. 493.

NIEREMBERG afirma que María no es «cabeza», pero sí «madre de la Iglesia»: «Deipara licet non possit appellari, nec sit Caput Ecclesiae, potest tamen appellari Mater membrorum illius mystica et moralis» (183). Y por eso fué corredentora universal: «influre in universalem redemptionem», porque fué «matrem omnium viventium» (184).

Pero el que más explícitamente, aunque sea de paso, ha enseñado el carácter maternal de la gracia de María fué el P. Ortega en un pasaje breve, pero justamente celebrado. Quiere demostrar que María pudo merecer y que de hecho mereció de condigno por los demás; y para evidenciarlo recurre al carácter maternal de la gracia de María:

«Hoc... Virgini Matri fuisse concessum... quia capitalis et matris peccatorum gratia erat... Consone Patres illam redimendi filio (non ex hujus indigentia..., sed ex tantae Matris honore) adjutricem et corredemptricem appellant» (185).

3.º CARÁCTER CAPITAL DE LA GRACIA DE MARÍA.

Es el punto más interesante, en cuyo estudio nos vamos a detener un poco más. La doctrina es titubeante todavía. Se insinúa una especie de capitalidad analógica a la de Cristo, pero de un modo impreciso, y a las veces, al explicar su naturaleza, vienen a negar una auténtica capitalidad, aun de tipo analógico.

Algunos afirman sin más precisión el carácter capital de María:

El P. DE RHODES escribe: «Titulus capitis... omnium fidelium: accepit enim gratiam transfundendam in omnes homines» (186).

El P. ORTEGA afirma claramente la existencia de la gracia capital en María: «Capitalis gratia erat» (187). Y lógicamente deduce que mereció de condigno por los demás (188).

SUÁREZ, PERLÍN y RECUPITO hablan explícitamente de una participación de la gracia capital de Cristo:

El famoso texto de Suárez, que tanto influjo ejerció en los teólogos contemporáneos y modernos, se contiene en *De Mysteriis vitae Christi*. Dice así:

«Diximus... gratiam creatam Christi fuisse proportionatam dignitati Capitis; decuit autem Virginem esse Christo simillimam et conjunctissimam; ergo in hac etiam perfectione et intensione gratiae debet ad illius perfectionem cum debita proportionem accedere» (189).

De esa participación de la gracia capital deduce que María es «omnibus salutaris et utilis» (190). Lo dice expresamente:

«Quia gratia Christi respectu omnium est gratia Capitis, ideo habet

(183) Op. cit., p. 451.

(184) Op. cit., p. 452.

(185) *De Trinitate et Incarnatione* (Lugduni, 1664) p. 372.

(186) Op. cit., p. 249.

(187) Op. cit., p. 372.

(188) Id., p. 374-375.

(189) Op. cit., disp. 18, s. 4, p. 293.

(190) Id.

illam excellentiam; sed B. Virgo participat illam dignitatem; decet ergo ut et gratia ejus illam participationem participet» (191).

El P. PERLÍN, al querer demostrar la inmunidad de todo débito en María, entre los argumentos que aduce figura la participación de la gracia capital de Cristo; y cita, para demostrar ese carácter capital, el texto de Suárez:

«Quibus adnumerari debet, participasse capitis gratiam, ut Suarius disp. 18, sect. 4... Capitis est in membra influere... Haec Maria in nos derivat... Oportuit ergo ut quemadmodum Christus nullius peccati debitum sensit, ita et Virgo sentiret nullum» (192).

El P. RECUPITO ya no es tan explícito y tajante en la admisión de la participación por parte de María de la gracia capital. Admite, es cierto, una especie de capitalidad participada, en la que fundamenta el mérito corresponsivo de María; pero añade que más bien que cabeza es «tanquam caput»:

«Sicut igitur quia Christus habuit gratiam capitis, debuit in illo contineri excellentius et copiosius gratia omnium sanctorum... ita proportionaliter debuit contineri in Maria, quae cum sit transfusiva ejusdem gratiae ad membra caetera participat etiam dignitatem capitis. Neque in hoc derogatur excellentiae Christi. Nam ille absolute est caput; haec tanquam caput» (193).

En otro lugar, al querer explicar la naturaleza de la capitalidad de María, viene a reducirla a la conocida fórmula de «cuello de la Iglesia o Cuerpo Místico»:

«Merita de congruo Virgo habuit dependenter a Christo. Christus omnino independenter. Et ideo Ecclesia agnoscit omnia dona a Christo, tanquam a Capite; a Virgine tanquam a collo, per influentiam a capite» (194).

Esta última fórmula de «cuello de la Iglesia», como participación análoga de la capitalidad de Cristo, se encuentra en otros notables teólogos jesuitas del siglo XVII=XVIII. Me refiero a BONVELT, VEGA y HURTADO DE MENDOZA:

Para el P. Convelt la capitalidad es una de las razones más válidas para demostrar la existencia de la redención por parte de Cristo: Su condición de Cabeza le hizo posible la redención:

«Nemo ignorat Christum esse Caput Ecclesiae... Solus ergo Christus Redemptor generis humani» (195).

Estas tajantes palabras del P. De Convelt parecen excluir la Corre-

- (191) Id.
- (192) Op. cit., p. 618-619.
- (193) Op. cit., p. 471.
- (194) Op. cit., p. 448.
- (195) Op. cit., p. 496.

dención mariana, al presuponer a primera vista que sólo Cristo es Cabeza, y por lo mismo, sólo El el Redentor. Pero no es éste el sentido. Sino que Cristo es Cabeza «per se», y por tanto, el Redentor «per se». Pero no rechaza, antes admite explícitamente una especie de participación de la gracia capital de Cristo, y en ella fundamenta la Corredención de la Virgen. Enumerando las tres gracias de Cristo: de unión, capital y personal, viene a afirmar que María participó en algún modo de las tres:

«Tres fuisse in Christo gratias docent Theologi... gratiam unionis, gratiam capitis, et gratiam singularis personae. SSma. Virgo et tres gratias similiter possedit... Alteram caput esse a Christo Domino» (196).

Al intentar precisar el sentido de esa participación según el P. DE CONVELT, nos hallamos que la reduce al carácter de «collum Ecclesiae»: «Quis ignorat Christum esse Caput et Ecclesiam corpus ejus... Matrem vero Sanctissimam esse collum Christi Domini?» (197).

Aunque la fórmula tal vez no nos satisfaga, pero es indudable que con ella el P. De Convelt intenta expresar cierta capitalidad y consiguiendamente cierta cooperación de María en la redención humana:

«Sicut ergo Christus... tanquam Caput Ecclesiae, tanquam princeps caput operabatur salutem humani generis... Sic Virgo tanquam proxima Deo, ut collum capiti... futura cooperatrix nostrae salutis... cogeatur emere omnia dona caelestia, quae in homines sibi subditos effunderet» (198).

En la misma línea de pensar y casi con las mismas palabras se mueve el P. C. VEGA. Escribe: «Quemadmodum Christus D. caput est hominum... ita etiam B. Virgo collum corporis hujus mystici nuncupatur... sicut ergo ex eo dicitur Christus caput respectu animarum... quia constat omnia dona gratiae... exhibere per Christum... Sic cum proportione Virgo Deipara collum hujus corporis compellatur, respectu nostrarum animarum, quia omnia gratiae bona, nobis omnibus per ipsam derivantur... et Christus in Eucharistia nobis exhibetur Mariae meritis» (199).

Cristo y María tienen cierta principalidad sobre los demás, y por eso pueden cooperar como causas de la redención:

«Omnes autem homines inferiores sunt Christo Domino et Virgini Deiparae; ergo per utriusque merita gratiam omnem... sibi comparare omnino rationi consentaneum fuit» (200).

El P. HURTADO DE MENDOZA coincide doctrinalmente al enseñar que sólo Cristo es Cabeza de la Iglesia, y que por eso merece «de condigno», mientras María es «cuello de la Iglesia» y por lo mismo su mérito corresponsivo sólo es «de congruo»:

- (196) Op. cit., p. 893.
- (197) Id.
- (198) Op. cit., p. 894.
- (199) Op. cit., p. 241.
- (200) Id.

«Certum est solum Christum esse caput Ecclesiae: quia ille solus condigne meretur gratiam omnibus creaturis... Maria vero est causa moralis congrue impetrans... Hoc autem non ad rationem capitis... Dicitur autem Maria collum Ecclesiae» (201).

Hurtado niega en la actual Providencia la capitalidad a María:

«Quod adducitur de B. Virgine est abs re: quia Deus soli Christo id contulit dignitatis, et soli Adamo contulit munus capitis. Nec Maria potuit ex lege communi esse caput ratione reddita § 21» (202).

Y la razón que aduce en el párrafo 21 es que en la actual Providencia lo que hace de Cristo «cabeza de la Iglesia» es su «gratia Unionis», la cual es inadmisibile en María (203).

En la actual Providencia no basta una gracia plenísima y casi infinita, para constituir a uno cabeza de la Iglesia y capacitarle para el mérito de condigno. En efecto, Hurtado se propone esta objeción: «Objicies: gratia potest esse infinite intensa et componi ex tota intensione possibili: ergo ille justus poterit aliis condigne gratiam impetrare» (204).

La respuesta de Hurtado de Mendoza es clara: de potencia ordinaria y según la actual Providencia o ley común no basta; según la potencia absoluta de Dios sí que bastaría y sería posible que una pura criatura, como María, con aquella plenitud de gracia quedara constituida en Cabeza de la Iglesia:

«Potest de lege communi, nego antecedens; de absoluta, concedo» (205).

El P. Hurtado de Mendoza admite la posibilidad de que María tuviera capitalidad como Cristo y Adán (206). Para ello, sería suficiente que, supuesta la ordenación divina, recibiera plenitud de gracia: con ella quedaría constituida en Cabeza y consiguientemente podría merecer «de condigno»:

«Potuisse creaturam tanta a Deo donari gratia, ut condigne mereretur aliis remissionem peccatorum» (207).

Y la razón que da es que la gracia «ex se» no es ni «individual» ni «social». Esta proyección social depende de la ordenación de Dios. Para demostrarlo se propone esta objeción:

«Dices gratiam habitualement ordinari ex natura sua ad solam perfectionem propriae personae; non vero distinctae» (208).

La respuesta del P. H. de Mendoza niega esa ordenación individual de la gracia:

- (201) *Disputationes de Deo homine* (Antwerpiae, 1884) p. 336.
 (202) Id., p. 337.
 (203) Id., p. 336.
 (204) Id., p. 336-337.
 (205) Id., p. 337.
 (206) Id.
 (207) Id.
 (208) Id., p. 332.

«Egregia petitio principii: Id enim revocatur in controversiam: nam et gratia Unionis ordinatur ad perfectam humanitatem, quam unit Verbo, et peccatum Adami ad illum maculandum; et tamen et Christus et Adamus nobis meruerunt» (209).

En definitiva: según Mendoza, la Virgen no tuvo gracia capital, ni, por lo mismo, pudo merecer de condigno; pero pudo tener esa capitalidad y pudo merecer «de condigno» de potencia absoluta de Dios.

Es también interesante la enseñanza de NIEREMBERG: comienza *negando la capitalidad* de María, aunque afirme y sostenga el carácter *social* y *maternal* de su gracia:

«Deipara licet non possit appellari, nec sit caput Ecclesiae; potest tamen appellari Mater membrorum illius mystica et moralis» (210).

Pero Nieremberg, como vamos a ver por el texto claro que transcribiremos, no niega absolutamente la capitalidad de María: lo que rechaza es una capitalidad unívoca a la de Cristo. En efecto, la capitalidad que él niega en María es la que es independiente y obra «ex se et a se et sine alterius ope». Y así entendida, claro está que es inadmisibile la capitalidad de María; puesto que María en todos sus privilegios depende y se subordina a Cristo:

Escribe:

«Sed inferat nullus ex hac morali maternitate Mariam... esse Caput Ecclesiae, solum enim Mater Filii Capitis fuit administra: ad veram enim rationem capitis Ecclesiae requiritur, quod persona, quae est caput ex se, et a se et sine ulterius ope aut adjutorio influat gratiam, et dona supernaturalia in homines, quod nec habuit nec potuit habere Virgo SSma., quae est creatura et non unita unione Hypostatica Personae divinae» (211).

Rechaza la capitalidad, que arranca de la unión hipostática, la que tiene virtud de influir en los demás «ex se et sine alterius ope»; pero no rechaza una capitalidad subordinada y dependiente, tal como ahora se concibe.

4.º POSIBILIDAD DEL MÉRITO DE CONDIGNO.

Afirmábamos más arriba que en general los jesuitas partidarios del carácter social, maternal o capital de María se planteaban el problema de la *posibilidad* del mérito «de condigno», y le daban respuesta afirmativa la mayor parte:

RIPALDA demuestra esa posibilidad del mérito de condigno y la fundamenta en un doble principio: el de la Maternidad divina formalmente santificante — de lo que trataremos más de propósito en otro apartado — y el del carácter *social* de María:

- (209) Id.
 (210) Op. cit., p. 451.
 (211) Op. cit., p. 452.

«Conficitur Matrem Dei posse aliis mereri de condigno gratiam iustificantem, quamvis alii iusti non possint eam aliis de condigno mereri... tum quia dignitas Maternitatis Dei altioris conditionis et eminentioris efficaciae est, quam dignitas gratiae habitualis... tum quia ea dignitas suapte conditione... destinata est non solum ad proprium Virginis emolumentum, sed etiam *alienum*, videlicet ut Mediatrix officio fungatur apud Deum» (212).

C. VEGA argumenta del mismo modo que Ripalda, a quien cita y de quien depende (213).

Hurtado de Mendoza y Suárez son los que más de intento han abordado esta cuestión:

H. DE MENDOZA establece estas afirmaciones: Sólo Cristo mereció de hecho de condigno, porque sólo El de hecho es Cabeza de la Iglesia (214).

Con relación a la posibilidad del mérito de condigno la postura de Mendoza es francamente favorable (215). Apunta varias razones: María en otra Providencia o según la potencia absoluta de Dios pudo ser constituida cabeza y consiguientemente merecer de condigno (216). Esta posibilidad de la capitalidad la demuestra Mendoza: a) Porque Dios pudo crear otra gracia, distinta de la nuestra, cuya virtualidad se ordenara a merecer por los demás, y que, por tanto, fundamentara el mérito de condigno. Escribe, exponiendo la naturaleza de esta gracia:

«cui naturalius sit impetrare gratiam aliis personis, quam propriae, ut contingit gratiae unionis, v. gr., ponamus gratiam infinite intensam tota intensione possibili: opera ab hac gratia connaturalius augerent aliam quam suam» (217).

b) Porque la gracia «ex natura sua» no es necesariamente «individual», y por lo mismo, pudo Dios ordenarla en María al mérito por los demás (218).

SUÁREZ trata más ampliamente la cuestión, aunque no de intento, sino más bien de paso, y no siempre es consecuente en sus afirmaciones, antes bien se manifiesta fluctuante:

En *De Incarnatione* se plantea esta cuestión: «Utrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines ex perfecta iustitia» (219).

Y SUÁREZ afirma claramente esa posibilidad, «de potentia absoluta» (220).

Y la razón fundamental es la posibilidad de la participación de la capitalidad de Cristo:

«Nullam contradictionem implicaret Deum constituere purum hominem iustum, qui esset caput hominum in ordine gratiae, quam in alios posse aliquo modo influere» (221).

- (212) Op. cit., p. 95.
- (213) Op. cit., p. 245.
- (214) Op. cit., p. 336.
- (215) Op. cit., p. 337.
- (216) Id.
- (217) Op. cit., p. 327.
- (218) Op. cit., p. 336.
- (219) Disp. IV, a. VII, p. 127.
- (220) Id., p. 128.
- (221) Id., p. 128-129.

Cita en su favor el conocido y célebre texto de Santo Tomás (222). Según el Aquinatense, en otro de sus famosos textos (223), Cristo mereció de condigno por los demás por su condición de Cabeza. Suárez comenta:

«De iustitia illam (primam gratiam) meruit, quia ratione... gratiae capitis... non solum sibi, sed etiam aliis de iustitia mereri potuit» (224).

Demuestra asimismo la posibilidad del mérito de condigno por el argumento de analogía de la capitalidad moral de Adán:

«Pari ratione potuisse Deum facere aliquem hominem caput aliorum in esse gratiae... ut illo merente et satisfaciente, omnes in illo et per illum satisfacere existimarentur, sicut nunc dicuntur pecasse in Adam» (225).

De estas premisas deduce la posibilidad del mérito de condigno:

«Hoc autem posito, facile intelligitur opera illius hominis futura fuisse sufficientia ad merendum et satisfaciendum pro aliis ex iustitia» (226).

Suárez, por lo que respecta a la cuestión de hecho parece negar el mérito de condigno, pues escribe:

«De lege ordinaria et de facto certa res est nullum praeter Christum posse aliis mereri de condigno, nec pro illis similiter satisfacere» (227).

Esta postura de Suárez no parece lógica, supuesto que en *De Mysterioris vitae Christi*, según vimos arriba en el conocido texto que transcribimos, sostiene que María participó de la gracia capital de Cristo (228).

Pero se explica porque Suárez anduvo fluctuante en la admisión, de hecho en María, de la gracia capital:

Tiene textos al parecer contradictorios, según vamos a ver: en primer lugar queremos transcribir este pasaje en que parece negar aun la posibilidad de la participación de la gracia capital:

«Ex his intelligitur, gratiam et dignitatem capitis ita esse Christo propria, ut nulli alteri communicata sit, immo nec communicari possit purae creaturae, saltem quoad perfectionem, et modum influendi gratiam in alios ex perfecta iustitia, quia hoc non convenit nisi ratione gratiae unionis» (229).

Este pasaje admite dos interpretaciones: según la primera, Suárez negaría la participación de hecho y aun la posibilidad de la participación. Pero pensamos que no es éste el pensamiento de Suárez, porque contradeciría todo lo que enseñó en la Disp. 4 del tratado *De Incarnatione*

- (222) III, q. 64, a. 4.
- (223) III, q. 19, a. 4, o. et ad 2um.
- (224) *De Incarnatione*, disp. 41, s. I, p. 352.
- (225) Op. cit., p. 129.
- (226) Op. cit., id.
- (227) Id., p. 127.
- (228) Op. cit., p. 295.
- (229) Op. cit., disp. 28, s. 2, p. 652.

acerca de la posibilidad de que una pura criatura fuera cabeza de la Iglesia, y además la afirmación tajante del tratado *De Mysteriis vitae C.* sobre la participación de hecho por parte de María de esa gracia capital de Cristo.

Por eso estimamos que el auténtico pensamiento suareziano es éste: Niega una participación *unívoca*, o como él dice, «*ex perfecta iustitia*», que entraña la Unión Hipostática; pero no rechaza una participación analógica, como fundamento de un mérito «*ex condignitate*». Y en este mismo sentido habría que entender la primera parte del texto, en que parece negar la participación de hecho; Suárez negaría tan sólo la participación de hecho de una participación *unívoca*, mas no una participación analógica, en el sentido expuesto; así se armonizaría perfectamente este pasaje con el de *De Mysteriis vitae Cti.*, en que afirma claramente la participación de la gracia capital de Cristo.

En resumen, pensamos que se puede admitir como genuino pensamiento de Suárez la tesis de la *participación de posse et de facto* de la gracia capital, y consiguientemente la *posibilidad del mérito de condigno* en María. Respecto del mérito de condigno de hecho Suárez parece contrario:

«*Quamvis B. Virgo nec... aliquid de condigno nobis meruerit*» (230).

Es una postura falta de lógica una vez que ha admitido la participación de la gracia capital en María.

Queremos terminar con el famosísimo pasaje de Cristóbal de Ortega, en el que, en breve síntesis, nos ofrece la auténtica doctrina acerca del carácter capital y maternal de la gracia de María, y la lógica secuela de la *posibilidad* y el *hecho* del mérito de *condigno*. Es un pasaje en el que trata de demostrar cómo es posible que la gracia de filiación sea capital y fundamentalmente el mérito de *condigno*:

«*Hoc... Virgini Matri fuisse concessum... quia capitalis et Matris peccatorum gratia erat... Etenim consone Patres illam redimendi Filio... adjutricem et corredemptricem passim appellant. Id quod nisi auxilia et gratiam peccatoribus promerenda fieri posse non capitur, et merito quidem condigno, quod sine gratia dignificante ipsius opera ad meritum pro aliis evenire non potuit*» (231).

De donde concluye que sin razón se ha afirmado: «*Nemo hactenus auxilium gratiae alteri de facto est promeritus*» (232).

V. MOVIMIENTO CONCEPCIONISTA

Entre los teólogos jesuitas del siglo XVII y XVIII hubo una gran efervescencia concepcionista. Entre los argumentos más esgrimidos para fundamentar la exención del pecado y aun de todo débito figura la Corre-

(230) *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 22, s. 2, p. 327.
(231) *Op. cit.*, p. 374.
(232) *Id.*, p. 375.

dención. Para ellos, esa doble inmunidad era una exigencia de su misión corredentiva.

Dos son las cuestiones interesantes que se plantean y tratan de solucionar: la cuestión general de la *vinculación* interna entre la *Inmaculada* y la *Corredentora*; y otra especial, en la que de un modo original y atrevido tratan de solucionar la clásica dificultad: «*Redempta=Corredemptrix*» sobre este particular problema es trascendental la enseñanza de SALAZAR, cuyo magisterio ejerció un intenso y extenso influjo entre los jesuitas contemporáneos, y lo sigue ejerciendo entre un grupo notable de marialogos actuales, que se han inspirado en Salazar, al exponer las más radicales teorías antidebitistas.

1.º LA CORREDENCIÓN Y LA EXENCIÓN DEL PECADO.

Comenzaremos analizando el pensamiento de SALAZAR, por ser el más importante teólogo jesuita del movimiento concepcionista, y el que como veremos, más influyó en los demás.

Según Salazar, María, ya desde su limpia concepción, estuvo destinada a la misión corredentora, en unión con Cristo; y por eso, esa función mediadora postulaba el misterio concepcionista. Y afirma que ésta ha sido la enseñanza de los Padres: «*Addo ex hoc officio Mediatricis... Patres Virginis immunitatem a culpa originali non obscure deprecantur*» (233). Y cita y comenta en este sentido un texto de San Anselmo (234).

Propone también la analogía con Cristo, cuya misión redentora exigió la exención de toda culpa: «*segregatus a peccatoribus*» (235):

«*Cum igitur Virgo SSma. eodem officio ac munere Mediatricis post Christum gaudeat ad omnia peccata delenda, decuit etiam maxime... a peccatoribus segregata*» (236).

Y en otro lugar: «*Matrem Dei, post Christum, salutis nostrae causam... peccati omnis exortem*» (237).

Y para Salazar no se trata de una congruencia, sino de una auténtica razón teológica:

«*Ad immunitatem Virginis a culpa originali comprobendam petitur illa ratio saepissime inculcata ab officio Mediatricis; quia nimirum ea, quae ad delenda omnium hominum peccata Christi cooperatrix, et adjutrix fuit, ab omni culpa vacare debuit*» (238).

A SALAZAR le parece absurdo que Cristo se asociara a María como colaboradora contra el pecado en la hipótesis del pecado original contraído por María:

«*Naturae utriusque reparatrix (angelicae et humanae)... ab omni peccato vacare debuit... Quis enim sibi persuadeat C. Dominum ad re-*

(233) *Pro... defensio*, p. 136.

(234) *Id.*, p. 137.

(235) *Hebr. VII*, 4.

(236) *Op. cit.*, p. 138.

(237) *Op. cit.*, p. 59.

(238) *Expositio in Prov. Sal.*, p. 365.

parationem utriusque creaturae... adjutricem sibi adjunxisse et ad regni consortium vocasse, quae prius cum aliis ad eversionem conspiraverat» (239).

NIEREMBERG argumenta en favor de la exención del débito basándose en la misión de Corredentora de María:

«Commemorandum est... Matrem Dei non potuisse habere debitum peccati... quoniam non aptatur cum officio Corredemptricis, quod tribuunt Patres Deiparae» (240).

En otro pasaje demuestra que J. C. fué inmune de todo débito por una triple razón: *Unión Hipostática, generación virginal y misión de Redentor*. Esto supuesto, argumenta así en favor de la exención del débito en María por razón de la Corredención:

«Atqui Beata Virgo exstitit cum Christo Corredemptrix. Ergo procul etiam a peccato et debito ejus» (241).

Profundizando en la naturaleza de la exigencia de inmunidad de pecado y débito que entraña la Corredención, escribe que María fué redimida preservativamente para poder Ella cooperar en la redención de los demás, y esta función activa corredentora exigía una redención pasiva de todo pecado y débito, una perfecta inmunidad de todo pecado:

«Quod autem gratia, per quam redempta fuit B. Virgo et praeservata non solum a peccato sed a debito exigeret satisfactionem sanguinis Christi pro peccatis... potest constare, cum eo fine fuisset B. Virgo redempta per praeservationem a debito, ut esset remedium et instrumentum redemptionis generis humani» (242).

GUEVARA se mueve en la misma línea de pensar:

«Originalis labe dedecet Redemptorem... Mariam in sociam redemptionis et adjutorium ascivit Christus... immunis ergo ab omni labe originali noxa praedicanda est» (243).

Y añade: «Quemadmodum oportet mundi redemptorem peccatum destructurum ab omni esse peccato expertem, oportet etiam ejus cooperatricem simili immunitate gaudere» (244).

PERLÍN se expresa del mismo modo:

«Si perdit orbis reparatrix est, ejusdem orbis reparatori Christo quam simillima esse debet: unde quemadmodum ille omnis peccati debiti expertis vixit, et ipsam nulli subjacuisse obnoxiam decuit» (245).

VELÁZQUEZ pertenece plenamente al grupo concepcionista. Enseña

- (239) Op. cit., p. 269.
- (240) Op. cit., p. 502.
- (241) Op. cit., p. 449.
- (242) Op. cit., p. 439.
- (243) Op. cit., p. 111.
- (244) Op. cit., p. 113.
- (245) Op. cit., p. 594.

reiteradamente que el misterio de la Inmaculada Concepción es una exigencia de la Corredención. Ya en el prólogo de su obra escribe: «Immaculata... ad humanam naturam renovandam a Deo electa sit» (246).

Como casi todos los jesuitas del grupo concepcionista, apoya su argumentación en la analogía con Cristo Mediador:

«Ita quidem huic Pontifici, Mediatori et caelesti Adae, talis etiam decebat... Eva Coadjutrix, quae... segregata a peccatoribus foret» (247).

Este nexo entre la Inmaculada y la Corredentora se evidencia todavía más a la luz de la teoría de Velázquez acerca del doble decreto de predestinación. Según esta teoría, Dios en un primer decreto determinó crear a Adán como Cabeza física y moral de todos sus descendientes; estableció el pacto de solidaridad; y previó el pecado y la ruina de todos. Pero en un segundo momento o decreto de la Predestinación divina, determinó crear a Cristo y María, al margen enteramente del primer decreto, y con el fin de reparar lo perdido por Adán para sí y sus descendientes.

A la luz de esta teoría, la Virgen fué elegida para Corredentora por ser Inmaculada, esto es, por no estar integrada en el primer decreto.

Esta idea central de Velázquez ya aparece en el título de la «disseratio prima», que reza así: «De Mariae existentia non e catenata causarum serie, nec in Adae albo recensita. Mariam ab omni originaria labe immunem fuisse, quod sola praeter naturam electa fuerit ad naturam renovandam» (248).

En esta línea de pensar escribe: «Ergo Mariam sic cogita non ex concatenata causarum serie... sed ex... Dei oeconomia ad humani generis restaurationem» (249).

Ahora bien, si María y su existencia está condicionada por su misión corredentora, misión posterior al primer decreto de la capitalidad moral de Adán, entonces lógicamente se concluye que María fué Inmaculada:

«Dum Mariam nonnisi Redemptionis humanae causa effectam... asserit... Immaculatam in Conceptione extitisse» (250).

GUEVARA y PERLÍN presentan la vinculación entre Inmaculada y Corredentora basándose en la idea del sacerdocio corredentor de la Virgen. Ese sacerdocio corredentivo postula, según ellos, la inmunidad de la culpa.

PERLÍN escribe:

«Excipi vero illam decuit maxime ut sacerdotii titulum mereretur, utque illo apud Deum fungens... reparatrix esset et redemptrix» (251).

- (246) *Maria Immaculate Concepta, libri quinque* (Pinciao, 1653) p. 49.
- (247) Id., p. 54.
- (248) Id., p. 50.
- (249) Id., p. 52-53.
- (250) Id., p. 54.
- (251) Op. cit., p. 616.

Desenvolviendo la misma idea, deduce esta conclusión: «immunem a peccati debito illam fuisse» (252).

GUEVARA, después de haber expuesto la Realeza y Sacerdocio de Cristo, añade que María también poseyó la Realeza y el Sacerdocio, en cuanto que Cristo la asoció con El en una especie de participación de esos privilegios; ahora bien, ambos privilegios — concluye Guevara — entrañan o exigen la inmunidad del pecado original:

«Exinde comprobabo Mariam ab originali corruptione debuisse esse praeservatam, quam Filius ad utramque dignitatem — Sacerdotii et Regalitatis — sociam sibi asciverit» (253).

Y con más claridad, si cabe:

«Si sacerdotis nomen Maria est promerita, et talis sacerdotis, quae per modum unius et ejusdem sacerdotii cum Christo... quo pacto credatur a Maria defuisse... puritatem tale sacerdotium decentem, nempe ut in eam nulla primae sordis prurigo instillaverit?» (254).

2.º «REDEMPTE» = «CORREDEMPTRIX».

Hemos estudiado la afirmación clave de los jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, según la cual la función *activo=corredentora* de María postula la exención del pecado y aun del débito de pecar.

Pero esta afirmación plantea otro problema más delicado y profundo. Si María fué exenta del pecado y del débito para poder ser «activamente» Corredentora, ¿no se generará con ello el carácter *redentivo=pasivo* de María? Si María fué activamente Corredentora, y para ello fué necesario la inmunidad del pecado, ¿no peligra *ipso facto* la *redención pasiva* de María? Es el problema «Redempta=Corredemptrix», planteado en toda su dificultad.

SALAZAR, NIEREMBERG y el P. DE CONVELT se hacen cargo de este espinoso problema y han ensayado su solución. La solución fundamental la dió Salazar, a quien siguen los otros dos, y un notable número de mariólogos antidebitistas de nuestros días. Por eso, es necesario analizar y precisar exactamente el sentido y alcance de la doctrina de Salazar.

Para comprender el pensamiento de Salazar hay que partir de una afirmación clave: toda la gracia de María es gracia de redención en la acepción más propia y rigurosa del concepto de redención, pero no en sentido «pasivo», sino «activo», no para ser redimida ella del pecado, sino para redimir a los demás de la culpa:

«Juxta nostram sententiam... omnem gratiam Virgini collatam, esse gratiam redemptionis rigurose ac proprie dictam: quia... Virgo ea quidem intentione condita... ut generi humano Mediatrix pro peccatis Deus donaret: atque eum in finem... gratia originali decorata fuit. Quapropter dicendum est omnem gratiam Virgini collatam fuisse gratiam

(252) Id., p. 618.

(253) Id., p. 123.

(254) Id., p. 136.

redemptionis, reconciliationis et expiationis ad delenda nimirum peccata per se ordinata, non quidem propria, sed aliena; omnia videlicet generis humani delicta» (255).

Según este texto, clara y evidentemente consta que, para Salazar, la Virgen no fué redimida *pasivamente* con una redención propia y rigurosa, esto es, con una redención que diga relación al pecado; con respecto al pecado la función de María no es *pasiva*, sino *activa*, como concausa activa de la reconciliación y expiación del mismo. En este sentido puede afirmarse que María no fué redimida, sino *corredentora*; que recibió, desde el primer instante de su ser, una gracia de redención, porque venía de Cristo Redentor y se ordenaba a redimir a los demás del pecado, pero que en modo alguno la redimía a ella del pecado.

Insistiendo en estas ideas capitales, que tanto influjo han ejercido en la evolución de la doctrina *corredencionista* clásica y actual, escribe:

«Fatemur enim omnem Christi gratiam esse gratiam redemptionis, et ad delendum peccatum per se referri. Quia tamen Virginem non ea tantum intentione conditam sentimus, ut ipsius parens foret: sed etiam, ut eam ad redimendum genus humanum adjutricem, et comitem sibi adjungeret, atque eum in finem tot gratiarum ornamentis... perornatam. Hinc est, ut omnis gratia Virgini collata, etiam ipsum primae creationis beneficium gratia sit redemptionis et expiationis, ...ad delenda peccata per se ordinata: non quidem propria, sed aliena, cuncta videlicet generis humani delicta» (256).

Así, pues, según Salazar, hay que rechazar la redención pasiva de María en sentido propio y riguroso. En este sentido María no es redimida, es sólo Corredentora.

Siguiendo esta línea de pensamiento ha escrito tajantemente el Padre ALONSO, J. M.:

«Porque es Corredentora no puede ser redimida» (257).

En el mismo sentido argumenta CASADO, O.:

«La postura *exencionista* únicamente podrá sostenerse... si trascendiendo la *pasividad soteriológica* de María, armoniza su ser maternal en su actividad *corredentora*» (258).

María es, como dice Pallavicini, no una *redimida*, sino un «instrumento de redención» (259), Corredentora, no redimida.

Pero ¿niega absolutamente la redención de María el insigne *escriturista*? Si así fuera, pensamos que estaría en contradicción clara de la definición dogmática de la *Ineffabilis*, en la cual se enseña explícitamente la redención pasiva de María, como ya intentamos demostrar en otro estudio nuestro (260).

(255) *Pro immaculata... defensio*, p. 184-185.

(256) Id., p. 197.

(257) *Perspectivas mariológicas de hoy y de mañana*, Ephemer. Mariol., I (1951) 237.

(258) *La Inmaculada Concepción y su problemática alvarsiana en la Mariología española de 1600 a 1655*, Ephemer. Mariol., VII (1957) 92.

(259) *Tractatus de Primatu Petri*, Bibliot. Casanatense, Roma, Mss. 2119, fol. 86.

(260) *La redención y el débito de María en la Ineffabilis*, ESTUDIOS MARIANOS, XVII (1958) p. 519 ss.

No es éste el pensamiento de SALAZAR. Antes explícitamente admite una clase de redención pasiva de María menos *propia* y *rigurosa*, pero más *gloriosa* y *digna*, en la que no existe ninguna relación al pecado ni al débito (261).

Redimida así María, con esta redención pasiva, menos *propia* y *rigurosa*, pudo ya corredimir con redención «*propia* y *rigurosa*» a los demás. Y así resuelve la aporía o dificultad clásica «Redempta»-«Corredemptrix»:

«Non prohibuit quominus ipsa prima ante alios redemptionis fructum exciperet; nec vetuit... ne cum Christo simul merita sua adjungens et copulans reliquorum hominum etiam ab ipso peccato originali redemptionem impretraverit» (262).

En síntesis: María es redimida por Cristo, antes y de otro modo de como lo fueron los demás; lo fué antes, con anterioridad de naturaleza «*prioritate naturae*»; y lo fué de modo esencialmente distinto, de un modo menos propio y riguroso, menos estricto, sin entrañar relación al pecado ni al débito.

La Virgen así redimida, pudo cooperar con Cristo a redimir con redención *propia* y *rigurosa*, redención liberativa del pecado, a los demás. De este modo resuelve el espinoso problema «Redempta»-«Corredemptrix», porque el término y concepto de redención, redención pasiva de María, se entiende en sentido distinto del de redención pasiva de los hombres. Por lo mismo, pudo la Virgen a la vez, con simultaneidad de tiempo, aunque no de naturaleza, ser redimida y Corredentora, esto es, redimida en el sentido «menos riguroso e impropio» y Corredentora en el sentido propio, colaborando activamente con Cristo en la redención estricta y rigurosa de los hombres.

A esta teoría salazariana sólo oponemos el reparo, para nosotros muy fundamental, de que está en oposición la redención menos *propia* sostenida por Salazar, como característica de la Virgen, con el concepto de redención preservativa, sancionado por Pío IX en la *Ineffabilis* (263).

NIEREMBERG desarrolla las ideas de Salazar. Se preocupa, como él, del problema «Redempta»-«Corredentrix». Lo afronta en toda su crudeza. Su doctrina se podría sintetizar así: *María es redimida* porque es *Corredentora*. He aquí un texto significativo:

«Licet Virgo non posset dici a Christo redempta, quatenus non habuit ullum peccati debitum; nihilominus per gratiam Redemptoris decorata est... intuitu redemptionis humanae... ut esset adjutrix redemptionis... atque ideo a Patribus aliquibus ut Corredemptrix mundi commendatur» (264).

Dos afirmaciones claves asienta NIEREMBERG: primera, *María en cuanto fué exenta de todo pecado y débito de pecar, no fué redimida, ni pudo*

serlo, puesto que la redención dice relación esencial al pecado; segunda, pero en cuanto había recibido la misión de Corredentora, recibió para capacitarse para ella una gracia de redención, para quitar los pecados, no suyos, sino de los demás. Y como se ve, en esta segunda afirmación no hace más, que reproducir el pensamiento de Salazar, a quien cita casi a la letra:

«Supponit Salazar... omnem gratiam Virgini collatam esse gratiam redemptionis rigurose ac proprie dictam, quia Virgo ea quidem intentione condita est, ut generi humano Mediatricem pro peccatis Deus donaret... Quapropter dicendum est, omnem gratiam Virgini collatam fuisse gratiam redemptionis, reconciliationis et expiationis... delenda nimirum peccata per se ordinatam, non quidem propria sed aliena» (265).

La gracia de redención que recibió María no la redimía a Ella *pasivamente*, sino la constituía en corredentora activa de los demás, del pecado de los demás.

NIEREMBERG se ratifica en esta idea, al responder a una objeción intencionada. Hela aquí: la redención presupone una satisfacción infinita realizada por Cristo, con su pasión y muerte; pero esta satisfacción es imposible en el que no tiene pecado ni débito de pecado; luego María no fué redimida (266).

NIEREMBERG, en su respuesta, admite como válida la premisa mayor, esto es, que la redención presupone la satisfacción redentiva infinita de Cristo; y que, por lo mismo, la gracia de María es fruto de esa satisfacción redentiva infinita:

«Gratia Virgini data necessario debet esse redemptionis... fundata in satisfactione infinita» (267).

En cuanto a la segunda de las premisas, es decir, que la satisfacción infinita presupone el pecado o, al menos, el débito de pecar, y que, por tanto, es imposible la redención de María, puesto que careció de pecado y de débito de pecar. Nieremberg acepta, en principio, esa vinculación necesaria entre redención y pecado o débito de pecar, pero afirma que ese débito puede estar, o en la persona redimida, como sucede en nosotros, o en los demás, como acaece respecto de María, cuya gracia es redentiva, *propia* y *rigurosamente* redentiva — la que entraña la satisfacción infinita —, no porque María tuviera débito, sino porque lo tenían los demás, a cuya redención se ordenaba activamente su gracia. Por eso, en la hipótesis de que ni tuviera ella débito ni fuera Corredentora, de ningún modo podría ser la Virgen redimida: al faltarle el débito, lo que fundamenta su redención, es su función Corredentiva:

«Si alia persona caruisset debito... et non fuisset creata ut esset medium redemptionis, sed simpliciter ut salvaretur, non esset quidem sanctificatio ejus per gratiam redemptionis, quia nequaquam supponebat

(261) *Pro immac. ... defensio*, p. 185-190.

(262) *Id.*, p. 20.

(263) *Cfr. art. cit., passim.*

(264) *Op. cit.*, p. 480.

(265) *Op. cit.*, p. 475.

(266) *Id.*, p. 436.

(267) *Id.*, p. 437.

gratia illa necessario aliquid, ad quod requireretur satisfactio infinita. Verum in Dei Genitrice Redemptoris nostri diversa est ratio, nam cum sit creata... ut esset medium redemptionis nostrae, gratiam ejus pertinet ad spheoram redemptionis» (268).

En otro pasaje sostiene que María tuvo «copiosissima gratia Redemptoris... quia fuit electa ad cooperandum redemptioni» (269).

Hemos afirmado arriba que Nieremberg niega la redención pasiva, o más simplemente la redención, por faltarle el pecado o el débito de redención. Pero como se desprende de la explicación dada por Nieremberg, tal vez sea más exacto afirmar que no la niega, sino que — aunque parece paradójico — la identifica en cierto modo con la Corredención, en el sentido de que la gracia, que María recibe de Cristo Redentor, para elevarla y capacitarla para su misión corredentora, esa misma gracia, por ser gracia de redención — ordenada a la redención de los demás — constituye a María en algún modo en redimida.

Es un modo de redención ciertamente singular. Lo reconoce Nieremberg. Pero esa singular *redención pasiva* — en cuanto recibe una gracia de redención no para sí, sino para los demás — se justifica en María a la luz de su también singular y única *corredención* o *colaboración activa*:

«Nec mirum, cum sancti Patres attribuerint privilegiariam singularitatem Virginis in redemptione activa, vocantes illam corredemptricem cum Christo, si eidem tribuatur singulare aliquod privilegium in redemptione passiva; quae enim consors fuit cum Christo ad redimendum genus humanum, non mirum, si non in omnibus conformetur ipsi generi redempto in suae reparationis modo» (270).

El P. DE CONVELT se inspira también en SALAZAR cuando escribe que María fué redimida porque fué Corredentora:

«Redempta meritis Filii, ne posset peccare, quae ex naturae compositione potuisset, redempta, quia in destructionem peccati producta, ut Filio foret in adiutorium perpurgandi generis humani» (271).

E insiste, casi a la letra, en la razón de SALAZAR: la gracia de redención de María dice relación al pecado, no suyo, sino de los demás:

«Concedas necesse est, omnem gratiam collatam sanctissimae Virgini... fuisse gratiam redemptionis et expiationis, non ad propria delenda peccata, sed totius generis humani... An non illa ad peccati destructionem a Deo fabricatam» (272).

Sintetizando la doctrina concepcionista=corredencionista, podemos establecer estas afirmaciones básicas: 1.^a La Corredención mariana postula la inmunidad del pecado y aun del débito; 2.^a Esa exención de todo pe-

- (268) Id.
(269) Id., p. 480.
(270) Id., p. 481.
(271) Op. cit., L. II, p. 1241.
(272) Id., p. 1239.

cado y débito hace imposible en María una *redención pasiva*, en el sentido riguroso y propio del concepto de redención; 3.^a María fué redimida en un sentido menos riguroso y estricto, pero más glorioso; 4.^a Esa redención pasiva menos propia hizo posible la *corredención* o *colaboración activa* de María en la redención propia y estricta de los hombres; 5.^a La redención *pasiva* de María consistió en la recepción de una gracia de redención de Cristo Redentor, que la capacitó para ser Corredentora, o según la fórmula clásica de SALAZAR, repetida por NIEREMBERG y DE CONVELT: «Dicendum est omnem gratiam Virgini, collatam fuisse gratiam redemptionis... ad delenda nimirum peccata ordinatam, non quidem propria, sed aliena» (273).

Ya hicimos notar que para nosotros es inadmisibile este concepto de redención *pasiva* de María, en el cual la relación de María al pecado es *activa*, es decir, se considera a María como concausa activa, en unión de Cristo, de la liberación del pecado. Pensamos que Pío IX sancionó una redención pasiva, en la que es Ella la preservada del pecado «intuitu meritorum Christi J. Salvatoris.»

VI. ¿LA MATERNIDAD DIVINA, FUNDAMENTO DEL MERITO Y SATISFACCION DE CONDIGNO?

Tal vez el movimiento más interesante, entre los jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII, sea el que intenta fundamentar la *posibilidad* — y aun el *hecho*, como hace Ortega — del *mérito* y de la *satisfacción de condigno* en la *Maternidad divina*, como *dignidad infinita* y *formalmente santificante*.

Quisiéramos ofrecer una síntesis completa de la doctrina de este movimiento, porque, a más de ser trascendental, en parte aparece por vez primera, ya que en este capítulo vamos a transcribir las enseñanzas interesantísimas de los manuscritos postridentinos que se conservan en la Universidad de Salamanca.

Los puntos que vamos a estudiar son: 1.^o *Influjo de Ripalda*; 2.^o *La Maternidad divina, dignidad infinita y formalmente santificante*; 3.^o *Posibilidad del mérito de condigno*; 4.^o *Posibilidad de la satisfacción de condigno*; 5.^o *El Hecho del mérito y satisfacción de condigno*, y 6.^o *El hecho de la Corredención*.

1.^o INFLUJO DE RIPALDA.

El insigne teólogo jesuita MARTÍNEZ DE RIPALDA es el que inspira y orienta todo este magnífico movimiento *corredencionista*.

a) *Influjo de la teoría de la Maternidad divina formalmente santificante*.

Está demostrado que fué Ripalda el primer teólogo jesuita que se planteó la cuestión de la maternidad divina *formalmente santificante* (274).

(273) Op. cit., p. 185.

(274) Cfr. J. M. DELGADO VARELA, O. de M., *Maternidad formalmente santificante, origen y desenvolvimiento de la controversia*, ESTUDIOS MARIANOS, VIII (1949) p. 133 ss.

Antes de 1645, en que Ripalda publicó el tomo II de su obra *De ente supernaturali*, ningún jesuita había estudiado esta cuestión.

Estas conclusiones, a que había llegado la crítica histórica, las he visto confirmadas con la investigación de la doctrina corredencionista de los manuscritos mariológicos postridentinos de jesuitas, que se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.

Antes de confirmar esta aserción, queremos dar breve noticia de estos manuscritos que vamos a utilizar largamente en este capítulo:

Son los siguientes: MIGUEL JERÓNIMO DE UCAR, que nació en Ucar (Navarra) en 1670 y murió en Salamanca en 1746; de él se conserva el manuscrito 1290, con el título *Tractatus theologicus de perfectione Deiparae* (275). MALDONADO, que nació en Viana, diócesis de Astorga, en 1633 y murió en Salamanca en 1689; de él se conservan dos manuscritos, el 1233, *Tractatus de Maternitate Virginis*, y el 1216, que se titula *P. Maldonatus de B. Virginis* (276). PEDRO DE INURRE, que nació en Pamplona en 1673 y murió en 1757; dejó el manuscrito 431 *Tractatus Theol. de perfectionibus Deigenitricis Mariae* (277). IGNACIO CAMARGO, nacido en Soria en 1650 y muerto en 1713; dejó el manuscrito 1188 *Tractatus Theol. de excellentiis et perfectionibus B. V. M.* (278).

Todos estos teólogos jesuitas reconocen a Ripalda como a iniciador del estudio del problema de la Maternidad divina, como formalmente santificante.

Y así el P. Camargo escribe: «P. Ripalda primus ejus inventor» (279). Y un poco más abajo: «Primus igitur illam excitavit ipse Ripalda» (280).

Y la misma apreciación puede verse en M. J. DE UCAR (281) y en PEDRO DE INURRE (282).

Acerca de la amplia acogida de la teoría de Ripalda entre los jesuitas de la época, escribe el P. M. J. DE UCAR: «Perpluresque perdocti Magistri nostri in suis manuscriptis promovent» (283). El P. Camargo afirma que, consultados los teólogos de Alcalá, declararon probable la tesis de la Maternidad divina formalmente santificante, propuesta por Ripalda (284). Esto nos indica la buena acogida que, en los medios teológicos de su tiempo, tuvo la famosa teoría de Ripalda.

b) Influjo de Ripalda en la cuestión del mérito y satisfacción de condigno.

Ripalda, de la premisa de la Maternidad divina formalmente santificante, deduce la posibilidad del mérito de condigno. En este punto fué seguido unánimemente por sus discípulos, lo mismo por los de los ma-

(275) Cfr. M. RAMÍREZ, S. J., *Manuscritos mariológicos postridentinos en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca*, en *Archivo Teol. Gran.*, XIII (1950) 290. Cfr. etiam C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VIII, 336.

(276) Cfr. RAMÍREZ, art. cit., 285. SOMMERVOGEL, Op. cit., V, 403.

(277) Cfr. RAMÍREZ, art. cit., 278. SOMMERVOGEL, Op. cit., IV, 644.

(278) Cfr. RAMÍREZ, art. cit., 282. Cfr. J. E. URIARTE-M. LECINA, *Biblioteca de escritores de la Compañía de Jesús*, I, 95 ss.

(279) Ms. cit., fol. 45.

(280) Id.

(281) Ms. cit., fol. 68.

(282) Ms. cit., fol. 69.

(283) Ms. cit., fol. 68.

(284) Ms. cit., fol. 45.

nuscritos, como M. J. de Ucar, Maldonado, P. de Inurre, que por los demás, v. gr., C. de Vega, C. de Ortega, Cárdenas...

En la cuestión de la *satisfacción de condigno* se manifestó más bien contrario a su *posibilidad*. En esta cuestión fué casi unánimemente rechazada la postura de Ripalda. Y así Vega, M. J. de Ucar, Maldonado, admiten claramente la posibilidad de la satisfacción de condigno «ex condignitate». Sólo Cárdenas la rechaza abiertamente. P. de Inurre se manifiesta fluctuante. Hay un grupo de mariólogos jesuitas contrarios a la posibilidad de la satisfacción condigna, como Suárez, etc., pero no pertenecen al movimiento inspirado por Ripalda.

Ripalda, en la cuestión de *hecho* es contrario a la existencia de la *satisfacción* y del mérito de condigno. El influjo de Ripalda en esta cuestión fué decisivo, pues todos, a excepción de C. de Ortega, son contrarios a la existencia, en la actual Providencia, del mérito y satisfacción de condigno.

La razón última que da Ripalda, para negar la existencia del mérito y satisfacción de condigno, es la *falta de aceptación por parte de Dios*. En las acciones de María había valor meritorio y satisfactorio suficiente, pero no era aceptado por Dios del mismo modo como aceptaba el de las acciones de Cristo. Esa falta de aceptación le llevó a la negación del mérito y satisfacción de condigno, aun admitiendo la corredención de hecho por medio del mérito y satisfacción de congruo. Pues bien, en los dos autores más importantes de los manuscritos, a saber: M. J. DE UCAR y MALDONADO, surgió una postura singular en parte por influjo de esta teoría de Ripalda. Este insigne teólogo había afirmado: Cristo mereció y satisfizo de condigno, porque medió por parte de Dios la aceptación del valor meritorio y satisfactorio; María no mereció ni satisfizo de condigno, porque no existió la aceptación; sus méritos y satisfacciones fueron sólo de congruo. Los PP. Maldonado y De Ucar son más extremistas. Si fueron aceptados los méritos y satisfacciones de Cristo, como el valor meritorio y satisfactorio de las acciones de María se basan en su maternidad, y ésta a su vez en los méritos de Cristo; luego supone ya hecha y completa la redención humana, luego María no mereció ni satisfizo de hecho de ningún modo, ni de condigno, ni de congruo. No fué Corredentora de hecho. Esta postura supuso un notable retroceso en el avance de la tesis corredencionista. Es un resultado decepcionante, que, no obstante, no quita valor a las luminosas páginas escritas por Maldonado y sobre todo por M. J. de Ucar acerca de la *posibilidad de la satisfacción y mérito de condigno*.

2.º LA MATERNIDAD DIVINA, DIGNIDAD INFINITA Y FORMALMENTE SANTIFICANTE.

Para el P. Ripalda y sus discípulos, la tesis de la Maternidad divina, como dignidad infinita y formalmente santificante, es la premisa de donde deduce la posibilidad del mérito y satisfacción de condigno.

a) *Doctrina de Ripalda.*

Es necesario tener presentes los trazos fundamentales de la teoría de Ripalda sobre el carácter formalmente santificante de la divina Maternidad para comprender su influjo decisivo en la evolución de la doctrina corredencionista acerca del mérito y satisfacción de condigno. Seremos esquemáticos, por ser puntos ya bastante estudiados (285).

Según Ripalda, la Maternidad divina «ex se sola», y abstrayendo de la gracia habitual, pudo producir todos los efectos formales de justificación, filiación adoptiva, etc., de la gracia habitual o santificante (286).

Pero de hecho, en la actual Providencia no los produce, porque la exigencia moral, no física, que tiene la divina Maternidad, para producir esos efectos formalmente santificantes, requiere para actualizarse un nuevo favor extrínseco de Dios, una nueva intervención que no se da de hecho. Por eso, la divina Maternidad puede producir, pero de hecho no produce los efectos formalmente santificantes. No es de hecho formalmente santificante (287).

Veamos cómo desarrollaron esta doctrina sus seguidores:

b) *Doctrina de los discípulos de Ripalda.*

Ante todo conviene advertir que los seguidores de Ripalda, sobre todo los Padres DE UCAR y MALDONADO, desdoblan esta premisa en dos: la Maternidad divina como dignidad infinita y como formalmente santificante; a base de las dos argumentan para demostrar la posibilidad del mérito y satisfacción de condigno. Así escribe el P. M. J. DE UCAR:

«Opera Deiparae, si semel Maternitas ponatur formalis sanctitas et infinita dignitas, habet vim satisfactivam utique infinitam... Ergo Deipara potuit... satisfacere condigne pro peccato» (288).

Examinemos, pues, rápidamente ambas premisas:

1.^a *La Maternidad, dignidad infinita.* — Ya RIPALDA apunta esta dignidad infinita de María por razón de su Maternidad, como fundamento del mérito de condigno:

«Condignitas meritorum Virginis ratione altissimae dignitatis Matris Dei non exhauritur praemio finito sibi a Deo dispensato» (289).

C. VEGA le sigue, cuando, para demostrar la posibilidad del mérito de condigno, insiste varias veces en la dignidad infinita de la divina Maternidad:

«Quippe ex infinita Maternitatis Dei dignitate sumi potest ratio efficacissima ad valorem meritorum Mariae exaggerandum» (290).

(285) Cfr. G. R. DE YURRE, *La teoría de la Maternidad divina formalmente santificante en Ripalda y Scheeben*, ESTUDIOS MARIANOS, III (1944) 255-256. Cfr. etiam DELGADO VARELA, art. cit. ROSCHINI, *Mariologia*, v. II, 2.^a ed. (1947) p. 189.

(286) *De ente supernaturali*, disp. 79, n. 102.

(287) Id.

(288) Ms. cit., fol. 98-99.

(289) Op. cit., disp. 79, p. 95.

(290) Op. cit., p. 245.

Y en otro lugar:

«Meritorum Deiparae condignitas non fuit exhausta proemio finito ipsi collato, quia dignitas Matris Dei immensa a Patribus et infinita praedicatur... ergo semper superest condignitas in meritis marianis ut possit iustis mereri gratiae dona» (291).

Esta doctrina fué desarrollada muy profunda y extensamente por los teólogos jesuitas de los manuscritos, particularmente por el P. M. J. de Ucar.

El P. P. de Inurre escribe:

«Dignitas Matris Dei est infinita in suo genere, ita ut purae creaturae maior dignitas convenire nequeat» (292).

Y lo demuestra así:

«Quia infinitum in aliquo genere est quod est summum... in illo genere... sed talis est dignitas Matris Dei» (293).

El P. P. de Inurre no teme afirmar que se podría denominar «simpliciter infinita» la dignidad de la divina Maternidad, aunque prefiera la fórmula tomista «quaedam dignitas infinita»:

«An vero dicenda sit simpliciter infinita, quaestio esset de voce, dummodo semper dicatur inferior dignitate Homini Dei. Placet cum recentiore dicere: esse quamdam dignitatem infinitam» (294).

De ahí concluye la infinitud de los méritos marianos, premisa obligada de la tesis de la posibilidad del mérito y satisfacción de condigno:

«Merita Virginis ut dignificata per Maternitatem sunt infinita intra ordinem Unionis Hypostaticae» (295).

El P. MALDONADO se mueve en la misma línea, al afirmar que los méritos de María son superiores a los de los ángeles y santos, porque pertenecen al orden de la Unión Hipostática:

«Mihi sententia affirmativa placet... quoniam dignitas Matris Dei spectat ad alium ordinem, gratia habituali superiorem, nempe Hypostaticae Unionis» (296).

Pero, como ya hemos observado arriba, fué el P. M. J. de Ucar el que más a la larga y profundamente expuso esta cuestión previa.

«Colligitur... Matris Dei dignitatem esse infinitam in genere dignitatis conferibilis purae creaturae» (297).

(291) Id., p. 260.

(292) Ms. cit., fol. 63.

(293) Id., fol. 53-54.

(294) Id., fol. 54.

(295) Id., fol. 74.

(296) Ms. 1233, fol. 25.

(297) Ms. cit., fol. 61.

Precisa la naturaleza de esta dignidad, y dice que fué «simpliciter infinita», pero no en todo género o absolutamente, sino relativamente, es decir, en el género de la infinitud posible a pura criatura:

«Hinc colligitur, dignitatem Matris Dei posse et debere dici infinitam simpliciter non quidem quoad omnia, seu in omni genere (id enim competit soli Deo) sed secundum quid... seu in genere dignitatis donabilis purae creaturae» (298).

Para demostrar esta infinitud el P. De Ucar distingue un doble concepto o realización de la Maternidad: Maternidad «in abstracto», que dice sólo «acción maternal», abstrayendo de sí esa acción maternal termina sólo en la unión natural del alma y cuerpo de Cristo, o si, además, incluye una ordenación intrínseca a la Persona del Verbo, a la Unión Hipostática. Así entendida la Maternidad divina, ni entra a pertenecer al Orden Hipostático, ni implica una dignidad infinita.

Pero la Maternidad «in concreto», esto es, tal como se realiza ahora en María, entraña una ordenación teleológico=sobrenatural a la Unión Hipostática, integra a María en algún modo en el Orden Hipostático y le confiere una dignidad infinita:

«Maternitas (in concreto) dicit actionem maternam non nude sumptam, sed ut dignificatam moraliter ab infinita Filii dignitate propter Unionem moralem immediatam, qua Deipara cum Deo sortitur» (299).

El P. De Ucar, para explicar esta infinita dignidad de la Maternidad divina, emplea una fórmula, que se repite innumerables veces en el manuscrito; habla de la Persona del Verbo, a modo de *forma moral* dignificante:

«Maternitas praefert dignitatem derivatam a Deo per modum formae moralis, ideoque summa post Hominem Deum» (300).

Vamos a intentar comprender el alcance de esta fórmula del P. DE UCAR. Ante todo comprobemos textualmente la misma:

«Ostendimus dignitatem Matris Dei esse summam post Hominem Deum, quia nimirum forma, aut quasi forma dignificans Matrem Dei est dignitas seu excellentia summa... cum sit ipsemet Deus unitus moraliter B. Virgini» (301).

¿En qué sentido la Persona del Verbo es forma o cuasiforma, que dignifica infinitamente a María y sus actos?

El P. De Ucar intenta ilustrar esta idea capital en toda su teoría corredencionista, a base de la analogía con la Humanidad de Cristo, que por la unión personal con el Verbo, adquiere una cantidad infinita y un valor meritório también infinito:

(298) Id., fol. 62.
(299) Id., fol. 53.
(300) Id., fol. 54.
(301) Id., fol. 62.

«Humanitas (Christi) est sancta infinite in genere sanctitatis participatae ad extra; eo quod substantialis sanctitas ipsius sit ipsemet Deus evidenter infinitus. Simili quodam pacto, merita Christi sunt infinita in genere meriti, quia persona plane infinita dignificat et valorat illa; ergo pariter et ob eandem rationem, dignitas Matris Dei debet esse infinita in genere dignitatis communicabilis purae creaturae, cum idem Deus utique infinitus dignificet moraliter suam Matrem» (302).

Para el P. de Ucar, María está dignificada moralmente por la Persona del Verbo. Por eso, puede satisfacer por el pecado suficientemente, de modo análogo a como lo puede Cristo:

«Deipara est moraliter una cum Homine Deo... est item dignificata et sanctificata moraliter summe post Christum per ipsam incretam dignitatem ac sanctitatem Verbi. Unde Deipara in ordine ad satisfaciendum... perinde moraliter se habet, ac si vere et phisice esset homo Deus; habet enim Deipara sibi unitam moraliter... Personam Verbi per modum formae moralis dignificantis Deiparam et valorantis opera... ejusdem» (303).

Esta es la razón clave que utilizaba el P. De Ucar para probar la posibilidad del mérito y satisfacción de condigno:

«Christi satisfactio fuit superabundans solutio peccati, quia satisfactio illa fuit valorata infinite a Persona Verbi, utique se habente per modum formae moralis valorantis: ergo similiter Deiparae satisfactio potuit esse solutio, esto longe minor Christi satisfactione, tamen major, vel saltem aequalis gravitati peccati; cum Deiparae satisfactio fuerit valorata infinite moraliter per eandem personam Verbi se habentem per modum formae moralis valorantis» (304).

Y la razón última que da el P. M. J. de Ucar para demostrar que la Persona del Verbo es forma moral de María, es que por la Maternidad se realizaba una «unión física mediata», que funda una «unión moral inmediata». Y en esto se diferencia de la Humanidad de Cristo, que se une físicamente con unión inmediata y personal con la Persona del Verbo (305).

2.^a La Maternidad, formalmente santificante. — La segunda premisa, para la demostración del mérito y satisfacción condigna, es el carácter formalmente santificante de la divina Maternidad. Y la razón es obvia. Si la Maternidad divina otorgara a los actos de la Virgen un valor infinito, pero no santificara formalmente sus acciones, no se podría hablar de mérito y satisfacción, que presuponen la santidad formal:

«Meritum condignum vitae aeternae et a fortiori satisfactionem condignam claudere essentialiter sanctitatem formalem, et ex consequenti, si a Maternitate seponatur sanctitas formalis, nullo pacto poterit Maternitas dignificare merita Deiparae» (306).

El P. De Ucar repite en cada línea esta exigencia del carácter formalmente santificante:

(302) Id.
(303) Id., fol. 108.
(304) Id., fol. 110-111.
(305) Id., fol. 53.
(306) Id., fol. 98.

«Operatio Deiparae dignificatur a Maternitate, si Maternitas asseratur formalis sanctitas» (307).

Y en otro lugar:

«Opera Deiparae sunt meritoria infinite simpliciter in linea merit conferibilis purae creaturae, si Maternitas adstruatur formalis sanctitas» (308).

Y aún con más explicitud:

«Eo ipso quod Maternitas sit sanctitas formalis, est forma moralis dignificans opera Deiparae, qua talis. Perspicuum est autem, opus importans formam valorantem infinitam, qualis est dignitas Maternitatis esse valoris pariter infiniti» (309).

Y como el P. De Ucar, casi todos los discípulos de Saavedra propagan el carácter formalmente santificante en orden a valorar las acciones de María.

Escribe MALDONADO:

«Divina Maternitas est forma tribuens praecipuum valorem» (310).

El P. P. de Inurre se pregunta: «An dignitas Matris Dei sit vera formalisque sanctitas.» Y responde afirmativamente, siguiendo a Ripalda (311).

Y en otro lugar añade:

«Maternitas auget merita Virginis... est enim vera sanctitas, cui competit dignificare et augere merita» (312).

El P. Cristóbal de ORTEGA, para explicar la posibilidad y el hecho del mérito de condigno, recurre a la teoría de Ripalda de la Maternidad formalmente santificante:

«Vel recurrendum est ad Maternitatem Dei, quae forma sanctificans sit, ut Ripalda suspicatur» (313).

Demostrada la necesidad o exigencia del carácter formalmente santificante de la divina Maternidad para hacer posible el mérito y satisfacción condigna, es preciso profundizar en la naturaleza de esta santidad formal porque en la explicación dada por los discípulos de Ripalda vamos a encontrar el porqué de la falta de lógica de Ripalda y sus discípulos, al admitir la posibilidad del mérito y de la satisfacción de condigno y, no obstante, negar el hecho o existencia de los mismos.

Y es que para Ripalda y sus discípulos la santidad formal de la divina

- (307) Id., fol. 98.
- (308) Id., fol. 99.
- (309) Id., fol. 98.
- (310) Ms. 1216, fol. 66.
- (311) Ms. 431, fol. 59.
- (312) Id., fol. 78.
- (313) Op. cit., p. 374.

Maternidad es algo sólo de tipo «moral». La Maternidad divina no es una «cualitas phisica», sobrenatural, que elevaría física y sobrenaturalmente el ser de María. No es una gracia física sobrenatural, al modo de la gracia santificante, que como una segunda naturaleza sobrenatural eleva todo el ser.

El P. M. J. de Ucar rechaza este concepto de santidad formal física, excogitado por Saavedra:

«Maternitas non erit formalis sanctitas sub hypothesi in qua, ut meditatur Saavedra... statuatur Maternitas in qualitate quadam supernaturali elevante intrinsece Virginem ad productionem Unionis Hypostaticae... et quod dicta qualitas utpote Ordinis Hypostatici sit longe excellentior quam gratia habitualis; et ex consequenti sit sanctitas formalis» (314).

Rechaza igualmente la teoría de Saavedra el P. P. de Inurre (315).

Y la razón que da el P. M. J. de Ucar para rechazar la santidad formal física por medio de la «qualitas phisice elevans» de Saavedra es clara según él. En efecto, la santidad formal, como indica la misma palabra, entraña una forma o cuasiforma, a modo de cualidad permanente, «in haerens animae»; ahora bien, esta cualidad tratándose de la divina Maternidad no puede ser física, porque ese aspecto físico-fisiológico de la Maternidad es algo transeúnte:

«Quoniam apud nos Maternitas est adaequate actio generativa hominis Dei» (316).

Es, pues, físicamente algo transeúnte. No puede consistir en eso físico transeúnte la santidad formal, que por su misma naturaleza es una forma o cualidad permanente:

«Etenim illa concessa... minime erit sanctitas formalis; cum ista debeat esse permanens; ea autem qualitas sit transiens» (317).

Por eso, concluye, la santidad formal debe ser *moral*, no física, en el sentido expuesto por Ripalda, como *exigencia moral* de los efectos formalmente santificantes. Santidad formal=moral, que él explica así: La acción física de la generación del Hombre=Dios produce una unión física mediata con el Verbo, en la cual no consiste la santidad formal, pero esta unión física entraña una exigencia de Unión moral inmediata con el mismo Verbo, a modo de forma o cuasiforma dignificante y valorante (318).

Dijimos arriba que esta teoría de la santidad formal moral explica la falta de lógica en Saavedra y los teólogos de los manuscritos, al admitir por una parte virtualidad o poder para el mérito y satisfacción condigna, y por otra parte negar de hecho la existencia de tal mérito y satisfacción condigna. Y explica esa postura ilógica, porque el poder o virtualidad

- (314) Id., fol. 67.
- (315) Ms. cit., fol. 59.
- (316) Ms. cit., fol. 67.
- (317) Id.
- (318) Id.

que la divina Maternidad pone en María no es físico, sino moral, una exigencia moral, que a su vez requiere un nuevo favor extrínseco de Dios; para que la exigencia moral se actualice y produzca los efectos formalmente santificantes. Ripalda y sus discípulos niegan la existencia de este nuevo favor o intervención extrínseca de Dios, y por eso, lógicamente tienen que negar la existencia del mérito y satisfacción de condigno.

En la teoría de Saavedra, admitida la santidad formal de la divina Maternidad, tienen que admitirse necesariamente la posibilidad y el hecho del mérito y de la satisfacción de condigno.

CARLOS DEL MORAL critica varias veces la postura de Ripalda, Vega y otros jesuitas del siglo XVII, que admitían en las obras meritorias de María un valor meritorio de condigno «in actu primo» respecto de las gracias concedidas a los hombres, y que, sin embargo, de hecho o «in actu secundo» negaban en María el mérito corredentor de condigno. Les achaca el no haber llevado su doctrina hasta sus últimas consecuencias, quedándose a medio camino. Porque una vez admitida la posibilidad del mérito de condigno, no se ve razón seria para negar la existencia *in actu secundo* de tal mérito de condigno. Una vez que se admite una condignidad intrínseca *in actu primo* en las acciones meritorias de María, ¿qué razón podrá haber para negar el hecho, *in actu secundo*, de tal mérito? Así les arguye Carlos del Moral (319).

La explicación de esa falta de lógica está en la teoría de la santidad moral.

3.º POSIBILIDAD DEL MÉRITO DE CONDIGNO.

Expuestas las dos premisas: *dignidad infinita* y carácter *formalmente santificante* de la divina Maternidad, nos toca ahora estudiar las dos consecuencias acerca del mérito y satisfacción condigna, tal como las deducen los mariólogos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII.

Y en primer lugar, su doctrina acerca de la *posibilidad del mérito de condigno*.

Es unánime la enseñanza de todos ellos: propugnan la posibilidad del mérito de condigno por parte de María. Bajo este aspecto se mueven todos en la línea trazada por Ripalda:

El insigne teólogo afirma explícitamente la virtualidad existente en María para merecer de condigno: «Supersit ei condignitas ad merendum nobis dona gratiae» (320). Comentando este texto, escribe Roschini:

«Docuit enim B. Virginem "de condigno" mereri potuisse nobis gratias saltem in actu primo, scilicet, ut potentia, per se» (321).

Ripalda demuestra esa posibilidad del mérito de condigno por dos razones, que han dejado amplia referencia e influjo en los autores posteriores:

(319) *Fons illimis Theol. Scotiae Mariana* (Matriti, 1730) t. I, p. 395, n. 74; t. II, p. 386, n. 23.
(320) Op. cit., disp. 96, n. 124.
(321) *Mariologia*, v. II, p. 364.

La primera y fundamental razón es el carácter de la Maternidad, como dignidad *infinita*. Esta infinitud de su dignidad otorga a las acciones de María un mérito en algún modo infinito, y por lo mismo la capacita para el mérito de condigno:

G. R. DE YURRE interpreta exactamente el pensamiento de Ripalda, al escribir:

«La Maternidad por sí misma confiere a los actos de la Virgen una dignidad y valor superior al que pueda dar la gracia habitual a las obras del justo. El justo sólo puede merecer de condigno para sí mismo, porque el mérito de sus acciones está más que superado por el premio. Las buenas acciones de María, en cambio, pueden merecer de condigno por los demás, porque, por razón de su Maternidad, poseen un valor superior al del premio» (322).

Véase al mismo Ripalda razonando la posibilidad del mérito de condigno por razón de la dignidad infinita de la divina Maternidad:

«Ratio propter quam justus non potest aliis etiam justis, quidquam de condigno mereri, ea est quia tota meritorum condignitas exhauritur de facto praemio gratiae et gloriae, quod Deus ipsi merenti dispensat... At condignitas meritorum Virginis ratione altissimae dignitatis Matris Dei non exhauritur praemio finito sibi dispensato a Deo. Ergo ejus meritis reliqua semper est dignitas ad promerendum nobis dona gratiae. Unde etiam conficitur Matrem Dei posse aliis mereri de condigno gratiam justificantem, quamvis alii justis non possint eam aliis mereri de condigno... quia dignitas Maternitatis Dei altioris conditionis est et eminentioris efficaciae, quam dignitas gratiae habitualis» (323).

Vega sigue a Ripalda en la afirmación de la posibilidad y en la fundamentación de la misma:

Acerca de la afirmación, Vega no puede ser más explícito:

«Potuit Virgo Deipara condigne promereri gratiam justificantem aliis» (324).

Y un poco más abajo:

«Potuit meritum Deiparae condigne mereri remissionem peccati aliis» (325).

Como Ripalda, fundamenta ante todo esa posibilidad del mérito de condigno en la Maternidad divina:

«Ea enim est Matris Dei sublimitas et excellentia, ut si cum praemio componatur, quo Deus merita mariana remunerat, adhuc supersit in ipsis meritis condignitas, ut nobis gratiae dona etiam de condigno promereri possit» (326).

(322) Art. cit., 283-284.
(323) Op. cit., disp. 79, n. 124, p. 95.
(324) Op. cit., p. 261.
(325) Id., p. 263.
(326) Op. cit., p. 245.

Y repite casi a la letra el texto citado de Ripalda:

«Siquidem ratio, ob quam justus homo non potest aliis mereri quidquam de condigno, ea est, quia meritum ipsius condignitas tota exhauritur de facto praemio gratiae et gloriae... sed condignitas meritum B. Virginis, qua Mater Dei est, exhauriri nequit praemio finito sibi a Deo collato: ergo superest in virginis meritis condignitas ad promerendum nobis dona gratiae» (327).

Esta misma fundamentación o motivación es el nervio de toda la argumentación de los Padres MALDONADO y M. J. DE UCAR. No obstante, la comprobación textual de esta nuestra afirmación la haremos y ampliamente al tratar de la posibilidad de la satisfacción condigna, pues se trata de una cuestión paralela.

Antes de pasar a estudiar este problema, queremos hacernos eco de una objeción de Ripalda, primero, por su amplia resonancia en todos sus discípulos, que una y otra vez se hacen cargo de la misma, y segundo, porque a la luz de la respuesta que a la misma dió Ripalda, se aclara definitivamente su pensamiento sobre el problema de la posibilidad del mérito de condigno en María.

La objeción es ésta: los Padres enseñan que ningún hombre pudo redimir al hombre, y que, por eso, fué necesaria la Encarnación del Hijo de Dios; ahora bien, si es posible el mérito de condigno en María, Ella hubiera podido redimir a los hombres. Luego es imposible el mérito de condigno en María:

«Docent Patres non posse purum hominem liberare genus humanum a peccato. At si posset mereri de condigno aliis gratiam et remissionem peccati, posset liberare genus humanum a peccato; parum enim refert quod libertas eveniret per modum meriti vel per modum satisfactionis» (328).

La respuesta de Ripalda es que los Padres negaron sólo la posibilidad de la satisfacción condigna, mas no la posibilidad del mérito de condigno:

«Ecclesiae Patres negantes homini puro etiam sanctissimo vires sufficientes ad redimendum genus humanum loquutos fuisse de satisfactione condigna, prout a merito condigno distincta» (329).

Vega reproduce a la letra la objeción de Ripalda (330). Y como Ripalda, afirma que lo único que rechazan los Padres es la satisfacción condigna:

«Respondeo Patres solum agere de satisfactione condigna pro peccato» (331).

Y más claramente:

- (327) Id.
(328) Op. cit., disp. 96, n. 56, p. 290.
(329) Id., n. 62, p. 292.
(330) Op. cit., p. 293.
(331) Id.

«Respondeo, jam nos dedisse discrimen inter meritum condignum remissionis peccati, et satisfactionem condignam pro peccato; itaque potuit meritum Deiparae condigne mereri remissionem peccati alieni; non vero condigne satisfacere pro illo, quia non aequaretur malitiae peccati» (332).

Sin embargo, como veremos al tratar de la satisfacción, lo que rechaza Vega no es la simple satisfacción condigna, como hace Ripalda, sino la satisfacción condigna *ex toto rigore justitiae* o perfecta.

Quien parece seguir más de cerca a Ripalda es el P. Pedro de Inurre. Como todos, se propone la clásica objeción:

«Argues secundo sequi contra communem theologorum persuasionem creaturam posse condigne satisfacere pro peccato alterius, etiamsi sit infinitum: nam etsi tale sit... ponitur in ordine ad merita Virginis increatae sanctitatem. Cum dignitas et merita Virginis sint infinita post Hominem Deum, parem infinitatem habebunt cum infinitate peccati; ejusque proinde plena satisfactio esse poterunt» (333).

El P. Inurre parece hacer suya la distinción entre mérito y satisfacción condigna, y como Ripalda, admite el mérito de condigno y rechaza la posibilidad de la satisfacción condigna:

No obstante, como veremos, el P. Inurre admite de *potentia absoluta* la posibilidad de la satisfacción condigna.

«Sunt qui inveniant discrimen inter satisfactionem et meritum; negantes posse hominem purum satisfacere, concedentes vero potuisse mereri de condigno remissionem peccati. Quod si ita sit, idem dicendum de Virgine» (334).

Antes de exponer la doctrina de los jesuitas del siglo XVII sobre la posibilidad de la satisfacción condigna, es necesario apuntar la segunda razón para admitir la posibilidad del mérito de condigno. Y es el *carácter social* de María y su gracia. Tanto Ripalda (335) como Vega (336) dan gran valor a esta razón, pero no insistimos aquí en su estudio, pues ya hemos tratado de la misma, al exponer la doctrina del movimiento social, capital y maternal.

Hay otros jesuitas del siglo XVII que admiten la posibilidad del mérito de condigno por los demás, pero no parten del presupuesto de la Maternidad divina como dignidad infinita y formalmente santificante; y por eso no nos interesa mucho su estudio. Entre ellos se podría enumerar a Cárdenas (337), etc.

4.º POSIBILIDAD DE LA SATISFACCIÓN CONDIGNA.

Dos son las corrientes entre los jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII acerca de la satisfacción condigna:

- (332) Id.
(333) Ms. cit., fol. 77.
(334) Id.
(335) Op. cit., disp. 79, p. 95.
(336) Op. cit., p. 245.
(337) Op. cit., p. 116.

a) Ripalda, Pedro de Inurre, Cárdenas, etc., parecen contrarios. Para adoptar esta postura adversa se fundamentan en dos fundamentos teológicos: la malicia del pecado y la proporción que debe existir entre la persona que satisface y la persona ofendida:

Ripalda se fija en la primera razón de la malicia del pecado, cuando escribe: «malitia peccati major est, quam bonitas operis cujuscumque justi» (338). Y en consecuencia niega la posibilidad de la satisfacción condigna.

Son mucho los que argumentaban a base de la infinitud de la malicia del pecado para rechazar la satisfacción condigna. El examen del valor de esta razón aparecerá al estudiar la crítica que de la misma hicieron Vega y particularmente Maldonado y M. J. de Ucar.

El segundo fundamento para negar la satisfacción condigna es la falta de proporción entre María, pura criatura, como persona que satisface, y Dios, persona ofendida:

El P. Cárdenas escribe:

«Ut bene notavit P. Suarez, I, in III P., disp. 4, sect. 7, aliud est bonitas operis ejusque valor meritorius, et aliud valor operis ad satisfaciendum; atque ita bonitas moralis operum B. Virginis superat gravitatem offensae moralis, non vero valor operis satisfactorius. Cujus ratio est, quia valor operis satisfactorius desumitur ex proportionem, quae datur inter personam satisfaciendam et personam offensam; valor vero meriti solum ex objecto... Unde dicendum est, tantum immo et amplius placuisse Deo opera B. Virginis in ordine ad meritum, quantum displicuit peccatum loethale: non vero in ordine ad satisfaciendum» (339).

En este mismo sentido niega el P. Pedro de Inurre la satisfacción condigna:

«quia adhuc non habet proportionem cum persona offensa omnino simpliciter infinita, qui peccator est debitor» (340).

Sin embargo, no estima tan eficaces las razones apuntadas para no poder admitir que de *potentia absoluta* sea posible la satisfacción condigna:

Escribe:

«Quod si de potentia absoluta fieri possit ut homo purus innocens... satisfaceret de justitia, et aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum, non tamen aequalitate adaequante offensam Dei... id non renuam admittere pro praesenti» (341).

Las últimas palabras ya insinúan la postura definitiva de Vega, Maldonado y M. J. de Ucar. Según ella, María no pudo satisfacer de condigno «ex toto rigore justitiae», pero sí de condigno «ex condignitate». Decimos definitiva, porque por influjo de Ripalda hubo algo de vacilación, sobre todo en Maldonado, antes de adoptar la postura definitiva.

(338) Op. cit., disp. 96, p. 291.

(339) Op. cit., p. 116.

(340) M. cit., fol. 77.

(341) Id.

Es interesante recoger estas vacilaciones tal como se reflejan en los dos manuscritos del P. Maldonado, porque reflejan el forcejeo que existió entre los jesuitas partidarios de Ripalda, hasta superar las posturas del maestro.

En Maldonado es donde más se evidencia. En efecto: cuatro veces se plantea la dificultad clásica contra la posibilidad de la satisfacción condigna. Y en las tres primeras la respuesta es contraria a la satisfacción condigna:

He aquí cómo plantea la dificultad la primera vez:

«Objicies, si Virginis merita excellentioris essent speciei et ordinis, ut a nobis statuitur, posset B. Virgo satisfacere pro peccato» (342).

Y la razón de esa posibilidad es la finitud del pecado (343), la cual posibilitaría la satisfacción condigna por parte de María. Ahora bien, esta consecuencia «absurdissima videtur», porque los Padres y teólogos exigen la satisfacción del Hombre Dios para la compensación condigna del pecado:

«satisfactionem Hominis Dei ad condignam peccati remissionem necessariam esse docent» (344).

Como puede apreciarse, el núcleo de la dificultad está en que contra la doctrina teológico-patristica se admite una posible satisfacción condigna, porque si el pecado es infinito *secundum quid* sólo, también el valor meritorio y satisfactorio de las acciones de María es infinito *secundum quid*, por razón de la dignidad infinita de la divina Maternidad.

Casi del mismo modo propone la dificultad en el ms. 1216:

«Denique objicies: Hinc sequi contra communem theologorum sensum, puram creaturam, scilicet Dei Matrem satisfacere posse pro peccato gravi alieno: nam etsi detur istud esse infinitum..., adhuc ponitur... in ordine inferiori ad Christi merita... unde cum merita Deiparae sint etiam infinita post Deum hominem, parem infinitatem sortiuntur cum gravitate peccati, ejusque proinde plena satisfactio esse poterunt» (345).

La solución provisional que da Maldonado en los tres primeros párrafos es clara: María no pudo satisfacer condignamente por el pecado:

Primero, porque el pecado según esa solución provisional, que después había de abandonar Maldonado, tenía una malicia infinita:

«Haec objectio facile dissolvitur mea sententia, quae simpliciter infinitum in ratione demeriti peccatum esse ait» (346).

Por lo mismo, siempre supera la malicia del pecado a la bondad de la satisfacción mariana, porque aquella es «simpliciter infinita», mientras

(342) Ms. 1233, fol. 37.

(343) Id.

(344) Id., fol. 88.

(345) Ms. 1216, fol. 63.

(346) Ms. 1233, fol. 37.

que la bondad y valor de las satisfacciones marianas es finita o infinita *secundum quid*.

Segundo, para la satisfacción condigna no basta la igualdad objetiva entre la obra satisfactoria y la ofensa por la que se satisface. Se requiere, además, cierta proporción de igualdad entre la persona que satisface y la persona ofendida, la cual proporción nunca puede darse entre Dios ofendido por el pecado y María reparadora del mismo:

«Peccatum, etsi finitum, est gravis offensa Dei, atque adeo deleri nequit per satisfactionem purae creaturae... quia satisfactio debet habere proportionem cum persona offensa, et quoties persona graviter offensa est simpliciter infinita, etsi offensa infinita non sit, non aliam potest admittere satisfactionem suae dignitati consonam nisi simpliciter infinitam, omnis quippe altera nullius est momenti et quasi nihil tantae Majestatis intuitu» (347).

b) La doctrina definitiva acerca de la posibilidad de la satisfacción condigna aparece en Maldonado en un apéndice del Ms. 1216, bajo el título: «Appendix ad illud de merito remissionis peccati» (348).

Entre sus más destacados representantes deben citarse a Vega y M. J. de Ucar.

Su doctrina se podría sintetizar en dos afirmaciones claves:

1.^a María no pudo satisfacer con satisfacción «ex toto rigore justitiae».

2.^a María pudo satisfacer con satisfacción condigna.

Veamos de examinar textualmente estas dos afirmaciones:

1.^a María no pudo satisfacer *ex toto rigore justitiae*. — Es clásica la distinción entre satisfacción *ex toto rigore justitiae* y satisfacción *condigna*. La primera es negada tajantemente por estos teólogos, y así, opinan que deben ser interpretados los Padres y teólogos, cuando niegan la satisfacción condigna.

Escribe Vega:

«Censeo... non posse... Virginem Deiparam de potentia absoluta satisfacere pro alieno peccato condigne omnino perfecte. Hoc enim intendunt Patres citati... qui ex eo contendunt necessariam fuisse Incarnationem» (349).

En este mismo sentido escribe Maldonado:

«Asserimus tamen Virginem, quamvis condigne merendo peccati veniam, potuerit condigne satisfacere pro illo, non tamen perfecte, sive ex perfecta rigurosaque justitia: hoc enim solus praestare potuit Christus... idque tantum volunt Ecclesiae Patres, soli Christo tribuentes vim redimendi... loquuntur de perfecta redemptione et satisfactione ex rigurosa justitia, non autem de redemptione imperfecta» (350).

Y la razón es obvia: para la satisfacción *ex toto rigore justitiae* se requiere que lo que se ofrece como compensación por el pecado no sea

(347) Id.
(348) Ms. 1216, fol. 68.
(349) Op. cit., fol. 266.
(350) Ms. 1216, fol. 63.

ya debido por otros títulos; ahora bien, las acciones todas de María, por razón de su carácter de criatura, son ya debidas a Dios por muchos capítulos. No puede, pues, ofrecer una satisfacción condigna perfecta, «ex propriis».

Escribe Vega:

«Probatur assertum, quia ad omnino perfectam satisfactionem non satis est quaelibet condignitas, sed ut pro compensatione offeratur illa, quae aliis titulis debita non sunt, nec exigi possunt; sed omnis actus purae creaturae, nempe Virginis Mariae, est Deo debitus pluribus titulis; ergo nequit satisfacere condigne omnino perfecte» (351).

Del mismo modo discurre el P. De Ucar y así soluciona la objeción: Es imposible la satisfacción condigna perfecta, porque Dios es la causa principal de las mismas acciones de María; pero es posible la satisfacción condigna simple o imperfecta:

«At vero satisfactio imperfecta, aequae importat aequalitatem obsequii cum offensa, valet optime praestari per supernaturale opus Deiparae, tametsi illud sit principaliter a Deo, minus autem principaliter a Deipara» (352).

Insistiendo en esta razón, Maldonado explica que sólo Cristo pudo satisfacer con satisfacción condigna perfecta, porque era Hijo natural de Dios, y como tal, cuando satisfacía lo hacía «ex propriis», mientras que María, al ser sólo hija adoptiva, no natural, su mérito se fundaba siempre en dones de Dios, en la gracia divina, y por lo mismo: «nequit... ut pro illis ex rigurosa justitia satisfaciatur sicut Christus Dominus» (353).

2.^a María pudo satisfacer con satisfacción condigna *ex condignitate*. — Descartada la posibilidad de la satisfacción condigna *ex toto rigore justitiae* los Padres Maldonado, Vega y M. J. de Ucar sostienen la posibilidad de la satisfacción condigna «ex condignitate»:

Escribe Vega:

«Nunc arbitrator... Deiparam satisfacere posse... condigne pro alieno peccato, ita ut attingat sufficientem et propriam condignitatem, licet non omnino perfectam et rigurosam» (354).

Lo mismo opina Maldonado (355).

Pero el que más a fondo ha demostrado esta posibilidad es el P. M. J. de Ucar. Vamos a seguirle, comprobando con amplia referencia textual sus enseñanzas por el interés de las mismas y por tratarse de textos manuscritos:

El nervio de toda su argumentación está en que María, por su Maternidad divina formalmente santificante e infinita, tiene satisfacciones de valor infinito. Luego supera a la malicia del pecado en la hipótesis

(351) Op. cit., p. 266.
(352) Ms. cit., fol. 103.
(353) Ms. 1216, fol. 65.
(354) Op. cit., p. 265.
(355) Ms. 1216, fol. 63.

de que ésta sea finita, o al menos la iguala en el supuesto de que sea infinita la malicia del pecado. Luego en cualquiera de las hipótesis, María pudo satisfacer condignamente por el pecado:

«Etenim meritum adaequans malitiam peccati est satisfactio ex se condigna et aequalis pro peccato, ut fatentur cuncti. At merita Deiparae... adaequant malitiam peccati gravis. Ergo sunt satisfactio ex se condigna et ad aequalitatem pro peccato» (356).

He aquí cómo demuestra la adecuación de las satisfacciones de María respecto de la malicia del pecado:

«Merita Deiparae sunt infinita in genere meriti potentis competere creaturae purae... merita jam praefato modo infinita adaequare malitiam peccati persuadetur de facili; quippe demeritum peccati gravis est finitum, vel si mavis, est infinitum... at meritum infinitum exaequat demeritum infinitum et exuperat demeritum finitum... Ergo meritum infinitum adaequat gravitatem ac demeritum peccati lethalis» (357).

Comentando un texto de Santo Tomás (358), escribe:

«Ecce sanctus Doctor, qui ad satisfactionem condignam desiderat... ut actio habeat infinitam vim satisfactivam; at opera Deiparae... habet vim satisfactivam utique infinitam... Ergo Deipara potuit satisfacere condigne pro peccato» (359).

La premisa de toda la argumentación del P. De Ucar es la infinitud del valor satisfactorio de las acciones de María por razón de la divina Maternidad:

Supuesto este valor satisfactorio infinito de las acciones de María, el P. De Ucar demuestra la posibilidad de la satisfacción condigna de muchas maneras:

«Eo ipso quod Maternitas sit sanctitas formalis, est forma moralis dignificans opera Deiparae, qua talis. Perspicuum est autem, opus importans formam valorantem infinitam, qualis est dignitas Maternitatis, esse valoris pariter infiniti» (360).

1.^a La complacencia y agrado que Dios recibe por las acciones de María es superior o al menos igual al desagrado que le causa el pecado; porque aquélla es infinita, mientras el desagrado y ofensa del pecado es o finita o infinita; luego o inferior o sólo igual a la complacencia de las reparaciones que le ofrece la Virgen:

«Divina complacentia boni et displicentia mali est certa ac manifesta mensura boni et mali... At obsequia et merita Deiparae, magis vel saltem non minus Deo placent, quam offensa displicet; ergo Deiparae merita sunt saltem aequae bona ac offensa est mala» (361).

(356) Ms. cit., fol. 99.
(357) Id.
(358) III, q. I, a. II, ad 2.
(359) Ms. cit., fol. 98-99.
(360) Ms. cit., fol. 98.
(361) Id., fol. 99-100.

Lo evidencia así:

«Merita Deiparae uti infinita et summa infra Christum Deo placent infinite; offensa autem displicet, vel solum finite, ut censent frequenter Jesuitae, vel infinite, ut opinantur juniores Thomistae; sed complacentia infinita exsuperat displicentiam finitam, et exaequat infinitam; ergo Mariae merita Deo non minus placent, quam offensa displicet; proinde evadet satisfactio ex se seu in actu primo condigna pro lethali peccato» (362).

2.^a *Analogía con la satisfacción condigna de Cristo.* — La gracia de la Unión Hipostática santifica formalmente a Cristo, y por eso, las acciones especificadas por esa gracia infinita y formalmente santificante, tienen un valor satisfactorio infinito, y por lo mismo, con ellas puede dar a Dios una satisfacción condigna. Supuesto este principio teológico, el P. De Ucar, basándose en la analogía entre la gracia de la divina Maternidad y la gracia de la Unión, atribuye a los actos de María un valor satisfactorio infinito en su género, y por lo mismo, una virtualidad suficiente para satisfacer condignamente por el pecado:

«Praefata Unio, si asseveretur sanctitas formalis, ut graves sentiunt auctores, dignificaret quidem meritum haud dubie superque peccatorum demeritum, eo nimirum quia Unio Hypostatica sit magis bona, quam peccatum malum... At Maternitas supponitur... sanctitas formalis, est quoque magis bona, quam peccatum sit malum: tum quia Maternitas est eminentior omni ente, quod post Hominem Deum creatum est... tum, quia non potest fieri a Deo quidpiam melius Matre Dei... Ergo Maternitas... elevavit profecto meritum ad ordinem superiorem peccato; enim propterea poterit esse satisfactio condigna» (363).

3.^a La razón más profunda y en la que más insiste el P. M. J. de Ucar, para demostrar la posibilidad de la satisfacción condigna, es la que más arriba hemos desarrollado ampliamente al tratar del carácter formalmente santificante de la divina Maternidad, a saber: el Verbo como *forma* o *cuasiforma* de María. La cual información otorgaría a las acciones de la Virgen un valor satisfactorio infinito, y por lo mismo, la capacitaría para la satisfacción condigna:

«Deipara est moraliter una cum Homine Deo... est item dignificata et sanctificata moraliter summe post Christum per ipsam increatam dignitatem ac sanctitatem Verbi. Unde Deipara in ordine ad satisfaciendum... perinde moraliter se habet, ac si vere phisice esset homo Deus; habet enim Deipara sibi unitam moraliter personam Verbi per modum formae moralis dignificantis Deiparam et valorantis opera ejusdem... Opera autem sic valorata claudunt valorem aequiponderantem, imo et praeponderantem debito et gravitati peccati: opera enim Hominis Dei, ideo praeferunt praefatum valorem, imo et majorem, quia scilicet dignificantur per modum formae moralis ab ipsa persona Verbi» (364).

Insistiendo en la misma razón escribe unas folias más abajo:

(362) Id., fol. 100.
(363) Id., fol. 99.
(364) Id., fol. 108.

«Christi satisfactio fuit superabundans solutio peccati, quia... fuit valorata infinite a Persona Verbi, utique se habente per modum formae moralis valorantis: ergo similiter Deiparae satisfactio potuit esse solutio, esto longe minor, Christi satisfactione, tamen major, vel saltem aequalis gravitati peccati; cum Deiparae satisfactio fuerit valorata infinite moraliter per eandem Personam Verbi plane se habentem per modum formae moralis valorantis» (365).

4.^a *Argumento de autoridad.* — El P. M. J. de Ucar argumenta en favor de la posibilidad de la satisfacción condigna a base de algunos textos de Santo Tomás y otros teólogos. A modo de ejemplo, queremos ofrecer el comentario a dos pasajes de Santo Tomás y a uno del *Mariale*, atribuido a San Alberto Magno.

El primer texto tomista reza así:

«B. Virgo, ex hoc quod est Mater Dei, habet quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus, et ex hoc non potest aliquid fieri melius ipsa, sicut non potest aliquid melius esse Deo» (366).

Raciocina así el P. M. J. de Ucar a base de este texto:

«Ex quibus (verbis) elicitur hoc ratiocinium in favorem opinionis nostrae; etenim infra Hominem Deum nequit fieri a Deo aliquid melius Matre Dei: quo Mater Dei producere potest operationes adeo bonas, ut solus Homo Deus valeat efficere meliores» (367).

De donde concluye: «Potest pro peccato satisfieri non modo condigne sed supercondigne» (368).

La fuerza de esta argumentación estriba en que María, por razón de la divina Maternidad, adquiere el grado supremo de perfección dentro del orden creado, un grado de perfección en cierto modo infinito. Por lo mismo, el valor satisfactorio de sus acciones es infinito dentro del orden creado. Sus acciones son infinitamente buenas, infinitamente satisfactorias. Luego, aun suponiendo que el pecado tenga una malicia infinita dentro del orden creado, María pudo satisfacer condignamente por el mismo. Había igualdad. Por una parte, «quamdam dignitatem infinitam», y por otra, «quamdam malitiam infinitam»; ambas relativas, esto es, dentro del orden creado.

El otro pasaje que explota el P. M. J. de Ucar es el conocido texto tomista en que el Ángel de las Escuelas niega a toda pura criatura el poder de satisfacer condignamente por el pecado, por razón de la malicia infinita del pecado.

Dice Santo Tomás:

«Aliqua satisfactio potest dici duppliciter sufficiens: uno modo perfecte, quia est condigna per quamdam adaequationem ad recompensationem culpae commissae; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato... quia peccatum contra Deum commissum quam-

(365) Id., fol. 110-111.
(366) I, q. 25, a. 6, ad 2.
(367) Ms. cit., fol. 98.
(368) Id.

dam infinitatem habet ex infinitate divinae Majestatis... Unde oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfaciens haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et Hominis existens» (369).

El P. De Ucar comenta que las acciones de María tienen esa virtud satisfactoria infinita exigida por Santo Tomás:

«Ecce Sanctus Doctor, qui ad satisfactionem condignam desiderat... ut actio habeat infinitam vim satisfactivam; at opera Deiparae... haberet vim satisfactivam utique infinitam, sicut vim satisfactivam sortiuntur opera Humanitatis Christi Domini, quia oriuntur pariter et dignificantur a sanctitate substantiali equidem infinita: ergo Deipara potuit ex mente D. Thomae satisfacere condigne pro peccato» (370).

También comenta este famoso texto del *Mariale*:

«Filius infinitat Matris bonitatem: omnis enim arbor ex fructu suo cognoscitur; unde si bonitas fructus bonificat arborem, infinita bonitas in fructu infinitam quamdam in arbore ostendit bonitatem» (371).

Comenta así el P. De Ucar:

«Malitia peccati est plane infinita, aut non plus quam infinita; quo bonitas Matris Dei, vel exaequat, vel superat malitiam peccati, et ex consequenti fructus boni operis prodiens ex praeaudata arbore Matris Dei adaequare potest fructum pessimum progerminatum ex arbore mala peccatoris» (372).

5.^a La satisfacción condigna de María es posible, aun en la hipótesis de la infinitud *simpliciter* del pecado, defendida por algunos tomistas:

«Resplendet in Deipara satisfactio ex se et quoad sufficientiam condigna pro lethali culpa, licet haec ponatur infinita in ratione offensae, ut praetendunt Thomistae» (373).

Los teólogos partidarios de la infinitud del pecado aducen dos razones: 1.^a Porque entraña menosprecio de Dios, al ser pospuesto a un bien creado; y 2.^a Porque encierra una ofensa a la Majestad infinita de Dios. En ambos sentidos el pecado es infinito según estos autores:

«Etenim offensa in peccato mortali reperta dicitur a Dominicanis infinita infinitudine constituta pro formali, vel per ipsum contemptum Dei, seu postpositionem summi boni... vel ipsam Majestatem seu dignitatem Dei se habentem per modum subjecti aut formae moralis gravificantis seu dedignantis moraliter offensam» (374).

Pues bien, el valor satisfactorio de María es superior o al menos igual a la ofensa en cualquiera de los dos sentidos apuntados:

(369) III, q. I, a. 2, ad 2.
(370) Ms. cit., fol. 98-99.
(371) *Mariale*, q. 187.
(372) Ms. cit., fol. 98.
(373) Id., fol. 112.
(374) Id.

«Deiparae satisfactio condignificata moraliter per dignitatem Matris Dei est par, imo et superior offensa infinita infinitudine duplici nuper explicata» (375).

Y en primer lugar, la bondad moral sobrenatural, que entraña la divina Maternidad, es superior a la malicia del pecado en el primer sentido; porque el menosprecio de Dios, inherente al pecado, «non involvit intrinsece et constitutive quidpiam increatum, sed potius... adaequate quid creatum» (376); mientras que la satisfacción de María, por ser la satisfacción de la Madre de Dios, entraña según el P. M. J. de Ucar algo increado, la Persona del Verbo, que es a modo de forma o cuasiforma de María por la Maternidad divina: «Deiparae autem satisfactio, ut condignificata per dignitatem Matris Dei importat intrinsece et constitutive aliquid increatum» (377).

Y confirma su modo de pensar con esta otra razón: el pecado es una «aversio a Deo», un apartamiento de Dios; pero sólo de tipo *intencional* y *afectivo*; mientras que la Maternidad divina presupone una unión con Dios *moral e inmediata*.

Ahora bien, la unión moral e inmediata es superior a la intencional y afectiva:

«Patet autem, accessum fundatum in unione inmediata et morali longe superare recessum de linea pure intentionali et affectiva» (378).

En segundo lugar, la bondad moral de María por razón de la Maternidad supera también a la malicia del pecado, entendido como ofensa contra la Majestad infinita de Dios. La razón que da el P. De Ucar es clara. Para él, la gravedad de la ofensa surge de la unión afectiva y moral que establece el pecado con el Dios ofendido: «Gravitas offensae mortalis fundatur in unione affectiva et morali offensae cum Deo offenso» (379).

Por el contrario, María en fuerza de su divina Maternidad, está unida con la persona divina del Verbo, a través de la Humanidad engendrada por ella, con una unión *física y real*:

«Valor satisfactorius Matris Christi fundatur in unione physiva et reali mediata ad Humanitatem Christi» (380).

Luego es claro que es superior el valor satisfactorio de María al valor demeritorio del pecado: «Ergo praefixus valor erit major gravitate infinita offensae lethalis, quandoquidem gravitas haec fundatur in unione nequaquam physica, sed pure morali et affectiva actus offendentis cum Deo offenso» (381).

Como hemos visto a lo largo de toda la argumentación del P. De Ucar, prescinde de dar su opinión acerca de la teoría de la finitud o in-

- (375) Id.
- (376) Id.
- (377) Id.
- (378) Id., fol. 113.
- (379) Id.
- (380) Id.
- (381) Id.

finitud del pecado. Y en cualquiera de las dos posiciones sostiene la posibilidad de la satisfacción condigna del pecado.

El P. C. Vega, por el contrario, se manifiesta opuesto a la infinitud *simpliciter* del pecado. Y en ese presupuesto demuestra la posibilidad de la satisfacción condigna.

Comienza haciéndose eco de la teoría de la infinitud *simpliciter* del pecado y como consecuencia de la imposibilidad de la satisfacción condigna:

«Ex eo igitur inficiantur condignam satisfactionem purae creaturae, atque adeo Deiparae, pro peccatis alienis: quia offensa peccati est simpliciter infinita: sed nulla satisfactio hominis puri... esse potest infinita simpliciter; ergo nulla satisfactio licet sit B. Virginis potest esse aequalis et condigna» (382).

Vega rechaza esa infinitud:

«Censeo malitiam peccati lethalis non esse simpliciter infinitam» (383).

Y demuestra la finitud del pecado mortal, tanto se considere éste como una entidad positiva, como una «entitas realis actus mali», como se estructure la naturaleza del mismo a modo de una carencia negativa de rectitud o bondad, que debiera tener el acto humano, «vel est carentia alicujus rei finitae, nempe, rectitudinis et bonitatis actus oppositi, aut gratiae, aut amicitiae Dei». En ambas hipótesis es finita la malicia. Y la razón última la da VEGA al escribir que nada que no sea divino puede ser infinito:

«Offensa non est simpliciter infinita, quia nihil quod non est divinum, de facto est simpliciter infinitum in se» (384).

Luego la malicia de la ofensa es finita o infinita sólo *secundum quid*. De donde se concluye la posibilidad de la satisfacción condigna por parte de María (385).

Confirma su modo de pensar con la autoridad de Santo Tomás, que sólo concede una malicia relativa al pecado:

«Quod si Sti. Thomae mentem inspexerimus, solum concedit offensae infinitudinem secundum quid (III, q. 1, a. 2), ubi docet peccatum contra Deum quamdam infinitatem habere ex infinitudine divinae Majestatis» (386).

Supuesto que la malicia del pecado sea infinita sólo relativamente o *secundum quid*, ya aparece evidente que María pudo satisfacer condignamente por el pecado, ya que por razón de su divina Maternidad está ella adornada de una dignidad también infinita relativamente.

- (382) Op. cit., p. 266.
- (383) Id., p. 267.
- (384) Id., p. 269.
- (385) Id., p. 267.
- (386) Id., p. 269.

Hanc eadem infinitudinem secundum quid tribuit Sanctus Doctor dignitati Maternitatis Dei. Sicut ergo offensa crescit ex dignitate personae offensae, ita meritum ex dignitate merentis: quemadmodum ergo peccatum includit infinitudinem secundum quid in re offensa; ita meritum Deiparae poterat sortiri aliqualem infinitudinem ratione Maternitatis Dei, quae dicit infinitudinem secundum quid; ac proinde poterat satisfacere... pro peccato alieno (387).

Esta argumentación en favor de la posibilidad de la satisfacción condigna es la que ha prevalecido en la moderna corriente en favor de la posibilidad de la satisfacción condigna.

El P. Bover ha escrito:

«Creo que no se ha demostrado que la satisfacción de María no pudiera ser condigna. Y esto... por su dignidad personal. La infinitud del pecado no deja de ser relativa; y relativamente infinita es, por lo menos igualmente, la incomparable dignidad de Madre de Dios... La infinitud se ha de medir... por lo que del término se deriva o comunica al sujeto... Consiguientemente, para probar que la Maternidad divina no puede satisfacer condignamente por el pecado, habría que probar... que la infinitud que posee el pecado por razón de su término, es de orden superior a la que posee la divina Maternidad por razón de su término» (388).

Manya a su vez escribe:

«Cuando se trata del valor expiatorio de las obras de María, se trata de un valor sin límites, que puede sostener la igualdad con la malicia sin límites, del elemento formal del pecado. Por esto, la aportación expiatoria de María obtiene la categoría de satisfacción completa. Dos observaciones para explicarlo razonadamente: a) La gravedad del pecado no puede ser estrictamente infinita, porque ningún ser creado es capaz de una cualidad infinita. La malicia del pecado no es infinita en acto, sino en potencia... representa una cantidad en sí limitada... b) El valor satisfactorio de María depende de su dignidad personal. Y ésta, como de pura criatura, no puede ser infinita en sentido actual y propio... Pero la dignidad de María, si no es infinita en acto, lo es potencialmente. Porque ella crece a proporción de la dignidad de su Hijo, que es Dios... He aquí, pues..., por una parte un infinito potencial, que es la gravedad del pecado; por otra, otro infinito potencial, que es la dignidad de María, y el consiguiente valor expiatorio de su intervención corredentora... Si se admite ecuación entre los dos extremos aludidos, el valor de la satisfacción de María adquiere categoría de condignidad» (389).

El P. Vega aún presenta otra razón en favor de la satisfacción condigna de María. Y es que, si María pudo merecer de condigno, también pudo satisfacer de condigno, porque el merecer la gracia a un alma implica necesariamente liberarla del pecado, ya que no pueden coexistir la gracia y el pecado:

«Potuit Deipara de potentia absoluta mereri alteri condigne primam gratiam habitualement... ergo potuit similiter de potentia absoluta mereri condigne alteri remissionem peccati; ergo potuit... condigne satisfacere:

(387) Id., p. 269-270.
(388) *Orden en que han de concebirse Maternidad, Corredención y oficio de dispensar las gracias*, ESTUDIOS MARIANOS, I (1942) 118-119.
(389) J. B. MANYÁ, *Un aspecto de la Corredención mariana*, Rev. Esp. de Teol. III (1948) 127.

Peccati enim remissio est effectus subsequens de facto infussionem gratiae» (390).

Algunos querían obviar la fuerza de la argumentación, negando la inferencia necesaria entre la infusión de la gracia y la liberación del pecado. Para ello se requeriría un nuevo favor extrínseco (391).

Pero Vega rechaza este extrínsecismo escotista, y basado en la doctrina tomista, reafirma la necesaria conexión entre merecer e infundir la gracia y satisfacer y borrar el pecado:

«Sed contra est, quia saltem ex natura rei infusio gratiae, et expulsio peccati habent necessariam connexionem» (392).

El P. M. J. de Ucar se mueve en la misma línea de pensar, al escribir:

«Mereri de condigno remissionem culpa ac satisfacere de condigno pro culpa sunt duo plane et inter se essentialiter conexas» (393).

6.^a La sexta razón es una respuesta a la objeción clásica de la exigencia de proporción entre la persona que satisface y la persona ofendida: He aquí cómo recoge la objeción:

«Arguunt: satisfactio par offensae gravi requirit saltem proportionem aliquam personae satisfaciens ad personam offensam; sed Deipara nullam habet proportionem cum Deo offenso» (394).

El P. De Ucar resuelve diáfaramente la dificultad distinguiendo la doble proporción: *objetiva* entre ofensa y su compensación y *subjetiva* entre persona que satisface y persona ofendida. Para la satisfacción condigna sólo se requiere la proporción *objetiva*:

«Satisfactio non requirit, inter personam satisfaciens et personam offensam aequalitatem entitativam, imo nec proportionem personae satisfaciens cum persona offensa... satisfactio enim est solutio, quae fit creditori, at vero non solutio creditoris, sed debiti. Proinde non petit adaequationem debitoris cum creditore, sed solum solutionis cum debito» (395).

Presupuesta esta exigencia de la proporción objetiva solamente, el P. De Ucar demuestra que María pudo satisfacer condignamente; porque aunque no tuviera proporción subjetiva, ya que su persona dista infinitamente de la de Dios en perfección; pero poseía una proporción objetiva, en cuanto podía ofrecer una compensación igual y aún mayor que la injuria u ofensa inferida por el pecado:

«Satisfactio Deiparae, uti dimanans a persona praedita dignitate inter omnes pure creaturas summa, sortitur plane valorem offensae gravi non imparem» (396).

(390) Op. cit., p. 265.

(391) Id.

(392) Id.

(393) *Ma. cit.*, fol. 114.

(394) Id., fol. 101.

(395) Id., fol. 111; cfr. fol. 96-97.

(396) Id., fol. 102.

El P. De Ucar repite varias veces una argumentación «ab absurdo». Si fuera esencial a la satisfacción condigna la proporción subjetiva, se seguiría que ninguna pura criatura podría ofrecer una satisfacción condigna ni aún por pecado leve:

«Argumentum perabsurde probat, creaturam justam, imo nec Deiparam capacem esse satisfactionis condignae pro peccato veniali; hujus siquidem satisfactio aequalis postulat proportionem aliquam inter personam satisfaciendam et personam offensam... Eapropter, distantia infinita Dei a Deipara, sicuti non obsistit satisfactioni condignae pro peccato levi, ita nec obsistit satisfactioni aequali pro peccato gravi» (397).

5.º EL HECHO DEL MÉRITO Y LA SATISFACCIÓN DE CONDIGNO.

Hasta ahora hemos visto las enseñanzas de este movimiento correccionista, fundado en la teoría de la Maternidad divina como formalmente santificante e infinita, sobre la posibilidad del mérito y la satisfacción condigna. Ahora vamos a exponer su pensamiento acerca del hecho o existencia de los mismos.

Parece que la espléndida doctrina que hemos expuesto debería llevar a la lógica consecuencia de la afirmación rotunda del hecho y existencia del mérito y de la satisfacción condigna.

Pero, como vamos a ver, sólo el P. C. de Ortega dedujo claramente esta consecuencia. Casi todos los demás negaron abiertamente el hecho de la satisfacción y del mérito de condigno. Es lo que, como ya indicamos más arriba, les hecha en cara el insigne mariólogo franciscano Carlos del Moral (398).

Hemos afirmado que el P. C. de Ortega sostiene el hecho. Escribe en un texto justamente celebrado:

«Hoc Virgini Matri fuisse concessum... quia Capitalis et matris peccatorum gratia erat, auxilia pleraque alia erat promerita. Etenim consone Patres illam... Corredemptricem appellant. Id quod nisi auxilia et gratiam peccatoribus promerenda fieri posse non capitur, et merito quidem condigno... Unde constat quam infirme objiciatur. Nemo hactenus auxilium gratiae de facto est promeritus» (399).

Exceptuado el P. Ortega, todos unánimemente niegan el mérito y la satisfacción condigna, o al menos, como Ripalda, se manifiestan eclécticos.

Ripalda se manifiesta vacilante. Pero nos inclinamos a pensar que su genuino pensamiento es contrario al mérito de condigno.

El pasaje en que se manifiesta vacilante o ecléctico es éste: «Quidquid sit an de facto ea — dona gratiae — nobis de condigno mereretur» (400).

Y en este sentido lo interpreta Roschini: «Anceps tamen haerit circa meritum de condigno in actu secundo seu de facto» (401).

Nosotros pensamos que los principios teológicos de Ripalda exigen la negación del mérito de condigno.

(397) Id., fol. 101.

(398) Loc. cit.

(399) Op. cit., p. 372-375.

(400) Op. cit., disp. 96, n. 124.

(401) Op. cit., II, 364.

En efecto, según Ripalda, como ya vimos más arriba, la Maternidad en la actual Providencia sólo es posiblemente santificante, pero de hecho no lo es; tiene una exigencia moral de producir los efectos formalmente santificantes; pero esa exigencia no se traduce de hecho en una santificación formal, porque para ello se requiere un nuevo favor o voluntad extrínseca de Dios, que no se da de hecho actualmente.

Ahora bien, la base del mérito de condigno, según Ripalda, es ese carácter formalmente santificante de la divina Maternidad. Por tanto, si ésta, de hecho, no santifica formalmente a María, luego tampoco la capacita para merecer actualmente con mérito de condigno.

Esta argumentación digamos *a priori*, esto es, a base de los principios de Ripalda, se halla confirmada explícitamente con un texto del insigne teólogo:

En él se hace eco de la teoría de Vázquez, que negaba que pudiera un justo merecer de condigno por los demás, aun de *potentia absoluta*, porque la gracia, según él, se ordenaba a merecer tan sólo por el que la posee. Y la prueba suprema para Vázquez era que ni la Virgen, a pesar de su gracia perfectísima, mereció de condigno por los demás:

«Ratione probat P. Vazquez cum suis. Gratia habitualis, quamvis intensa, suapte natura solum est principium condigne merendi ipsi habenti illam: quia de facto neque Bta. Virgo neque Apostoli suis operibus quamvis ex gradu altissimo sanctitatis profectis meruerunt novis condigne minimum gradum gratiae» (402).

El P. Ripalda viene a reconocer que, de hecho, la Virgen no mereció de condigno por los demás; pero que ello obedeció a la carencia de ordenación extrínseca de Dios:

«Defectus merendi condigne aliis de facto potest revocari in defectum acceptationis divinae et non in defectum condignitatis operum» (403).

Vega enseña explícitamente que, de ley ordinaria, o según la actual Providencia, sólo Cristo merece, de hecho, de condigno:

«Illud imprimis unanimi Doctorum consensu, tanquam compertum supponitur, de lege ordinaria, neminem, dempto Christo, posse mereri alteri de condigno gratiam» (404).

Del mismo modo discurre el P. Pedro de Inurre. En efecto, al exponer la posibilidad — de potencia absoluta — de la satisfacción condigna por parte de María, escribe que tanto la satisfacción como el mérito de condigno fueron posibles, pero que, de hecho, no tuvieron lugar:

«Possibile inquam, nam de facto non dicimus praeditam a Virgine talem satisfactionem et meritum» (405).

Los que negaron más radicalmente la existencia o hecho de la satis-

(402) Op. cit., disp. 96, n. 6, p. 275.

(403) Id.

(404) Op. cit., p. 260.

(405) Ms. cit., fol. 77.

facción condigna fueron los Padres Maldonado y M. J. de Ucar, quienes no sólo negaron el hecho de la satisfacción condigna, sino que rechazaron hasta la misma existencia de la corredención. Es una teoría original, que vamos a exponer.

6.º TEORÍA DE MALDONADO Y DE M. J. DE UCAR.

La síntesis de esta teoría se podría formular así: María no mereció ni satisfizo corredentivamente por los demás; porque la Corredención mariana se basa en la divina Maternidad, formalmente santificante, puesto que ella es la que dignifica moralmente las obras de María; ahora bien, la Maternidad es fruto de los méritos redentivos de Cristo; luego supone ya hecha y completa la redención; luego ya no tiene razón de ser ni es posible la acción corredentiva de María.

El P. Maldonado expone sintéticamente esta teoría, al escribir:

«De facto, et in actu secundo, nec praedictam satisfactionem imperfectam praestitit B. Virgo: quia ejus divina Maternitas ad talem satisfactionem exacta ut forma tribuens praecipuum valorem, supposebat in praevisione divina existentiam passionis et meritorum Christi Domini, ex quibus habita est, atque adeo perfectissimam et superabundantem redemptionem generis humani in passione et morte Christi consistentem: quocirca opus non fuit, nec rerum naturis consonum Virginis merita deinde applicari ad id, quod supposebatur perfectissime jam obtentum» (406).

Pero fué el P. M. J. de Ucar el que desarrolló más profunda y ampliamente esta teoría. Vamos a intentar recoger fielmente su pensamiento:

La postura del P. De Ucar acerca del hecho o existencia de la Corredención por la satisfacción condigna y aun de la existencia de la misma corredención es tajante. La niega claramente. Admite la posibilidad de la redención o satisfacción condigna «quoad sufficientiam», o «in actu primo»; pero niega que esa posibilidad se tradujera al acto, niega la existencia de la Corredención, o como él dice, la redención «quoad efficaciam» o «in actu secundo».

María, pues, no fué de hecho corredentora, sino en un sentido mediato y remoto, en cuanto nos mereció de congruo la Encarnación del Redentor, pero la redención propia y formal fué obra de solo Cristo:

«Deipara de facto non redemit, sed solum meruit de congruo redemptionem activam, qua de facto redemit nos Christus» (407).

Es necesario precisar este doble concepto de redención «quoad sufficientiam» o «in actu primo» y «quoad efficaciam» o «in actu secundo», pues en ella está centrada la teoría del P. De Ucar. Para aclarar más su sentido basta recoger este texto en que responde a la objeción: Las obras satisfactorias de María no pudieron serlo de condigno, porque eran debidas a Dios por varios capítulos. Responde el P. De Ucar: Tal supuesto no demuestra la imposibilidad de la satisfacción condigna, sino tan sólo que ésta de hecho no existió:

(406) Ms. cit., fol. 66.
(407) Ms. cit., fol. 107.

«Respondeo opera Deiparae deberi Deo independenter ab offensa, persuadere ad summum, quod illa de facto et efficaciter satisfactoria non sint; id quod admittimus libentissime. Tamen possunt esse... satisfactoria in actu 1.º; opera enim aliunde debita Deo valent sortiri munus satisfactionis in actu 1.º» (408).

Vamos a investigar ahora la razón íntima de por qué después de haber expuesto unas premisas luminosas, que parece estaban pidiendo como conclusión, la afirmación tajante del hecho de la Corredención por la satisfacción condigna, no obstante, se manifieste contrario a la misma Corredención.

Parece que hay en ello una falta de lógica, a primera vista inexplicable, como le argüía un teólogo jesuita contemporáneo, de Valladolid:

«Urget 2.º: quippe si Deipara posset de condigno satisfacere, non est cur, de facto non satisfaceret» (409).

Es la objeción que, algo más tarde, volvería a renovar Carlos del Moral, como ya hemos anotado más arriba.

Pues bien, la razón fundamental en que se apoya el P. M. J. de Ucar para negar la existencia o el hecho de la Corredención *in actu secundo*, es que los méritos y satisfacciones de María se fundamentan en su divina Maternidad; ahora bien, la gracia de la divina Maternidad es fruto de la Pasión y muerte redentora de Cristo, presupone, pues, ya hecha y completa la redención de Jesús. Como se ve la razón en última instancia es la aporía o contradicción entrañada en el binomio; «Redempta=Corredemptrix».

He aquí un pasaje clave, en que aparece diáfaramente el pensamiento del P. M. J. de Ucar. Había demostrado la posibilidad de la satisfacción condigna *in actu primo*, y añade acerca de la imposibilidad de la misma *in actu secundo*:

«Dixi signanter in actu primo, sive ex se; etenim de facto et in actu secundo minime obtulit Deipara satisfactionem condignam pro hominum peccatis. Cujus est ratio, quippe divina ejus Maternitas ad praefatam satisfactionem requisitam, ut forma praestans praecipuum valorem, supposebat in praevisione Dei existentiam passionis ac meritum Christi ex quibus habita est: ergo Maternitas supposebat perfectissimam et superabundantem humani generis redemptionem sitam in passione et morte Christi Domini, eapropter necesse non fuit, imo nec rerum naturae, ut merita Deiparae applicarentur... ad praedictam redemptionem, quippe quae supposebatur jam obtenta» (410).

Las obras de María tenían, según el P. M. J. de Ucar, un valor satisfactorio y meritorio infinito, y, por tanto, suficiente para la redención y satisfacción condigna del pecado; pero Dios no aceptó esas obras en orden a la redención, como aceptó los méritos y satisfacciones de Cristo. Por eso, Cristo fué Redentor de derecho y de hecho, mientras María sólo fué Corredentora *de jure* o *possibili*, mas no *de hecho*:

(408) Ms. cit., fol. 103.
(409) Id., fol. 106.
(410) Id., fol. 119.

«Solum itaque diximus... posse... Deiparam redimere quoad sufficientiam, quia... Homo Deus redimit quoad efficaciam per meritum mortis, quoniam tale meritum, utique a Patre acceptatum in pretium peccati et aliunde valoratum per sanctitatem Verbi sortitur valorem plane superantem gravitatem peccati: At meritum Deiparae, licet non fuit a Deo acceptatum in pretium peccati, tamen fuit valoratum moraliter per eandem sanctitatem Verbi: Ergo Deipara..., tametsi non redemerit quoad efficaciam ex defectu acceptationis paternae, nihilominus redemit quoad sufficientiam, attenta ratione valoris meritorii ipsius» (411).

El P. M. J. de Ucar ilustra esta doctrina con un ejemplo gráfico. Con él intenta evidenciar, cómo a pesar de poseer virtud intrínseca los actos meritorios y satisfactorios de María para satisfacer condignamente y ser Corredentora, de hecho no nos redimiera ni satisficiera por nosotros con satisfacción condigna.

Para ello, parte del concepto de deuda. El pecado es una deuda contraída con Dios. Ahora bien, dice el P. M. J. de Ucar, si Pedro tiene una deuda con Pablo, v. gr., de 10 pesetas, una vez satisfecha y pagada la deuda por la entrega a Pablo de 10 pesetas; aunque Pedro tenga otras 10 pesetas, y en ellas haya virtud para satisfacer la deuda y cancelarla, como ya está cancelada, esas 10 pesetas sólo tienen poder para cancelar, pero de hecho no cancelan:

«Etenim... praesupponē unum aureum jam adaequate solutum a Petro debitore Paulo creditori per aureum A; sane in aureo B proprio Petri stat dicta debiti plena solutio, quoad sufficientiam, non vero quoad efficaciam» (412).

Pues bien, es lo que acaece con las satisfacciones y méritos de la Virgen. Son como el «aureum B»; tienen valor y virtud suficiente para cancelar la deuda del pecado, para corredimir y satisfacer condignamente; pero como ya fué hecha la redención condignamente por Cristo; por sus satisfacciones aceptadas con esta finalidad por el Padre eterno, se deduce que a los actos satisfactorios de María no les resta más que un valor *in actu primo*, no *in actu secundo*.

«Atqui merita Deiparae praesupponunt merita Christi, non utcumque, sed ut acceptata a Patre oeterno in satisfactionem et solutionem superabundantem debiti peccatorum mundi, et quidem quoad efficaciam; ergo merita Deiparae non fuerunt talis debiti satisfactio, quoad efficaciam, licet sint quoad sufficientiam» (413).

Para aclarar más su pensamiento, utiliza una razón de analogía que nosotros estimamos totalmente rechazable en sana teología. Dice el P. M. J. de Ucar: Los méritos y las satisfacciones de María fueron condignos y redentores sólo *in actu primo*, análogamente a como los actos de Jesucristo, fuera de los de su Pasión y muerte redentora, lo fueron también sólo *in actu primo* redentores:

(411) Id., fol. 109.
(412) Id., fol. 107.
(413) Id.

«Non aliter ac praecise meritum mortis Christi fuit praedicti peccati satisfactio quoad efficaciam; quaecumque alia merita ejusdem Christi sint satisfactio quoad sufficientiam» (414).

Es inadmisble la teoría de que existieran en Cristo actos que no tuvieran finalidad y ordenación redentora.

Reafirma esta su teoría en la respuesta a la objeción tradicional contra la satisfacción condigna y la redención activa por parte de una pura criatura.

Se hace eco de los textos patrísticos en los que se aboga «pro impossibilitate creaturae purae ad satisfactionem condignam alienae culpaе mortalis. Porro in eis exprimitur plane hominem purum non posse redimere genus humanum a peccato; atque Christum Dominum, quia est Deus, reconciliasse hominem cum Deo» (415).

El P. M. J. de Ucar distingue la doble especie de satisfacción condigna redentiva. La primera «in actu primo» y «quoad sufficientiam», y la segunda «in actu secundo» y «quoad efficaciam». La primera es posible a María; la segunda es propia y exclusiva de Cristo:

«Ut hoc grave quidem expediamus argumentum, distinguenda est gemina redemptio condigna, nempe: alia perfecta superabundans et in actu 2.º coincidens cum actuali satisfactione ex justitia, vel quoad efficaciam; alia autem imperfecta, et in actu tantum 1.º, aut quoad sufficientiam recurrens cum satisfactione, quae quidem tantumdem habet moralis boni, quantum peccatum lethale mali. Prima cadit in solum Christum; secunda autem valet quadrare in Matrem Christi» (416).

Así deben entenderse los textos de los Padres: en el sentido de excluir de toda pura criatura la redención «in actu secundo et quoad efficaciam», mas no la satisfacción condigna redentiva «in actu primo et quoad sufficientiam»:

«Ecclesiae vero Patres virtutem redimendi a peccatis, concedentes Christo Domino soli, veniunt intelligendi de redemptione in actu 2.º perfecta, ex justitia, vel quoad efficaciam; minime autem de redemptione imperfecta et in actu 1.º tantum, seu quoad sufficientiam» (417).

Como puede apreciarse, el nudo de la dificultad está en última instancia en que el P. Ucar como el P. Maldonado no supieron hallar la solución a la aporía o dificultad clásica: «Redempta=Corredemptrix».

El P. M. J. de Ucar se plantea con todo rigor este problema. Y lo soluciona a base de la distinción también clásica de redención *liberativa* o *sanativa* y redención *preservativa*. Pero la solución sólo la aplica con respecto a la *posibilidad* de la satisfacción condigna redentiva a modo liberativo por los demás, presupuesta su redención preventiva. Mas, cuando se trata del problema del *hecho* o *existencia* de la satisfacción condigna redentiva, el P. De Ucar no encuentra solución al problema y por eso niega llanamente la corredención mariana.

(414) Id.
(415) Id., fol. 100.
(416) Id.
(417) Id., fol. 101.

He aquí cómo se plantea el problema:

«Sicut certum est, Deiparam fuisse in aliquo vero sensu redemptam, vel indiguisset redemptione Christi, ita certum apparet praefato Magistro, ipsam non potuisse vice Christi redimere genus humanum; id enim minime potuit nisi redempta prius, et se utique redimere non potuit» (418).

La solución apuntada por el P. De Ucar es la tradicional: María, redimida con redención preventiva, pudo colaborar con Cristo a la redención liberativa de los hombres:

«Et ratio est a priori; etenim ut (III, q. 28, a. 2) docet Angelicus Magister: ille proprie satisfacit pro offensa, qui exhibet offensa, id quod aequale vel magis diligit quam oderit offensam. At Deipara, licet redempta redemptione praeservativa potuit post talem redemptionem exhibere Deo offendo id quod magis diligit quam oderit offensam... Ergo licet Christus praeservaverit suam Matrem ab omni peccato, tamen non praeservavit illam a privilegio meriti, quod ex se et quoad sufficientiam sit satisfactio condigna omnis peccati» (419).

Y añade que así es como hay que entender el aforismo de los Padres y Concilios: «Indigentem redemptione non posse redimere.» Es decir: el que necesita de redención liberativa no puede ser redentor; mas no en el sentido de que el redimido con redención preventiva no pueda cooperar con Cristo en la redención liberativa de los demás:

«Indigentem redemptione non posse redimere sic exponendum... indigentem redemptione *sanativa*, concedo...; *praeservativa* subdistinguo, non posse redimere se, concedo; alios a se, iterum subdistinguo, per meritum undequeque creatum et valoratum per sanctitatem creatam, concedo; non undequeque creatum et valoratum per sanctitatem in-creatam, nego» (420).

Pero, como puede apreciarse, el P. De Ucar sólo utiliza la distinción apuntada para demostrar la posibilidad de la satisfacción condigna preventiva; mas no para evidenciar el hecho o existencia de la Corredención. Por eso, niega la corredención mariana.

A base de la misma hubiera podido solucionar la clásica dificultad «Redempta=Corredemptrix» del modo siguiente: la gracia de la divina Maternidad, fundamento de todo el mérito y satisfacción de la Virgen, presupone la redención de Cristo en su aspecto preservativo, concedo; presupone ya terminada la redención aun en su aspecto liberativo=sanativo de los demás hombres, niego. Y por eso, la Virgen con la redención preservativa, de la cual el fruto esencial era la gracia de la divina Maternidad, podía colaborar «de posse et de facto» en la redención liberativa de los demás.

(418) Id., fol. 106. El autor a que alude en este pasaje es un teólogo jesuita del Colegio de Valladolid, que calificaba la teoría del P. M. J. de Ucar sobre la posibilidad de la satisfacción condigna como «un excoeso piadoso» (Id., fol. 106).

(419) Id., fol. 106-107.

(420) Id., fol. 107.

VII. TEÓLOGOS JESUITAS DE LOS SIGLOS XVII Y XVIII CONTRARIOS A LA CORREDENCIÓN

Después de haber expuesto con cierta amplitud la doctrina corredencionista de los teólogos jesuitas favorables a la corredención de la Virgen en los siglos XVII y XVIII, vamos a recoger, breve y sintéticamente, el pensamiento anticorredencionista de los teólogos de la Compañía de Jesús en esos siglos de oro de la Mariología.

Los estudiaremos en dos grupos: los que estimamos abierta y claramente contrarios al misterio de la Corredención, y aquellos sobre cuyo pensamiento existen algunas dudas, aunque se los deba considerar más bien como contrarios a la verdad de la Corredención de la Virgen.

1.º JESUITAS CONTRARIOS A LA CORREDENCIÓN.

Entre los teólogos jesuitas contrarios al misterio corredencionista, el más destacado en el siglo XVII es T. Raynaud (1582-1663). Movido por razones crítico-apologéticas negó claramente la corredención inmediata y formal de María.

Nos parece tan clara esta oposición a la corredención que no podemos comprender cómo Roschini escriba que enseña la misma doctrina que Salazar (421), tanto más cuanto que como veremos rechaza explícitamente la teoría de Salazar. Tampoco creemos que interpreta fielmente a Raynaud el P. Dillenschneider, cuando escribe que sostiene una cooperación distinta del solo concurso físico mediato por la generación del Redentor, que consiste en una cooperación que produce cierta «perfección y belleza exterior de la redención» (422).

Pensamos que el P. Narciso García Garcés ha interpretado el genuino pensamiento de Raynaud:

«Raynaud Corredemptioni formali evidenter contradicit, cum etiam praerogativam dispensandi omnes gratias fundamento non satis solido inniti contendat; itemque Mariam Matrem gratiae vocari, solum quia Christum peperit» (423).

Vamos a comprobar textualmente esta postura negativa de Raynaud: Afirma, en primer lugar, reiteradas veces que sólo Cristo es el Redentor:

«Nullus praeter Christum vel cum Christo, Redemptor; non B. Virgo» (424).

En segundo lugar, insistiendo en la misma idea, sostiene que Cristo no necesitó del suplemento de los méritos de nadie para redimir al mundo:

(421) *Mariologia*, vol. II, 2.ª ed. (1947) p. 340, nota 1. Cita a Dillenschneider en *Mariae au service...* p. 157 ss.
(422) *Mariae au service...*, p. 149-150.
(423) *Mater Corredemptrix* (Romae, 1940) p. 234.
(424) *De attributis Christi Theologia Patrum* (Lugduni, 1665) p. 534.

«Christus torcular calcavit solus; nec eguit supplementis meritorum congruorum cujusquam purae creaturae» (425).

Se pregunta entonces por el sentido de ciertas fórmulas tradicionales, que aparecen en los escritos de los Padres y Santos, tales como «fons gratiae», «causa salutis», «Mediatrice». Y la respuesta de Raynaud es que semejantes títulos en su sentido propio y formal sólo son propios de Cristo; pero que en sentido impropio se pueden aplicar a la Virgen. En cuanto por la impetración o por la maternidad del Redentor es, en sentido *mediato* y remoto, causa de nuestra salvación:

«Sensus est B. Virginem impetrando a Deo, aut rationem product Christi, atque adeo nonnisi mediate et per Christum, hoc aut illud posse.. Tituli illi, fons gratiae, causa salutis... sunt praerogativae Dei propriae, si formaliter et immediate... accipiantur: et hoc modo non attribuuntur Virgini ab ullo Patrum. Si tamen habeatur ratio impetrationis, qua B. Virgo exorat nobis gratiam... aut si attendatur, quod per Christum quem produxit, eadem caelestia munera assequimur, recte his titulis insignitur; nimirum mediate atque causaliter remote» (426).

Todas estas locuciones deben entenderse siempre en el sentido de que la Virgen no fué socia de Cristo Redentor en sentido propio y formal:

«Non sunt tamen ista... promenda absque convenienti interpretatione. Nam certum est Christum caruisse socio redemptionis nostrae. Nominatimque B. Virginem nihil contulisse ad complendum pretium nostrum» (427).

Alguna vez, al explicar la naturaleza del concurso mariano a la redención de los hombres, afirma que María cooperó con la oblación voluntaria de su Hijo al sacrificio de la Cruz. Y cita el célebre pasaje de Arnolfo de Chartres:

«Deiparam cruci astantem, seque spiritualiter mactantem Deo in ara pectoris sui... celebrasse cum Filio sacrificium... et cum Domini Jesu corporali morte, redemptionis nostrae consummasse mysterium» (428).

Esta fórmula parece entrañar una corredención propia y formal. Pero no la entiende así Raynaud. En efecto, a renglón seguido escribe:

«Deipara non nisi admodum extensa voce redimit nos, id est per Filium quem edidit et cujus redemptionem ratam habuit ac Deo obtulit, quod non est revera redimere» (429).

Más aún, citando el texto de A. de Chartres y otro de San Ambrosio, pone este comentario:

«Neuter vero existimandus est B. Virginem ignorasse redemptionem mundi opus Christi solius... Sed sensus eorum est B. Virginem existimare

(425) *Diptycha Mariana* (Lugduni, 1665) p. 152.

(426) *Nomenclator marianus* (Lugduni, 1665) p. 376.

(427) *Diptycha Mariana*..., p. 224.

(428) *De attributis*..., p. 634.

(429) *Id.*, p. 635.

fortassis potuisse moriendum sibi esse cum Filio redimente mundum, idque Deo acceptum fore, si se offerret ad concomitantem mortis per passionem, qua erga Filium morientem testaretur affectum suum... Ceterum nemo ausit revocare in dubium, quin plane certum sit totam redemptionem, formaliter et praecise loquendo a solo Christo dependisse» (430).

Recogiendo la singular sentencia de Salazar, según el cual la gracia de la Virgen fué gracia de redención para liberar del pecado no suyo sino de los demás. Raynaud rechaza esta «nimia Salazarii subtilitas». Y afirma que la gracia de redención de la Virgen fué de redención pasiva, no activa:

«Gratia B. Virgini in conceptionis momento collata, fuit gratia redemptionis respectu ipsius Deiparae, quatenus per eam gratiam praeservata, ne in peccatum rueret» (431).

Además, como es conocido, Raynaud es uno de los teólogos contrarios a la dispensación universal de las gracias; ahora bien, la dispensación universal de las gracias o Corredención *subjetiva* se basa en la *adquisición* universal de las mismas. Luego negada la dispensación universal de las gracias, se rechaza automáticamente la Corredención propia y formal:

Escribe Raynaud respecto de la dispensación de las gracias:

«Haec sententia est satis pia... Nec sane video, ubi illud actuale meritum congruum Deiparae, vel impetratio respectu omnium donorum, quae nobis a Deo obtingunt, fundari satis possit. Nam quod Patres interdum videntur dicere, cum docent omnia nobis dona per Virginem obtingere, facile exponitur de causalitate mediata, nempe ratione Christi» (432).

San Roberto Belarmino (1542=1621) fué también opuesto a la Corredención propia inmediata y formal, y admite tan sólo la Corredención *mediata*, por la maternidad del Redentor. En efecto, respondiendo a las objeciones de los protestantes contra estos títulos, que damos a María en la Salve: «Vita, dulcedo, spes nostra», escribe:

«Dicitur vita, non quod sit... principalis causa vitae, quomodo de Christo dicitur... sed quod Christum pepererit et per illum facta sit mater viventium... cum sit Mater Christi, et per eum etiam omnium fratrum Christi» (433).

Este sentido corredentivo mediato aparece en toda la obra mariológica de S. R. BELARMINO:

«Nam certe non minus est salvare homines, quam ostendere illis Salvatorem» (434).

(430) *Diptycha*..., p. 228.

(431) *Id.*, p. 152.

(432) *Id.*, p. 224.

(433) *Disputationes de Controversiis christianae fidei* (Pragae, 1721) t. IV, Contr. 3, L. I, o. 15 p. 611-612.

(434) *Id.*

Además, lo dice explícitamente: sólo Cristo es propiamente el Redentor, esto es, el que nos redimió de la esclavitud del pecado:

«Si proprie et absolute nomen redemptoris accipiat, solum Christum esse Redemptorem; is enim dicitur proprie et absolute Redemptor, qui redimit a captivitate. Ab hac autem captivitate et servitute solo Christi sanguine redimi possumus, proinde ipse solus vere proprieque Redemptor dici debet» (435).

En otro pasaje expone los diversos modos de mediación: «orando», «suplicando», «solviendo et satisfaciendo». Pues bien, este último dice que es propio de Cristo:

«Et hic modus mediationis proprissime convenit Christo... solus ipse pro nobis solvit, nosque proprio sanguine Deo reconciliavit» (436).

El P. MARTÍN DEL RÍO no trata exprofeso la cuestión, pero tiene pasajes en los que incidentalmente aborda el problema de la Corredención en sentido negativo:

«Qui solus (J. C.) nos lavit a peccatis nostris; qui solus facere mundum de immundo conceptum semine... illius meritis purgamur» (437).

Y en otro lugar:

«Nonne solus Jesus pugnavit et homo cum illo non fuit, solus vicit» (438).

PEDRO DE MEDRANO debe también enumerarse entre los enemigos de la Corredención. Defiende sólo la dispensación actual de las gracias. Aunque el pasaje que vamos a citar, tal vez también admitiría un sentido corredentivo:

«Placet conclusio tenens: Deiparam... promeruisse de condigno Angelis et hominibus per meritum significatum a Maternitate divina executionem et actualem elargitionem omnium eorum donorum quae ipsi promeruit Christus D. de condigno» (439).

PEDRO MORALES (ms. 1603) sigue fundamentalmente a BELARMINO, y como él niega la Corredención. En efecto, después de exponer el concepto de mediación, enumera los modos según los cuales se puede realizar la mediación:

«Quod variis modis fieri potest, scilicet rogando, intercedendo... ac denique satisfaciendo parti laesae, et ipsam reconciliationem perficiendo» (440).

(435) Id., p. 656-657.

(436) Id., t. I, p. 261.

(437) *Opus Marianum* (Lugduni, 1607) sermo II Purif., p. 1080.

(438) Id., De Resurrectione Dom., p. 719.

(439) *Rosetum Theologicum scholasticum marianum*: (Hispani, 1792) p. 197. Cfr. DILLENSSCHNEIDER, *Marie au service...* p. 184. CAROL, Op. cit., p. 266-267.

(440) *In caput I Matthaei* (Lugduni, 1614), p. 464.

Pues bien, el último de los modos, que es el propio y formalmente redentivo, dice que es propio de Cristo:

«Quarto solvendo et satisfaciendo uni parti pro altera. Et hic modus mediationis proprissime convenit Christo... Ipse solus pro nobis solvit nosque proprio sanguine reconciliavit Deo» (441).

No hay ningún católico que atribuya a María este modo propiamente redentivo; sino que le atribuyen tan sólo una mediación y corredención «dispositiva» (442).

Se pregunta en qué se distingue la mediación de María de la de los demás santos, y para Morales, la distinción sólo es de grado y de eficacia:

«Negari tamen non debet peculiare aliquas rationes ad efficaciam Mediatoris esse, et inveniri in B. Virgine Dei Matre et in Sanctissimo Josepho» (443).

A la luz de estos textos se evidencia que Morales es anticorredencionista. Los textos imprecisos que aduce en contra ROSCHINI no invalidan nuestra interpretación (444).

2.º JESUITAS PROBABLEMENTE CONTRARIOS.

Hemos enumerado a los teólogos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII que fueron ciertamente opuestos a la tesis de la Corredención propia y formal.

Ahora, para concluir, enumeraremos los jesuitas que, si no con certeza, al menos con probabilidad, fueron hostiles a la Corredención de María.

P. A. SPINELLI tiene textos que admiten doble interpretación. En unos, parece que no admite sino una corredención subjetiva:

«Virgo Sma. peculiari quadam ratione a sanctis dicitur Mediatrix nostra, non quidem ad redimendum, quod ex Sto. Thoma (III, q. 26, a. 1) unius Christi Domini munus est; sed eminentissima quadam ratione prae aliis sanctis ad intercedendum et impetrandum» (445).

Este mismo sentido parece arrojar este pasaje:

«Virgo peculiariter ad salutem hominum cooperata est, non quod nos redemerit, vel de condigno aliquid nobis meruerit, quod soli Christo convenit» (446).

En otros pasajes parece insinuar una corredención por el mérito, además de su cooperación por la súplica:

(441) Id., p. 465.

(442) Id., p. 460-470.

(443) Id.

(444) ROSCHINI, Op. cit., v. II, p. 323-324.

(445) *Maria Deipara, Thronus Dei* (Neapoli, 1618) p. 424.

(446) Id., p. 212.

«Ad salutem nostram... multis rationibus, nimirum... suis precibus, meritis... ita cooperatur, ut in Christo merito nos gignere dicatur» (447).

El P. Carol cree claramente corredencionista este pasaje:

«precibus, ac meritis suis multa de congruo nobis meruit et impetravit» (448).

A nosotros no nos parece decisivo el texto, entre otras razones por el adjetivo «multa». Y la razón es sencilla. La corredención es universal. Por ella María no sólo merece muchas cosas; las merece todas en unión con Cristo. Si además se tienen presentes los pasajes adversos, nos parece que el P. Spinelli debe computarse entre los adversarios, por lo menos probables, de la Corredención.

Entre los mariólogos probablemente contrarios a la Corredención debe citarse también al P. A. Pinto Ramírez. De él nos dice el P. Carol que «es ambiguo y no se puede descubrir fácilmente cual sea su sentencia» (449).

En realidad tiene textos contradictorios.

En primer lugar tiene un pasaje en el que parece evidente el sentido formal y propiamente redentivo:

«Sicut praevisis Christi meritis omnes gratiae a condigno Redemptore promanantes communicantur; sic suo modo a Corredemptrice quoad congruitatem promanarunt... Et quidem, si ab aeterno Deus... praevisis Mariae meritis... accelerandae Incarnationis decretum stabilivit... cur etiam eisdem praevisis, gratias omnes ab origine mundi eorumdem intuitu non communicaret?... Cur, quod Deus ob merita condigna Christi semper fecit, etiam ob merita Mariae congrua non fecisse dicamus, cum in maiorem Christi gloriam ex quo id percepit Maria cedat omnino?» (450).

Pero en contra de este texto claramente corredencionista tiene muchos en los que contrapone la redención propia de Cristo con la corredención sólo subjetiva o intercesión de María:

He aquí un ejemplo tan solo:

«Christus ad meritum, peccati Redemptor destinatur: Maria Corredemptrix ad intercessionem» (451).

«In Christo ponens de merito Redemptore, quod Mariae de intercessionem Corredemptrici» (452).

«Christus omnes gratias de condigno, easdem nobis de intercessionem Maria promeretur» (453).

No aparece, pues, claro el pensamiento del P. Pinto Ramírez.

El P. Cornelio A. Lapide tiene un texto en el que afirma tres cosas: primera, sólo Cristo pagó el precio de nuestro rescate y no María; se-

(447) Id., p. 370.

(448) Id., p. 212.

(449) Op. cit., p. 251.

(460) *De conceptione B. M. Virginis* (Lugduni, 1642) p. 77.

(451) Id., p. 23.

(452) Id., p. 24.

(453) Id., p. 59.

gunda, que, no obstante, cooperó a nuestra redención, en primer lugar por la concepción del Redentor; tercera, y en segundo lugar, por la oblación de sí misma y de Cristo en el Calvario. ¿Qué hay que pensar de este pasaje? Con el P. Carol opinamos que en él no se enseña la Corredención formal, tal como la entendemos ahora (454). Porque excluye que las acciones de María puedan ser precio de nuestro rescate. La sola cooperación, aun con la oblación de Cristo en el Calvario, si no entraña ser precio secundario de nuestro rescate, no es propia y formalmente Corredención. Lo que en este pasaje enseña A. Lápide coincide con la moderna teoría de Dillenschneider, que propugna la asociación de María a Cristo en la Redención, pero sin otorgar a las acciones meritorias y satisfactorias de la Virgen un valor propiamente redentivo, a modo de un precio secundario y dependiente del principal precio de Cristo Redentor.

En este mismo sentido lo interpreta el P. Narciso G. Garcés (455).

El texto que venimos comentando reza así:

«Hac de causa B. Virgo a Patribus vocatur mediatrix et auxilium redemptionis salutisque nostrae; non quod ipsa per se... pretium solverit (hoc enim soli Christo competit); sed primo, quod ipsa... conceperit... Christum, qui est pretium salutis nostrae; secundo, quod B. Virgo astans cruci, Christi Filii sui vitam... et mortem atrocissimam Deo obtulerit... in victimam pro peccatis totius mundi. Sicut ergo Christus immolans se in cruce, pretium justum pro nobis Patri persolvit; sic B. Virgo eundem ac seipsam cum Eodem offerens Patri, quantum potuit, cooperata est Christi sacrificio et consequenter redemptioni nostrae. Christus enim est res et peculium Virginis» (456).

Respecto de la doctrina corredencionista de San Pedro Canisio, opinamos con el P. Narciso G. Garcés (457) y en contra de Roschini (458) y Dillenschneider (459) que hay que considerarlo como enemigo, al menos probable, de la Corredención propia y formal.

Tiene textos que parecen no admitir otra interpretación, como ya advertía el gran adversario de la Corredención, Goossens, contra Dillenschneider (460). Helos aquí:

«Mediator unicus redemptionis (J. C.)... cui soli acceptum ferre debeant omnes, quicquid tum gratiae, tum gloriae singulis hominibus divinitus collatum est... atque in posterum conferetur» (461).

Y este otro:

«Qui (J. C.) solus per se placet Deo, atque ad Deum cunctis placandum natura est efficac... Nullus vero catholicorum adeo desipit, ut Mariam ad hunc modum faciant Mediatrix» (462).

(454) Op. cit., p. 240.

(455) Op. cit., p. 230.

(456) *Commentaria in Proverbia, op. omnia*, v. V, p. 219.

(457) Op. cit., p. 230-231.

(458) Op. cit., v. II, p. 321-322.

(459) *Mariologiae de S. A. de Liguori*, I, p. 109-118.

(460) *Estne Mater Redemptoris immediate cooperata ad redemptionem objectivam?*, in *Collat. Gandav.*

(1938) p. 150.

(461) *De Maria Virgini Incomparabili*, L. 5, c. 12.

(462) Id.

En ambos aparece bastante evidente que sólo Cristo es el Redentor, el que aplaca con su sacrificio redentor la ira de Dios por el pecado.

Planteándose cómo María puede ser llamada «Salvatrix mundi», escribe:

«Dici potest mundi salvatrix propter... meritum suae compassionis, qua patienti Filio... acerbissime condolendo, excellenter promeruit ut per ipsam, hoc est per ejus preces et merita, virtus ac meritum passionis Christi hominibus communicetur» (463).

Si no interpretamos mal al insigne Doctor, no afirma un mérito corredentivo, para adquirir como concausa con Cristo la redención y salvación de los hombres, sino enseña que María por sus plegarias y sus méritos consiguió que se nos comunicara o aplicara lo adquirido por sólo Cristo en su Pasión y muerte redentora.

Los textos aducidos por Roschini (464), no demuestran la cooperación de María a nuestra redención en un sentido propio y formal.

VIII. CONCLUSION

Al final de esta fatigosa investigación, sólo resta sacar el fruto intentado con la misma, a saber, demostrar que la tesis corredencionista tradicional, según la cual María fué *comprincípios concausa meritoria y satisfactoria* de nuestra redención en unión con Cristo Redentor esencial y principal, está avalada por el magisterio, casi unánime, de los mariológicos jesuitas del siglo XVII y primera mitad del XVIII. Decimos casi unánime, pues, como ha podido observarse por la lectura del último movimiento estudiado, también hubo un grupo de jesuitas en esa edad de oro de la Mariología contrarios a la Corredención.

La teoría reciente de los teólogos alemanes acerca de la Corredención *receptiva*, apenas tiene antecedentes en los mariólogos jesuitas del siglo XVII y XVIII.

La teoría de Dillenschneider de la cooperación activa de María a la redención por la voluntaria asociación a la misma, pero sin que los méritos y satisfacciones de María entrañen un precio propiamente tal de nuestro rescate, encuentra ya algunos precursores sobre todo entre los jesuitas del último de los movimientos estudiados, catalogados como opuestos a la Corredención propiamente tal.

En su conjunto, el magisterio de los jesuitas de la edad de oro de la Mariología confirman los más recientes documentos pontificios corredencionistas y constituyen una prueba más de la doctrina tradicional, cuya evolución homogénea ha encontrado su cima en las encíclicas *Ad coeli Reginam* y *Haurietis aquas* de Pío XII.

(463) Id., c. 9.

(464) Op. cit., v. II, p. 322.

LA CORREDENCION OBJETIVA EN SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO

Por el R. P. Angel Luis, C. SS. R.

INTRODUCCION

Hace exactamente una veintena de años que Werner Goossens comenzaba en *Collationes Gandavenses* aquella serie de artículos (1), más tarde publicados aparte (2), que dieron lugar a tan enconadas controversias.

El objeto de aquellos artículos lo expone ya el título mismo que llevan al frente: «Estne Mater Redemptoris immediate cooperata ad redemptionem obiectivam seu ad acquisitionem gratiarum?» Todos conocemos la respuesta del profesor de Gante. Y ni que decir tiene que él cree haber asestado un golpe definitivo a la opinión contraria, ya que si bien confiesa: «sane non nobis tantum sumimus ut putemus nos motam quaestionem plene dirimisse», continúa, no obstante: «censemus tamen... sufficienter ostendisse affirmativum responsum, tantopere pluribus theologis nunc arridens, gravissimas et hucusque minime solutas secum ferre difficultates, immo, nullo firmo stabiliri fundamento, ideoque esse rejiciendum. Ad quam conclusionem neccesario ducere reputamus methodum, in mariologia non secus ac in aliis tractatibus adhibendam, methodum scilicet stricte theologicam» (3).

Y si con estas palabras comienza su libro, he aquí otras no menos significativas con las que lo termina: «Ut ex disquisitione nostra sufficienter elucere arbitramus, patroni sententiae affirmantis non solum haud valent solvere gravissimas difficultates, huic thesi obstantes, sed, quod gravius est, nullum protulerunt validum argumentum» (4). Y continúa: «Quare... iam licet ac oportet thesim de cooperatione immediata B. Mariae ad Redemptionem obiectivam simpliciter negare» (5).

Sin embargo, ha llovido mucho desde que Goossens estampó estas palabras, y podemos afirmar que la controversia dista mucho de haber

(1) *Estne Mater Redemptoris immediate cooperata ad redemptionem obiectivam, seu ad acquisitionem gratiarum?* Collat. Gaudr. 24 (1937) 187 ss.; 270 ss.; 25 (1938) 5 ss.; 86 ss.; 146 ss.

(2) *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam* (Parisiis, 1939).

(3) O. c., p. 9-10.

(4) O. c., p. 158.

(5) Ibid.