

LA REDENCIÓN PRESERVATIVA Y EL DÉBITO REMOTO

Por PEDRO DE ALCÁNTARA, O. F. M.

SUMMARIUM.—*A. Catharinus debitum peccati intelligit ut inclusio sub morali capitalitate Adae. B. Birgo exempta fuit ab huiusmodi capitali influxu per Christi Redemptoris merita, nec non et ab ipsius ambitu, unde a debito exempta declaratur. Praeservativa redemptio praevidiam tamen contrahendi necessitatem supponit naturali generationi inhaerentem. Radix exemptionis a capitalitate adamítica (a lege, a pacto) in eo fundatur quod B. Virgo praedestinata fuit cum Christo independenter ab Adamo et ante omnem creaturam.—Haec cathariniana positio falsa declaratur, cum in systemate ipsius de essentia atque transmissione originalis peccati illa sola necessitas contrahendi existit quae in capitalitate Adae implicatur. Nam, si haec tollitur, nulla datur necessitas contractionis.*

Corduba, Suárez, Vázquez, Ovando, Bellarmino Catharini doctrinam crisi subiiciunt. Pro Suárez debitum exigitur a conceptu redemptionis, quia Christus pro Virgine satisfecit et haec satisfactio saltem debitum requirit. Iterum existentia debiti implicatur in necessitate quam B. Virgo habuit gratiae sanctificantis ad non contrahendum.

Annis vero 1615 et 1616 disputationes de debito Toleti, Compluti, etc. habentur.

Lezana, Loaysa, Granada antesignani sunt theoriae de debito sic dicto remoto, quae quidem iustificatio doctrinae Catharini est, atque aequalis concessio positioni contrariae: B. Virgo certe a capitalitate Adae eximitur; sed redemptio ipsius declaratur ex eo quod remotam necessitatem contrahendi habuit, sive in ipsa generatione naturali, sive in universalitate legis contractionis radicatum. Decretum Inquisitionis 1616 defensionem doctrinae huius permittit.

Nihilominus debiti remoti conceptus a Salazar et Salmanticensibus, inter alios, penitus reiicitur et evidenter falsa demonstratur. Re vera tale debitum nihil est nisi quaedam simplex aptitudo vel possibilitas contrahendi.

Vamos a estudiar este problema desde un punto de vista histórico que suponemos arrojará bastante luz para un debido enfoque posterior en el campo especulativo.

Queremos examinar cómo nace esta teoría del débito remoto cual justificante o condición necesaria antecedente de la redención preservativa; cuáles son sus raíces históricas y sus formulaciones. La teoría de este débito se agostó apenas iniciada, por su inconsistencia interior y por las críticas a que la sometieron los teólogos cuando casi no había terminado de for-

mularse convenientemente. Por desgracia esto ocurrió en el siglo XVII y hoy, que desgraciadamente nos encontramos desvinculados de los progresos que la mariología consiguió, principalmente en nuestra Patria hasta el siglo XVIII, nos encontramos muchas veces con la expresión «débito remoto», sin saber lo que pretenden designar con ello los autores y sacando la impresión, en la mayoría de los casos, de que ni ellos mismos son consecuentes al emplearla.

Antes de internarnos en la cuestión, hemos de hacer unas consideraciones históricas, que servirán de suficiente marco para nuestro trabajo:

A partir de Duns Escoto y de la Ware, especialmente en el Concilio de Basilea, los teólogos habían ido elaborando una noción de redención preservativa que pudiera describirse así:

Preservación del pecado original, debida a los méritos de Cristo Redentor y verificada por la infusión de la gracia santificante en el primer instante de la concepción, que impidió la contracción del pecado.

Ahora bien, esta preservación ¿presupone en el preservado una necesidad o una mera posibilidad de contraer? En el caso de presuponer una necesidad ¿de qué condición es ésta? Si en la noción de redención preservativa que acabamos de dar no encontramos en los siglos anteriores a la época que vamos a historiar ningún teólogo discrepante, en esto de la condición previa del redimido las divergencias son fundamentales:

Así nos encontramos con una dirección de pensamiento según la cual el pecado se contrae mediante un decreto divino. Igual que la justicia original se comunica por una ley (no por el influjo físico de la moción generativa) que determina concederla a cuantos procedan de Adán por vía de generación natural, así el pecado se transmite por determinar Dios no conceder la justicia a los hijos de Adán (ley negativa: Escoto), o por decretar que nazcan en pecado (ley positiva: Mayronis).

La necesidad de contraer (el débito) es de carácter legal, proveniente de que el individuo se halla comprendido en la ley de contracción.

Los inmaculistas que así piensan enseñan que, de un modo u otro, la Virgen fué incluida en la ley y, por tanto, tuvo necesidad (débito) de contraer, de la cual fué exenta en virtud de un privilegio.

Dentro de esta dirección de pensamiento referente a la transmisión del pecado, Juan de Segovia, en el Concilio de Basilea, preluado por el seudo Lull, nos declara que la Virgen fué predestinada con Cristo a la existencia y a la dignidad de madre de Dios con la gracia consiguiente, antes que toda criatura, con independencia de la previsión de Adán y del pecado. De aquí que no se le concediera la gracia en Adán y que no pudiera entrar en la ley de contracción. Por lo tanto tuvo solamente una posibilidad de contraer, basada en que descendió de Adán por vía de generación natural. El débito, aquí, se convierte en una simple posibilidad.

Para otros autores (v. gr., Nottingham, Galatino y, parcialmente, Aureo-

lo), el pecado no se transmite por vía legal, sino física, mediante la contaminación de la carne que, originada por un semen infecto, comunica su mancha al ánima. Los legalistas seguían la escuela de Oxford y estos otros la de París. En ese caso, claro está que la Virgen tuvo necesidad de contraer, una necesidad previa de orden físico, y que no contrajo de hecho por impedir Dios milagrosamente el influjo de la carne infecta en el alma, o por una previa purificación de la concepción activa. Tenemos aquí un débito físico.

Cayetano viene a introducir un nuevo orden de cosas: Admite la posibilidad de la Inmaculada Concepción, pero rechaza la redención preservativa como falsa. Y nos dice que la Virgen fué extractivamente redimida no del pecado, que no tuvo en cuanto mácula, pero sí del comienzo del pecado o, por mejor decir, del pecado iniciado en la carne. El pecado se traduce por carne infecta (carente de la justicia original); en el primer instante de la animación esta carne infecta se hace propia de la persona, mas no comunica la mácula al ánima por impedirlo la infusión de la gracia santificante.

Así tendremos, en Cayetano, una redención extractiva personal, mediante lo cual se conciliaban las exigencias de Santo Tomás con la nueva doctrina. Ya referiremos las proposiciones que Cayetano requería sostener si quería conservarse la pureza de la fe y no presentar una inmaculada herética. Nótese que el débito personal de Cayetano no es una necesidad antecedente a la constitución de la persona, sino un comienzo de pecado que afecta a la persona misma aun cuando no llegue a contaminar al ánima donde se encuentra formalmente en calidad de mácula.

Los negadores de la redención preservativa se apoyaron frecuentemente en un muy discutido texto del papa Zósimo contra los pelagianos: «Nullus enim, nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest, nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus» (D. 109 a).

En cambio, para los afirmadores, era de un gran valor uno de San Bernardo: «At angelis, inquis, quomodo redemptio fuerit non video. Nec enim auctoritas Scripturarum uspiam assentire videtur eos aliquando aut peccato extitisse captivos, aut morti obnoxios ut necessariam haberent redemptionem... Audi breviter: Qui erexit hominem lapsum, dedit angeli stanti ne laberetur, sic illum de captivitate eruens, sicut hunc a captivitate defendens. Et hac ratione fuit aequae utriusque redemptio, solvens illum et servans istum» (*Sermo 22 super Cantica. Opera Omnia*, París, 1566, f. 137 v).

Notadas estas cosas ¹ pasamos a unas consideraciones generales sobre lo que vamos a leer:

Presupuesta la legitimidad de la redención preservativa, que todos

1. El lector hallará un trabajo detallado sobre estos antecedentes en el artículo que publicamos contemporáneamente en la «Revista Española de Teología» sobre la redención preservativa en los siglos XIII-XVI. Allí demostramos cómo el texto de San

nuestros autores admiten, con la transmisión legal del pecado, a diferencia de los precedentes que no dedicaron al débito una atención especial, ellos hacen de él su tema preferente, dejando virtualmente intacto el concepto de redención preservativa.

Disputarán, pues, largamente, sobre la existencia en la Virgen de un débito legal.

Como muchas veces nos encontraremos en ellos con la expresión «pecar en Adán», téngase en cuenta que hasta Catarino (quien tiene su precursor en Durando) esta expresión se entendía del hecho de contraer el pecado, mas luego de este autor se entenderá de nuestra participación voluntaria en el mismo, que nuestros historiados entienden como interpretativa.

Comenzamos por Catarino, de quien parten nominalmente las disputas que van a seguir, pues si bien pudiéramos remontarnos hasta Juan de Segovia o el seudo Lull, ocurre que las obras de estos autores no tienen sobre él influjo personal alguno, gracias a la posterior publicación de la primera y a la escasa difusión de la segunda.

Sin embargo, es conocido el escotismo de Catarino, de manera que lo que en el fondo de las cuestiones se debate son las posiciones de las dos escuelas tomista y escotista.

Terminamos nuestro trabajo con la influencia del decreto de la Inquisición Española y las principales críticas ejercidas sobre el débito remoto. La razón de ello es que los mejores teólogos del siglo XVII lo rechazan, y porque no vuelven a producirse a su costa, en los que después lo siguen manteniendo, precisiones especulativas que enriquezcan de modo alguno la mariología o contribuyan a aclarar el problema de la Inmaculada Concepción.

Es evidente que no estudiamos todos los autores que trataron sobre el tema, sino solamente los principales, los que ejercieron verdadero influjo sobre los posteriores, los que dieron comienzo a nuevas direcciones doctrinales o nuevos matices de interpretación (a lo cual hemos procurado prestar todo cuidado). Fuera de ellos sólo encontraremos repeticiones o matices intrascendentes que pueden servir de erudición, pero que contribuyen muy poco al adelanto especulativo en la materia.

I. AMBROSIO CATARINO

Comenzamos, pues, a estudiar las doctrinas de un teólogo tan llevado y traído, de personalidad y significación tan discutidas, como este famoso dominico². En su concepto de la redención preservativa se mantiene fiel

Bernardo, por el contexto, no se entiende de la redención hecha por los méritos del redentor, sino como una simple largueza divina.

2. Usamos las siguientes obras catarinianas: *De casu hominis et peccato originali*, Lugduni, 1541; *Disputationes pro immaculata divae Virginis conceptione, libri tres* (2.^a ed.), en *Opuscula*, Lugduni, 1542; *Annotationes in commentaria Caietani*, Lugdu-

a la línea anotada, sin marcar progresos doctrinales ³, pero se le ha repetido insistentemente la acusación de que enseñó una inmaculada no redimida, por hallarse carente de necesidad de pecar. Vamos, pues, a ver qué hay de esto. Primero estudiaremos su concepto sobre la necesidad de pecar, con lo que veremos si la objeción es fundada.

Con tal motivo recorreremos brevemente sus teorías sobre el pecado original y su transmisión que, como hemos notado, son las condicionadoras de la noción del débito.

A) *El pacto.*

Dios Nuestro Señor comunicó a nuestros primeros padres una naturaleza adornada con los dones de la gracia y justicia original, que habían de transmitir a todos sus descendientes. Adán era el principio, la cabeza, el tronco de todos sus hijos venideros. Siendo natural que un padre atesore bienes para sus hijos, era lógico también que Dios concediese estos dones a nuestra naturaleza en su persona, para que él nos los comunicara juntamente con la naturaleza misma. Esto se realizó mediante un pacto bilateral: Dios concede a Adán dichos dones para él y toda su posteridad: «Sic ergo pactum statuit Deus cum Adam ab initio, ut eam gratiam et iustitiam cum caeteris donis haberet ipse, et uxor eius, et liberi eius, ac retineret modo sese abstinere a fructu certae arboris, sed non abstinuit»... (*De casu hominis*, c. 9, p. 189-90). Adán, como padre, acepta dicha condición en nombre nuestro. El ser sus hijos es como la base para la inclusión en el pacto, y éste es necesario para comprender el por qué solamente se nos comunicó un pecado de Adán y no todos los demás. Ello solamente se puede explicar mediante una positiva disposición divina.

De aquí se deduce que la inclusión en el pacto es necesaria para la contracción del pecado original, es decir, que Dios nos otorgara la gracia y justicia en la persona de nuestro primer padre. Todos los hijos de Adán

ni, 1542; *Commentaria in omnes divi Pauli et alias septem canonicas epistolas*, Venetiis, 1551.

Sobre la cuestión del débito pueden consultarse: G. COMELLI, *Il peccato originale secondo Ambrogio Catarino*, Roma, 1940; L. SCARINCI, O. S. B. SILV., *Giustizia primitiva e peccato originale secondo Ambrogio Catarino*, Roma, 1947. Sobre la Inmaculada Concepción: D. SCARAMUZZI, *Le idee scotiste di un grande teologo dominicano del 1500: Ambrogio Catarino*, en «Studi Francescani», 4 (1932), 296-319; 5 (1933), 197-217; G. BOSCO, O. P., *L'Immacolata Concezione nel pensiero del Gaetano e del Caterino*, Firenze, 1950, donde solamente trae una sucinta relación de las actividades immaculistas de Catarino y publica correspondencia inédita del mismo sobre el asunto, comentada y ambientada. En Scarinci se halla una breve relación de su vida y una lista de sus obras relativas a la cuestión del pecado.

3. *De Imm. Conc.*: «Non enim ut quis indigeat redimi ac redemptus dicatur, requiritur quod fuerit facti captivus; sed satis est quod ex se fuerit obnoxius captivitati et redimatur a captivitate incurrenda, ne incurrat. Quod genus redemptionis tanto certe est dignius, quanto etiam melius est (ut aiunt Iuriconsulti) ante casum occurrere, quam post casum vulneratam adhibere remedium» (p. 20; cf. p. 20-1, 24, 87-9; *Annotaciones*, p. 310-1, 317-23, 326).

entran en el pacto, a todos se conceden estos dones. «Quoniam ad incursionem huius peccati non satis fuisset esse filios Adae, nisi pacto coniuncta fuisset causa filiorum cum causa patris. Alioquin sicut illud peccatum ita et caetera incurrisemus. Non enim est invenire rationem differentiae aliam. Sed non incurrimus caetera: ergo propter pactum illud fuit ut singulariter illud incurrerimus, quia dona omnia nostra sub ea conditione pendebant, si ipse non comedisset ex arbore illa» (*De casu dominis. Coll. p. 193*)⁴.

B) *El pecado:*

Parte Catarino de un supuesto alrededor del cual gira toda su doctrina sobre el pecado de origen: Todo pecado es un acto, imputable a la persona que lo comete y, por tanto, voluntario. Ya sabemos cuál fué este acto en nuestro padre Adán, ¿cuál es el nuestro? En nosotros existe la falta de la justicia original, el *fomes peccati*, la necesidad de morir, la carencia de la gracia, pero ninguna de tales cosas es pecado, porque ninguna es un acto y menos voluntario. Son penas del pecado y nada más; a veces se llaman también pecado por ser efecto del mismo, llevar a él y porque «in ipsis quodammodo vivit peccatum ipsum et quodammodo cernitur. Veruntamen, proprie loquendo et secundum primariam peccati rationem non sunt haec peccata, quia non habent per se illam rationem culpabilitatis et imputabilitatis» (*ib.*, c. 8, p. 183). Mas esto es lo único que se nos transmite, porque el pecado propiamente dicho, por ser un acto que pasa, es de indole estrictamente personal e intransferible. Entonces ¿acaso no lo contrajimos? Sí, pero en cierta manera: «Non ergo metuendum est confiteri peccatum originale id esse nostrum quod actuale fuit in ipso Adam, quod cum ille admisit, et nos etiam tanquam aliquo modo in illo existentes ratione naturae simul ac pacti, admisisse intelligimur coram Deo, et recta ratione perspecta» (*ib.*, c. 9, p. 183-4). Ya tenemos un acto que es, en alguna manera nuestro y, por tanto, en alguna manera voluntario. Veamos cómo, más claramente:

C) *La voluntariedad:*

El acto del pecado no puede transmitirse, porque pasa al momento. Por otra parte —y en otro lugar— Catarino excluye que el acto de Adán sea jurídicamente nuestro como puede serlo de unos ciudadanos el acto del príncipe o rector de la comunidad: esto pasa cuando los ciudadanos han consentido previamente en ello, pero no en nuestro caso, donde no

4. Sobre la transfusión del pecado véase: *De casu hominis*, c. 9, p. 189-90; c. 11, p. 193 ss.; para el pacto bilateral: *Ad Romanos*, c. 5, p. 55 b. Véase SCARINCI, o. c., p. 93-101.

hay consentimiento; además de que ni Adán fué nuestro príncipe, ni los pecados de los príncipes, aun cuando reporten malas consecuencias para sus súbditos, los hacen partícipes de su responsabilidad, como en nuestro caso (*ib.*, c. 8, p. 175-6). Tampoco es voluntario «in voluntate parentis», pues así, «non evitatur absurdum quod quis aliena voluntate peccet» (*ib.*, p. 174).

Adán pecó con su propia voluntad. Nosotros no. Nosotros solamente según una *interpretación legítima*, que no alcanza, como hacen teólogos posteriores, a unir nuestra voluntad a la suya de manera que uno mismo sea el acto de Adán y el nuestro. Nuestra voluntad fué la suya solamente en cuanto estábamos contenidos en él por razón del pacto, es decir, en cuanto que de su acción dependía el que a nosotros se nos comunicara la gracia y la justicia originales. Así tal acción se nos imputó a nosotros aun sin proceder de nuestra personal voluntad: «Vide et quarto qua de causa illud peccatum parentum imputabile fuit nobis, et si non ex voluntate actuali patrum, sed ex voluntate Adae patris nostri. Hoc enim meritissimo fuit, quia Adae voluntas in eo negotio secundum interpretationem nostra fuit, quia et nos consensisse intelligendi sumus in pacto cum illo inito, quod erat pro nobis: quoniam nihil positum est nostrum in eius facto» (*ib.*, c. 11, p. 192) ⁵.

De esta manera queda claro que el pecado propiamente dicho no se nos transmite; que sólo se nos transmiten las penas, llamadas, a veces, impropriamente pecado; que sólo existe un pecado original, el originante, que es interpretativamente nuestro, por serlo así nuestra la voluntad de Adán cuando aceptó el pacto divino; que dicho pecado originante nos es imputado extrínsecamente, pues no procedió de nuestra voluntad en modo alguno, ni aun por una ficción jurídica ⁶.

5. «Ille vero et propria voluntate comedit, nos vero secundum legitimam interpretationem; qua voluntas eius etiam nostra fuisse intelligitur, non tamen usquequaque, sed solum quatenus eramus in illo ratione pacti. Erasmus autem solummodo quantum ad lucrum vel amissionem illorum donorum, non autem quantum ad reatum perfectum, qui est penalis, qui ex eo delicto insecutus est et obligavit ipsum Adam ad supplicium secundae et aeternae mortis, quae est in igne aeterno; nos vero solum carentiam illorum donorum recipimus, quia eatenus eramus in illo» (*De casu hominis. Coll.*, p. 190-1).

6. «Quodnam peccatum fuit hoc quod intravit in mundum? Certe illud quod admisit ipse Adam: quoniam in ipso quodam modo continebatur universus mundus et ab ipso pendeat. Cum enim posteri omnes naturam ab eo essent accepturi, congruum erat ut et quae naturae quodam modo debebantur, per illum acciperent... Nam (ut recte theologi docent) in Adam primum intelligitur corrupta natura: ita ut particulares homines eam naturam participantes inveniantur peccatores eo quod in mundum, id est, in illam massam intravit peccatum et inquinata est universa» (*Ad Rom.*, c. 5 p. 53 b).

«Qui concipitur et nascitur, peccator concipitur et nascitur coram Deo: non propter novum aliquod peccatum, sed propter illud antiquum, quod quilibet nostrum peccavit in patre Adam, existens in illo peccante et comedente. Unde et creditur cum illo comedis et peccasse quilibet nostrum, secundum pactum et intellectum Dei. Neque vero id mirum est (si haec sane capiuntur et considerantur) ita evenire, propter rationabile pactum quod iniiit nobiscum Deus, ipso Adam pro nobis paciscente et recipiente: ut simul accipiamus,, eatenus in illo nos dici peccasse, quatenus filii peccatores per natu-

D) *El débito de la Virgen:*

Llegamos a enfrentarnos con la cuestión que ha motivado las anteriores consideraciones: ¿Cómo se hallaba la Virgen necesitada a contraer el pecado?

a) *La necesidad de contraer:* No hay afirmación que tanto repita Catarino como la de que la Virgen tuvo tal necesidad, proveniente de su origen adamítico, por donde se hallaba obligada pasivamente, como los demás, a contraer el pecado. Este se transmite, no en virtud de la carne corrompida que mancha al ánimo, sino porque la generación carnal da a luz un individuo comprendido en el pacto y que, por ello, debe nacer privado de la gracia y justicia originales⁷.

Pero en realidad, si bien María fué pecadora de débito, no lo fué de hecho; si su naturaleza la llevaba a pecar, se anticipó la gracia, conservándola siempre inocente y pura.

Se enfrenta Catarino con dos objeciones, formuladas contra la teoría del pecar de débito o del débito del pecado. La primera, la de Juan de Nápoles, a quien Catarino conoce a través de Capreolo, según la cual no se puede decir de nadie que contrajo el pecado en alguna manera, por el mero hecho de deber contraerlo; como no se puede decir de Judas que no entregó al Señor por el mero hecho de que no debió entregarlo. No se trata, dice Catarino, de una necesidad activa de obrar, como pasa en el caso de Judas, sino pasiva de recibir, que arranca de la naturaleza y no puede ser evitada por la persona abandonada a sus propias fuerzas. Por otra parte, incluso en el plano de la acción, se puede decir de uno que ha hecho algo si puso cuanto estuvo de su parte para ello y fracasó por virtud de una causa extrínseca que impidió la ejecución (*De immaculata conceptione II*, p. 21 y *Annotationes in commentaria Caietani*, p. 347).

ram, quam ab eo accepimus, constituimur, ut tantummodo ea per illud peccatum amisserimus, quae conveniebant naturae integrae, quam ab eo (si stetit) eramus accepturi. Illo igitur non stante, sed praevaricante et cadente, non possumus iure conqueri, si et nos tanquam filii inobedientis patris, ac per hoc inobedientes, in illo et cum illo cecidimus, et eo caremus quod per illum et propter illum, si fuisset obediens, erat nobis obventurum. Eo igitur ipso quod sumus filii praevaricatores, qui promissit retinere accepta dona pro se et filiis suis, nec retinuit tamen, peccatores et odio digni constituimur coram Deo (id., p. 55 b). Cf. *De casu hominis*, p. 174-8, 192.

7. «Nam quod dicitur debuit Maria contrahere peccatum, intelligimus passive, quod ex merito antiqui delicti et ipsa obligata erat incurrere, scilicet, patiéndose ipsam transfusionem peccati, quod ex seipsa vitare non poterat» (*De casu hominis*, p. 347).

«Vide sexto etiam ipsium transfusionis modus et rationem: Non enim quia in semine aut in carne sit ulla morbosa qualitas et transferatur de subiecto in subiectum (haec enim ridicula valde sunt et impossibilia) transferri ulla labes et peccatum dicitur: Sed quia peccatum ipso iure et pacto consequitur naturam: unde ex transmissione naturae in quemlibet posterorum Adae, quae est ab ipso Ada, in omnes transmissio fit peccati; quia natura quae transmittitur, propagatione invenitur spoliata donis et onusta miseris, in quibus, ut diximus, peccatum quodammodo vivit et agnoscitur» (id., p. 193-4). Cf. para la necesidad de pecar de la Virgen: *De Imm. Conc.*, p. 20-2, 30; *Annotationes*, p. 310, 317, 319, 322-3; *De casu hominis*, p. 193-4; *Ad. Rom.*, c. 5, p. 58.

La otra objeción es la propuesta por el Ferrariense contra Cayetano: La necesidad de contraer el pecado sólo afecta a un individuo en cuanto existe, porque lo que no es, a nada puede estar obligado.

Además, supuesto que el hombre tiene esta necesidad en gracia de su origen, entonces, o la tiene en el primer momento de la animación o en algún instante después. Si en el primer momento, no podrá tener lugar cuando el sujeto es prevenido por la gracia santificante, que afecta precisamente a este momento primero y, por tanto, no llegará a estar personalmente obligado a la contracción. Si algún momento después, se sigue entonces que en el primero se vió libre de pecado, lo cual es contra la doctrina escolástica, especialmente tomista, de que el hombre contrae el pecado en el primer instante de su ser natural. Así dicha necesidad no puede tener lugar ni antes, ni después, ni en el momento mismo de la animación. En la doctrina del Ferrariense el débito es incompatible con la gracia y, además, debe ser personal, afectando a la persona ya constituida y existente ⁸.

Catarino le combate apoyándose en que todo el mundo admite una necesidad de contraer antes de que la persona exista, por ser una necesidad que arranca de la naturaleza donde ha de radicar la persona (*Annotationes*, p. 331-3).

Así, pues, María, que por su natural descendencia de Adán debió contraer el pecado, hasta el punto que podamos decir lo contrajo *secundum quid*, fué preservada del mismo. La razón es sencilla: «quod ergo beatissima illa Virgo id non incurrerit, ob eam gratiam fuit, quia excepta fuit in pacto illo» (*De casu hominis*, *Coll.*, p. 193-4). María no fué incluida en la masa pecadora de aquellos a quienes tocaron las consecuencias del pecado de Adán (*Ad romanos*, c. 5, p. 53-4). Las razones que motivan tal exclusión son muchas: tantas cuantas pueden servir para probar la inmaculada, entre ellas, la elección de María como hija primogénita, esposa amantísima, dignísima madre y bendita entre las mujeres todas.

Advertencias *:

Catarino sigue una línea ya tradicional en el problema de la inmaculada. Su exención del pacto equivale a la exención de la ley enseñada por

8. F. DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS, O. P., *Commentaria in libros quattuor contra Gentiles S. Thomae de Aquino*, t. IV, p. 277-8, Romae, 1901. El argumento se encuentra ya en TORQUEMADA, *Tractatus de veritate conceptionis*, f. 67 y 156 r.

Véase la doctrina de JUAN DE NÁPOLES, O. P., en *Quodlibet 1*, q. 11, ed. Balić: *Ioannis de Polliaco et Ioannis de Neapoli: Quaestiones disputatae de conceptione beatae Mariae virginis*. Sibenci, 1931, p. 83-4. Cf. CAPREOLO, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, l. 3, d. 3, q. 1, Turonibus, 1904, V, p. 26-41.

9. Comúnmente se achaca a Catarino el estar condenado por las definiciones de Trento, a causa de sostener un pecado original externamente imputado y extrínseco al pecador. Como se desprende de nuestra exposición la crítica es justa y responde a una realidad. Recientemente ha querido el P. Scarinci, de cuya obra hicimos mérito,

Segovia, así como la teoría del pacto, despojada de la bilateralidad, equivale a la ley formulada explícitamente por Escoto¹⁰.

Pero Catarino incurre en una contradicción que echa por tierra su sistema immaculista: María tuvo necesidad de contraer el pecado, por ser descendiente de Adán, y si no lo contrajo fué por su exclusión del pacto, en cuyo ámbito no entró nunca. Por otra parte sostiene que la generación natural, por sí sola, no es bastante para hacer que un individuo contraiga el pecado, sino que tal necesidad arranca exclusivamente de

reivindicar la pureza ortodoxa del Politi, pero sin razón. Bástenos, por ahora, notar aquí que la fuente del error de Scarinci se halla en suponer que Catarino defiende un pecado moralmente cometido por nosotros, gracias a la inclusión de nuestras voluntades en la de Adán, es decir, no un pecado imputado externamente, sino intrínseco, con un intrínsecismo de carácter moral. De este modo se salva el Tridentino, que sólo exige sea intrínseco el pecado, pero sin determinar si con inmanencia moral o física: «Si dirá che il peccato originale essendo per il Politi il peccato attuale di Adamo, fu commesso dal solo Adamo, e che quindi a noi e puramente estrínseco. Bisogna notare però che, secondo il Dominicano, il peccato attuale di Adamo in quanto atto fisico appartiene sì esclusivamente al progenitore ed è a noi estrínseco, ma poichè tutti eravamo in noi e formavamo con lui, nostro capo, un tutt'uno morale, tale atto fu moralmente commesso anche da noi, ed in noi si trasmette e vive nel reato e nella macula, quindi moralmente esso e anche nostro (o. c., p. 135).

Pero ya vimos, siquiera sumariamente, que Politi sostiene un voluntario interpretativo. Moralmente nuestro sí, pero en un sentido largo que muy bien pudiera aceptar Santo Tomás (de hecho Suárez defiende que Santo Tomás afirma un voluntario por denominación extrínseca: cf. *De vitis et peccatis*, d. 9, ed. Vives IV, p. 608), quien explica la voluntariedad por la unión moral con Adán. En sentido estricto, como lo propondrán Lugo y los Salmanticenses, no. Para ello es necesario que el pecado actual de Adán —único que admite Catarino— haya procedido también de nuestra personal voluntad, que es lo que, en definitiva, lo constituye en intrínsecamente nuestro. El creador de esta teoría es Egidio de la Presentación, que Scarinci confiesa no haber consultado (o. c., p. 129), de quien dependen los demás.

El parecer de los teólogos contra Catarino es común, sin que le falten defensores. Scarinci lo atribuye a mala voluntad de los dominicos, o al cuidado que se tenía entonces con las herejías y teólogos vacilantes y a faltarle al autor formación escolástica y formulación precisa. Si es cierto que los dominicos no han sido muy benévols con Catarino —y no sin razón—, no lo es que la pasión les haya cegado tanto que, durante mucho tiempo, hayan visto herejías donde no las hay.

Lo mismo se debe decir de aquellos teólogos posteriores que, sin pasión alguna, analizaron las obras de Politi. Verdad que éste carece de una formulación lo bastante precisa y se presta por ello al equívoco, pero eso es lo que precisamente le ocurre a Scarinci, cuya interpretación le saca de su marco histórico y le hace avanzar cincuenta años en teología.

En el seno de la escuela que explica la voluntariedad del pecado original partiendo del concepto de Adán como cabeza puramente moral de la humanidad se distinguen dos direcciones: a) la de los que enseñan un voluntario interpretativamente propio gracias a una imputación extrínseca, como Catarino y b) la de los que, a partir de Egidio de la Presentación sostienen un voluntario formal e intrínsecamente propio, conforme al modo explicado. No ha escapado esto a la penetración de PEINADO, (*La voluntariedad del pecado original en los teólogos del siglo XVI y primera mitad del XVII*, en «Archivo Teológico Granadino», 8 (1945), 42 ss.), aun cuando no haya tenido en cuenta que es Egidio de la Presentación el fundador de la segunda. Por eso extraña que en la página 51 diga ser esta teoría una definitiva defensa y claro perfil de la catariniana (cf. en p. 28 la explicación de Vitoria sobre el voluntario según Santo Tomás).

Sobre la influencia de Catarino en los autores posteriores con relación al pecado original, pueden verse los dos autores citados: SCARINCI, p. 116-33 y PEINADO, p. 22 ss.

10. Ya Suárez atribuye a Escoto la invención del pacto (*De vitis*, l. c., p. 607). Cf. nuestro art.: *Duns Escoto y la Bula «Ineffabilis»*, en «Estudios Marianos», 13 (1953), 309-31.

la dicha inclusión. Luego si María careció de ésta, no tuvo verdadera necesidad de contraer. Esta posición había sido la de Segovia, pero Segovia afirmaba ser suficiente para la redención una simple posibilidad de contraer, mientras que Catarino no se contenta con esto y reclama formalmente una necesidad ¹¹. Por tanto, como de hecho niega ésta a la Santísima Virgen —aun cuando no de palabra—, tira por tierra el fundamento proclamado por él mismo de la redención preservativa. La crítica que le hicieron muchos autores posteriores es verdadera y fundada: la inmaculada de Catarino no es redimida, dentro, por supuesto, de lo que Catarino entiende por redención. Inconsecuencia ésta que no será la última vez que se cometa en la teología mariana.

I I

LA OPOSICIÓN A CATARINO

Terminamos de decir que nada substancialmente nuevo añade Catarino a la teología de la redención preservativa y de la necesidad de contraer el pecado que la condiciona. Si sus teorías se encuentran ya en el pseudo Lulio y en Segovia, es cierto, no obstante, que estos autores tuvieron poco influjo en los teólogos posteriores, cuya especulación arranca, al menos nominalmente, de Catarino. Éste y Cayetano serán dos presupuestos muy importantes de su labor.

Las doctrinas catarinianas no son aceptadas por todo el mundo, por el contrario, despiertan una copiosa oposición, si bien son muchos los puntos en los que influye positivamente sobre los teólogos que le siguen ¹². Por lo que a nosotros toca, un elemento de la redención preservativa formulado por Catarino atrae la atención de los teólogos dando importante base a sus especulaciones. Se trata de la necesidad de contraer entrañada por la descendencia adamítica. Tampoco la noción es nueva, pero ahora se convierte en el centro de la especulación en torno al tema. La razón es sencilla: la inmensa mayoría de los autores de la época aceptó incondi-

11. «Nam quod dicimus Maria debuit incurrere illud peccatum, non significat quod esset obligata active ad commitendum delictum illud, sed passive ad suscipiendum; quoniam ex se non poterat non suscipere seu non incurrere: et ideo ex se dicitur incurrisse» (*De Imm. Conc.*, p. 21).

«Bernardus etiam angelos redemptos vocat, Hieronimus etiam salvatos dicit, qui tamen nunquam peccaverunt, et sub nulla captivitate fuerunt, sed eo quod tales erant, qui sicut alii potuissent decidere, licet non essent certae causae ad decidendum cum liberi essent arbitrii et gratia magna praediti; quanto ergo magis hoc de B. Virgine dicendum est, quae suapte natura talis erat, id est, ex debito peccatrix, cum esset filia Adae, ut non solum potuisset incidere, sed etiam proculdubio incidisset nisi summa et speciali gratia praevenita fuisset in redemptionem atque salutem?» (*Annotationes*, página 391). Cf. nota 68.

12. Cf. fin de la nota 9.

cionalmente como legítima la redención preservativa y, por eso, puede comenzar a especular sobre su esencia y condiciones. Fuera de alguna excepción, que notaremos debidamente, el concepto esencial de la redención de la Virgen no es alterado por los autores, quienes se limitan a demostrar superficialmente su legitimidad, usando para ello de argumentos empleados por teólogos anteriores. En cambio se investiga si la redención preservativa requiere una previa necesidad de contraer el pecado y cuál sea la calidad de ésta.

A través de un grupo seleccionado iremos siguiendo la evolución de los conceptos. Sea el primero

1. *Antonio de Córdoba, O. F. M.*

Antonio de Córdoba se mueve en los presupuestos catarinianos: la causa de la contracción del pecado es la ley divina promulgada por culpa de Adán; la generación seminal no es causa efectiva, sino una mera condición para contraer.

La Virgen se halla necesitada de contraer, contrae de débito (todavía el autor emplea ambivalentemente las expresiones *pecar de débito* y *débito de pecado*, aun cuando la segunda comienza ya a emplearse preferente y casi exclusivamente).

Siguiendo a Cayetano quiere Córdoba que esta necesidad sea personal. Pero no al modo de aquél, pues sus teorías sobre la transmisión del pecado son distintas. La necesidad de pecar afectó personalmente a María —y así queda respondida la objeción hecha a Cayetano por el Ferrariense— en cuanto existía en potencia en el semen de que fué formada y en virtud del cual debía contraer, supuesta su inclusión en la ley. Y también en cuanto que el entendimiento divino la consideraba como obligada al pecado.

A pesar de que se afirme un pecar de débito, no se puede, como hace Cayetano, afirmar simplemente una contracción del pecado, pues esto sólo puede decirse cuando interviene realmente la culpa.

Así la redención de María es unívoca a la de los demás: en cuanto a la causa —los méritos de Cristo— y en cuanto a los efectos —infusión de la gracia santificante—. Pero no en cuanto al modo, más noble, que es preservativo. En cambio es distinta de la de los ángeles por no darse en ellos necesidad de contraer ¹³.

2. *San Roberto Belarmino:*

Rechaza la exclusión del pacto preconizada por Catarino, porque si se admitiera, carecería la Virgen de necesidad de contraer el pecado, por

13. A. CORDUBENSIS, O. F. M., *Quaestionarium theologicum*, lib. 1, q. 44. Venetiis, 1569, p. 353 b-6 a y 372-80. Lo de hallarse en débito ante el entendimiento divino se encuentra ya en el Politi (*Annotationes*, p. 331-2).

cuanto ni pecó por sí misma, ni en Adán; ni en acto, ni en potencia, y así no podría ser redimida por Cristo. Esto último lo ha de sostener necesariamente todo católico, por lo cual la sentencia que criticamos es *non tuta*. Nótese bien que, supuesta la exención de la ley o pacto, no ve Belarmino que la generación natural fundamente necesidad alguna de pecar, y ello consecuentemente.

María se halla afectada en persona por la necesidad de pecar de tres maneras: potencialmente, cuando existía en potencia en nuestro primer padre; en sí misma durante el tiempo de la gestación uterina precedente a la animación, por razón de la parte de su ser que era carne de pecado y, finalmente, en sí misma en el primer instante de naturaleza de su animación, pues en esta se ha de considerar primero lo substancial que lo accidental, el ser hijo de Adán que la recepción de la gracia. En el primer instante de naturaleza fué obligada al pecado, porque lo hubiera contraído de no haber sido preservada ¹⁴.

3. *Juan de Ovando, O. F. M.* ¹⁵:

Aporta este autor no despreciables precisiones conceptuales:

Después de afirmar que María necesitó de redención y que ésta se justifica por el débito personal (q. 1, p. 115 b y q. 2, p. 124 b-7 a) se pregunta si fué tal en sentido propio. Justifica su duda el contraste que aparece entre la ya referida epístola del Papa Zósimo y la doctrina corriente sobre la inmaculada concepción (=redención sin pecado). Supone las *propositiones tenendae* ¹⁶ de Cayetano e inquires si María necesitó redención por haber pecado en Adán o, en otras palabras, por haber sido incluida en el pacto y si puede darse, sin ello, una redención verdadera, como quiso Catarino.

Dice Ovando que San Bernardo enseñó una redención preservativa para los ángeles, negada por el Papa Zósimo y Cayetano para los hombres.

Pero María fué redimida «medio modo inter nos et angelos»: Nosotros contrajimos el pecado; los ángeles carecieron de necesidad de contraerlo; María no lo contrajo, pero necesitó contraerlo, lo cual es suficiente, según los consabidos testimonios de la Escritura, para una verdadera redención.

14. S. BELARMINO, *Controversiae de amissione gratiae*, l. 4, c. 16. Parisiis, 1873, t. IV (*Opera omnia*), p. 378-80.

15. I. OVANDO, O. F. M.: *Commentarii in III lib. Sent. subtilissimi doctoris I. Duns Scoti*. Valentiae, 1597.

16. Cayetano decía que varias proposiciones se tenían que sostener para salvar la doctrina católica: Que Cristo murió por María.—Que ésta murió de alguna manera con la muerte del pecado.—Que fué reconciliada con Dios por Cristo.—Y redimida con su muerte.—Que no se le abrió la puerta del cielo hasta la muerte de Cristo. A estas añadía otras que se referían a la negación de la redención preservativa y a enseñar que la Virgen había muerto y que la muerte es pena de pecado. Claro está que Ovando solamente admite aquellas que se refieren a la necesidad de que la Virgen fuera redimida por la pasión de Cristo. Cf. CAYETANO, *De conceptione B. M. Virginis ad Leonem X*, Romae, 1515.

La sentencia de Catarino es falsa «et aliquo modo non tuta», porque pone en la Virgen una redención como la de los ángeles, consistente en una simple preservación, rechazada por Zósimo para los hombres. Si se exceptuó a la Virgen del pacto, no necesitó de redentor que la libertara de la cautividad, sino de simple mediador que la evitara el ser puesta en peligro de la misma.

Además, en este caso María habría recibido de Adán solamente la naturaleza y no la gracia, es decir, Adán sería su cabeza natural y no moral, lo que es falso.

Por eso la Virgen fué incluida en la ley o pacto y estuvo necesitada de contraer. Proceder naturalmente de Adán y contraer el débito son cosas inseparables; así, por lo menos en cuanto procedente de Adán tuvo el débito. Y no fué excluida de la ley, porque ésta exige universalidad con respecto a todos los descendientes de Adán, conforme al adagio: *unicuique secundum naturam suam lex ponitur*. Ni obsta a tal inclusión el que fuera prevista en la dignidad de su maternidad divina, porque lo fué primeramente como hija de Adán. (id., p. 128-9) ¹⁶ b.

Son de notar en Ovando varias cosas: La redención de María es algo más que una simple preservación, en lo cual se halla fundamentalmente de acuerdo con los autores anteriores, excepto Segovia. La generación natural (y esto es importante) induce necesidad de contraer el pecado, pero mediata, en cuanto que la ley exige abarcar dentro de su ámbito a todos los descendientes de Adán por vía seminal. María es hija moral de Adán, no sólo natural, es decir: en Adán le fué concedida la justicia original, de él debió recibirla, fué incluida en el pacto. La simple preservación, que se da cuando se propugna una exclusión del pacto, constituye una forma de mediación, pero nunca una redención. Con esto desmembrados conceptos hasta entonces intimamente ligados, el de mediación y el de redención.

Sobre estas precisiones de Ovando se irán haciendo más netos los pasos de los teólogos.

4. Francisco Suárez:

En dos lugares trata el Doctor Eximio nuestra cuestión: en los *Comen-*

16 b. «Ad hoc dico beatissimam Virginem medio modo inter nos et angelos redemptam fuisse. Nam nos redimimur post contractum peccatum. Angeli in opinione Bernardi antequam contraherent et haberent necessariam causam contrahendi solum habuerunt arbitrium flexibile ad bonum et malum, Bm^a Virgo medio modo. Habendo enim causam contrahendi, quia naturaliter concepta, fuit praeservata antequam contraheret, sicut nos contrahimus. Ideo iustificatio Mariae ex parte termini a quo fuit alterius rationis a iustificatione nostra, non tamen ex parte termini ad quem...

Ex quo apparet quod naturaliter concipi et debitum contrahere consequenter se habeant. Bm^a Virgo de facto contraheret, nisi ex speciale privilegio esset praeventa. Unde saltem quia naturalis filia Adae contraxit debitum» (l. c.).

tarios a la I-II y a la III parte de la Suma y en una carta dirigida desde Coímbra al P. Gonzalo de Albornoz con posterioridad a los sucesos de 1615, que más adelante consignaremos, a cuya doctrina también hemos de hacer referencia.

Por ahora sólo tendremos en cuenta los *Comentarios a la Suma* ¹⁷.

Suárez estudia la esencia de la redención preservativa cuando se pregunta si los ángeles fueron con ella redimidos y asienta estos principios:

La redención de Cristo incluye principalísimamente el elemento satisfactorio, al cual se hallan ordenadas su pasibilidad y muerte. Cristo sólo murió —tomada esta palabra en su sentido redentor— por aquellos a quienes redimió y sólo redimió propiamente a aquellos por quienes satisfizo. La redención, conforme a la doctrina del Papa Zósimo, supone sujeción al pecado, la cual, según interpreta Suárez, puede ser actual o virtual en raíz, es decir, en pecado o en su débito.

De aquí se deduce que los ángeles no fueron redimidos. Es verdad que les fué comunicada la gracia primera, igual que a nuestros primeros padres, en virtud de los méritos de Cristo, pero de unos méritos independientes de la pasión y muerte (esta es nueva sentencia de Suárez) y, por tanto, sin relación con el pecado.

Y no vale decir que por estos méritos fueron preservados de caer, pues, aun admitiendo esta preservación, no se sigue de ello que fueran redimidos: es una simple preservación y no una redención. Ni tampoco se puede apoyar en la teoría, también suareziana, de que los méritos de la pasión no suponen necesariamente el pecado en el sujeto que recibe su influjo, ya que Cristo mereció para sí mismo con su muerte, al menos la gloria accidental y la exaltación del nombre: Si puede Dios extender

17. Usamos la edición de las obras completas de Vives, París, cuyo tomo IV fué editado en 1856 y el XIX (los dos que alegamos aquí) en 1877.

Recientemente ha publicado en la revista «Archivo Teológico Granadino» 11 (1948), 195-223, el P. M. A. LIAÑO, S. I., un trabajo con el título: *La redención pasiva de María según Suárez*. A pesar de esto, hemos querido insertar aquí el resultado de nuestra personal investigación. Por él colocamos a Suárez en la exacta medida de su marco histórico y comprendemos mejor el valor de su pensamiento, no tan decisivo como quiere el P. Liaño (p. 216). Además, contemplamos claramente su evolución doctrinal.

Algunas objeciones debemos hacer al P. Liaño: en las pp. 195-208 traza una brevísima síntesis del desarrollo teológico del tema en la historia; en la que se deslizan inexactitudes. Por ejemplo, al afirmar sin distinciones que, según Escoto «la procedencia de Adán por generación seminal nos hizo de suyo pecadores» (p. 202). Cuando dice que «después del doctor sutil apenas encontramos en los siglos XIV y XV nada digno de especial mención» (*ib.*) parece se olvida de Segovia y Torquemada con todos sus antecedentes y consecuentes. En la p. 203 presenta a Cayetano como un adalid de la redención preservativa. La exposición de la doctrina de Suárez (p. 208-16, cuerpo del artículo) nos parece incompleta, pues olvida o toca muy levemente matices interesantes como la teoría general de la redención preservativa en los ángeles, las cuestiones de la predestinación de Cristo y María, las contradicciones de los decretos; tampoco se ve claramente en qué consiste y de dónde arranca el débito para Suárez. En el epílogo afirma una «homogeneidad substancial de doctrina» entre Suárez y los Salmanticenses: dependencia, sí, y manifiesta; homogeneidad, no, como ya comprobaremos en otra parte (p. 217).

el mérito de la pasión fuera del ámbito del pecado en el caso de los ángeles, como lo hizo en el caso del mismo Cristo, no se sigue que en un sentido soteriológico podamos decir que Cristo murió por los ángeles, como tampoco lo hizo por sí mismo, según los anatemas de San Cirilo contra Nestorio (aprobados por el C. Constantinopolitano II, cf. D. 122), donde se dice que Cristo no ofreció oblación por sí mismo, ya que no conoció el pecado, sino solamente por los hombres.

De donde Cristo podrá llamarse santificador, justificador, glorificador de los ángeles, mas no redentor. La redención, pues, incluye dos elementos íntimamente connexos: merecimientos de la pasión de Cristo —ordenados a la satisfacción por el pecado, actual o en débito.

Ya Suárez nota, por vez primera, que el testimonio de San Bernardo acerca de la redención preservativa de los ángeles no se ha de entender del Verbo encarnado sino del Verbo en cuanto Dios, antes de la encarnación y que su testimonio ha de entenderse de una especie impropia de redención, consistente en una liberación cualquiera del mal (*In III*, d. 42, s. 2, t. XVIII, p. 386 b-7 a).

Aplicando estos presupuestos al caso de la Santísima Virgen es bien claro que Suárez, quien admite por descontado la redención preservativa, exija en ella una necesidad de pecar, sin la cual su preservación no sería redención. En los *Comentarios a la Suma*, cuya doctrina examinamos, no es muy explícito en este punto, pero sí estudia detenidamente la necesidad sobredicha:

Suárez continúa la dirección de Catarino, cuyas doctrinas hace justamente remontar a Escoto, en lo que respecta a la transmisión y voluntariedad del pecado: transmisión legal —el semen está desprovisto de causalidad transmisoria— y voluntad interpretativa, que muchas veces, como otros autores, designa con el término de *inclusión de voluntades en la de Adán*. No obstante se separa del dominico al explicar la esencia del pecado, tachándole de convertirlo en una imputación extrínseca y sosteniendo que consiste en la carencia de la justicia debida, intrínseca a cada uno de nosotros por hallarse a modo de hábito, y no en el acto de Adán que se nos imputa ¹⁸.

18. «Tertio colligitur quomodo peccatum originale dici possit voluntarium non voluntate propria, sed captis, qui scilicet secundum moralem et prudentem existimationem, quasi omnium filiorum eius voluntas reputanda est, quod bene exponit Augustinus, 1 *Ret.* c. 15, et potest sic declarari: nam si quisque nostrum sponte suam voluntatem propriam ita in voluntate alterius transferret, ut quod ille vellet, id se velle profiteretur, iam posset moraliter dici voluntate alterius velle quod ille vult; ad hanc ergo rationem intelligendum est Deum voluntatem omnium nostrum in Adami voluntate posuisse quoad amicitiam et inimicitiam erga Deum, ut scilicet penderet ex observatione illius praecepti, quod non solum iuste, sed etiam rectissime, magisque in nostrum commodum facere potuit Deus non expectato nostro consensu, non solum quia erat supremus dominus nostrae voluntatis et rerum nostrarum gubernator, sed etiam quia totum illud pactum erat in nostrum commodum et bonum» (*De vitis*, tr. 5, d. 9, t. IV, p. 608).

Y un poco más arriba: «Ergo comunicatio originalis peccati non fundatur in sola

Así que no se pueden aprobar las teorías de Catarino cuando explica la inmaculada por la excepción del pacto, porque en este caso desaparece toda necesidad de pecar ya que ésta solamente proviene de la inclusión en el mismo. Contra los que niegan el débito personal —y Suárez achaca esta falta a Córdoba y Catarino, aunque sin razón— lo defiende necesario y niega que sea suficiente tener el débito en los padres (=estar obligado en los padres) para que pueda darse la redención personal.

El débito personal consiste en que, como en el plano de la naturaleza caída la infección de la culpa se sigue a la generación natural de no mediar una gracia preveniente que lo impida, resulta que en el primer instante de la concepción «*causas eius proprias ita esse dispositas, ut omnino necessario veluti influxurae sint originale peccatum nisi a Deo praeventantur. Et hoc est esse obnoxium peccato originali, et quia hanc necessitatem, et veluti propriarum causarum debilitatem habet proles, non solum antequam animetur, sed etiam in ipsomet instanti animationis, ut intelligitur natura antecedere omnem gratiae infussionem, ideo verissime dicitur in primo instanti et in propria persona esse obnoxia peccato*» (*In III*, d. 1, s. 4, t. XIX —2.º—, p. 33).

Esta necesidad es perfectamente compatible con la gracia, como lo es el proceder de causas que necesariamente dan lugar a su efecto, de no ser impedidas, y el que éste no llegue a tener lugar. Así ss como puede comprenderse la redención de la persona. Y el débito o necesidad de contraer no se prolonga más allá del primer instante, porque solamente durante éste pueden las causas dichas influir en la contracción; por eso, en el caso de una infusión de la gracia en el primer instante, el débito cesa en este mismo, sin que se extienda más allá.

La redención de María se verifica por una dispensación divina de los efectos que habrían de seguirse de su inclusión en el pacto. (Esta doctrina de Suárez se remonta a Mayronnis y es defendida por todos los inmaculistas posteriores, excepto por aquellos que explican la inmaculada mediante la predestinación independiente del pecado). Ya JUAN DE TORQUEMADA, O. P. (*Tractatus de veritate conceptionis*, p. 8, c. 5, Romae, 1547, f. 155 v) había notado que esto encierra una contradicción en los decretos divinos. Suárez sale al paso de la objeción, también recogida en su ambiente universitario, declarando no existir repugnancia entre la inclusión en el pacto y la dispensación de los efectos del mismo, porque la ley primera no incluye una absoluta y definida voluntad de que, pecando Adán, todos sus descendientes sean concebidos en pecado, sino, sencillamente, de que pierdan

natura aut naturali lege; ergo in positiva a Deo lata et in peculiari modo et ratione imponendi: quod totum vocamus pactum iuxta usitatum phrasim Scripturae; et quia ex utraque parte continebat aequalitatem ac veluti mutuam obligationem ideo factum est ut solius Adami inobedientia omnium filiorum quos naturaliter procreavit inimicitia vel amicitia erga Deum penderet: et hoc est voluntatem Adae moraliter coram Deo reputatam fuisse totius naturae voluntatem» (id., p. 607).

el derecho a la gracia, de forma que, en fuerza de su concepción, carezcan de ella, a no ser medie una dispensa que Dios puede conceder a quien quisiere. La ley o pacto tiene un carácter general y antecedente, mientras la dispensación es particular y consecuente. Así no repugnan.

Ni se opone a la inclusión en el pacto la predestinación a la maternidad, que Suárez defiende anterior a la previsión del pecado y de toda criatura, pues Dios pudo tener en su mente siempre a María preordenada a una perpetua santidad y, al mismo tiempo, ver cómo perdía en raíz y en Adán el derecho a aquella gracia que le correspondía por ser hija de Adán; una cosa es la santidad personal que le corresponde en gracia de la maternidad y otra el pecar en Adán por inclusión en el pacto, que nada dice contra la santidad personal (*In III*, d. 3, s. 2, p. 29-30 y s. 4, p. 32-4, t. XIX —2.º—).

Por el año 1616 volverá Suárez sobre estos puntos de vista, rectificando algunos, y antes será criticado por Vázquez.

Sus doctrinas sobre la predestinación de María, de las cuales sólo hemos hecho aquí una leve alusión, tendrán notables consecuencias en los autores posteriores. Asimismo la teoría de los méritos independientes de la pasión y de su relación con el pecado. Por lo demás sigue en lo expuesto una línea tradicional, dándonos una noción ya conocida sobre la esencia de la redención mariana. Es curioso notar cómo acentuó la necesidad de que el elemento satisfactorio entre en el concepto y realidad de la redención preservativa. La dirección teológica, representada por Juan de Segovia nos llevó a la negación formal de un tal elemento, a causa de lo inconcebible que resulta satisfacer por un pecado no cometido. Probablemente la expresión de Suárez sea inexacta en relación con su propio pensamiento, pues en la noción que nos ofrece de redención preservativa, el pecado solamente se presenta como futuro necesario, lo cual no es suficiente a una satisfacción y solamente justifica una relación con el pecado en la que todos se hallan concordes. Probablemente, repetimos, quiso Suárez entender por satisfacción una relación con el pecado como futuro necesario. Hay que reconocer, si esto es verdad, que la palabra no refleja el contenido de la idea y que da pie a posibles equivocaciones. O se fuerza el concepto de satisfacción o no es aceptable la posición de Suárez. Que tal sea su doctrina lo veremos más adelante. Es notable su estrecha dependencia de Cayetano.

5. *Gabriel Vázquez, S. I.*

Vázquez aporta elementos considerables a la precisión del pensamiento teológico que vamos estudiando. Hemos de notar, primeramente, que en

líneas generales se mantiene sobre los mismos presupuestos que Suárez, del que es en tantas cosas conocidamente dependiente ¹⁹:

Niega que Cristo mereciera a los ángeles la gracia y la gloria, pues todo mérito de Cristo, en la presente economía, se consume y recibe eficacia de la pasión y muerte, y si Cristo les hubiera merecido la gracia hubiera muerto por ellos, lo cual nadie puede afirmar con derecho (*In III*, q. 8, a. 6, d. 49, c. 3, t. I, p. 537 b).

Apoyándose en el texto del santo afirma que San Bernardo no explicó la preservación de los ángeles por los méritos de Cristo (*ib.*, c. 5, p. 543 a).

Por lo que respecta a la traducción del pecado sigue fielmente las huellas de Suárez ". Pero añade una interesante precisión: han venido considerando los autores al pacto como integrado por dos leyes: 1) Dios decreta elevar todos los hombres al estado de justicia, concediéndosela en Adán de manera condicionada y 2) una vez cometido el primer pecado decreta que todos sus descendientes sean privados de dichos dones. Así María recibió la gracia en Adán y fué correlativamente comprendida en el decreto que a todos obligaba a ser concebidos en pecado. Pero Vázquez rechaza tal modo de pensar; para él el pacto solamente comprende una disposición divina: la de la elevación al estado de justicia dependientemente de Adán, sin que sea necesario un nuevo decreto, una ley positiva divina, para explicar la contracción del pecado. La razón de ello radica en que por el primer decreto queda la justicia suficientemente dada para que el individuo deba tenerla y su carencia le sea reputada como falta. Aquí sigue Vázquez las huellas de lo que dijimos ser sentencia de Escoto (cf. nuestro art. cit.: *Duns Escoto* y la *Bula «Ineffabilis»*, p. 315-6).

Admite Vázquez que para la redención preservativa de la Virgen es necesario el débito personal, en cuya explicación presenta algún avance.

19. *Commentariorum ac disputationum in primam secundae S. Thomae*, t. I, Ingolstadii. 1607. *In III*, Ingolstadii. 1610, t. I.

Hay otro autor que depende más estrechamente aún del doctor eximio, GONZALO SÁNCHEZ LUCERO, canónigo y catedrático de prima en Granada. En su obra: *Dos discursos teológicos en defensa de la Immaculada Concepción de la Virgen Sanctissima, Madre de Dios y Señora nuestra*, Granada. 1608, sigue al pie de la letra la doctrina de Suárez: María tuvo dos títulos a la gracia: la maternidad divina y la filiación de Adán. La perdió por el pecado del segundo, pero de hecho no llegó a carecer de ella a causa del título primero (p. 17-9). «Así, podemos afirmar de la Virgen dos cosas, que en cuanto hija de Adán *habuit debitum contrahendi peccatum et fuit illi obnoxia*, que fué deudora del pecado y que de hecho lo contraxera. La segunda, que de hecho no lo contraxo en virtud de el título de madre de Dios. Y de lo uno y de lo otro infiero que Christo nuestro Señor fué verdadero redemptor de la Virgen, por más excelente y alta manera que de los demás hijos de Adán, porque de estos lo fué sacándolos del atolladero, en que ya estaban caydos; y de la Virgen lo fué, no de ella cayda, sino que yva a caer en virtud del título de hija de Adán, restituyéndole esse título perdido por el pecado y mereciéndole primero el otro de madre, pues ambos se le dieron por los merecimientos de su hijo Dios hombre, a quien deve la Virgen el uno y el otro título y derecho; y esto basta sobradamente para llamar a Christo nuestro Señor redemptor de su madre y causa meritoria de cuanta gracia se le dió» (*ib.*, f. 20 rv). Ya veremos cómo modifica su sentencia después de 1616.

20. Cf. *In I-II*, q. 83, a. 2, d. 132, c. 9, p. 870-5.

Apoyados en el principio que terminamos de referir sobre el pecado, resulta fácil comprender todo su sistema:

El débito consiste en una simple relación pasiva: Adán recibió la gracia para María y por su pecado mereció que le fuera denegada: a esto equivale contraer el débito del pecado y pecar en Adán. No es, por tanto, el débito, una destinación concreta de Dios a contraer el pecado, pues la Virgen estaba destinada a la santidad; ni una dignidad de la persona anterior al pecado. Sencillamente consiste en que Adán mereció que no se le concediera la gracia. Con esto tenemos ser el débito perfectamente compatible con la gracia, pues aunque de hecho llegue Dios a concederla, no por ello se suprime el que Adán la desmereciera para el individuo. Es más, dura siempre, porque esta relación a nuestro primer padre pecador no se borra nunca. Con ello apunta Vázquez otras consecuencias como la de la reviviscencia del pecado que no relatamos aquí por hallarse fuera de lugar y no ser necesarias a nuestro objeto.

María, pues, tuvo el débito personal necesario para ser redimida.

Sostiene contra Catarino que la Virgen fué incluida en el pacto, porque ciertamente le fué concedida la gracia en Adán y forzosamente hubo de perderla con el mismo Adán. Aun dentro de la mente catariniana de la doble ley, si exceptuamos a María de la transfusión del pecado y no de la de la justicia nos enfrentamos con una contradicción: al serle concedida la justicia en Adán, dado que éste no se la pudo transmitir por hallarse desprovisto de ella, resulta que su carencia lo es en María de una justicia debida por cuanto fué recibida en Adán, o, lo que es lo mismo, pecaminosa. Y si nos refugiamos en decir que la ley de transmisión del pecado no la abrazó y que fué concebida en estado de naturaleza pura, esto resulta incomprensible si admitimos que fué comprendida por la ley de la transfusión de la gracia.

Además, María no pudo ser exceptuada de la ley por los méritos de Cristo que, según todas las escuelas, suponen el pecado.

Recoge nuestro autor la opinión del Ferrariense de la incompatibilidad del débito personal en el primer instante de la animación con la gracia y la de que si María fué comprendida en la ley del pecado, debió contraerlo al menos por un instante para que no se frustrase el decreto divino. Suárez había respondido que entre el decreto de contracción y el de dispensación no hay oposición alguna, de manera que la inmutabilidad del querer divino permanece intangible por cuanto el segundo no contraría al primero. Ni tampoco veía contradicción entre la predestinación a la gracia maternal antes que toda criatura y la inclusión en el pacto, pues la primera fundamenta una santidad personal y la segunda un pecado en otro y entre ambas cosas no existe oposición.

Pero Vázquez rechaza esta explicación, porque de que una ley sea

general y antecedente y la otra particular y consecuente, no se sigue que no se opongan entre sí, sobre todo cuando la primera es eficaz. Las dos voluntades no se distinguen en cuanto a la eficacia —ambas la poseen—, sino por ser la primera dependiente de sólo Dios y la segunda derivarse también de la previsión de nuestras obras. Esto sin contar que la primera ley no es antecedente, sino consecuente a la previsión del pecado de Adán; la antecedente es la concesión condicionada de la gracia.

Por otra parte María no pudo ser predestinada a la gracia antes que toda criatura porque entonces su gracia no lo sería de redención. Y si fué predestinada a la gracia independientemente de la pasión de Cristo no fué redimida, porque la predestinación se cumple infaliblemente y del modo en que ha sido hecha. En el supuesto María no pudo ser predestinada a una gracia de redención, porque ésta es posterior a la previsión del pecado. Si Dios la predestinó a una gracia inadmisible, pudo hacerlo concediéndosela con independencia de Adán, directamente, en cuyo caso no pudo pecar en él, o por su medio, y entonces llegamos a la misma conclusión, porque la gracia que se concedió en Adán era una gracia que se podía perder y no fué así, según vamos suponiendo, la de María.

Suárez había defendido que la Virgen estuvo obligada personalmente al pecado en el primer momento de su animación, de naturaleza se entiende, con obligación compatible con la gracia y que se extinguía en dicho primer momento, porque solamente hasta él influyen en la persona las causas de la contracción, que desaparecen con el advenimiento de la gracia. Esto también desagradó a Vázquez, porque no explica cómo el privilegio de la preservación de la ley del pecado sea compatible con el débito personal.

Critica, además la posición de algunos que querían para la Virgen un débito no personal sino en sus padres, en el semen o en la carne antes de la animación con lo cual desaparece la oposición entre el débito y la gracia. Esto es falso, porque el ser deudor en los padres o en las otras formas equivale a ser deudor en sí mismo, es decir, a estar necesitado a contraer el débito por causa de los padres, a una necesidad personal aunque antecedente.

Superada esta fase de crítica presenta Vázquez un intento positivo de solución, en el cual redondea sus teorías redentivas y ofrece una noción más clara de lo que entendió por débito en la Virgen:

En primer lugar, no existe oposición alguna entre la ley de contracción del pecado y el susodicho privilegio, por lo cual es posible el débito en propia persona y, por ende, la redención preservativa. La razón es ésta: Podemos considerar la ley de contracción del pecado bajo dos aspectos: a) en cuanto es un decreto interior de la voluntad de Dios, en cuyo caso no pudo comprender a la Virgen a causa de la inmutabilidad de la volun-

tad divina; b) en cuanto expresada externamente, en cuyo caso pudo ser dispensada por un privilegio, como ocurre en las leyes humanas; la única diferencia que las distingue de nuestro caso es que Dios concede el privilegio en el mismo instante en que promulga la ley, porque su entendimiento tiene perpetuamente presentes las posibles causas de exención, mientras que en las leyes humanas existe una promulgación absoluta y los privilegios se van dispensando a medida que surgen las causas que los reclaman.

María, pues, pudo contraer un débito personal sin que ello suponga una contradicción divina; su débito es compatible con la gracia y durará siempre por las razones arriba citadas; «*verum obnoxiam fuisse debitum contrahendi peccatum originale seu in Adamo peccasse, nihil aliud fuit quam ipsam comprehensam fuisse sub dignitate et merito peccato primi parentis, ut propter illud digne privari posset iustitia originali, quam ab illo acceptura erat; fuit autem comprehensa sub illo merito, quatenus secundum naturam suam derivatam ex Adamo per generationem naturalem consideratur* » (*In III, d. 116, c. 4, t. I, p. 20 a*).

Nota: Si examinamos bien la mente de Vázquez hallamos ser justa su crítica a la posición suareziana sobre la incompatibilidad de la exclusión de la ley y contracción del débito. Es justa su apreciación sobre la redención de los ángeles, pero todo su sistema encierra una contradicción:

Ha defendido constantemente la necesidad del débito personal (—inclusión en el pacto) para fundamentar una necesidad de contraer que dé lugar a una verdadera redención preservativa, pero cuando nos explica la no oposición de los decretos divinos por peculiar interpretación que nos hace de ellos, resulta que María no fué comprendida en el decreto interior divino, pero sí en la exterior promulgación del mismo. Ahora bien, una ley externa que no es traducción exacta de la interna carece en absoluto de fuerza obligatoria —aparte de la dificultad que presenta para poderla admitir en Dios— y por tanto no puede originar necesidad alguna de contraer el pecado en el sujeto.

Además es inconstante en su teoría sobre la ley de transmisión, pues niega una especial para la del pecado y luego discute sobre ella para explicar el débito como si la admitiera.

6. *Advertencia general:*

Las doctrinas de los autores analizados en este artículo tienen varios puntos de contacto ²¹:

a) Rechazan la concepción catariniana del pecado original, pero ad-

21. También abunda en el sentir de estos autores el P. BÁÑEZ: «*Qui excipiunt Beatam Virginem a contractione originalis peccati debent concedere nihilominus, et*

miten la teoría del pacto que, al ser despojado de su carácter bilateral, queda reducido a una ley positiva de transmisión tal como fué formulada por Mayronis, siendo Vázquez quien la formula del modo más parecido al propuesto por Escoto.

b) Todos admiten la redención preservativa y exigen para ella una necesidad de pecar o débito, que en ellos adquiere definitiva carta de naturaleza y que, por una marcada influencia de Cayetano quieren personal, pero que en realidad diferencia del concepto que del mismo tuvo éste, pues con ello solamente significan una necesidad antecedente a la persona y afectándola en el primer instante de naturaleza de la concepción (no en el tiempo cual quería Cayetano y se podía defender dentro de su sistema).

c) Esta necesidad arranca de la inclusión en la ley, necesidad que se desvanece en las teorías de Vázquez.

Como aportaciones nuevas al concepto de redención podemos señalar las precisiones de Ovando; la negación de la redención preservativa para los ángeles con la desvalorización del testimonio de San Bernardo; finalmente el concepto conservador de Suárez quien intenta mantener a toda costa el concepto tradicional y esencial a la redención de satisfacción por el pecado.

I I I

EL DECRETO DE LA INQUISICIÓN Y LA JUSTIFICACIÓN DEL DÉBITO REMOTO

Lo anteriormente expuesto no quiere decir que las ideas catarinianas hubieran caído en el olvido. Fueron, es verdad, vehementemente impugnadas, pero fructificaron, sobre todo en España que era, por aquel entonces, nación por excelencia de teólogos y teólogos inmaculistas.

En la redención preservativa defendida por Catarino habíamos notado una incongruencia: el afirmar que la Virgen se hallaba necesitada de contraer el pecado aun habiéndola excluido del pacto; necesidad ésta atri-

concedunt, Beatam Virginem vere et proprie fuisse redemptam ab originali peccato per merita Christi. Proprietas autem huius redemptionis in eo consistit circa Beatam Virginem, quod Beata Virgo habuit debitum contrahendi originale peccatum» (*Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás*, q. 81, a. 3, ed. Heredia, Salamanca, 1944, t. II, p. 260-1). «Tenentur fateri secundum fidem catholicam quod beata Virgo indiguit redemptione et de facto redempta est per Christum». Su cautividad en el pecado es casi aptitudinal, «quae nihil aliud est quam necessitas incurrendi peccatum originale ex ipsa naturali derivatione per generationem naturalem ab Adam, secundum quam omnes filii Adae geniti ab eo seminaliter dicuntur obnoxii peccato originali» (*ib.*, a. 1, p. 296). Báñez explica la transmisión del pecado por el pacto (p. 288). En los *Comentarios a la tercera parte* (ed. Heredia, Salamanca, 1951, p. 312-4) q. 27, a. 2, recoge la misma doctrina aunque con menor explicitud.

buida a la generación natural. Tal incongruencia fué notada también por los autores referidos últimamente para quienes, una vez excluida la Santísima Virgen del pacto, no se podía hablar de necesidad alguna de pecar, quedando, por lo mismo, derribados los fundamentos de la redención preservativa.

Pero la idea de la exclusión del pacto o ley, bien sea por aquellas teorías acerca de la predestinación mariana antes de toda criatura, bien gracias a la contradicción de divinos decretos que entrañan la inclusión y el privilegio exceptivo, no resuelta por Suárez ni Vázquez, bien por una fuerte piedad y devoción a la pureza de la Señora, termina por abrirse paso entre los teólogos. Tímidamente primero, poderosamente después. Nótese que aún no se había introducido división alguna en el concepto del débito y que, como hemos podido apreciar, cuando los autores a él se refieren entienden por él —excepción hecha de Cayetano y sus seguidores— la necesidad originada de la inclusión en el pacto y ley de contracción. De aquí deducían que, cuando a María se la exceptuaba de dicha ley, quedaba por lo mismo exceptuada del débito y de toda redención posible consiguiente.

El esfuerzo especulativo de los teólogos de que ahora nos vamos a ocupar, tiende a mantener el concepto de redención preservativa, que se considera definitivamente adquirido (=preservación de un pecado necesario por los méritos de la pasión de Cristo) y a conjugarlo con la excepción del débito, ley o pacto.

Para ello es menester —piensan— encontrar un substitutivo, otra necesidad que justifique la redención preservativa, otro débito. En una palabra, abocamos al débito remoto, que rápidamente será esbozado y definido por nuestros autores.

Aquello que nos pareció en Catarino una inconsecuencia: afirmar una necesidad de contraer en gracia tan sólo de la generación natural e independientemente de la inclusión en la ley, va a encontrar aquí su justificación racional, aun cuando el concepto varíe de matiz. Si el intento se logra, queda en salvo la redención de la Virgen no obstante la excepción de la ley.

1. *Precedentes*

Podemos hallar un antecedente a tales intentos en Ovando, cuando nos dice que la generación natural es condición a la que sigue necesariamente la inclusión en la ley, por tender ésta a la universalidad referente a cuantos sujetos le son proporcionados según su naturaleza. Pero es la Universidad de Alcalá y no la de Salamanca (en cuyo Colegio Mayor de San Francisco enseñó Ovando) donde ésta opinión nace, se formula y defiende.

Un manuscrito anónimo de la Biblioteca Nacional de Madrid ** nos da cuenta de que ya hacia 1597 el P. Francisco de Ocaña, O. F. M., defendió, en tesis pública a la que asistieron todos los catedráticos de la Universidad —entre los que se hallaba el P. Vázquez, a quien no debió costar mucho trabajo admitirla— la doctrina de que la Virgen fué exenta del débito de pecado por hallarse fuera del ámbito de la ley o pacto.

La influencia de Alcalá se fué extendiendo por toda España y en 1616, durante las disputas de Toledo y antes del decreto que luego historiaremos (y decimos antes del decreto porque no lo menciona), nos encontramos con la primera obra impresa escrita en este sentido. Su autor es un carmelita, lector de Sagrada Escritura y rector del Colegio de Carmona, el P. BARTOLOMÉ DE LOAYSA. Su título: *Triunfos de la Reina de los Ángeles...* **.

Habiendo negado que la Virgen pecase en Adán, o sea, fuese incluida en el pacto (el autor se mueve en presupuestos comunes: transmisión del pecado por el pacto y su esencia la carencia de la justicia debida, discurso 3, p. 22 ss.), declara que Cristo es redentor de María por haberla «preservado de la ocasión de caer, así en Adán como en persona» (d. 4, f. 38 r). María hubiera sido incluida en el pacto y, por lo mismo, habría contraído el pecado si Dios no la hubiera preservado por los méritos de la pasión de Cristo. Se hallaba, pues, *remotamente obligada* a pecar en Adán.

Hay que distinguir tres cosas en este asunto de la necesidad de pecar: una es estar obligada de ley ordinaria y natural a ser incluida en el pacto; otra contraer la obligación de hecho siendo efectivamente comprendida en el pacto, y quedando obligada a pecar en Adán, y otra contraer la obligación en propia persona. Son cosas perfectamente separables y así pudo Dios preservar a la Virgen de ser obligada en Adán o, en otras palabras, de quedar comprendida en el pacto. Supuesto el precepto que plugo a Dios imponer a Adán, de ley común quedamos todos obligados a nacer pecadores; pero Dios no quiso que la acción de Adán perjudicara a María y así no quedó obligada en él y, por consiguiente, en propia persona. Y en esto consiste su excelentísima redención, en que fué preservada de caer en Adán y de que el influjo adamítico la afectara en algún modo (cf. textos en apéndice 1.º). Según esta doctrina de Loaysa, no demasiado clara por cierto, pues no determina si la generación natural es una ocasión o una necesidad de pecar, María estuvo remotamente obligada a ser incluida en la voluntad de Adán a efectos de la contracción del pecado, en virtud de una ley general.

Tampoco explica claramente en qué consista tal ley general, mas parece

22. Ms. 4011, f. 200-2. Cf. nuestro trabajo: *La redención de María según el P. T. F. de Urrutigoiti*, en «Verdad y Vida», 9 (1951), 82, nota 75, donde reproducimos el testimonio y fijamos la fecha de su redacción aproximadamente.

Recientemente ha probado el P. Aldama ser autor del Ms. el P. G. Albernez.

23. *Triunfos de la Reyna de los Angeles donde por discursos predicables se prueba su concepción sin ninguna raza de pecado*. Sevilla, 1616.

ser coincide con la doctrina de Ovando de que, a no mediar un privilegio, todo ser humano ha de ser incluido en el pacto, en lo cual se reconoce formalmente a la generación natural una función de necesidad anterior e independiente del pacto, llamada remota.

Loaysa dice de sí mismo que es el primero en defender esta posición.

2. El decreto de la Inquisición

Fué por noviembre de 1615. Los frailes menores de Toledo tienen un acto general de Teología. Era entonces provincial el P. Francisco de Ocaña, el mismo que defendió en Alcalá la exención del débito por 1597; así no es de extrañar que la primera y principal de las tesis fuera igual a la que él había sustentado entonces: *Utrum Virgo Deipara contraxerit debitum incurrendi peccatum originale*, y que sus defensores, el P. Juan de Soria y Fr. Francisco Fresno, afirmaban la respuesta negativa según rezaba al pie de las tesis.

Varios teólogos, imbuidos en las doctrinas historiadas en el capítulo anterior, creyeron ver aquí un peligro para la redención de María. Denunciaron el caso a la Inquisición que suspendió el acto para, después de largas consultas, autorizar la defensa en 23 de enero de 1616.

Los franciscanos entendían por exención de débito la del pacto, pero admitían una previa necesidad de entrar en él basada en la generación natural, como hemos visto razonada por Loaysa y que J. B. de Lezana llamará enseguida *débito remoto*, fijando así en un concepto la doctrina de aquél y de los frailes toledanos ²⁴.

24. Recientemente el P. PRADA, C. M. F., ha sostenido que los franciscanos de Toledo enseñaban solamente la exención del débito remoto, apoyándose en los testimonios de Egidio de la Presentación (a quien copia Miranda), quin sostenía que los franciscanos se referían al débito personal; en el de Lezama, que lo afirma expresamente y en Salazar, quien según Prada, dice que los franciscanos de Toledo negaban el «debitum peccandi in propria persona» (esto es, Salazar declara lo mismo que Egidio) y, enseguida, que negaban el débito nacido del pacto y de la ley (*Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá...*), en «Ephemerides Mariologicae», 3 (1953), 285-6). Salazar lo que intenta en el lugar citado por el cl. autor es, precisamente, demostrar que el débito negado no era el débito «in propria persona», sino el débito «in Adamo et prout in Adamo», para lo cual, a fin de que Egidio se entere mejor, pues solo conocía los sucesos de oídas, le relata lo pasado ante el Tribunal de la Inquisición («ergo ut rem melius teneat, dice, illud ipsum notum fieri volc...»). La posición de Egidio viene a comprenderse fácilmente si se estudia su concepto del pecado original y su transmisión, tan distintos de los de Salazar (de lo cual nos ocupamos extensamente en nuestro artículo: *La redención y el débito de María*, «Verdad y Vida», 12 (1954), 1-48). No obstante conviene en afirmar que los toledanos sostenían un débito remoto «ex conditione naturae» (véase para ello nuestro artículo, citado en la nota 22 e ignorado por el P. Prada, donde probamos cual fuera la sentencia de los de Toledo. Cf. el apéndice 2.º de este trabajo).

En la p. 284 dice el P. Prada: «Llegados aquí, ya podemos entrar en el estudio del sentido y alcance de las doctrinas enseñadas por los Franciscanos de Toledo sobre el *debito*. Según fuera el sentido de las mismas, tal vez pudo ser justa la oposición de los Dominicos. Pues no siempre, como nota certeramente el P. N. DEL PRADO en su notable estudio *Divus Thomas et bulla Ineffabilis*, se mantuvieron los defensores de la

En el apéndice 2.º estudiamos el contenido del decreto y la posición de los franciscanos, reproduciendo el testimonio que dió sobre el decreto el secretario del Tribunal. Lo que aquí hemos de hacer constar es que para el Tribunal el afirmar la exención del débito próximo (y nos anticipamos a emplear esta palabra para mayor claridad) no encerraba peligro para la redención preservativa de María, como habían querido los teólogos anteriores ²⁵.

3. *Repercusiones inmediatas*

a) Lezana:

Otro carmelita, Juan Bautista de Lezana, profesor de Alcalá, publica en el mismo año de 1616 un libro en cuyo título se habla ya de la exención del débito próximo, que se propone demostrar ²⁶.

inmaculada y de la preservación del débito, particularmente los inspirados en el escotismo, dentro de la ortodoxia, al propugnar algunos la preservación del débito al margen de la redención de Cristo, al desvincular el dogma de la inmaculada del de la redención». Creemos es ya hora de que los autores lean a Escoto en vez de contentarse con copiar cómodamente las afirmaciones gratuitas del P. Prado (que el autor inserta en su nota 13). Véase nuestro artículo: *Duns Escoto y la bula Ineffabilis*, en «Estudios Marianos», 13 (1953), 310-31. Acerca de la relación entre la inmaculada y los méritos de Cristo puede verse nuestro trabajo en la revista Estudios Franciscanos: 55 (1954), 195-255: *La redención de María y los méritos de Cristo*.

25. Ciertamente que fuera de España, en Roma, las cosas andaban muy de otro modo. Los *Comentarios a la Suma de Suárez*, recogen sin duda el ambiente romano. Pero tenemos otro hecho más fehaciente: el 9 de mayo de 1936 fué puesto en el índice el libro: *De eminentissima Diparae Virginis perfectione, libri tres*, Venetiis, 1629, debido a la pluma del capuchino ZAMORO DE UDINE. La causa fué que propugnaba para la Virgen la exención del débito próximo, manteniendo el remoto, al cual consideraba, como una simple aptitud o capacidad de ser comprendida en la ley de transfusión del pecado. Para defenderse de la prohibición del libro, escribe otro, inédito: *Declaratio debiti proximi contrahendi originale peccatum*. En él evoluciona el concepto de débito remoto, pues le concede una necesidad a contraer: la naturaleza humana, después del decreto de la contracción es apta para contraer el pecado, pero con tal aptitud que necesariamente pecaría si la divina gracia no lo impidiese por una preservación. Véase al P. ARCHANGELUS A ROĆ, O. F. M. Cap., *Joannes M.^a Zamoro ab Udine, praeclarus mariologus*, en «Collectanea Franciscana» 15 (1945), 117-63; 16-7 (1946-7), 125-85; 19 (1949), 143-223. Desde luego que en la segunda posición Zamoro da espaldas, cosa muy explicable, a la lógica; se ve que esa necesidad es un elemento introducido forzadamente en su sistema.

Por otra parte Wadding, que fué secretario del P. Antonio Trejo, O. F. M., en las legaciones de Felipe III y IV ante los papas Paulo V y Gregorio XV para obtener la definición de la inmaculada, nos dice así, reflejando el ambiente de la Curia: «Praesens et saepius expertus sum in Urbe, dum per plurimos annos huic causae totus incumbo, quantum principali controversiae detrahant varia hinc inde erumpentia placita; necue oiidouam tam officere huic causae, quam nimiam vel minus circumspecta quorundam pietatem...

Illam proinde probandam iudicavi redimendae Marie Virginis rationem, quae theologis marianae puritatis vindicibus communior, temporis habita ratione securior et expediens difficultatibus facillior. Illa est, ut cum caeteris admittatur in Adamo peccasse debitumque habuisse suo tempore peccatum contrahendi, a quo per redemptionem praeservativam immunis evasit, alias ex inevitabili debito et universalí necessitate contrahendo...

Sive peccaverit in Adamo, ut communior et facillior fert opinio: sive non peccaverit, ut alii nunc probabilius quam utilius defendunt...» (*De redemptione Virginis Mariae*, p. 4.^a, c. 2).

26. *Liber Apologeticus pro immaculata Deiparae Virginis Mariae Conceptione. Ubi*

Estudia Lezana la cuestión del débito «paucos in hoc antesignanos habens». Siguiendo a Suárez concibe el pecado original como carencia de justicia debida y explica su transmisión y voluntariedad por el pacto:

Al estar virtualmente contenidos en Adán, nuestra cabeza moral, participamos de su pecado y aun puede decirse que de alguna manera lo cometimos. El pecado actual de Adán es el pecado original *in fieri*, la carencia de justicia —estado de pecado habitual— el pecado *in facto esse* que nosotros contraemos. Para que tal contracción sea posible son necesarias dos condiciones:

a) estar contenidos en Adán y proceder del mismo por vía seminal, fundamento necesario para poder pecar en él,

b) hallarse incluido en el pacto. Así Dios puso de cierto modo en la voluntad de Adán las de todos nosotros y el precepto que a él impuso se interpretó como impuesto a todos nosotros.

El pecado, pues, proviene de dos raíces: la primera, radical y remota; la segunda inmediata y próxima. La primera fundamenta a la segunda y ésta explica la voluntariedad. La primera es el débito remoto, la segunda el próximo. Quien tiene el débito remoto está sujeto a tener el próximo (c. 32, f. 141 y 143).

Es Lezana el primer autor que emplea los vocablos de débito remoto y próximo, mas no explica cual sea la necesaria ligazón del segundo con el primero; mas bien parece que entiende éste como una *conditio sine qua non*.

Refiriendo esta doctrina a la Virgen forzosamente admite en ella el débito remoto por ser hija de Adán, pero niega el próximo (=inclusión en el pacto) con argumentos que toma de la Escritura, Padres y la razón. Enumeramos estos últimos, que son una adaptación de los que se emplean para probar la inmaculada:

- 1.—Predestinación de María a la gracia antes que toda criatura.
 - 2.—Odiosidad del débito próximo.
 - 3.—Dignidad maternal.
 - 4.—Dignidad de corredentora.
 - 5.—Honor que Cristo debe a su madre.
 - 6.—Por ser María mujer benditísima no cabe en ella necesidad de pecar.
 - 7.—Potuit deuit, ergo...
 8. Por ser única la excelencia de María, conviene exceptuarla de las reglas generales.
 - 9.—Ninguna utilidad se saca de afirmar el débito en María, ni para ella ni para la Iglesia.
 - 10.—Es María más excelente que los ángeles, por ser su reina; mas éstos carecieron del débito, ergo... (c. 33-5, f. 149-59; cf. c. 26).
- Así María fué preservativamente redimida. Esta nobilísima redención

non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur, Matriti, 1616.

exige una necesidad, un débito, siendo suficiente el remoto (c. 29, f. 130 y c. 36, f. 165).

Lezana depende estrechamente de Suárez, Loaysa, Catarino y el ambiente de Alcalá. No se sale del voluntario interpretativo y, por el argumento de la predestinación nos presenta una inmaculada como la de Segovia. Difiere de él en que entiende la generación natural como una necesidad mediata de contracción, si bien, como ya hemos apuntado, en el fondo no llega Lezana a establecer sino una simple condición. Apoya su sentencia en el decreto inquisitorial.

b) Gonzalo Sánchez Lucero:

Lucero, suareciano auténtico, cambia de parecer ante las nuevas doctrinas y entre 1615 y 1616 redacta dos discursos, publicados en 1617, para probar que María no pecó en Adán, contradiciendo su posición anterior²⁷. En ellos enseña lo siguiente: Adán es cabeza moral del género humano, pues Dios ligó a la suya las voluntades de todos los hombres a fin de que en él ganasen o perdiesen la justicia original.

María no es hija moral de Adán, solamente natural; esto es, ni recibió ni perdió en él la gracia, no fué comprendida en el pacto. Considerada en sí misma, en cuanto a su naturaleza de hija de Adán, fué deudora de entrar en el pacto a causa de la universal extensión a éste debida. Por eso, de no haber sido preservada por los méritos de Cristo hubiera entrado infaliblemente en él y contraído el pecado.

María fué redimida preservativamente. Tal redención reconoce por causa los méritos de Cristo paciente y supone en el sujeto una deuda infalible, de contraer la culpa de Adán, que es el débito remoto (Introd. y 2.^a p., d. 1, c. 5, f. 14 v-15 r).

La justificación no tiene por término *a quo* el pecado sino accidentalmente. Formalmente supone tan sólo negación de la gracia; así como la mediación falta de amistad y no enemistad.

Cristo murió por María, pues la preservó con los méritos de su pasión, no sólo del pecado, sino también de su débito (próximo), redimiéndola de pecar en sí y en Adán de donde Cristo resulta redentor perfectísimo (2.^a p., d. 2, c. 12, f. 90 v-92 r).

Prueba la exención del débito por los mismos argumentos que la inmaculada y usa del decreto inquisitorial. No emplea la palabra *débito remoto*, aunque para mayor claridad la hayamos usado aquí. Esta nomenclatura nació en Alcalá y se propaga por los complutenses. Con él volvemos a la

27. *La Virgen Santísima no pecó en Adán ni quedó deudora en él al pecado original*, Sevilla, 1617. Lucero publica este libro, que comprende dos discursos, en una edición que también abraza, dejándolos intactos, los otros dos publicados anteriormente (cf. nota 19) donde profesaba lo contrario. Caso raro de probidad y humildad científicas.

justificación del débito remoto por la extensión universal de la ley. No aporta elementos nuevos.

c) Suárez:

Es interesante la reacción del Doctor Eximio ante los sucesos de 1616.

En una carta dirigida a un colega español desde Coimbra e inserta en el tomo 4.º de la edición de Vives (p. 615 ss.) mantiene su posición fundamental, con más precisión y claridad si cabe; pero introduciendo matices muy interesantes:

María fué verdaderamente redimida y su redención consta de dos elementos —los ya dichos— esenciales: satisfacción por la culpa necesariamente futura y méritos previstos de la pasión de Cristo. De aquí que el ser preservada remotamente del pecado por la exclusión del pacto, no es redención ni justificación redentora del pecado. Ello se prueba con el siguiente símil: Si Adán hubiera sido preservado del pecado por los méritos de Cristo entonces previsibles, esto es, independientes de su pasión, ni él podría decirse redimido (y menos por la sangre de Cristo) ni sus descendientes pudieran llamarse preservados del pecado (p. 615-6).

En otro cualquier orden posible de la economía de salvación pudiera la Virgen haber sido preservada por tales obras y méritos, independientes de la pasión y, por tanto, sin incluir el elemento satisfactorio. Esto hubiera constituido una redención especial y particular de María, pero no la redención que rige en el actual orden de cosas, del cual hablamos y al cual nos referimos cuando lo predicamos de María.

Su santificación fué remisiva de culpa, no precedente a la gracia en orden de tiempo, sino de naturaleza. Por eso vale más llamarla preservación que remisión; o también remisión eminente. El pecado es, en cierta manera, el término *a quo*, no actual y presente, sino necesariamente futuro. Por esto es redentiva la santificación de la Virgen y no lo son las de los ángeles y de nuestros primeros padres en las que falta la sangre de Cristo como causa meritoria y no existe remisión alguna de pecado.

Sobre el débito añade Suárez las siguientes precisiones:

a) María tuvo el débito, fué incluida en el pacto. De lo contrario no hubiera recibido la gracia en Adán, pues el pacto es precisamente el fundamento de la concesión de la misma; y no se ha de negar que a la Virgen le fuera concedido este don, por ser ello cosa buena y perfecta. Por otra parte sabemos que de no ser preservada hubiera contraído el pecado, es decir, hubiera carecido de la justicia que debía poseer por haberla recibido en Adán (nótese la fuerza de éste argumento). Si no existió esta condición —*contraxisset nisi praeservata fuisset*— no se puede hablar de redención en María.

b) Algunos quieren que la Virgen contrajese el débito en Adán y no

en propia persona, por la incompatibilidad de éste con la santificación en el primer momento.

Nuestro teólogo lo rechaza, porque para tener el débito en Adán es necesario pecar en él o, en otras palabras, ser incluido en el pacto. De otra manera, como la primaria y fundamental razón de la redención de Cristo es el pecado de Adán en cuanto cabeza del género humano, en el que van incluidos el origen y actuales subsiguientes, se seguiría que la Virgen no estuvo comprendida en el objeto o materia de la redención, ni Cristo pudo redimirla porque su redención presupone el pecado, al menos en cuanto absolutamente previsto por Dios.

La distinción entre débito en Adán y débito personal es vana, porque el débito no es algo físico que ponga algo real en la Virgen, sino una necesidad previa de contraer ²⁸. Ya vimos que fuera de Cayetano, los teólogos anteriores cuando afirman el débito persona no hacen otra cosa que poner una necesidad antecedente de pecar y, por ello, *prius natura* que la santificación.

Se reafirma en la teoría de que el débito no se opone a la santificación en el primer instante y explica mejor por qué el débito no se extiende más allá de éste: En primer lugar, porque entonces se extingue la fuerza de las causas que inducen al pecado, de donde el alma ya no puede volver a estarle sujeta como quería Vázquez. En segundo porque la culpa, una vez perdonada, no retorna a la persona que primero la contrajo y por eso, no obstante seguir siendo hija de Adán, no permanece necesitada a contraer, que es lo que entendemos por débito. Finalmente porque toda deuda se extingue con el perdón o con la paga.

c) Entre el débito y el pecado media intrínseca diferencia, pues el primero no nos hace enemigos de Dios, ni quebranta la pureza personal, ni es defecto moral, efectos todos del pecado. Es, sencillamente, el mero hecho de descender de un padre pecador, que no afecta propiamente a la inocencia del individuo. Por eso puede afirmarse de la Virgen.

De aquí que sea insostenible decir que la excepción del pacto es más honrosa para la Virgen, porque con esto, como apuntamos anteriormente, se le niega un derecho a la justicia original y porque le fué más honroso el ser redimida preservativamente por su Hijo (p. 618-9).

Fuera de explicar otra vez que la redención de María no se opone

28. «...hoc debitum non est res physica, quae ponat alioid reale in Virgine, sed est veluti obligatio quaedam moralis, nata ex Adamo, et suos descendentes denominat debitores solum propter originem quam trahunt ex illo atque ita supponendo hoc debitum, ut fuit in Adamo, comprehendisse Virginem eo ipso quod Virgo ab hac radice infecta per seminalem generationem descendit, necessario sequitur quod delictum quod fuit in Adam, tanquam in causa agente, fuerit etiam in Virgine tanquam in passo seu subiecto denominato. Probatur haec illatio quia hoc debitum respectu Virginis fuit in Adam tanquam in causa agente et denominante Virginem, sed in Virgine solum poterat esse tanquam in passo de se subiecto et obnoxio infectioni a tali causa; ergo si beata Virgo habuit hoc debitum in Adamo non potuit habere illud in instanti conceptionis prius natura quam sanctificari intelligatur, eo utique modo quod haberi potest, scilicet morali et per extrinsecam denominationem» (p. 618 ab).

a su predestinación, termina Suárez censurando teológicamente unas cuantas opiniones.

Si en lo anterior vemos claramente las influencias de las críticas de Vázquez y de la nueva teoría alcaláina sobre el débito, aquí se palpa la influencia del decreto antes aludido. Suárez no renuncia a las posiciones que sostuvo en los *Comentarios a la Suma*, antes bien, las enriquece con las nuevas precisiones que le trae la polémica, pero el decreto le hace reformar sus apreciaciones doctrinales y matizarlas de un modo harto interesante. Así, contienen mala doctrina y digna de una censura, que no quiere especificar, las siguientes proposiciones tocantes a la redención y las necesariamente connexas:

«Beata Virgo non fuit praeservata a peccato originali ex morte Christi
[praevisa.

Non fuit proprie redempta per mortem Christi.

Christi sanguis aut mors non fuit necessaria Virgini ad aeternam
[salutem».

En cambio no son censurables (=influjo del decreto) éstas que se refieren al débito:

«Maria virgo non peccavit in Adam.

Non habuit debitum peccati originalis nec in se nec in alio».

Y no son censurables porque se pueden defender sin conexión necesaria con las anteriores. Basta para ello afirmar que Cristo fué predestinado como redentor antes que toda criatura, con lo cual pudo ser María excluida del pacto por los méritos de la pasión, y que es suficiente para la redención la exclusión anticipada del pacto. Claro que a Suárez no le agradan ninguna de estas dos afirmaciones: la primera, porque le parece dura una tal predestinación anterior a la previsión del pecado y la segunda porque entonces desaparece el elemento satisfacción y remisión del mismo.

Tampoco son censurables quienes niegan en la Virgen el débito próximo y admiten el remoto en Adán o, en otras palabras, los que niegan el débito personal y lo admiten en Adán, aunque, como dijimos, tampoco admita Suárez este razonar a causa de que divide dos cosas inseparables (p. 622).

Vemos por este trozo que Suárez, ausente entonces de España, no tuvo una muy clara noción de las disputas y del nuevo concepto de débito remoto introducido, porque no lo cita en ninguna parte y siempre que habla del débito se refiere al que nace de la inclusión en el pacto. No obstante, nos encontramos con que Suárez, siguiendo al decreto, afirma la inexistencia de una conexión esencial entre la redención preservativa y la inclusión en el pacto o, lo que es igual, que María pudo ser redimida sin recibir la gracia ni perderla en Adán. Es cierto que el Doctor Eximio

sólo halla un medio de explicar esto, medio que tampoco llega a convencerle por lo cual debe rechazarlo, pero al menos reconoce abstractamente la legitimidad y ortodoxia de la nueva posición.

Nada hemos de añadir a las nuevas posiciones de Suárez, fuera de lo anotado en las primeras, porque la variación de los puntos de vista es claramente perceptible. Solamente queremos notar que, dentro del concepto legalista o paccionista de la transmisión del pecado, dejan claro las teorías de Suárez que la redención preservativa y, por ende, la inmaculada, tal como con concebidas por un gran número de teólogos no es posible si la Virgen fué exceptuada de la ley, si no recibió la gracia en Adán.

Además, luego de afirmar el autor que la redención es remisiva, se ve obligado a decir que mejor sería llamarla preservación o eminente remisión. Con ello se demuestra que el concepto de Suárez sobre la satisfacción es el apuntado anteriormente: una *imminens satisfactio*. El intento de conservar una redención unívoca para mantener en su propiedad el elemento satisfactorio, o se reduce a un mero juego de palabras, como en este caso, o hace imposible la redención preservativa ²⁹.

I V

LA CRÍTICA DEL DÉBITO REMOTO

Entendido cual necesidad mediata de contraer la culpa de origen, su-

29. Sobre la actitud de Suárez ante el problema del débito se han hecho varios juicios. El P. BOVER, S. I., nos dice: «Pero ¿esta afirmación del débito próximo representaba realmente el sentir íntimo de Suárez, o era más bien una posición estratégica para defender más expeditamente la verdad principal de la Concepción Inmaculada? ¿No podría decirse de Suárez lo que él mismo dice de Santo Tomás, que 'si praesentem Ecclesiae faciem vidisset, aliter in immaculata Virginis conceptione doctorum fuisset' (In III, q. 27, a. 2)? (Suárez mariólogo, en «Estudios Eclesiásticos», 22 (1948), 321-2.

En cambio el P. ALDAMA, S. I., (*El sentido moderno de la mariología de Suárez*, en *Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948*, Madrid, 1950, II, p. 69-70) asegura que ésta no fué una posición oportunista o superficial de Suárez, sino que arranca de lo íntimo de sus convicciones dogmáticas. Y dice: «La verdad es que a pesar de todos los esfuerzos... la opinión combatida por Suárez no va a triunfar en teología y en los mariólogos de hoy, creemos que cada vez más, la posición suareciana conserva su modernidad y actualidad indiscutibles».

Por todo cuanto hemos expuesto acerca de la mente del Eximio, creemos queda demostrado ser cierta la aserción del P. Aldama. Ahora bien, por lo que se refiere al sentir de los teólogos, parece que en la semana mariológica de Zaragoza (1945) la mayoría defendió en María la carencia del próximo —posición contraria a la de Suárez—. Sobre otros autores modernos que niegan dicho débito puede consultarse al P. E. LONGRÉ, O. F. M.: *L'Assomption et l'Ecole franciscaine*, en *Vers le dogme de l'Assomption*, p. 209, n. 34, Montreal, 1948, y al P. BONNEFOY, O. F. M.: *La Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, en el mismo lugar, p. 310. Lo que ocurre es que el concepto del débito, que supone una teoría sobre la transmisión del pecado original, resulta muy oscuro a los teólogos de hoy porque manejan conceptos legados por la teología de los siglos XVII y XVIII atribuyéndoles quizá sentidos propios de la teología actual que, en gran parte, por circunstancias de todos conocidas, se encuentra desligada —y en muchísimos puntos atrasada— de aquella. De aquí los confusionismos y la diversidad de pareceres.

frío inmediatamente de su formulación una fuerte crítica de los autores contemporáneos. Es precisamente Fernando de Salazar, S. I., que conoció perfectamente las disputas de Alcalá y Toledo, por ser durante ellas profesor de la universidad complutense y uno de los teólogos consultados por la Inquisición en el asunto, quien lo somete a una crítica rigurosa y exacta.

Recuerda Salazar las dos maneras posibles de concebir el débito remoto —las que circulaban entre los sostenedores de la nueva teoría—: a) como una necesidad de ser incluido en la ley del pecado, derivada de la generación natural considerada en sí misma; b) como esta misma necesidad radicada, no en la naturaleza por sí misma, sino en cuanto que la ley del pecado se presupone universal y las leyes universales encierran exigencia de incluir a todos los individuos que se encuentran en las mismas condiciones.

La crítica salazariana se centra sobre las dos maneras de concebirlo:

a) Si la necesidad de contraer arranca de la ley, es claro que no se puede concebir una necesidad previa, anterior a ella.—Además, a la ley se presupone el pacto, es decir, la concesión condicionada de la gracia en Adán (solamente luego de prever la caída de éste determina Dios que sus descendientes sean concebidos en pecado). Así el débito remoto supone en la naturaleza una exigencia a la inclusión en el pacto, sin la cual no puede darse inclusión en la ley. Mas esto es imposible de todo punto, por cuanto suponiendo el pacto una elevación del hombre al estado sobrenatural, se pondría en la naturaleza un débito de la gracia, una exigencia de dicha elevación, lo cual es manifestamente inadmisibile.

b) En Dios no pueden concebirse leyes indeterminadas, cual la que aquí se supone. Todas sus leyes son perfectamente determinadas «in individuo». En Dios no son posibles los privilegios en el sentido de dispensa de un decreto, pues afectando éste concretamente al individuo, la dispensa supondría en Dios una contradicción.—Además, las leyes divinas son libres. Por tanto la ley del pecado no encierra en sí misma exigencia de comprender a todos los hombres sin excepción (*Pro immaculata... conceptione defensio*. Compluti, 1618, p. 16-9).

Los Salmanticenses —si bien moviéndose en el ámbito de un concepto del pecado original diverso— recogen la doctrina de Salazar con algunas precisiones interesantes, de las cuales recogemos aquellas que atacan al débito remoto desde un punto de vista independiente de dicha noción personal:

Enseñar que la naturaleza exija ingreso en el pacto (necesario para el de la ley), equivale a decir que Adán, únicamente por el simple hecho de ser cabeza física de la humanidad, debe serlo moral. En este caso no se ve por qué sólo él y no todos los padres son cabezas morales de sus hijos, ya que los fundamentos son los mismos.—Es absurdo que la presunta univer-

salidad de la ley ponga un débito en la naturaleza, porque si Dios crease a alguien en el estado de naturaleza pura, claro está que el tal no tendría débito alguno ni aun remoto. Amén de que la naturaleza por sí misma (como se ve en el caso de Jesucristo) no exige ni siquiera descender seminalmente de Adán. Se trata, pues, de un débito irreal ³⁰.

De todas estas razones se deduce la conclusión de Salazar: En un sistema de transmisión legal del pecado, no se puede concebir un débito remoto como tal, es decir, como verdadera necesidad mediata de contraer la culpa. Puede, ciertamente, fundamentar una posibilidad (posición que ya había sido de Juan de Segovia), una mera aptitud o conveniencia, pero nada más. Por eso cuando los autores aseguran que la Virgen no tuvo el débito próximo, es decir, no fué incluida en la ley de contracción, deben asegurar que no recibió la gracia en Adán y que no tuvo —a tal inclusión y recepción— débito alguno. Y no precisamente por tratarse del caso especial de la Santísima Virgen, sino porque tal débito es completamente ficticio. Para afirmar o negar necesidad de contraer el pecado, es menester partir del concepto del pecado o, por lo menos, ver atentamente si la noción que de él tenemos nos permite hacerlo y no partir apriorísticamente de un concepto también apriorístico de la redención.

CONCLUSIÓN

Recogiendo la labor de conjunto efectuada por los teólogos descritos, podremos plasmarla en estas líneas generales:

Actualizadas por Catarino las doctrinas legalistas sobre la concesión de la gracia y transmisión del pecado, se realiza, en el marco de estos conceptos, un análisis de la redención preservativa. Esta había sido ya admitida por la mayoría de los teólogos. Por eso es históricamente posible proceder a un análisis de los elementos que la estructuran; el primero, la necesidad de contraer.

Como es natural dentro de las ideas en que se mueven acerca de la transmisión del pecado, la redención ha de entenderse a modo de preservación, no de la sujeción a la ley, sino de sufrir sus efectos.

Ahora bien, como Catarino había explicado la inmaculada por una exclusión, están conformes los autores hasta 1615 en afirmar que tal postura conducía a una necesaria negación de la redención preservativa, pues dentro de la teoría legalista no existe otra necesidad que la nacida de la inclusión en el pacto o ley.

Mas aquí ya emergen los problemas: ¿Cómo se compagina la inclusión

30. *Cursus theologicus. De vitiis*, d. 15, n. 75, 77-8, 92-4. Montalbano admitió substancialmente las razones del salmanticense, añadiendo que si el débito es una exigencia de la naturaleza humana, Dios no podría crear al hombre sin la ley del pecado, lo cual es absurdo (*Opus theologicum*. Panormi, 1723, t. II, p. 318).

en la ley y la exclusión de su efecto en el marco de la inmutabilidad divina? ¿Es la predestinación de María un obstáculo para la redención?

Desde 1615 la cosa cambia de aspecto: los autores no quieren reconocer este débito y buscan una necesidad remota de contraer. La encuentran en la generación natural. Y la formulan así, después de varios balbuceos: Todo el que de Adán por vía de generación natural o seminal procede ha de ser incluido en el pacto y ley de transmisión del pecado; ser, amén de hijo natural, hijo moral, esto es, recibir de Adán la vida natural y, además, dependientemente del mismo, la sobrenatural.

Pero nótese con cuidado que la necesidad que arranca de la generación natural —remota, mediante la inclusión en el pacto, de contraer el pecado— no es causada por ella misma. Esto es imposible dentro del sistema de transmisión del pecado en que se mueven estos autores, quienes no reconocen en la generación natural causalidad de ningún orden para ello. Si pusieran la necesidad en dicha generación, la reducirían a una *conditio sine qua non*, falta en que, por el inevitable confusionismo que traen consigo las ideas nacientes, incurren algunos de ellos. La causa está en la ley: la ley es de carácter universal y tiene intrínseca exigencia de abrazar a todos cuantos individuos reúnan las mismas condiciones que la provocan —aquí, la descendencia seminal de Adán—. En virtud de esta exigencia todo hijo natural de Adán debe ser en ella incluido; sólo puede escapar de la misma por una dispensación divina. Por tanto lleva en sí una necesidad remota de contraer el pecado —el débito remoto— y así la redención consiste en la preservación del pacto.

Es esta la labor de los teólogos complutenses, porque es Alcalá donde nacen todas estas ideas. Realmente no son nuevas y se hallan radicalmente en Catarino cuando nos dice ser natural que todo padre atesore para sus hijos y que el pacto ha de abrazar a todos porque conviene que el don de justicia original, anejo a la naturaleza, sea comunicado con la naturaleza a todos sus participantes. Pero Catarino nos explicaba luego que la necesidad de contraer el pecado arranca de la generación natural y por eso se le podía, como a otros autores precedentes, tachar de incongruente e ilógico. El mérito, pues, de los complutenses, se reduce, por una parte, a explicar que tal necesidad es de carácter mediato, remota, y a precisar, por otra, que no se basa en la generación natural misma aisladamente considerada, sino en el carácter universal de la ley, en cuyo caso la generación queda reducida a una *conditio sine qua non*, pero la necesidad remota de pecar subsiste. La crítica posterior anotada, hace ver cómo ninguna de tales posiciones puede legitimamente sostenerse.

Hemos de apuntar, además, la disputa del débito personal como necesario para la redención, que nace de las doctrinas de Cayetano y de las objeciones formuladas por el Ferrariense y que, trasladada al marco de la transmisión legal del pecado no tiene más remedio que identificarse con

la sentencia de aquellos que no pensaron en poner en la Virgen un débito personal: con una necesidad antecedente de pecar. El resultado positivo de todo esto es fijar que dicha necesidad atañe a la persona por lo menos en el primer instante de la animación. Pero este concepto encierra otra contradicción: Hemos visto lo defienden autores que no admiten la generación natural en sentido de causalidad eficiente o rigurosamente instrumental del pecado; entonces, si explican la inmunidad de éste por un privilegio o excepción de la ley universal, resulta —dejando aparte las objeciones factibles a tal privilegio y a su posibilidad— que en el momento de la animación no existen causas efectivas en manera alguna del pecado, pues el semen y el acto generador dan lugar a una persona que, en virtud del privilegio susodicho, no está obligada a contraer, sino dispensada; luego no son causas ni tan siquiera disposiciones personales necesarias a la infección del pecado. El concepto de débito personal es perfectamente admisible en las teorías de Cayetano, su creador, porque él reconoce a la generación —al menos en el *Opúsculo* a que nos referimos— un papel causal, pero no en otros sistemas de transmisión legal.

Se podría admitir en el sentido de una necesidad que afecta a la persona, pero no actual sino anterior, previa a su constitución. Ya lo notó Suárez al decir que no se podía hablar de débito personal porque el débito no es algo de orden físico.

APENDICE 1.º

P. BARTOLOMÉ DE LOAYSA, O. C. D.: *Triunfos de la Reina de los ángeles...*

Aunque yo tengo que propiamente no lo fué redención la de los ángeles y es la razón porque para decirse uno redimido (según de hecho passa) es necesario estar obligado por alguna ley, trato o concierto, común y general, por la cual esté expuesto a perder y ganar en otro como en cabeza, que por este concierto y ley común que Dios puso a los hombres, se obligó a redimirles si perdiessen y cayessen de su estado, y como los ángeles de hecho ni tuvieron este precepto, ni ley común para todos, ni estuvieron contenidos en alguno de su naturaleza como en superior y cabeza de los demás: así propiamente, según el concierto que de hecho passo, no se llamará redemptor dellos, y se llamará de la Virgen, porque de ley común y general estaría obligada en Adán, y contenida en su voluntad como en cabeza, de la suerte que los demás, si Dios de hecho no la sacara. Y adviértase que digo que de ley común estaba *remote* obligada en Adán, mas no digo que de hecho contrajo la obligación en él, y este es el punto en que hace su entivo (*sic*) y apoyo esta opinión, y por otro camino no se puede responder bien, así a los lugares de la Escritura como a los santos. (Y noto de passo juntamente, que este modo no lo e visto tocado de ninguno). Estas tres cosas, aunque entre sí tienen consonancia, dependencia y correspondencia, son separables y distinguibles, no sólo con el filo de la razón, sino real y verdaderamente. La primera estar obligada la Virgen de ley ordinaria y natural. La segunda, y de hecho contraer esta obligación en Adán y ser comprendida en él, y la última, tener la misma obligación en persona, y pudo muy bien ser que le corriese obligación a la ley común, de derecho natural, y que de hecho, por particular privilegio y favor no incurriese en tal obligación...

Esto que pudiera pasar y suceder en los dueños y señores criados, le pasó al Señor universal e increado, con la Soberana Reyna de los Angeles: supuesto el precepto positivo que Dios impuso a Adán, quebrantándolo, de ley común todos estábamos obligados a nacer esclavos y captivos (supuesto que nuestros primeros padres lo eran) mas por particular privilegio sacó Dios a este parto y hija de Adán de aquella obligación; porque diciendo absolutamente que no quería, ni convenía, su madre entrase en la voluntad de Adán; ni que él la pudiese hazer libre o esclava, quedó sin contraer de hecho la obligación próxima en él, y por consiguiente en persona, pues eso dependía de la obligación en Adán; y así se compadece bien estar la Virgen obligada de ley común o remota, pero de hecho por particular indulto, prerrogativa y gracia, no le comprendió, ni tocó la obligación. Supuesto esto, bien se dexa entender cómo la Virgen fué redimida con este altissimo, soberano y supereminente modo de redención, porque entraría en el pacto y concierto común con todos, y en esta propia ley común sería de hecho Adán cabeza suya, aunque de hecho no lo fué, ni entró en él, por esto fué ella redimida...

De lo dicho se verá en el sentido, que son verdaderas las palabras de los santos, así antiguos como doctores modernos, que cuando dicen que la Virgen *fuit obnoxia*, quisieron decir que estaba obligada a contraer en Adán y caer con él, y esta obnoxiedad bien se compadece con decir que de hecho no cayó, ni le comprendió la obligación (que el término propiamente solo significa el que está aparejado para caer)... (f. 38 r-9 v).

APENDICE 2.º

El decreto de la Inquisición

Dos cuestiones se plantean al estudiar el decreto: la de su existencia y la de su contenido.

A) La existencia:

Según dijimos, los franciscanos de Toledo intentaron defender, bajo el provincialato del P. Ocaña y en un acto público, unas tesis teológicas, la primera de las cuales rezaba así: «Utrum virgo Deipara contraxerit debitum incurrendi peccatum originale» y estaba propuesta en sentido afirmativo. Parece ser que los PP. Dominicos (pues Egidio de la Presentación que escribe con inmediatez a los sucesos nos refiere fué una disputa entre Menores y Predicadores) la delataron a la Inquisición. Esta suspendió el acto y ordenó fueran examinadas las tesis por algunas universidades. Consta por varios autores que, al menos, fueron consultadas Sevilla ³¹, Córdoba, Granada, Osuna y, sobre todo, Alcalá. La respuesta fué favorable a los Menores, permitiéndoseles defender públicamente sus tesis ³².

Ahora bien, y aquí tenemos la primera cuestión, ¿fué publicado por escrito el decreto Inquisitorial?

Varios autores contemporáneos ³³ nos dicen que constaba la existencia del decreto por el testimonio del secretario del Tribunal Fernando de Villegas, que Lucero afirma haber tenido en sus manos y Granado dice haber leído en una carta de Villegas fechada en Madrid. Este testimonio, impreso, lo hemos localizado en la Bib. Nac. de Madrid (ms. 4011, f. 71 r) y por dichas afirmaciones nos parecía claro que no nos quedaba otro rastro del decreto que esta carta. Insertamos a continuación una copia del impreso, que ya publicamos anteriormente en la Rev. *Verdad y Vida* (l. c.):

«Por Nouiembre del año passado de 1615 se quisieron tener unas conclusiones en el conuento de san Juan de los Reyes de Toledo, en q̄ estaua una, que *Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis*. Acusaronse y suspendieronse estas conclusiones por esta proposición, en la Inquisición de Toledo: y auierendose recurrido a la suprema general Inquisición, donde se examinó la y auierendose recurrido a la suprema genral Inquisicion, donde se examinó la propcsicion con gran numero de Teologos, que de diuersas ciudades, y lugares embiaron sus censuras y pareceres, juntamēte con la Universidad de Alcalá; el santo Tribunal calificó la dicha proposicion por prouable, y assi lo decretó. En cuya fé el Licēciado Hernando de Villegas Secretario del dicho santo Tribunal, luego q̄ se tomó resolución en el Consejo, y de mandato del Ilustrissimo señor don Bernardo de Rojas y Sandoual, Cardenal y Arçobispo de Toledo, Inqui-

31. SYLVESTER SAAVEDRA, O. M., *Sacra Deipara*. Lugduni, 1655, v. 2, d. 19, s. 5, p. 401 a.

32. Véase para todo esto nuestro trabajo: *La redención de María según el P. Tomás F. de Urrutigoiti*, en «Verdad y Vida», 9 (1951), 81. Aquí precisamos documentalmente afirmaciones allí hechas. Nos parece dudoso que la Universidad de Salamanca enviase respuesta favorable, si fué consultada (cf. P. BENITO PRADA, C. M. F., *Las disputas teologicas de Toledo y Alcalá...*, en «Ephemerides Mariologicae», 3 (1953), 287).

33. AEGIDIUS A PRAESERTATIONES, *De immaculata b. Virginis conceptione*, l. 2, q. 4, a. 7, Conimbricæ, 1617, p. 153 b).—FERDINANDUS Q. DE SALAZAR, S. I., *Pro immaculata Deiparae Virginis conceptione defensio*; Compluti, 1618, p. 53.—SÁNCHEZ LUCERO, *La Virgen santissima no pecó en Adán*, 2.ª p. d. 1, c. 2, Sevilla, 1617, f. 5 v-6 r.—LEZANA, *Liber Apologeticus*, c. 32, Matriti, 1616, f. 147 v-8 r.—GRANADO, S. I., *De immaculata... conceptione*, d. 3, Hispali, 1617, p. 91. Omitimos testimonios de autores posteriores, que no tienen valor de los presentes y depende de ellos en su información.

sidor supremo, embió auiso desta calificación a los agentes del señor Arçobispo de Seuilla, que estauan en los negocios de la Concepcion de nuestra Señora en la villa de Madrid, corte de su Magestad, y en particular solicitauan entonces este punto en la dicha Inquisicion general: y el auiso en un papel de su letra y firma del dicho Secretario, que queda en poder de los dichos agētes, es al pie de la letra el que se sigue.

El Cardenal mi Señor me mando auisar a Vs.m. de que oy vispera de S. Ildefonso su predecessor fue nuestro Señor seruido, q̄ se tomasse resolucion en el Conselo (presente su Señoria Ilustrissima) de que la conclusion titular, de que *Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis*, que los padres de S. Frãscisco propusieron para sustentar, se dexe correr libremente, sin que la Inquisición se lo impida: y con el despacho embió luego un correo a diligencia a Toledo, para que el dia del mesmo santo se publique.

Por no saber la posada de Vs.m. no fuy a lleuar la nueua, y a ofrecerme al seruicio de Vs.m. a quien Dios guarde por largos años.

En Madrid 22 de Enero 1616. Hernando de Villegas.»

Algunos han creído ³⁴ que existió una redacción del decreto en castellano, apoyándose en una afirmación de Perlín de que dicho texto lo había recogido en una obra suya el P. BASILIO DE LEÓN. Pero esto es falso. Es el mismo Perlín quien nos aca de dudas, por ser él precisamente quien nos dice que el testimonio de Villegas fué impreso, lo cual nos confirma en la autenticidad del que acabamos de insertar, y cita en otro sentido a Bernardo de León. La cita textual nos lo certificará completamente.

Dice Perlín ³⁵: «ut ex locupletissimo Ferdinandi a Villegas tanti senatus et iudicium a secretis testimonio dato Matrili 22 ianuarii anno 1616, quod typis excussum apud me habeo, constat... Lege Bernardum Leonem tomo primo de *Conceptione Virginis, opusculo* 8, versiculo: 'Por lo cual el supremo conasego de inquisicion'. Ubi patrio sermone, quae latino subiicio: Propter quod supremum inquisitionis tribunal definit, propositionem hanc defend posse: 'Quod Beata Virgo Maria etiam nec in primis parentibus fuit obnoxia peccato originali'...»

Bernardo de León habla así: «Por lo cual el supremo Consejo de Inquisición, determinó poco ha, que esta proposición se pueda defender: 'Quod beata Virgo Maria, etiam nec in primis parentibus fuit obnoxia peccato originali', que la Virgen no pecó, ni estuvo en deuda en Adán, contra Cordova, que cita a S. Tomás y a Gersón» ³⁶.

Por tanto no existe texto castellano del decreto.

B) El contenido:

La segunda cuestión propuesta se refiere al contenido. ¿Se niega todo débito como quieren Ocerín, Balić, Longpré, Bonnefoy entre los modernos y Del Moral y Urrutigoyti entre los antiguos? ³⁷. ¿De qué clase de débito se trata?

34. J. M. DELGADO, O. M., *Exención del débito según los mariólogos españoles del siglo XVII*, en «Ephemerides Mariologicae», 1 (1951), 504, n. 5. También el P. PRADA nos habla de dos redacciones o, más bien, dos versiones del decreto: una referida por Bernardo de León y otra por Egidio (*l. c.*, p. 289).

35. IOANNES PERLINUS, S. I., *Apologia scholastica*, d. 3, c. 8, Lugduni, 1630, p. 117-20.

36. BERNARDO DE LEÓN, *Primera parte de los opúsculos de la limpiezima concepción de nuestra Señora Madre de Dios*, t. I, op. 8, La Vid, 1616, f. 37.

37. OCERÍN JAUREGUI, O. F. M., *Exención del débito y del «jomes peccati» en la V. Maria*, en «Verdad y Vida», 5 (1947), 447.—BALIĆ, *De debito peccati originalis in B. V. Maria*, Romae, 1941, p. 47.—J. P. BONNEFOY, O. F. M., *L'Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination. Vers le Dogme de l'Assomption*, Montrea, 1948, p. 309, n. 30.—URRUTIGOYTI, *Certamen scholasticum expositivum argumentum*, Lugduni, 1660, p. 57.—CARLOS DEL MORAL, *Fons illimis*, Matrili, 1730, t. II, p. 2 b. También el P. PRADA (*l. c.*, p. 293) sostiene que la Inquisición sólo aprobó la exclusión del próximo. De haber leído

Claro está que para conocer el justo alcance del decreto del Tribunal hemos de conocer primero en qué sentido defendían su tesis los franciscanos de Toledo, pues en él fué aprobado y el decreto se ciñe a él estrictamente. Para comprender lo que sigue es menester recordar lo que ya observamos sobre la nomenclatura del débito: Cuando tiene lugar esta disputa es precisamente cuando nace la precisión conceptual del próximo y remoto, porque es precisamente a su luz cuando se concede a la generación natural un valor necesitante, aunque mediato, a la contracción del pecado. Hasta entonces, e incluso en autores posteriores no muy tardíos, cuando se habla de débito se entiende simplemente de la inclusión en el pacto y del pecar en Adán. De aquí que los franciscanos y el decreto se refirieran solamente al *débito*, sin más precisiones.

El primer testimonio sobre el contenido nos lo ofrece Egidio de la Presentación en el libro que publica en Coímbra a raíz de la promulgación del decreto. Indica que en la común estimación «propositio autem ista absolute prolata —se refiere al decreto— generaliter intelligitur de omni debito, ut scilicet absolute nullum contraxerit debitum»³⁸. Pero esto no es verdad. Dice Egidio haber recibido informaciones directas del asunto por escrito y que, según éstas contenían, el débito del que hace referencia la Inquisición es el débito en propia persona, el próximo (Egidio, confunde el débito próximo con el personal) que es la causa inmediata de la cual resulta la contracción del pecado. En cambio, la tesis consentida por el Tribunal solamente negaba este débito en la persona, reconociendo otros «ex natura sua, in lumbis Adae et aliorum parentum», donde el débito personal y próximo se halla de un modo virtual, potencial, original, habitual, llamado por los consultores remoto.

Así, la proposición aprobada y por consiguiente la extensión del decreto sólo se extienden al débito próximo-personal, pero mantiene el remoto, necesario para la redención. No se sigue, pues, que María no pecase en Adán ni que la posición del autor, que tal defiende, quede condenada, si bien le da un sentido radicalmente distinto al de todos los teólogos anteriores, en el cual no pensarón, ciertamente, los franciscanos de Toledo ni los consultores que remitieron al Tribunal sus pareceres.

Esta opinión de Egidio es corregida al punto por Fernando de Salazar, S. I. Este dice que los franciscanos enseñaron la exención del débito que nace de la inclusión en el pacto y que sostuvieron un débito remoto, anterior a éste con el cual es compatible la redención preservativa por incluir una necesidad de pecar. En tal sentido calificaron por buena su proposición los complutenses. El testimonio de Salazar es de primera fuerza: a) por haber tomado parte en la discusión; b) por citar literalmente al P. Luis de Montesinos, uno de los consultores y c) por ser recogido sin modificación por el P. Castillo de Velasco, de quien nos consta por Carlos del Moral³⁹ que fué testigo presencial de las tesis de Toledo. En el fondo Salazar y Egidio están de acuerdo en cuanto al contenido del decreto, solamente que el segundo indentifica el débito próximo con el personal para poder defender su propia tesis sobre la cuestión.

Nota Salazar que el ambiente de Alcalá era favorable a la negación del débito próximo, citando en confirmación las disputas de Velasco⁴⁰.

nuestro art. cit. en la nota 31, se hubiera ahorrado la búsqueda del texto del decreto. Evidentemente que la versión recogida por Bernardo de León es acomodaticia, igual que la de Egidio. No hay sino fijarse en que para el primero el decreto negaba el débito «in primis parentibus», mientras que para el segundo lo permitía «in lumbis Adae et primorum parentum». Ya veremos que no se habla de una ni de otra cosa. Mal copiaba Egidio el documento confirmado «ex fide secretarii». Por eso no procede servirse de él para aclarar su contenido —del cual solamente ofrece interpretaciones, a su parecer, probables— como hace el P. Prada (*l. c.*, p. 292).

38. *L. c.*, a. 2, p. 80 b.

39. P. VELASCO, *Commentaria in III Sent. Scoti: De preservatione Virginis Marie ab originali*, d. 3, q. 1, Matriti, 1641, p. 525 a.—DEL MORAL, *l. c.*

40. SALAZAR, *l. c.* Sobre las disputas en Alcalá tenidas por Franciscanos y Jesuítas, cf. PRADA, *l. c.*, p. 293-9; el autor olvida la que tuvo lugar en 1597.

Las afirmaciones de Salazar son recogidas abundantemente por los teólogos contemporáneos que intervinieron en el asunto o se muestran bien enterados del mismo. Así Saavedra (*o. c.*, v. 2, d. 19, s. 5, p. 401 a), que fué consultado en Sevilla; Granada, que afirma haber leído las respuestas de todos los consultores (*o. c.*, d. 3, p. 91); Perlín y Bernardo de León en los lugares recientemente alegados; Lezana (*o. c.*, c. 32, f. 147 v-8 r) y Lucero (*o. c.*, 2.^a p., d. 1, c. 2, f. 5 v-6 r). Lo mismo otros autores complutenses como Campo Verde ⁴¹.

De todo esto se deduce manifiestamente que el decreto de la Inquisición permite defender que la Virgen Santísima estuvo exenta del pacto hecho con Adán, pero dentro de la teoría que reconoce en el débito remoto una verdadera necesidad de pecar, justificante de la redención preservativa. Es impropio, pues, la posición de aquellos autores que se apoyan en este decreto para negar en María los dos débitos, fundados —aunque con razón— en que el remoto no es una verdadera necesidad. El Tribunal permitió la tesis franciscana por mantener ésta con el dicho débito, mas si se le hubiera propuesto la doctrina de la negación de un débito único —fundamento exclusivo de la necesidad de contraer— no sabemos qué hubiera hecho ni qué dictamen hubiera llegado a formular. De hecho vemos que Salazar no tuvo reparos en negar al remoto carácter de necesidad y en rechazar el próximo ⁴².

41. IOANNES DE CAMPO VERDE, *Tractatus de Incarnatione Verbi Divini*, d. 10, c. 5 q 6, Alcalá, 1712, t. II, p. 280 y 289.

42. Véanse, sobre el influjo que tuvo el decreto de la Inquisición en los teólogos españoles, los citados trabajos de los PP. Balić, Jáuregui y Prada.

Luego de lo aquí escrito y de las últimas investigaciones hechas por el P. Aldama sobre la sentencia del P. Albornoz, parece clara la mente de los teólogos toledanos, etc. y del decreto de la Inquisición, en contra de lo sostenido por el B. BONNEFOY (*La negación del «debitum peccati» en María. «Verdad y Vida»* 12 (1954), 126-139) dejándose llevar de un dudoso apriorismo. Si «el P. Albornoz enseñaba exactamente la misma tesis que los Franciscanos de Toledo» (p. 136), invitamos al P. Bonnefoy a que lea el citado trabajo del P. Aldama, leído por el autor en el Congreso Internacional de Roma.

Dice, además: «*Scripta manent*. Basta registrar las bibliotecas para comprobar la veracidad de los dos testigos alegados, y eliminar definitivamente la leyenda «del frenazo» de 1616» (p. 139).

Esta leyenda «del frenazo» se nos atribuye al P. Prada y a un servidor (p. 138). No basta registrar las bibliotecas, es menester, además, leer los libros con sentido histórico, imparcial y libre de apriorismos. El P. Bonnefoy pudo registrar los archivos de la Inquisición de Madrid y allí hubiera hallado documentos de la misma Inquisición, que le certificarían de la verdad de nuestra sentencia.

Como tales documentos saldrán pronto a luz nos ahorramos referencias más explícitas. *Scripta manent*. Si «la semántica es ciencia poco cultivada por los teólogos», como se nos achaca (p. 127), recomendándonos su empleo, no es menos evidente que es mucho más necesario el cultivo y empleo de la objetividad.