

LA TEOLOGIA DEL PECADO ORIGINAL Y EL DOGMA DE LA INMACULADA

La creencia en la universalidad absoluta del pecado original constituyó, durante siglos, un pertinaz obstáculo a que muchos teólogos aceptasen la doctrina de la concepción *inmaculada* de María. Pero, luego, declarada verdad de fe la «piadosa opinión», el dogma mariano se habría tornado, generosamente, en garantía de la creencia en el pecado original. Por eso, no es raro ver que, entre las razones teológicas para demostrar («confirmar») el dogma del pecado original se aduzca ésta: Se prueba también «por el dogma de la inmaculada concepción de María, en cuanto privilegio que implica la existencia de una ley general»¹. La relación, por tanto, entre ambas creencias no podría ser meramente externa, debida a circunstancias históricas transeúntes, «entre el dogma del pecado original y el de la Inmaculada Concepción de María, la relación que establece la analogía de la fe es tan íntima que mutuamente se condicionan intrínsecamente»². Al definir la exención, por *singular privilegio*, de María, la Iglesia habría confirmado indirecta, pero realmente, la existencia de esta ley general: Todo descendiente natural de Adán, al llegar a la existencia, se encuentra en situación de muerte espiritual, de *pecado original*, ante Dios.

Pensando en esta conexión intrínseca entre ambas verdades, se comprende el hecho de que, al entrar en profunda crisis la enseñanza tradicional sobre el pecado original, el dogma de la inmaculada concepción de María haya de ser sometido también a un proceso de reformulación correspondiente. Ya en el año 1969 fue recogido el tema por

¹ I. F. Sagües, *De Deo creante et elevante*. En la «*Sacrae Theologiae Summa*», II (ed. BAC, Madrid 1955) n. 931.

² Joaquín María Alonso, 'Cuestiones actuales: IV ¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?,' *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 95.

el teólogo norteamericano *F. D. O'Connor*³. La revisión de la enseñanza tradicional se ha ido radicalizando en años posteriores. Los mismos propugnadores de nuevas explicaciones sobre el pecado original se han preocupado, en varios casos, de indicar la incidencia de su respectiva teoría en el modo de entender el dogma mariano⁴. Un reciente estudio del *P. Joaquín M.º Alonso* recoge y somete a crítica tales teorías, en lo referente al impacto, desfavorable, que podrían causar en la enseñanza tradicional sobre el dogma de la concepción inmaculada de María⁵. Por último, *Domiciano Fernández*, dentro de su postura negadora del pecado original (en el sentido tradicional) insiste en que tal negación en nada afectaría a la ortodoxa inteligencia del dogma mariano. Más bien resultaría que, eliminado el pecado original, el privilegio de María podría contemplarse desde otra perspectiva más nítida y teológicamente más aceptable⁶.

En el presente estudio no hacemos una exposición explícita y directa de las opiniones de otros teólogos; ni las sometemos, en forma directa, a juicio crítico. Porque, respecto a lo primero, se trata de teólogos y escritos fácilmente accesibles a los interesados en la materia. Y por lo que se refiere a un posible juicio crítico, éste se desprende espontáneamente, sin necesidad de reiteraciones, de la solución que nosotros ofrecemos aquí, como más aceptable en la actual situación del problema. Como es obvio, no se trata de exponer aquí *toda* la doctrina sobre el pecado original, ni *toda* la enseñanza católica sobre la concepción inmaculada de María; sino de precisar la relación entre ambas creencias. Y aun esto en un punto muy concreto que podríamos resumir en esta pregunta: El dogma de la Inmaculada, tal como la Iglesia lo entiende, ¿implica, por necesidad, la afirmación de que todos los demás hombres son concebidos en pecado original? La misma pregunta se podría hacer desde una perspectiva más antropológica: La enseñanza tradicional sobre el pecado original, ¿recibe una *confirmación* cuando

³ Edward D. O'Connor, 'Modern Theories on original Sin, and the Immaculate Conception', *Marian Studies* XX (1969) 112-136.

⁴ Con particular interés lo hace A. Vanneste, *Le dogme du péché originel* (Paris-Louvain 1971) 125-34. El mismo, 'Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel', *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 77-93. Para otros autores ver el estudio de J. M. Alonso citado en nota 5.

⁵ Joaquín María Alonso, 'Cuestiones actuales: IV ¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?', *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 95-120.

⁶ Domiciano Fernández, *El pecado original, ¿Mito o realidad?* (Valencia 1973) 178-83.

el Magisterio de la Iglesia define que la Virgen María, por *singular gracia y privilegio* de Dios fue preservada del pecado original? El problema tiene importancia, simultáneamente, en el campo de la antropología teológica: determinar el alcance de la fuerza del pecado en la humanidad; y en el campo de la teología mariana: precisar el sentido verdadero del dogma de la Inmaculada.

I.—*Cómo formular, en la actualidad, la teología del pecado original*

Las discusiones habidas estos últimos años en torno a la interpretación teológica de los orígenes de la humanidad y respecto al pecado original han dado, a nuestro juicio, este doble resultado: 1) Eliminación de la figura teológica de Adán; 2) Inseguridad (y, en casos, negación) respecto a la existencia del pecado original y a su naturaleza. Explicamos el sentido y alcance de ambas afirmaciones.

1. *Eliminación de la figura teológica de Adán.* El hecho del pecado original resultaba inexplicable para la teología tradicional, si no hacía intervenir la figura teológica de Adán, protoparente del género humano, quien, a tenor de la narración del Génesis y de la tradición cristiana, habría sido creado en estado de *santidad y justicia*, colocado en el paraíso de Dios. Habiendo trasgredido el mandato del Señor perdió para sí y para sus descendientes, el conjunto de dones de la «justicia original». Por efecto de este pecado de su primer padre, todos los hombres nacen en muerte espiritual, bajo la ira de Dios, en pecado «original». Por tanto, si a la teología tradicional se le quita la figura de Adán y su actuación relevante en los orígenes de la historia de salvación, la enseñanza misma sobre el *pecado original originado*, en que todos nacemos, cambiaría radicalmente de sentido e incluso podría temerse por la existencia misma de tal realidad teológica.

Conscientes, sin duda, de la gravedad del problema, son cada día más numerosos los teólogos que consideran infundada la llamada *teología de Adán*: todo ese conjunto de afirmaciones tendentes a hacer de Adán, considerado como personaje histórico, un ser humano de excepcionales prerrogativas en el plano de la gracia; puesto por Dios, se dice, como piedra angular de una historia y economía de salvación originaria, que fracasó. Por nuestra parte hemos estudiado ya el problema, con bastante amplitud, en otra parte. Nos permitimos ofrecer

al lector las conclusiones a las que hemos llegado, en cuanto sean útiles para proseguir el desarrollo del tema que nos ocupa ⁷.

Como consecuencia de la nueva ciencia y mentalidad evolucionista y, en forma más directa, bajo la influencia de una exégesis bíblica más crítica y segura, los teólogos sistemáticos han iniciado un *proceso de reducción* cada vez más intenso, hasta llegar a la eliminación del estado de justicia original, como estado real histórico del hombre respecto al sobrenatural. La teoría tradicional, en efecto, no debería apoyarse en la narración de Gén. 2-3, referente a la situación y comportamiento de Adán en el paraíso. Despojada de los elementos literarios, folklóricos e incluso míticos que la acompañan, lo que pertenece a la sustancia de la fe respecto a nuestro tema lo reduciríamos a esto: Dios llama al hombre a su amistad, ya desde los comienzos de la historia y, por tanto, la llamada se dirige a todos los seres humanos que puedan legítimamente ser considerados como pertenecientes a la misma especie a la que pertenece Jesús de Nazaret, en quien el plan salvador de Dios se reveló a plena luz. En consecuencia, cuida de todos los hombres con providencia sobrenatural, en orden a la vida eterna a la que los destina. Este sería el valor religioso permanente del símbolo del *paraíso de Dios* en que son colocados los primeros seres humanos. Cualquier otra precisión sobre la forma concreta cómo Dios administraba su voluntad salvadora respecto de la humanidad originaria, está fuera de la intención docente de la narración genesíaca.

Por lo que se refiere al NT, Pablo conoce, ciertamente, la figura de Adán y le atribuye una función teológica; pero desconoce su inocencia originaria. Inicia más bien una radical desmitización del Adán tradicional al proponer a Cristo como verdadero Adán, constituido por Dios como única fuente de santidad y justicia para los demás hombres. El Adán terreno simboliza la entrada del pecado y de la muerte en el mundo; que se hacen reales en cada hombre por su pecado personal.

No hay vestigios de que el hombre primero tuviese cualquier función relevante en el destino religioso de sus descendientes ⁸.

Una similar tarea de desmitización habría de ser realizada al leer los testimonios de la tradición referentes a Adán y a la relevante fun-

⁷ Alejandro de Villalmonte, 'Adán nunca fue inocente. Reflexión teológica sobre el estado de justicia original', *Naturaleza y Gracia* 19 (1972) 3-82.

⁸ A. de Villalmonte, *art. cit.*, 8-18; y 48-60 para el argumento de Escritura y Tradición.

ción que se le atribuye en los comienzos primeros de la historia sagrada. Habría de tenerse en cuenta, sin embargo, que todos los mitos y símbolos religiosos contienen una sustancia teológica que es preciso no dejar perder. En nuestro caso, lo que pertenece a la sustancia de la fe, dentro de la abigarrada teología construida en torno a la figura mítica de Adán, sería esto: Toda la humanidad, desde el principio de su historia, considerada como una familia, como un solo hombre, es llamada por Dios a la vida eterna en Cristo. En consecuencia, Dios tiene una voluntad salvadora, sincera y operante, respecto de todos e ilumina con la luz de su Palabra a todo hombre que viene a este mundo (cf. Jn. 1, 9). Si nuestra curiosidad de teólogos nos impulsa a preguntarnos, ulteriormente, por la situación teologal en que se encontraba la humanidad originaria, el primer «adán» o los primeros «adanes» que en el mundo existieron, tendremos que contentarnos con afirmar: *Ignoramos* cuál fuera la economía de salvación concreta y específica, dentro de la cual administraba Dios la gracia de Cristo a la humanidad originaria. Por consiguiente, la teología científica debe dejar de hablar de la humanidad originaria (Adán y Eva) creada por Dios en estado de santidad y justicia. Y, como es lógico, tampoco hay fundamento para seguir hablando de un pecado cualificado, cometido en los albores de la humanidad y que fuera el pecado *originante* de la situación de muerte espiritual en que nacerían todos los hombres⁹.

Eliminada la figura de Adán, su estado de santidad y justicia y su pecado *originante*, es obvio que el hecho del pecado original *originado* quedará profundamente afectado en su existencia y en su esencia. Muchos teólogos quieren, a pesar de todo, retener la sustancia de la enseñanza tradicional sobre el *pecado original* (originado) sin recurrir a la hipótesis de un Adán pecador primero y cualificado, causante de la situación de muerte espiritual en que todo hombre nace. Los laudables intentos de estos teólogos no podrán tener éxito, a nuestro juicio. Todos ellos sustituyen, en forma más o menos consciente, la figura tradicional del pecado original, por la figura de la pecaminosidad y labilidad moral universal inherente al hombre histórico que conoce la Revelación; ya sea bajo la denominación de «pecado del mundo» (P. Schoonenberg), ya se hable del pecado en que *virtualmente* se encuentra todo hombre al llegar a la existencia (A. Vanneste). Negada toda relevancia teológica a la persona de Adán como *originante* del

⁹ Nuestra solución la exponemos en el *art. cit.*, p. 19-48.

pecado en que nacen sus descendientes y ante la inconsistencia de los argumentos tradicionales, parece más lógico no seguir manteniendo ya por más tiempo, al menos como segura, la afirmación de que todo hombre al llegar a la existencia, se encuentra ante Dios en situación de muerte espiritual, en una forma específica de pecado llamada «pecado original»¹⁰.

2. *Inseguridad en torno a la existencia del pecado original.* Los teólogos de estos últimos años han sido bastante eficaces al criticar los fundamentos en que venía apoyándose la teoría del pecado original, así como las internas dificultades de esta creencia contemplada en la analogía de la fe. Teniendo en cuenta la complicación del problema en sí mismo y sus varias implicaciones con otros problemas de la teología católica, nada extraño que, desestimada la antigua teoría, todavía no se haya logrado una nueva explicación, satisfactoria y coherente en todas sus partes. En la medida en que se necesita para seguir el desarrollo del presente estudio, damos una explicación sucinta sobre el tema del pecado original, tal como —en la situación actual de nuestra investigación— podría proponerse.

El misterio del pecado original, tal como lo concibe la enseñanza tradicional, podría proponerse así: Partimos del presupuesto de que Dios llama a todos los hombres a la participación de su vida divina. Este es el destino único, sobrenatural, de todos los hombres. Más aún, Dios quiere, con voluntad salvífica sincera y verdadera, que todos los hombres lleguen a conseguir ese fin. Para todos envió su Hijo al mundo y lo entregó a la muerte. Sin embargo, todos y cada uno de los hombres, cuando llegan a la existencia, se encuentran bajo la ira de Dios, en muerte del alma, *en estado de pecado original*. Ya sabemos que el origen de esta situación se explicaba acudiendo a la persona y comportamiento del primer hombre, Adán. Y en este momento surge la pregunta: ¿Cómo podemos estar seguros de este hecho tan extraño, misterioso y grave en sí mismo y en las consecuencias que acarrea para los hombres?

¹⁰ Entre los autores que eliminan toda influencia cualificada de Adán, incluso aunque sigan manteniendo cierta forma de pecado original (originado), cabe mencionar: P. Schoonenberg, *El hombre en pecado. Mysterium Salutis, II/II* (Madrid 1969) 943-1.042. El mismo, *Pecado y Redención* (ed. Herder, Barcelona 1972). A. Van-neste, *Le dogme du péché originel*. Urs Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* (ed. Herder, Freiburg 1970) 236. Ver otros autores citados por A. Villalmonte, *art. cit.*, en nota 7, p. 18; 6-71.

A) No obstante la seguridad que los teólogos y todos los creyentes han tenido durante siglos sobre esta cuestión, parece que se impone una actitud de reserva y aún de discrepancia expresa: *No parece demostrada la doctrina tradicional*, según la cual todo hombre contrae el pecado original en el momento de su concepción; aún cuando la palabra «pecado» se aplique sólo analógicamente a este singular pecado primero.

En efecto, abandonados otros testimonios bíblicos como inconsistentes, la teología moderna había fijado su atención en el texto clásico de Rom. 5, 12-21, contemplado en el contexto más amplio de toda la epístola y aún de toda la doctrina paulina sobre la redención y sobre el pecado del hombre. Pero, a lo largo del último decenio aumenta el número de los exégetas y teólogos católicos inclinados a pensar que la enseñanza tradicional no se encontraría, al menos en forma directa y explícita, en el mencionado texto paulino. Pablo quiere reafirmar aquí, ante todo, la sobreabundancia de la gracia que Dios concede al hombre por los méritos de Cristo. Como telón de fondo para que resalte, en llamativo contraste, la gratuidad de la gracia, pinta con negros colores la situación pecadora de la humanidad, la impotencia del hombre, confirmada por los hechos, para toda obra buena. Pero esto lo hace no sólo en la perícopa aludida, refiriéndose al comportamiento del primer hombre; lo hace a lo largo de los capítulos anteriores y, en forma dramática, en el capítulo 7. Pero el pecado que entró en el mundo y que domina en cada hombre, comenzando por el primero, es el pecado que cada uno comete personalmente. Este es *el pecado*, en sentido propio. Así lo demuestra el largo alegato contra los hombres pecadores (cap. 1-3) y luego la figura del «hombre infeliz» del cap. 7, que no puede verse libre del dominio del pecado sin la gracia de Cristo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que la Palabra de Dios se dirige siempre, en forma directa y explícita, *al hombre adulto*, al hombre que es capaz de responder a Dios de forma consciente y libre en la fe y en el amor; o que puede endurecer su corazón en la incredulidad. Hasta qué punto sean interpelados también los niños y, en forma más concreta, los seres humanos que inician el camino de la existencia terrenal, es cuestión que no preocupó ni pudo preocupar, como tal, al apóstol Pablo. Se trata de una exquisitez intelectual reservada para la investigación teológica posterior. Indudablemente, Pablo tenía la convicción de que todo ser humano, sea cual fuere la condición exis-

tencial en que se encontrase y, por tanto, también en el momento de iniciar la existencia, si nos place figurárnosle en esa situación, tiene necesidad absoluta de la gracia de Cristo para ser agradable a Dios, para ser digno de la vida eterna. La necesidad de la gracia de Cristo es para él de universalidad tan absoluta que no vemos cómo podría admitir excepción a favor de nadie. Pero, el hecho de necesitar de la gracia de Cristo para la salvación, ¿arguye que se encuentre uno en situación de pecado? Pablo no se propuso la cuestión. Habría que recurrir, si se quiere una respuesta y si se necesita, al modo cómo Pablo, en otros textos, concibe la acción salvadora de Cristo y el sentido radical de la misma. Para Pablo, según pensamos, el sentido radical primero de la existencia de Cristo y de toda su acción salvadora, es absorbentemente teocéntrico, referido a la glorificación del Padre. Dentro de esta misión glorificadora entra esencialmente, el llenar de la gloria de Dios a los hombres que el Padre le ha encomendado. La referencia a la función de rescate, liberación del pecado, no es primaria ni menos exclusiva. En una palabra, para deducir del pensamiento de Pablo el hecho del pecado original, habría que recurrir a un razonamiento teológico más bien complicado, fundado en un concepto de redención determinado y en una interpretación de la obra salvadora de Cristo que no hay garantía de que sea la única y ni siquiera la mejor de que el teólogo podría disponer basado en el N. Testamento.

Por lo demás, la convicción de que el hecho del pecado original *no se contiene*, en forma clara y distinta, en la Escritura va ganando adhesiones entre los teólogos actuales¹¹. Entonces, los que todavía quieren seguir manteniendo lo sustancial de la enseñanza tradicional, proponen la afirmación del pecado original en los niños como una exigencia inevitable de otro dogma básico dentro del cristianismo: La necesidad absoluta, sin posibilidad de excepciones, de la influencia redentora de Cristo, de su gracia, para ser aceptos a Dios en orden a la vida eterna. Pero, para que alguien esté de verdad necesitado de la influencia salvadora de Cristo y llegue a ser beneficiario de su gracia ¿es imprescindible que se encuentre previamente en pecado? No vemos cómo

¹¹ Entre los teólogos sistemáticos remitimos a los estudios ya mencionados de P. Schoonenberg, A. Vanneste, D. Fernández. Ver también M. Flick - Z. Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado. Teología del pecado original* (Salamanca 1973). C. Baumgartner, *El pecado original* (Barcelona, ed. Herder, 1971). Entre los escrituristas puede leerse S. González de Carrea, 'El pecado original en Rom. 5, 12-21', *Naturalidad y Gracia* 17 (1970) 3-31.

puede demostrarse semejante afirmación. Y por ello podemos comprender que, aún en el caso en que el hombre no llegue a la existencia en pecado original, sin embargo puede y debe considerársele necesitado entonces y en cualquier instante de su vida, de la gracia de Cristo para ser acepto a Dios. Aunque proclamamos con la misma energía de san Agustín y del concilio de Trento la necesidad absoluta de la gracia de Cristo, no nos veremos en modo alguno obligados a mantener el hecho del pecado original en los niños, para poder incluirlos en la redención¹².

Hasta el momento nuestra actitud es negativa, cuando se trata de determinar la situación teologal en que se encuentra el hombre al llegar a la existencia: No parece suficientemente fundada la doctrina tradicional que habla de estado de pecado original en ese instante de la vida. Pero, ¿no podrá decirse algo más positivo y concreto sobre la situación del hombre ante Dios, al llegar a la existencia?

B) A nuestro juicio cualquier solución de signo más positivo, si quiere presentarse como segura, indudable, tropezará siempre con la misma dificultad de fondo que la solución tradicional: No podrá apoyarse en forma clara, directa, ni tampoco deducirse como *conclusión teológica cierta* de las Fuentes de la revelación.

En efecto, la Palabra de Dios, ya sea «evangelio» de gracia y salvación, ya sea como denuncia del pecado humano, se dirige, en forma directa y expresamente, al hombre adulto, capaz de decidirse por Dios en la fe o contra Dios en la infidelidad. El sujeto interlocutor de Dios es el Pueblo, la Comunidad de hombres adultos, responsables. Los niños entran en la Comunidad de salvación en la medida en que la misma Comunidad los asume y hace suyos por el sacramento del bautismo; y aún entonces en forma progresiva. Basados en la Palabra de Dios, no tenemos solución clara, disponible, para el problema de cuál sea la situación teologal de los niños antes de recibir el bautismo, al llegar a la existencia. Es un tema del todo marginal en la historia de la revelación. Sólo por razonamiento teológico, por deducciones de principios generales sobre la economía de salvación, podría llegar a resolverse;

¹² El tema aquí insinuado lo hemos tratado con detención en otra parte: Alejandro de Villalmonste, 'Universalidad de la redención de Cristo y pecado original', *Estudios Franciscanos* 75 (1974) 3-43. Nuestra conclusión es desfavorable a la utilización del argumento «ex universali redemptione Christi» a favor del pecado original.

pero siempre dentro de la inseguridad a que tales argumentaciones deberán estar sujetas.

Nos parece indudable que, tan pronto como pueda hacerlo razonablemente, la madre Iglesia pueda y deba ejercer cura de almas sobre los seres humanos que van llegando a la existencia en su seno, administrándoles el bautismo. Pero la obligación de bautizar a los niños pensamos que nunca debe fundarse en que tengan algún pecado (en el caso el pecado original) sino en la necesidad de incorporarlos a la Comunidad de salvación, a Cristo, según la voluntad de Dios ¹³.

Nuestro conocimiento de los planes divinos de salvación es bastante limitado. Dice san Buenaventura que la Escritura nos proporciona un conocimiento «suficiente» a nuestra condición de *viadores* y en orden a la salvación. No quiere Dios hacer sabios en problemas religiosos. No tenemos los creyentes a nuestra disposición un acabado sistema de verdades religiosas, completo y listo para responder a toda posible pregunta de la inteligencia humana en este campo. Dios nos proporciona aquellas noticias teológicas que son suficientes para provocar nuestra decisión por El en la fe, en la esperanza, en el amor. Nuestro deseo de saber ha de quedar insatisfecho en muchas ocasiones. Somos propensos a llenar las «lagunas» que ha dejado la Palabra de Dios, con construcciones de la inteligencia humana. Nuestro deseo de saber cuál es la situación teologal del hombre al llegar a la existencia, pienso que hay que dejarlo flotando insatisfecho, sin una respuesta segura y aquietante que pueda invocar a favor suyo la Palabra de Dios. Ciertamente, la providencia sobrenatural de Dios cuida de los hombres también en ese primer instante, ya que vienen a la vida seres destinados por El a la vida eterna. Pero nuestra limitada teología de *viadores* no conoce los caminos del Señor. Más aún, dentro del contexto general del Misterio de Cristo y de la administración de su gracia no se ve qué importancia podría tener el problema. Sería esta una de aquellas cuestiones que, al decir de los escolásticos, tan aficionados a ellas, «*magis sunt curiositatis quam utilitatis*». La Iglesia no necesita de más seguridades en este problema para ejercer la cura de almas cuando ha de ejercerla.

¹³ La praxis del bautismo de los niños «in remissionem peccatorum» ayudó mucho a san Agustín y a la tradición teológica posterior para afirmar el pecado original; pues de otra forma quedaría sin sentido el rito sacramental. Sin embargo, la verdadera razón del bautismo de los niños no es el pecado que puedan tener, sino el motivo positivo, caritológico, de incorporarlos a Cristo y a la Comunidad de salvación.

De todas formas, como una *conclusión teológica razonable* y bien fundada (y difícilmente se podría llegar a mayor seguridad en este caso) proponemos esta afirmación: El fin absolutamente último, único de todo hombre es la Vida eterna. Dios tiene voluntad salvífica sincera y eficiente de que todos los hombres consigan este fin, pues Cristo murió por todos. Por consiguiente parece *lo normal*, en la actual economía de salvación, que todo hombre, al llegar a la existencia, en atención a los méritos de Cristo sea acepto, grato a Dios en orden a la vida eterna que le tiene preparada; ya que no es posible que haya puesto obstáculo a la voluntad salvadora de Dios respecto a él. No hay razón ninguna para verle sumergido entonces en el abismo del pecado (*original*) y no más bien y con mayor intensidad en la zona de influencia de la gracia salvadora de Cristo.

El decir taxativamente que «todo hombre nace en gracia de Dios» por aplicación temprana de los méritos de Cristo, resultaría una expresión difícil y comprometida, si no la acompaña una pertinente explicación. La razón es que, en nuestro lenguaje teológico «estar en gracia», en «estado de gracia» significa estar incorporado a Cristo por un sacramento o por el acto de caridad perfecta. No se ve claro cómo un hombre pueda tener otro tipo de aceptabilidad y otro modo de ser grato a Dios para la vida eterna. Pero tampoco puede excluirse. Y así, se llegaría a empalmar con la opinión de bastantes teólogos, ya desde antiguo, que no ven dificultad en que los niños muertos sin el bautismo reciban gratuitamente la salvación en atención a los méritos de Cristo y de la Iglesia.

La enseñanza tradicional sobre el pecado original ha tenido y sigue teniendo indudable valor para resolver ciertos aspectos del problema del mal y del pecado en el mundo; tanto en su vertiente teocéntrica, como cristocéntrica y antropológica del problema: en orden a ver la necesidad de la redención de Cristo y de la gracia. Insiste, como es claro, en que el hombre, al entrar en la existencia entra ya en la zona de influencia del pecado y, por muchos motivos, podemos decirle un *vendido* al pecado. Pero no vemos razón para que se hable, en ese momento, de pecado propiamente dicho, verdadero, formal; aunque se diga analógico. La gracia le ha acogido con más fuerza y es la dominante y la denominante de la situación.

Esta doctrina sobre el pecado original es la que, por nuestra parte, entra en el diálogo con el dogma de la *concepción inmaculada de María*.

II.—*Recta comprensión del dogma de la Inmaculada*

La exposición, tan sucinta, realizada en el apartado anterior, puede hacernos ver la inseguridad, incluso la escasa probabilidad de la enseñanza tradicional sobre el pecado original. Las dificultades que una teoría «nueva» han de encontrar para explicar, satisfactoriamente, todos los datos de la tradición en este problema, son numerosos. No pretendemos ignorarlas, pero tampoco podemos demorarnos ahora en estudiarlas. Nos ceñimos a examinar una de esas dificultades, según lo pide el tema que venimos estudiando.

1. *¿Una dificultad desde el campo de la Mariología?* Según las palabras de la definición dogmática, «la virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano». Estas palabras dejan entrever con suficiente claridad la convicción común de que existe una ley general de contracción del pecado original, ley de la cual María habría sido eximida por gracia y privilegio *singular*. Pero ¿qué sentido puede tener hablar de *singular privilegio* si no existiese seguridad de la ley universal sobre el pecado original?

En opinión de muchos teólogos la relación entre ambas verdades es interna, intrínseca. Sólo así se explica que el dogma de la Inmaculada concepción de María sea aducido como *razón teológica* para confirmar el hecho universal del pecado original. La exención y singular privilegio de María confirmarían la existencia del pecado en los demás. La plenitud de la gracia original, inicial, en María no se explica «*prout Ecclesia semper intellexit*», si no se la entiende como preservación del pecado original en que habría de incurrir.

La enseñanza tradicional vuelve a ser reafirmada por el *P. J. María Alonso*, precisamente teniendo a la vista las nuevas teorías teológicas, disolventes de la antigua creencia en el pecado original. Recogemos la exposición del *P. Alonso* por ser la más accesible a nuestros previsibles lectores; pero, sobre todo, porque él se encuentra en situación especialmente ventajosa para hablar de este problema: es buen conocedor de la teología actual en torno al pecado original y teólogo cualificado en el estudio de la Mariología ¹⁴.

¹⁴ Entre los estudios sobre el pecado original pueden verse, Joaquín M.^a Alonso Antona, *Schoonenberg y su teoría del pecado original*, en *El Pecado original. XXIX Semana Española de Teología* (Madrid 1970) 357-396. El mismo, 'Vanneste y su teoría

Recuérdense las palabras del P. Alonso citadas al comienzo: Hay una relación interna, intrínseca, entre el dogma del pecado original y el dogma de la Inmaculada. Esta postura se reafirma en neta oposición a las teorías últimas sobre el pecado original». El P. Schoonenberg, así como trasforma *esencialmente* la doctrina del pecado original, así tendría que entender, de forma *esencialmente distinta* a la tradicional, el dogma de la Inmaculada Concepción». Este «no se realiza sino en el ámbito positivo de la gracia; pero *formalmente*» es un dogma que dice relación a un pecado específico que llamamos por su nombre: pecado original originado»¹⁵. No bastaría, por tanto, decir que María fue llena de gracia en el primer instante de su existencia; habría que especificar que tal gracia fue preservante del pecado original en el cual, de no ser librada, habría incurrido María.

Tampoco podrá aceptarse la explicación de A. Vanneste, ya que, en realidad no admitiría la inmunidad de María respecto a este pecado específico que llamamos pecado original, sino la inmunidad de todo pecado personal. Pero «el dogma de la Inmaculada Concepción, tal como ha sido definido, está determinado "formalmente" por contraposición con el pecado original, quiere decir que nos hallamos ante una realidad teológica, no "mítica"»¹⁶. Todavía más adelante insiste: «aquí de nuevo se desconoce explícitamente uno de los elementos católicos del dogma, que nos habla de la liberación del pecado original. El dogma de la Inmaculada Concepción, dice muy bien O'Connor, no es primariamente un dogma sobre la gracia de María (aunque también lo sea); es un dogma sobre su preservación del pecado original. Todo ello queda sin sentido en la teoría de Gutwenger»¹⁷.

La relación entre ambas verdades se sintetiza: «La Inmaculada Concepción... ha sido definida en función de aquél (del pecado original) y no al revés. Pero una vez definida la exención del pecado original en María, éste ha recibido una nueva iluminación o, al menos, una nueva confirmación... Y termina: «entre las teorías que hemos recensionado en este Boletín, no hay ninguna que no prive de toda significación al

del pecado original', *Salmanticensis* 17 (1970) 39E-40E. Y el art. cita en la nota 2. El P. Alonso es Director, desde hace varios años, de la revista «Ephemerides Mariologicae»; la de más alto nivel entre las dedicadas a los temas de teología mariana.

¹⁵ J. M. Alonso, 'Cuestiones actuales, IV: ¿Desmitologización del dogma de la Inmaculada Concepción de María?', *Ephemerides Mariologicae* 23 (1973) 95-110; cita en p. 104 .

¹⁶ *Art. cit.*, p. 111.

¹⁷ Alonso, *art. cit.*, p. 113.

dogma de María Inmaculada». Este sería una grave advertencia para las extralimitaciones de semejantes teorías. Una vez más se cumpliría aquí el antiguo adagio: «*Tu sola cunctas haereses sola contrivisti*», añade el P. Alonso¹⁸. Nuestra opinión entraría, y con mayor motivo, entre las desaprobadas por el P. Alonso como contrarias a la ortodoxa interpretación del dogma de la Inmaculada. Vamos, sin embargo, a proponerla.

Podría partirse, a nuestro parecer, de la afirmación de que el hecho del pecado original no tiene fundamento ninguno en las Fuentes ni apoyo en un razonamiento teológico aceptable. Pero nos situamos en una afirmación menos extremosa y menos polémica: Sea cual fuera la enseñanza sobre el pecado original y aunque éste sea negado, el dogma mariano no se vería internamente afectado. Y, a la inversa, el dogma de la Inmaculada no implica, por necesidad interna, ninguna confirmación del hecho del pecado original. La relación entre ambas verdades es meramente externa, ocasional, debida a circunstancias históricas pasajeras, en las que actualmente no tendríamos razón para insistir. Ni el hecho del pecado original es *confirmado* por el dogma de la Inmaculada; ni negado el pecado original, el privilegio mariano corre peligro de ser mal entendido. Más bien pensamos lo contrario: el hecho de la plenitud de gracia inicial en María debe ser purificado de toda la *ganga maculista* que se le fue adhiriendo a lo largo de la azarosa historia de este dogma.

Creemos conveniente reflexionar un poco sobre la verdadera historia del privilegio mariano definido por Pío IX. Así se verá el alcance del *contagio maculista* que hubo de sufrir, por contingencias históricas, y estaremos mejor preparados para precisar el sentido del dogma de la Inmaculada tal como, a nuestro entender, debe formularlo la *teología actual*.

2. *María, la llena de gracia.*

Si pudiésemos describir, en su rasgo más saliente, el proceso histórico el dogma de la inmaculada concepción de María, deberíamos

¹⁸ Alonso, *art. cit.*, p. 118. No podemos aceptar la afirmación de O'Connor y que parece hacer suya J. Alonso. El dogma de la Inmaculada es primariamente, un dogma sobre la exención del pecado original sólo en el sentido gramatical y más superficial de la Bula «*Ineffabilis*». Ya veremos cómo, removido el pecado original como mera objeción, *aquello que* (acontecimiento y realidad) se quiere afirmar es la *gracia inicial* de María.

decir que es resultado de la progresiva, secular profundización de la conciencia religiosa cristiana dentro de la afirmación que el Nuevo Testamento hace sobre la María: Madre de Cristo, llena de gracia (Lc. 1, 28). María recibe la «gracia» de ser Madre del Mesías. Ese es el punto de partida. El dogma de la Inmaculada, tanto en su historia como en su contenido interno, ha de ser estudiado desde este punto de partida positivo, desde la realidad de *plenitud de gracia*: perspectiva caritológica (no hamartiocéntrica) y, en última instancia, cristocéntrica. Es fruto de una profundización en la grandeza del Misterio de Cristo, de la fuerza de su gracia cuya manifestación plena es María, llena de gracia, en dirección espacio-temporal y en intensidad.

Verdadero precedente del dogma de la Inmaculada lo constituye, en primer término, la amplitud y hondura con que Comunidad de los creyentes fue comprendiendo y viviendo, desde muy pronto, la dignidad de la Theotokos, de la Madre de Dios. La maternidad divina de María fue contemplada, desde muy pronto, en su realidad histórica integral y, particularmente como *gracia*, don incomparable, concedido a María ,mediante el cual entraba en relación peculiar con el Padre, con el Hijo, con el Espíritu Santo y, dando a luz al Salvador, ponía de manifiesto su asociación íntima con Cristo en la obra de la salvación, en la victoria sobre el pecado.

Inseparable de la *gracia* maternal de María aparece de continuo su cualidad de Virgen perfecta. También aquí, más allá del contenido inmediato, la integridad corporal de la Madre del Señor, se hacía intervenir un concepto trascendente, sublimado, de virginidad: La virginidad que simboliza y realiza la entrega, consagración y disponibilidad absoluta de María en las manos de Dios, la integridad que excluye cualquier división del cuerpo y del espíritu en el servicio de Dios, cualquier pecado o inclinación disgregante a lo pecaminoso. El lenguaje religioso español recoge acertadamente esta idea trascendente de la virginidad de María cuando la llama, en frase estereotipada «*La Virgen Santísima*»: La que lleva en su virginidad incluida la plenitud de *gracia*, la exclusión de todo pecado, la santidad mayor posible en pura creatura.

Análoga importancia adquiere el título de *nueva Eva*, abundantemente atribuido por la Tradición a María, hasta nuestros días. Con este título se quiere significar, entre otras realidades, el hecho de que María es —al lado de Cristo nuevo Adán— el comienzo incontaminado, virgi-

nal de la nueva humanidad creada por Dios en santidad y justicia verdadera. Es normal que en esta línea, se atribuya a María aquella perfecta, original inocencia con la que Dios creó a la primera mujer. Inocencia que ésta perdió desobedeciendo, y que María, obediente a la Palabra de Dios, recuperó para todo el género humano. Con este paralelismo se apuntaba ya, en forma inequívoca, hacia la idea de que María fue siempre toda santa, llena de la gracia originaria tan cumplidamente como pudo estar la Eva que conoce la tradición cristiana. Ella es la nueva «Madre de los vivientes» al lado del nuevo y perfecto Adán, Cristo, fuente de vida y de salvación.

En estas reflexiones sobre la plenitud, multiformidad y trascendencia de la gracia de María hay que señalar el verdadero origen de la creencia en la santidad original de María, en su concepción inmaculada definida en 1854. La perfecta santidad de María le alejaba, en la conciencia de los creyentes, de todo contacto con el pecado, sea cuales fueren las manifestaciones de su poder sobre los hombres. Cuando los cristianos creyeron que el pecado original era una de estas manifestaciones típicas universales, también vieron la necesidad de excluir de su influjo a María.

Esta absorbente orientación positiva, caritológica del dogma de la Inmaculada ha de tenerse en cuenta al valorar en su preciso alcance los testimonios de la tradición oriental a favor de esta creencia. Un buen conocedor de esta tradición, *M. Jugie*, ve la convicción de que María fue *perfectamente santa*, siempre llena de gracia, como el modo oriental de profesar, en aquellos siglos, la verdad definida por Pío IX. La fórmula de «santidad original» atribuida a María, sería —para los orientales— el verdadero equivalente de la fórmula occidental «concebida sin mancha del pecado original desde el primer instante». Las prerrogativas de Theotokos, «Panaggia» (Todasanta, Santísima), Virgen perfecta, nueva Eva, englobaban para ellos todo el misterio de María proclamada en la Bula «Ineffabilis». Hasta el siglo 16 el Oriente ignora la fórmula latina «preservada del pecado original»¹⁹. No ajusta dema-

¹⁹ En vez de decir que María fue preservada de pecado desde el primer instante, los orientales decían: María siempre tuvo la gracia de Dios. Ver la obra de *M. Jugie*, 'L'Immaculée Conception dans l'Écriture et dans la Tradition orientale'. *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, vol. III (Romae 1952). Texto cit. en p. 473. Puede verse también *Georgius Söll*, 'Elementa evolutionis in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis B. Mariæ Virginis ante concilium Ephesinum', *Virgo Immaculata. Acta Congressu Mariologici*, vol. IV (Romae 1955) 1-9.

siado bien esta fórmula dentro de la mentalidad teológica del Oriente; incluso para los católicos y aún después que ha sido utilizada por el Magisterio solemne de Roma.

En Occidente el dogma de la Inmaculada ha tenido una historia más bien azarosa; que no ha terminado, al parecer, ni siquiera en nuestros días como lo muestra la presente discusión.

También en Occidente la meditación religiosa y teológica sobre la excelsa dignidad de la Madre de Dios, sobre su misión excepcional en la historia de salvación como nueva Eva, su condición de «*gratia plena*» en que la encuentra el ángel, llevaron a la convicción de que María no podía tener contacto con el pecado, cualquiera que fuesen sus manifestaciones. Como es obvio se pensó primero en la exclusión de todo pecado personal. Recuérdese el célebre y significativo texto de san Agustín a este propósito²⁰. Texto importante en sí y también como punto de partida para argumentar más tarde contra este otro tipo de pecado, el original: Si María no tuvo pecado personal, luego tampoco original²¹. Mientras se llegó a esta conclusión respecto del pecado original, la afirmación de la perfecta santidad de María desbordó los límites de su edad adulta y se extendió hasta el momento mismo de su nacimiento, como lo demuestra la costumbre de celebrar la fiesta de la *Natividad* de María. Pero el principio metodológico de que a la Madre de Dios hay que atribuirle, incluso en forma más excelente, las gracias concedidas por Dios a otros hombres, siguió impulsando la piedad y reflexión cristiana. Por eso, se pensó que si Jeremías y Juan Bautista fueron

²⁰ «Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo questionem: unde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum»... *De natura et gratia*, c. 36; PL 44, 267.

²¹ Así argüía ya J. Duns Escoto: «supponitur communiter quod ipse fuit ita perfectus mediator alicuius creaturae —puta Mariae— quod eam praeservavit ab omni peccato actuali: ergo similiter a peccato originali». *Ordinatio III, dist. 3, q. 1*. En la edic. de C. Balic, *Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, vol. 5 (Romae 1954). Allí se proponen diversas redacciones (reportaciones) de Duns Escoto sobre este problema. Los «inmaculistas» posteriores, y no sólo los franciscanos, repetían continuamente este argumento. Gregorio Ariminense negó la inmunidad de pecado personal en María para no verse obligado a admitir la exención del original. Pero su opinión fue tachada de innoble maniobra por parte de otros teólogos. El motivo de fondo en Duns Escoto y en los que le siguieron es que la finalidad primordial de la mediación de Cristo es el *eleva*r la creatura, *deificarla* y así *preservarla* del pecado; antes de «liberarla» del pecado incurrido. Libera del pecado... cuando lo hay. Pero aunque no lo haya ya ha cumplido su finalidad primordial.

santificados en el vientre de su madre²², María hubo de ser perfectamente santa ya desde antes de nacer. Y siguiendo la lógica interna de la creencia en la Virgen *Santísima*, no se vio dificultad en afirmar la posesión de la gracia desde el primer instante de su ser, desde su concepción toda santa, inmaculada, libre del pecado que en aquel momento podría afectarle, *el original*. Esta santificación inicial de María es lo que quería conmemorar la fiesta de la concepción inmaculada de María que desde el siglo 12 iba celebrándose en círculos cada vez más amplios. También la incipiente reflexión teológica sobre la Inmaculada, visible ya en Eadmero, adopta, con toda naturalidad, un enfoque *positivo*, caritológico, cristocéntrico para el estudio del privilegio mariano: Este es consecuencia lógica (dentro de la «lógica de la fe») de la gracia de la maternidad divina, de la predilección divina y elección de María como colaboradora especial en la obra de la redención, de su plenitud de gracia. Ni hay motivo para limitarla en el tiempo o en la intensidad²³.

Dos importantes teólogos maculistas, san Buenaventura y santo Tomás, la nueva cuestión de las relaciones de María con el pecado original, la encuadran en un contexto positivo y más amplio: *La santificación de la bienaventurada Virgen María: Momento e intensidad de esta santificación tanto en sentido positivo de plenitud de gracia, como negativo, la inmunidad del pecado y del fomes peccati*²⁴. Por lo que

²² Esta idea venía recogida en la «Glossa Ordinaria», por lo cual era muy repetida en toda la edad media. V. gr. en San Buenaventura, III Sent. dist. 3, p. 1, art. 1, y art. 3; tratando el problema de la Inmaculada. En la «Opera Omnia» de Quaracchi vol. III, 61-68.

²³ Hacia finales del siglo 12 se celebra ya la fiesta de la Concepción «et accipitur sensu vero theologico ut festum sanctificationis B. M. Virginis iam in primo instanti animae suae creationis». Así resume H. Franciscus Davis, 'Theologia Inmaculatae Conceptionis apud primos defensores scilicet in Anglia saec. XII', Virgo Inmaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani, vol. V (Romae 1955) 1-12; cita en p. 2. La enseñanza de Eadmero está clara en su obra *De Conceptione Sanctae Mariae* (PL. 159, 301-318). Similar orientación positiva en otros teólogos, Emmanuele Chietini, 'La prima santificazione di Maria santissima nella scuola francescana del secolo XIII', Virgo Inmaculata. Acta Congressus... vol. VII (Roma 1955) 1-39.

²⁴ Sobre el tema de la *santificación primera de María* y las circunstancias de la misma santo Tomás establece estos principios: María fue santificada antes de nacer (III, q. 27, a. 1) pero no pudo serlo antes de su animación (ib. a. 2). Tiene el Angélico por más probable que, debido a la sobreabundancia de la gracia recibida, fue amortiguado el «fomes peccati» ya desde el momento de su concepción (ib. a. 3). Como consecuencia de esta abundancia de gracia y la ligación del *fomes Maria* no tuvo pecado actual ninguno (ib. a. 4). Porque ya en el seno de su madre María recibió en plenitud la gracia de Cristo, superior a toda creatura (ib. a. 5).

se refiere a la intensidad de la santificación especialmente san Buenaventura fue muy generoso. Pero ambos doctores negaron la santificación en el instante *primero*. De ser así, no veían ellos cómo podía decirse que María fuese redimida por Cristo. María fue toda santa, pero sólo desde el *segundo* instante ²⁵.

Unos años más tarde, preparando el camino a Duns Escoto de quien fue maestro, *Guillermo de Ware* no encuentra dificultad en afirmar la plenitud de gracia en María desde el instante primero de la existencia. En *G. de Ware* el enfoque caritológico, positivo, del privilegio mariano es del todo claro. María es toda santa por efecto de la gracia maternal, que le acerca al orden de la unión hipostática y tiene también la plenitud en el orden de la gracia habitual propia de los hijos adoptivos. En ambos órdenes María tiene la plenitud posible a pura creatura. Porque «es de saber que la bienaventurada Virgen en su primera santificación recibió tanta gracia cuanta puede recibir una pura creatura, sin desbordar los límites de su personalidad creada» ²⁶. Contemplada desde esta altura la figura de María resultaba ocioso hablar en Ella de cualquier pecado, llámese original y de cualquier otra manera.

También *J. Duns Escoto* pensó en la santidad original de María como consecuencia de la suma pureza —la mayor posible en simple creatura— que hay que atribuir a la Madre del Señor ²⁷. Sin embargo, su

No trata expresamente el tema, pero de paso indica con claridad que María contrajo el pecado original (ib. a. 5 ad 1m). *San Buenaventura* se preocupa también por la santificación de María y el tiempo en que sucedió: III Sent. d. 3, p. 1, a. 1, q. 2; III, 61-68. María no pudo ser santificada antes de la animación. Ni tampoco en el *primer instante*, antes de contracción del pecado original. Tiene por más probable —no segura— la opinión de que contrajo el original. Pero ciertamente fue santificada antes de nacer. En esta santificación la gracia recibida fue tan copiosa que inmunizó a María contra toda culpa venial y mortal. El «fomes peccati» fue primeramente adormecido y luego extinguido. Progresivamente también le fue concedida a María la gracia de no poder pecar. Como se ve todo el problema se centra en la visión *positiva*, caritológica del privilegio Mariano: Cómo, cuándo, con qué intensidad fue *santificada* y recibió la *plenitud de gracia*.

²⁵ Es claro que la discusión sobre *santificación* en el primero o segundo instante no es una cuestión bizantina sobre el tiempo externo: Están en juego principios teológicos sobre la ley del pecado original y la redención de Cristo, tal como ellos la entendían. Y respecto a María, la *cualidad* peculiar de la gracia recibida.

²⁶ *Quaestio disputata de B. Virginis Conceptione*, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi (Quaracchi 1903, I) 8. Puede verse nuestro comentario: 'Contribución de la teología franciscana al desarrollo del dogma de la Inmaculada en los siglos XIII y XIV', *Salmanticensis* I (1954) 688-721.

²⁷ Se utilizó mucho por los inmaculistas antiguos la frase de *san Anselmo* «decutit ut ea puritate Virgo niteret, qua maior sub Deo nequit intelligi». *De conceptu*

atención se fijó en resolver la *gran objeción* que contra esta santidad original de María estaba en el ambiente: ¿Cómo conciliar la santificación de María en el primer instante con las exigencias de la universal redención de Cristo? Porque ya era convicción común que María no había tenido pecado personal, que había sido santificada en el seno de su madre, pero sólo en un *segundo* instante, de lo contrario no habría sido redimida por Cristo. Duns Escoto mostró habilidad dialéctica y audacia intelectual al *retorcer* el argumento a favor de la santificación original de María. Esta no sólo no oscurece la acción mediadora de Cristo, sino que la propone en el momento de su máxima manifestación: María Inmaculada es el fruto perfectísimo de la gracia salvadora de Cristo²⁸. Por otra parte, los adversarios son ilógicos. Porque si conceden que María fue «preservada» de todo pecado personal en atención a los méritos de Cristo, con mayor facilidad deberían conceder la preservación del original por los mismos merecimientos²⁹.

En siglos sucesivos las «disputas sobre la Inmaculada» se fijaron con abusiva frecuencia, más en el aspecto polémico, el más fácil y superficial del dogma: María, ¿contrajo o no contrajo en pecado original? Lo demás, es decir, la plenitud de gracia original se daba por hecho, si se removía este gran obstáculo. Sin embargo, los mejores representantes de la tendencia inmaculista, elaboraron la teología del misterio mariano más consecuente y aceptable incluso en nuestros días. Subrayaron con intensidad el punto de partida caritológico y cristocéntrico: María tiene la santidad original como consecuencia de su predestinación privilegiada en el mismo decreto que su Hijo; por exigencia de la gracia de la maternidad divina intrínsecamente santificante; por su misión de corredentora del género humano al lado de Cristo. Una creatura de esta categoría sobrenatural no tiene por qué ser afectada por el pecado en cualquiera de sus manifestaciones³⁰.

Virginali, c. 18 (PL 158, 451). Se trataba de exaltar la pureza de María, dentro de la analogía de la fe, hasta hacer de Ella *La Purísima* que venera la piedad popular.

²⁸ Los textos de Duns Escoto, en sus diversas redacciones, han sido recogidos por C. Balic, *Joannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis*, ya citado en nota 21. Puede verse el comentario de Alejandro de Villalmonte, 'Contribución a la teología franciscana...' (citado en nota 26), 693-712.

²⁹ Ya adujimos el texto pertinente en la nota 21.

³⁰ Esta perspectiva caritológica, cristocéntrica, para contemplar el misterio de la Inmaculada se acentúa visiblemente en los teólogos continuadores de Duns Escoto. Véase, por ejemplo, los teólogos estudiados por A. Braña Arrese, *De Imma. Conceptione B. Virginis Mariae secundum theologos hispanos saeculi XIV* (Romae 1950). Y nuestro comentario, 'Contribución de la teología franciscana...' (citado en nota

3. *María «preservada» de todo pecado.*

La santidad tiene un aspecto que llamamos *negativo*, consistente en la exclusión de todo pecado, de toda imperfección moral en la misma medida e intensidad en que se afirma realizada la santidad, la posesión de la *gracia*. Incluso al hablar de la santidad de Dios, cuya inmunidad de pecado debe darse por supuesta, la Escritura y el lenguaje religioso en general utilizan esta vía negativa para hacer más expresiva y comprensible su santidad positiva, a nosotros, pecadores. El Nuevo Testamento tiene especial interés en subrayar la ausencia de pecado en Jesús con el fin de que quede claro que su muerte fue consecuencia del amor intenso al Padre y a sus hermanos los hombres. Así pudo satisfacer al Padre por los pecados y hacerse digno mediador y sacerdote³¹. Los teólogos han reflexionado detenidamente sobre la impecabilidad absoluta de Jesús y la raíz última de la misma en la unión hipostática.

La profundización de la conciencia religiosa cristiana en el misterio de la plenitud de gracia en María se hizo subrayando, simultáneamente, la ausencia en Ella de todo contacto con el pecado en cualquiera de sus manifestaciones. El primer paso *decisivo* en este sentido hay que verlo en la afirmación agustiniana de que no se debe hablar de pecado cuando se habla de la Madre del Señor. Cuando, en el siglo 13 se planteó el problema del pecado original en María, en forma reflexiva y explícita, la creencia en la impecancia y en la impecabilidad misma de María lograba una seguridad completa. No consta, diría por ejemplo san Buenaventura, que María haya sido inmune del pecado original. Pero, en el segundo instante de su vida, ya fue purificada de él. Más aún fue limpia de cualquiera de las consecuencias de ese pecado: la concupiscencia, el fomes peccati, cualquier propensión malsana hacia el pecado fue extinguida en su cuerpo y en su alma en orden a obtener la más perfecta pureza a la hora de concebir en su seno al

anterior) 717.721. En el sig. XV merece citarse Juan de Segovia y otros teólogos influyentes en la enseñanza del concilio Basileense sobre la Inmaculada: Ver Hycinthus Ameri, *Doctrina theologorum de Immaculata B. V. Mariae Conceptione tempore Concilii Basiliensis*, Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, vol. 4 (Romae 1954). En una perspectiva más sistemática C. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le proces dogmatique du Mystère Marial* (Romae 1954) especialmente pp. 177-190, 224-35: Por la meditación creyente sobre la «santidad» de María se llegó a excluir en Ella todo pecado y, nominalmente, esta forma típica de pecado llamado «original».

³¹ Heb. 7, 26 s.; 4, 15; Jn. 8, 46; 1 Pet. 2, 22.

Hijo de Dios. La misma creencia en la anticipada glorificación del cuerpo y del alma de María en la ascensión, es una consecuencia de la plenitud de gracia, pero también de la creencia en su inmunidad de todo pecado y de todo lo que es consecuencia del pecado; como lo son, según creencia tradicional, la corruptibilidad corporal, la muerte y corrupción del cuerpo en el sepulcro.

J. Duns Escoto vio con claridad que no eran lógicos los que confesaban a María exenta de todo pecado personal (y del «*fomes peccati*») y, sin embargo admitían en Ella la mancha del original. Ciertamente que, según la concepción agustiniana prevalente entre los maculistas, un pecado original que no va acompañado de la concupiscencia y *fomes peccati* y que no tiene fuerza ya para provocar el pecado personal, queda transformado en un tigre de papel. Sólo artificialmente pudo sostenerse, todavía durante cinco siglos, semejante situación ilógica, internamente inestable. El misterio de la ilimitada santidad y gracia de María no fue percibido con claridad en ciertos ambientes cristianos porque lo impedía la gran objeción, el telón de acero, del *pecado original*.

Puede parecer una ingeniosa cuestión escolástica el admitir que María fuese llena de gracia en el *segundo instante* de su existencia; pero no en el primero, en el cual habría contraído el original. Sin embargo, no se trata de diferencia temporal entre un primero y un segundo instante. La diferencia es, en el caso, *cualitativa*. Si se admite que María, al menos durante un primer instante, tuvo pecado (original) entonces es posible salvar el hecho de haber sido redimida por Cristo. De lo contrario ellos no lo veían nada claro. La excepción de la ley general de contraer el original era, en realidad, muy fácil de admitir. No hay problema. Pero, lo grave era que mediante esta excepción concreta, no veían los maculistas cómo salvar la afirmación, perteneciente a la fe, de que María es redimida por los méritos de Cristo. Con esto llegamos a la verdadera gran objeción contra la inmunidad absoluta, en María, de todo pecado: que semejante *pureza total* no se concilia con la necesidad que María tiene de ser redimida. Esta es la cuestión. Pero este es también el punto más débil de todos los intentos que se han hecho y se hacen de poner en relación interna el dogma de la Inmaculada con el pecado original: No puede decirse que María es redimida por Cristo, sino se dice que fue liberada por sus méritos del pecado; del original y de cualquier otro.

Ciertamente, la redención de Cristo es en María (y en cualquier otro) liberación del pecado, preservativa o de rescate. Pero, tanto en María como en los demás, la acción redentora de Cristo es, ante todo, *elevación positiva, participación* de la vida divina, gracia deificante; mediante la cual se libera del pecado preservándola de caer o bien perdonándolo si ve había incurrido. La figura del pecado original nace en la historia de la teología para explicar, de cierta forma determinada, la universalidad y necesidad absoluta de la gracia de Cristo. Pero no hay seguridad ninguna de que la eficacia de la gracia de Cristo y de su obra redentora no se explique más que en correlación al pecado original. Hay otro modo de ver la necesidad de la gracia y redención de Cristo sin necesidad de acudir a la hipótesis del pecado original.

Por eso, es cierto que la realidad de la plenitud de gracia en María tiene una relación intrínseca a la preservación del pecado en todas las posibles manifestaciones del mismo. En la medida en que le digamos a María llena de gracia, hemos de confesarla exenta de cualquier pecado. Pero, el mencionar expresamente la exención de pecado *original*, dependerá del hecho de que exista en realidad o no exista este tipo de pecado que llamamos «original». Los teólogos de épocas pasadas estaban creídos que había pecado original en todo ser humano que llega a este mundo. Por eso sintieron la necesidad de excluirlo al hablar de María *llena de gracia*. Y estaban creídos que había pecado original, en última instancia (al menos respecto de María) porque de otra forma no veían ellos cómo salvar la universalidad de la redención y gracia de Cristo.

En este contexto histórico e ideológico se produce la definición dogmática sobre la concepción inmaculada de María, sin pecado original.

4. *Concepto integral del dogma de la Inmaculada.*

Después de lo expuesto en los anteriores apartados, parece claro que para tener un concepto completo, integral del dogma de la Inmaculada y para su confesión ortodoxa se precisan estas dos afirmaciones: a) María es llena de gracia desde el primer instante de su ser; b) María en toda su existencia estuvo exenta de cualquier clase de pecado. Sin embargo, la exclusión *explícita*, en María, de este tipo concreto de pecado que llamamos pecado *original*, tiene un alcance meramente histórico, circunstancial. Tenía sentido excluir explícitamente el pecado original en María mientras los cristianos creyeron que

existía este tipo concreto de pecado en todo ser humano, sin excepción. Es un presupuesto que condicionó el dogma de la santidad omnimoda de María. Pero, si se demostrase que no existe esa ley universal del pecado original o que, al menos para María, no existe, la profesión de la plena santidad de María no tiene por qué hacer referencia, inevitablemente, a su exención, del pecado original.

Frente a esta interpretación pueden aducirse la enseñanza de la Bula «Ineffabilis», especialmente las palabras definitorias del privilegio mariano. Nos detenemos un momento en explicar su verdadero alcance.

La Bula «Ineffabilis» tiene una visión marcadamente positiva, caritocéntrica, cristocéntrica del misterio de María Inmaculada³². La introducción es programática en este sentido: María es amada por Dios más que todas las creaturas; por eso está llena de gracia sobre todos los ángeles y santos «absolutamente libre de toda mancha de pecado, toda hermosa y perfecta con aquella plenitud de inocencia y santidad que es posible imaginar en una pura creatura (n. 269). Por eso estuvo limpia «hasta de la misma mancha de pecado original» (n. 270). Las expresiones en que se subraya el aspecto y contenido positivo del misterio, la posesión por María de la gracia desde el instante primero se repiten casi en cada número del documento: Original inocencia junto con su admirable santidad; suma santidad; excelentísima inocencia, pureza, santidad, suma y original integridad (n. 287). El fundamento de este privilegio hay que verlo en la dignidad de madre de Dios y en la plenitud de gracia que en Ella encontró el ángel (n. 288). Por otra parte, la Bula no podía encontrar argumentos a favor de la Inmaculada en

³² Citamos la Bula por la edic. de Hilario Marin, *Documentos Pontificios*. IV: *Documentos Marianos* (Madrid 1954) 171-93; y según la numeración que allí se ofrece. La perspectiva caritológica, cristocéntrica (y nunca centrada en la «caída primitiva») que predomina en la «Ineffabilis», se acentúa en otros documentos posteriores: La «Fulgens Corona», edic. citada, pp. 704-24; nn. 850-52. El concilio Vaticano II, en la LG, n. 56.

La Mariología moderna también estudia el misterio de la Inmaculada, con preferencia, bajo el ángulo positivo: Como una consecuencia de la misión de María al lado de Cristo, de su gracia maternal, de la gracia santificante recibida con plenitud. Ver M. J. Nicolás, *Theotokos. El Misterio de María*, trata el tema de la Inmaculada bajo el epígrafe de «*María, llena de gracia*», pp. 139 y sigs. R. Laurentin, *Mariologia* (Paris 1968); habla a este respecto del «dogma de la santidad original de María», p. 70; cf. p. 62.113-114. S. Verges, *María en el Misterio de Cristo* (Salamanca 1972) encuadra el privilegio de la Inmaculada bajo el epígrafe «La santidad de María proclamada por la Iglesia», pp. 195-225.

la Tradición sino era aduciendo los testimonios de los Padres sobre la *santidad* suma, la *plenitud de gracia*, de la cual se seguía la exención de toda clase de pecado: la santidad negativa, que llamamos.

Pero durante siglos se había puesto un fuerte obstáculo a la perfecta comprensión del misterio de gracia realizado en María: El hecho del pecado original. La Bula «*Ineffabilis*», en forma autoritativa, declara que no existe tal obstáculo: Es doctrina revelada por Dios que María no contrajo el pecado original. Tal es el sentido de las palabras definitivas. Su alcance directo es de tipo negativo: No existe pecado original en María. Pero todo el contexto de la Bula indica que, lo que en el fondo interesa, es dejar a plena luz ante la conciencia de los creyentes la realidad positiva: *La plenitud de gracia original*, desde el *primer instante*. La ausencia del pecado —original y cualquier otro— es una consecuencia.

La formulación negativa de las palabras definitivas tiene explicación suficiente en el contexto histórico en que se desarrolló el dogma de la Inmaculada. Nadie negaba la plenitud de gracia y la exención de todo pecado... excepto en instante primero; porque lo impide la férrea ley del pecado original y lo exige la universalidad de la redención de Cristo. La Bula define autoritativamente que tal ley no tiene aplicación en María y que la exención del original es efecto de la gracia redentora de Cristo. La formulación negativa no tiene sentido sino en tanto en cuanto es una consecuencia de una realidad positiva: la posesión de la gracia inicial por parte de María. Esto es lo que Dios reveló y la Iglesia ha creído siempre. Porque decir que la Iglesia afirmó siempre que María no tuvo pecado original, es una falsedad histórica evidente y no tiene sentido como afirmación de sí misma, sino sólo en cuanto venía implícita en lo que la Iglesia afirmó en forma directa: la *santidad y gracia perfecta* de María y su consiguiente inmunidad de *todo* pecado.

En este momento surge la pregunta sobre la relación entre el dogma de la Inmaculada definido por Pío IX y el hecho universal del pecado original. El dogma de la Inmaculada, ¿confirma la existencia del pecado original en los demás hombres? ¿Es verdad que no tiene significado la fórmula definitiva si no se afirma como realmente existente la ley universal del pecado original?

Pensamos que el dogma de la Inmaculada en modo alguno confirma la creencia en el pecado original; y que aunque éste se niegue en abso-

luto, no por eso carecen de alcance significativo las palabras definitivas.

Algunos se fijan en el hecho de que la preservación de María es presentada como exención de una ley general, como «singular gracia y privilegio» que confirmaría, en la mente del que habla, la existencia de la ley general de contracción del original. Ciertamente la *presupone*, pero no la confirma en realidad. Aunque no exista tal ley sobre el original, tiene perfecto sentido el decir que María fue objeto de una singular gracia y privilegio. Este consistió en el hecho de recibir, en el primer instante de su ser, la gracia de Cristo y recibirla en forma *perfecta*. En cualquier hipótesis no sabemos de nadie que haya recibido la gracia en el primer instante de su existencia. Pero, sobre todo, sabemos que nadie la haya recibido en la forma perfecta y por los motivos específicos y singulares por los que la recibió María: por su elección en el mismo decreto que su Hijo; por su dignidad de Madre de Dios; por su misión de corredentora del género humano. Este es el privilegio de María: Tener gracia inicial y tenerla cualitativamente superior a los demás hombres. Lo demás es mera consecuencia. Especialmente se sigue que no tendría pecado original... caso de que lo hubiese para otros.

La creencia en el pecado original y en que María hubiera caído en él de no ser preservada es un *presupuesto* indudable en la mente de Pío IX y de los destinatarios de la Bula «Ineffabilis». Pero, aunque tal presupuesto se demostrase falso, sigue teniendo sentido correcto todo lo que de positivo y negativo se quiso decir en la Bula. El acontecimiento histórico-sagrado que se quiere afirmar en María; el misterio de la Inmaculada en su sentido propio, sigue lleno de sentido aunque no exista la ley del pecado original. La gracia concedida a María al comienzo de su existencia tienen otro contexto distinto en la actual economía de salvación, según veremos.

Si hay o no hay pecado original habrá que demostrarlo por otros caminos. Pero el hecho de que en la Bula se cuente con ese presupuesto, no le añade ninguna nueva y mayor seguridad.

El utilizar ciertos presupuestos para exponer una verdad, sin garantizar que los presupuestos sean ciertos e incluso con presupuestos que, más adelante, se mostraron falsos, es bastante común en la Escritura y Tradición. Así por ejemplo, Jesús aduce a favor de su resurrección el signo-hecho de Jonás (Mt. 12, 39). Pero eso no quiere decir que Jesús

confirme la existencia histórica de Jonás, ni su estancia en el vientre del pez. Aunque ahora se diga que lo de Jonás no fue persona histórica, el hecho de la resurrección de Jesús y su argumento siguen teniendo validez. En el *presupuesto* de que Adán fuese un personaje histórico la tradición doctrinal cristiana ha hecho importantes afirmaciones sobre los comienzos de la historia de salvación, v. gr. el origen monogénico de la humanidad, la situación de la humanidad originaria en estado de santidad y justicia, el pecado originante de Adán. La historicidad de Adán no puede admitirse, pero la sustancia de aquello que quiso decir Gn. 2-3 sigue teniendo validez para los creyentes, en la actualidad. Pablo *utiliza* (Rom. 5, 12-21) la figura de Adán para ponderar la sobreabundancia de la gracia de Cristo. Pero aunque Adán no haya existido, nada de valor pierde el dogma de la universalidad y sobreabundancia de la redención de Cristo.

La Bula «Ineffabilis» estaba en la creencia de que existía *ese* impedimento a la plenitud de gracia y santidad en María. Por eso quiere excluirlo y definir que no existe pecado original. Pero, si tal impedimento, de hecho no existe, *aquello que*, en sustancia, intentaba decir la Bula, sigue perfectamente verdadero: Que María es llena de gracia, toda santa desde el instante primero de su existencia, y todo a lo largo de la misma. Por los méritos de Cristo y en forma eminentísima. Desde luego, la Bula consiguió poner a plena luz un aspecto del Misterio de María; quitando de la mente de muchos cristianos un impedimento, en el fondo ilusorio, artificialmente levantado, pero de perniciosa influencia: La creencia de que la ley universal del pecado original afectaba a María.

5. *El dogma de la Inmaculada somete a «crisis» la enseñanza tradicional sobre el pecado original.*

La opinión más tradicional, hasta ahora, piensa que el dogma de la Inmaculada «confirma» o ilumina reafirmando la doctrina del pecado original. Nosotros pensamos más bien lo contrario: Definido el dogma de la concepción inmaculada de María, y propuesto este hecho como efecto eminentísimo de la acción redentora de Cristo, entra en crisis en forma indirecta, pero muy real y eficaz, la creencia de que los demás hombres tengan, de verdad, pecado original. En otras palabras: si los teólogos de tiempos anteriores hubiesen estudiado en todas sus con-

secuencias e implicaciones el dogma de la santidad inicial de María, habrían podido ver que el fundamento más sólido del dogma del pecado original era, en realidad, de muy discutible consistencia.

En efecto, según indicábamos más arriba (p. 31 ss.) la enseñanza sobre el pecado original no puede apoyarse, en forma directa y explícita, en testimonios de las Fuentes. Habría que recurrir, para seguir proponiéndola, a un razonamiento teológico bastante complicado. Se partiría del dogma básico del cristianismo: Cristo es redentor universal de todos los hombres; todos tienen necesidad absoluta de la gracia de Cristo para ser aceptos a Dios y salvarle. Pero nadie podría decirse de verdad necesitado de redención y gracia de Cristo si no está en pecado. Al llegar a la existencia el hombre no puede tener otro pecado que el «original». Luego todo hombre es concebido en pecado original; so pena de excluirle de la redención universal de Cristo y de la zona de influencia de su gracia ³³.

Dejando de lado otros razonamientos, en el hecho, definido como dogma, de que María es eminentísimamente redimida, sin haber contraído pecado alguno, indica que, por principio, para necesitar de la redención de Cristo y de la influencia de su gracia, no se requiere tener previamente pecado, ni ser liberado de ningún mal moral ya incurrido o que, inevitablemente, haya de contraerse. El caso de María hace inconsistente este concepto estrecho, limitado, de redención. María es el caso paradigmático, ejemplar, de la acción redentora de Cristo. Para elevar un concepto general de redención que valga para todos los casos de hombres redimidos, hay que partir de los hechos, no elaborarlo apriori. La teología tradicional consideró, con suficiencia aceptable, el caso de los hombres adultos a los que, en forma directa, se dirigen las afirmaciones de la Escritura sobre la pecaminosidad humana. Pero dejó fuera de consideración el caso más esclarecedor, el que ante todo hay que tener en cuenta para descubrir cuál es el sentido *primario* de la acción redentora de Cristo y cuál la raíz última de la necesidad de su gracia para salvarse: *María Inmaculada*.

Es evidente que María, prototipo de los redimidos, recibió la influen-

³³ Para el desarrollo y valoración de este argumento nos remitimos a nuestro estudio, 'Universalidad de la redención de Cristo y pecado original', *Estudios Franciscanos* 75 (1974) 3-45. En toda la controversia sobre el pecado original y luego sobre la concepción de María se utilizó, por la mayor parte de los teólogos, un concepto de redención que juzgamos inadecuado y poco afortunado para resolver la cuestión, tanto en el caso de María como en el de los demás hombres.

cia de Cristo redentor y de su gracia, no para ser liberada del pecado, ni para quitarle mancha alguna moral en la que hubiese incurrido. La recibió por otros motivos más radicales: Para elevarla a la participación de la vida divina, para deificarla con la donación de la gracia. Y por motivos anteriores e independientes del pecado: En atención a su elección eterna, en el mismo decreto que su Hijo, para Madre del Redentor y Corredentora del género humano. Como consecuencia de esta gracia plena y de categoría superior, María ni incurrió ni podía incurrir en ningún pecado, llámese original o de otra forma. María necesitó y recibió la gracia de Cristo, no por referencia directa al pecado, sino por su condición creatural que no le permite, sin la gracia de Cristo, llenar la misión que Dios le asignaba al lado del Hijo; ni ser grata a Dios para la vida eterna si su ser y actividad no son elevadas por la gracia estrictamente sobrenatural.

El caso ejemplar de María nos convence de que un ser humano necesita de la influencia redentora de Cristo por motivos más hondos y anteriores a cualquier incurrancia en cualquier clase de pecado. Por tanto, ni en referencia a María ni en referencia a los demás hombres vale argüir desde la universalidad de la redención de Cristo y necesidad absoluta de su gracia para concluir la existencia previa de algún pecado. Ni aún para poner pecado original en los niños. El sentido *primario* de la mediación de Cristo respecto de María, la primogénita y excelentísima redimida, no puede ser distinto del sentido *primario* que tiene en los demás hombres. El dogma de María Inmaculada nos pone en posesión de un concepto de redención tal, que desde él no es posible ya argüir hacia la existencia del pecado original en los niños; como si, de otra manera, no fuesen redimidos. Los niños, aunque «inocentes», están necesitados de la gracia de Cristo para ser gratos a Dios y alcanzar la salvación; pero no quiere decir que tengan pecado.

No es que el dogma de la Inmaculada, tal como lo entiende la Iglesia, sea un serio correctivo a los que niegan el pecado original; más bien constituye un fuerte estímulo para dudar, a fondo, de esta doctrina.

III.—*Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada*

Como consecuencia de la interpretación absorbentemente positiva, caritológica, que hemos dado al misterio de María *Inmaculada* se nos hace más fácil comprender qué es lo que la Iglesia celebra en esta festividad mariana. Se trata aquí de celebrar el acontecimiento histó-

rico salvífico del triunfo perfecto de la gracia de Cristo comunicada con plenitud a María desde el primer instante. Esta plenitud hay que verla, simultáneamente, en su dimensión espacio-temporal. Esto quieren decir los documentos del Magisterio y la teología mariana cuando hablan de la *redención eminentísima* de la Madre del Señor. La fiesta de la Inmaculada es absorbentemente fiesta triunfal, positiva, manifestación gloriosa y glorificadora de la gracia de Cristo. No se trata tampoco de que María recibiese más gracia dentro de la misma línea, que los demás hombres; ni de que la recibiese temporalmente antes. Se trata de una eminencia cualitativa: María recibe, al llegar a la existencia, gracia de *cualidad* sobrenatural superior a los demás mortales y por motivos del todo específicos, más nobles, que no concurren en los demás.

Deberíamos recordar aquí las motivaciones teológicas más profundas del misterio de la Inmaculada, y cómo este acontecimiento feliz de la vida de María encuadra dentro del contexto del Misterio integral de María. Nos pone en la pista de esta consideración la misma Bula «Ineffabilis» cuando ve el privilegio de la gracia inicial de María como una consecuencia de *especialísimo amor* de Dios que la *eligió* en el mismo decreto que su Hijo, para una dignidad —la de Madre de Dios— y para una misión —la de corredentora— particularmente semejante a la dignidad y a la misión del mismo Redentor. Por su parte la teología mariana mejor desarrollada, ha evitado ver el misterio de la Inmaculada como una «exención» de la ley del pecado original: Perspectiva hamartiocéntrica, poslapsaria que carece de fundamento razonable. Para una comprensión y exposición teológica del privilegio mariano hay que partir de verdades mariológicas más profundas: la elección de María en el mismo decreto que Cristo; la dignidad especial, superior que le confiere la gracia de la divina maternidad; la pertenencia de María al orden hipostático; la elección, consiguiente de María como Corredentora del género humano. En esta perspectiva el hecho de la gracia inicial, plena, de María, no es más que la historificación concreta, al comienzo de su existencia, del amor con que el Padre «la amó por encima de todas las creaturas y en ella se complació con señaladísima benevolencia. Por lo cual la colmó de carismas celestiales sobre todos los ángeles y santos» (Bula «Ineffabilis») ³⁴.

³⁴ Para no alargar estas reflexiones nos remitimos a estudios ya realizados anteriormente: Alejandro de Villalmonte, *María en la Economía de la Salvación, Naturaleza y Gracia* 2 (1955) 27-38. El mismo, *María y los ángeles*. En «*Maria et*

El hecho de que el triunfo perfecto de la gracia de Cristo y la plenitud de gracia en María se extendiese hasta el *primer instante* de su ser, no es una mera conquista del entusiasmo religioso por María. Tiene un alto sentido teológico. En efecto, la categoría de tiempo: ser santa desde el *primer instante*, apunta claramente también hacia la categoría de cualidad. Ser santa desde el principio quiere decir que María es *perfectamente* santa; tener gracia inicial quiere decir tener plenitud de gracia; ser redimida desde el *primer instante* quiere decir haber recibido una redención eminentísima, con toda la abundancia posible a una creatura.

En efecto, la categoría espacio temporal «primer instante» de la vida hay que elevarla aquí a categoría de cualidad y de intensidad. Tener gracia desde el principio es tener gracia en plenitud: Esta utilización de la categoría de tiempo para subrayar la categoría de cualidad, la encontramos frecuentemente en la Escritura y en el lenguaje teológico cristiano. En el lenguaje humano del mito, todo lo primordial, lo originario, lo que aconteció «in illo tempore», en el tiempo sagrado que precedió al tiempo profano, histórico, tiene una calidad superior, mayor dignidad óptica. Se trata de los divinos y prestigiosos orígenes de las cosas. Lo mismo nos acontece con la categoría del *espacio*. Cuando hablamos del Padre que está en los cielos intentamos subrayar la trascendencia no espacial sino entitativa de Dios.

Similar modo de hablar lo encontramos hablando de la preexistencia de Cristo, incluso como Hombre. Tal preexistencia no quiere ser una categoría meramente temporal, como si Jesús hubiera existido más o menos siglos antes que el mundo. Quiere decirse que Jesús ha sido elegido para una función y que tiene una realidad cualitativamente superior e independiente de los demás seres del universo; que su acción en la historia de la salvación no depende de los avatares del acontecer cósmico y de los vaivenes de la historia y voluntad humana. Por eso se ha considerado que la concepción virginal de Jesús, implica la posesión plena por el Cristo de Dios de la plenitud del Espíritu Santo. Es

Ecclesia». Acta Congressus Mariologici Mariani in civ. Lourdes a. 1958 celebrati. Vol. VI: Maria Mater Ecclesiae eiusque influxus in corpus Christi mysticum quod est Ecclesia (Roma 1959) 401-437. En referencia más directa al problema del pecado original y del «debitum peccati originali» en María, puede verse nuestro estudio, 'La Inmaculada y el débito del pecado original', *Verdad y Vida* 12 (1954) 69-77. El mismo, *María Inmaculada exenta del débito del pecado original*. Regina Immaculata, vol. XI. Acta Congressus Mariologici Mariani (Romae 1955) 215-53.

una manera de historificar el hecho de la *misión* especial de Jesús para cumplir la voluntad salvadora del Padre.

También en referencia al Pueblo de Dios, a la Iglesia se habla de su elección por el Padre antes de la constitución del mundo. También aquí la categoría del tiempo primigenio, original, está escogida para subrayar la peculiaridad y excelencia del amor con que el Padre ama a sus elegidos ³⁵.

La idea grandiosa que la conciencia cristiana tenía de la santidad y plenitud de gracia en María, hubo de llegar, inevitablemente, a pensar que el *primer instante* de la vida de María, dada la calidad y excelencia trascendente de su gracia, también estuvo dominado por la gracia de Dios y por la consiguiente ausencia de todo pecado. Por eso, lo que principalmente se celebra en la fiesta de la Inmaculada es la trascendencia, plenitud de la gracia de María, el triunfo de la eminentísima mediación de Cristo de la que es objeto. Eminencia de redención que hay que ver en su doble vertiente: Ante todo como posesión de la gracia privilegiada, perfectísima; y, en segundo lugar, al estar María tan completamente puesta a disposición de la acción de Dios en Ella, se indica ya que no fue posible cualquier influencia del egoísmo humano y de cualquier otra manifestación del poder del pecado.

De nuevo podría surgir aquí la objeción, tan ingenua y fácil como inconsistente: Si nadie ha contraído el pecado original (o al menos no consta que lo contraiga), pierde su excelencia, su carácter de singularísimo *privilegio* la situación de María en el primer instante de su ser. No habría razón para celebrar y glorificar a Dios por las grandezas que hizo entonces en María, pues, en el fondo, habría hecho lo mismo con todos.

La situación teologal de María al llegar a la existencia es del todo excepcional, trascendente, fruto único privilegiado y excepcional de la acción redentora de Cristo. Porque ningún ser humano ha tenido la gracia en forma plena, trascendente, por motivos específicos y en la calidad e intensidad como la tuvo María y para fines comparables: Es la gracia de la Madre del Señor, la predilecta sobre toda creatura, de la Corredentora del género humano. Pero también en su aspecto «negativo» de alejamiento del pecado la gracia inicial de María es excepcional, y es justo glorificar a Dios por ello. Porque María fue alejada

³⁵ Ef. 1, 3-9; Rom. 8, 28-30; Gal. 1, 15 s. Un comentario a esta idea puede verse en F. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* (Genf 1948) 34-8.

del pecado en forma tal que ya desde el primer instante, según entienden los creyentes el privilegio de la Inmaculada, la potencia del pecado fue extinguida en el ser integral de la Virgen en forma tal que ya no quedó en Ella posibilidad real para el pecado. Es evidente que este «privilegio» ningún otro mortal lo ha recibido. Porque la gracia de los demás sólo en su realización escatológica consigue tal grado de perfección, en el aspecto positivo y en el negativo.

Es claro que una Virgen «*Santísima*» está inmune de cualquier pecado, incluso del pecado «original»... si alguien cree que existe esa especie *típica* de pecado, de manifestación del poder universal del mal que obra en los hombres. En la actualidad algunos teólogos, hablan con interés de esta figura especial de pecado que llaman «pecado del mundo». Naturalmente, el que esté convencido de que existe tal forma típica de pecado y que su influencia es universal, se verá precisado a explicar cómo semejante tipo de pecado no afecta a María, la Inmaculada Madre del Señor: María ha sido exenta del «pecado del mundo» en todos los instantes de su vida... Pero habrá muchos que no ven razón ninguna para hablar así de la *santidad* de María; porque no admiten esta forma típica de «pecado del mundo».

El filósofo aristotélico-escolástico que admita el entendimiento agente como algo esencial a la estructura y funcionamiento de inteligencia humana, se sentirá obligado a decir que Jesús tuvo entendimiento agente y que funcionaba como en los demás hombres, pues El era hombre verdadero. Pero claro, en el presupuesto de que el tener entendimiento agente sea algo esencial al espíritu humano. En el *presupuesto* de que una de las manifestaciones de la fuerza universal del pecado sea esta concreta «pecado original», habrá que ponerse la cuestión respecto de María *Santísima*. Y cuando se excluye de Ella, siempre es en el presupuesto: Dado que exista tal tipo de pecado, está excluido, como lo están todos los pecados, de María. Pero el pecado original no es una figura a la que haya que referirse, inevitablemente y por interna necesidad de las cosas, cuando se habla del misterio de la Inmaculada.

Así pues, *celebramos* en toda la plenitud de su contenido el dogma de la Inmaculada cuando afirmamos que María, amada por Dios sobre toda creatura, elegida en el mismo decreto eterno que su Hijo, desde el primer instante de su ser estuvo *llena de la gracia* de Dios, en atención a su dignidad de Madre del Señor y Corredentora del género humano. Como consecuencia de esta inicial plenitud de gracia quedó erra-

dicada en Ella toda potencia activa hacia el pecado. En su cuerpo y en su alma fue hecha instrumento dócil de la voluntad de Dios, entregada al amor de Dios y de sus hermanos los hombres sin que el innato egoísmo humano o cualquier otro poder del mal rompiese ni estorbase su perfecta unión con Dios.

Hablando de este fruto perfectísimo de la gracia de Cristo no hay necesidad ninguna interna de aludir a esta forma concreta de pecado que se llama «original». Únicamente cuando se necesite y se quiera hacer una explicación de las circunstancias históricas, transitorias, ya sin vigencia, en que se produjo la fórmula dogmática de la Bula «Inefabilis» se podrá hacer esta alusión. La Bula vino a remover, en forma autoritativa, una dificultad muy tenaz (aunque objetivamente ilusoria) contra la creencia cristiana en la *plena gracia inicial* de María *Santisima*.

El teólogo que quiera profundizar en el estudio de las relaciones entre la plenitud de gracia inicial de María y la doctrina del pecado original, deberá aceptar como punto de partida que el dogma mariano, lejos de confirmar la enseñanza tradicional en este punto, somete, más bien, a dura crítica sus fundamentos. Porque el hecho de María perfectísimamente redimida por Cristo sin referencia *primaria* al pecado, nos sugiere una visión *nueva*, positiva, del sentido radical de la obra redentora de Cristo. Cristo vino al mundo y actuó a favor de los hombres por motivos más hondos y anteriores a las exigencias que pueda traer el pecado. La actual Economía de salvación gira sobre Cristo y sobre la voluntad salvadora de Dios, no sobre el pecado del género humano. Por eso el campo de acción de la gracia de Cristo puede abrirse hasta abarcar, en su modo y proporción, a todo hombre que llega a este mundo y cuando llega a este mundo.

Alejandro de Villalmonte