

# Notas, Textos y Comentarios

## ¿Se puede evitar todo pecado venial?

TRENTO Y A. VEGA

El Concilio tridentino definió: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia: A. S.» (D 833). Luego el justo *no puede* evitar de por vida todo pecado venial, sino por especial *privilegio* divino.

¿Cómo entender el «no puede»? Es claro que al menos contiene *el hecho* de que *ningún* justo evitó, evita o evitará *todo* pecado venial, *si no es por privilegio*; si hubiera posibilidad de excepción fallaría el «nisi ex... privilegio». ¿Pero se afirma en el canon sólo *el hecho*? Gramaticalmente parece caber ese sentido: no hay justo sin pecado. Así tomaron algunos el otro canon tridentino, que también lleva el «posse»: «Si quis dixerit iustificatum... sine speciali auxilio Dei... perseverare posse...: A. S.» (D 832), es decir, nadie puede *lograr de hecho* la perseverancia sin auxilio especial<sup>1</sup>. Y el Concilio en otra parte, correspondiente a nuestro canon, subraya directamente *el hecho* de pecar venialmente el justo, no *su impotencia* para evitarlo: «Licet... quantumvis sancti... in levia... peccata quandoque cadant... Nam iustorum illa vox est... *Dimitte nobis debita nostra*» (D 804), como antes el C. de Orange (D 106-108).

Con todo los teólogos entienden comúnmente el canon de *impotencia*, no precisamente física<sup>2</sup>, pero sí *moral* y *estricta* o *absoluta*, o sea sin excepción de personas, lugar y tiempo<sup>3</sup>. Y con razón: El «posse» de suyo habla de *potencia* y no hay motivo de peso contra su sentido obvio. Además el mismo canon define «hominem... iustificatum... peccare... posse» y sorprendería que en un contexto, sin aviso al menos implícito, una voz tomara dos sentidos diversos.

<sup>1</sup> Así J. B. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, tr. 7 d. 1 a. 8 n. 350; C. R. BILLUART, *De gratia*, diss. 3 a. 10; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tr. 14 d. 3 dub. 11 n. 234; otros tomistas. Cf. A. MICHEL, *Persévérance*: DTC 12, 1285.

<sup>2</sup> La defienden los SALMANTICENSES, o. p. tr. 14 d. 2 dub. 7 n. 219s.; pero acaso es cuestión de terminología. De otros autores cf. P. GODOY, *Disputationes theologicae*, In primam secundae, d. 45 § 1 n. 3.

<sup>3</sup> SUÁREZ, *De gratia* 1.9 c. 8 n. 13-17.

¿Cómo entender el «ex speciali... privilegio»? Si llamamos *comunes* a las gracias connaturalmente anejas al estado de gracia santificante (para poder acrecentarla en *cada* ocasión hábil y evitar en *cada* caso cuanto estorbe ese crecimiento) y por tanto concedidas en mayor o menor grado a cada justo, pero sin que le inmunicen contra *todo* pecado venial, es distinto de ellas *el privilegio* que da tal inmunización. Y el llamarlo así y decir que es *especial* y mencionar *a la Virgen y sólo a ella* como agraciada con él indica que es al menos relativamente raro.

Pero no es un privilegio *secundum legem*, como el don de la perseverancia, que todos los justos *pueden* obtener y no excluye el pecado venial, y que por una como exigencia sobrenatural de la Redención y por tanto de algún modo *por ley ordinaria*, parece lo han de recibir algunos o, mejor aún, muchos justos, aunque por libre elección divina, mientras el de impecabilidad es excepcional.

Ni es privilegio *supra legem*, como la confirmación en gracia, que de suyo no excluye el *poder* de pecar gravemente y menos aún implica la exención del venial y por otra parte no supone ley ordinaria divina de darla o negarla.

En cambio, si el hombre no puede evitar con las gracias *comunes* (o sea *sin privilegio*) todo pecado venial y Dios no se ha comprometido a mayor socorro, se supone hay una ley divina, «non... quod homo aliquando peccet, como dice Suárez, sed... in omnibus id permittere, vel... ut homo recipiat gratiam in tali mensura secundum statutam providentiam, ex qua sequitur ut interdum ex fragilitate singuli labantur, saltem venialiter»<sup>4</sup> ¿No es concebible tal ley para humildad del justo y mayor aprecio de la gracia divina, si ella no impide la obtención del último fin y aun puede ser ocasión de facilitarla? Si pues un justo recibe el don de no pecar, es eximido de una ley general y odiosa, recibe un estricto privilegio *contra legem*, como lo es p. e. el de la Inmaculada. Por no haber sólida razón contraria se toma el término del canon en su más propio sentido. Y así lo entienden explícita o implícitamente los teólogos, al admitir como formalmente definida la impotencia de evitar todo pecado. Pero si acaso para mantener tal impotencia no fuera indispensable el sentido de privilegio escrito, no habría por qué mirar ese sentido como objeto cierto de definición formal (de fe) o virtual (teológicamente cierta).

En conclusión: el justo *no puede* sólo con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado. El *privilegio* de lograrlo es una exención por lo menos y sobre todo *del hecho* de pecar venialmente —esto es lo esencial del canon— y puede serlo también sin duda del mismo *poder* de pecar.

<sup>4</sup> L. c. n. 11s.

Ahora bien, se le atribuyó al observante Andrés Vega la opinión, diametralmente opuesta a la común de los teólogos, de que el justo *puede* con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado venial. Godoy dice: «Vega... affirmat impotentiam ad vitanda omnia venialia collective sine privilegio speciali, esse solum moralem, explicans autem... in quo haec moralis impotentia consistat, ait. Impossibile moraliter dici id, quod non nisi raro et cum magna difficultate potest evenire. Unde in vi auxiliorum gratiae, quae communi lege conferuntur a Deo, habet homo potentiam ad omnia venialia collective vitanda sufficientem, ut ad illa omnia possit obligari...»

Gonet: «Vega... repugnare videtur; docet enim posse quemlibet iustum, cum auxiliis quae communi lege gratiae annectuntur, abstinere toto tempore vitae ab omni veniali, quamvis nullus id de facto fuerit consecutus»<sup>5</sup>.

Los Salmanticenses: según Vega «ex eo quod nullus secundum providentiam communem vitaverit omnia venialia... minime habetur, quod homo non possit absolute illa praecavere, sed tantum quod sit perdifficile ac proinde moraliter impossibile», y admite «hominem adiutum auxiliis communibus ac proinde citra omne privilegium posse absolute illa praecavere»<sup>6</sup>.

Beraza: Vega «docuit canonem... intellegendum esse de impotentia morali late sumpta, ac proinde non esse certum numquam contingere ut aliquis iustus contineat se per totam vitam, quamvis diurnam, ab omni peccato veniali»<sup>7</sup>.

Vega, por otra parte, asistió a toda la discusión tridentina sobre el decreto de la justificación<sup>8</sup>. Y con enorme autoridad: Le había mandado el Emperador junto con Alfonso de Castro, Domingo de Soto y otros grandes teólogos. Los Cardenales Cervini y De Monte, legados pontificios, le miraban como uno de los mejores teólogos conciliares<sup>9</sup>. Pallavicini dice a propósito del decreto sobre la Vulgata que «era... escuchado con la atención que merecía la alta estima en que se le tenía»<sup>10</sup>. Para A. Catarino era «venerabilis Pater et multae lectionis vir»<sup>11</sup>. San Pedro Canisio le llama «virum cumprimis erudi-

<sup>5</sup> GODOY, *l. c.* y § 3 n. 16; GONET, *l. c.* a. 7 n. 317. Y SUÁREZ, *l. c.* n. 13.

<sup>6</sup> *L. c.* n. 219s., donde atribuyen lo mismo a Godoy, pero, al parecer, equivocadamente, pues éste habla de potencia física.

<sup>7</sup> B. BERAZA, S. I., *De gratia Christi*, n. 255; pero parece ascribirle equivocadamente lo mismo a R. ARRIAGA, *Disputationes theologicae*, In primam, d. 27 n. 36-38; cf. In primam secundae, d. 51 n. 37.

<sup>8</sup> CTr (*Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum... Nova Collectio*. Ed. Societas Goeresiana, Friburgi Br. 1901ss.) 5, 819.

<sup>9</sup> CTr 5, 384 nota f; 10, 565.569.

<sup>10</sup> *Istoria del Concilio de Trento* 6 c. 16 n. 9.

<sup>11</sup> *Discepcionum... super quinque articulis...* (Romae 1551) f. 2 v.

tum,... et Concilii Tridentini theologis, quos praestantissimos fuisse constat, Doctorum iudicio annumeratum»<sup>12</sup>. Y su autoridad brilló sobre todo a propósito de la justificación. Entre los muchos teólogos de los mejores del Concilio, que asesoraron a la comisión de obispos para el primer proyecto de decreto sobre la justificación, ¿estuvo él y sería su «primus... et principalis auctor», como dice Ehses, o al menos colaboró en su composición?<sup>13</sup>. Petavio dice de él y de Soto: «magnum ad decidendum illam controversiam, quae de iustificatione tum est commota, momentum attulisse»<sup>14</sup>.

Parecería, pues, ser testigo de mayor excepción para nuestra cuestión y que por tanto su interpretación del canon basta para hacer improbable o menos probable la común de los teólogos. Nos interesa, pues, indagar su mente.

Ante todo, ¿qué dijo él de esta materia en el Concilio? El primer proyecto de decreto afirmaba: «Etsi vero peccata venialia... vix a quopiam in omni vita caveri possint»<sup>15</sup>. No es taxativo; habla de impotencia y pondera la gran dificultad de evitarlos, pero el «vix» parece dejar una puerta abierta a la posibilidad de excepciones.

En el segundo proyecto de decreto, al ser desechado el primero, figuraba el canon: «Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex privilegio Deus alicquem praeservaverit, anathema sit»<sup>16</sup>. En su sentido natural parece claro; se afirma en absoluto la *impotencia* de evitar *todo* pecado venial. Se admite como *única* excepción el caso de intervención divina con un *privilegio*: ¿hay motivo, por otra parte, para pensar que éste no es estricto? Propuesto el canon a los conciliares, Vega nada tuvo que objetar ni sobre el alcance de la impotencia ni sobre el sentido del privilegio. Más bien sugirió una adición que delataba su plena aprobación del canon: que tras el verbo «praeservaverit» se añadiera «prouit in B. Virgine»<sup>17</sup>. Y no sabemos de más intervenciones suyas en esta materia. No consta, pues, positivamente qué sentido daba al «posse» y al «ex privilegio»; pero tampoco consta que no

<sup>12</sup> O. BRAUNSBERGER, S. I., *Beati Petri Canisii Societatis Iesu Epistulae et Acta*, 7 (Friburgi Br. 1922) 81s.

<sup>13</sup> CTr 5, 384 nota I. 384-391; cf. 12, 637 nota 2; J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderbon 1909) 103. Que Vega no fué autor del proyecto (contra lo que se creía) parece probarlo claramente, aunque admite su posible colaboración al menos en dos puntos, V. HEYNCK, O. F. M., *Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega O. F. M. an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes*: FranzStud 33 (1951) 49-81.

<sup>14</sup> *De Tridentini Concilii et S. Augustini doctrina*, ed. Vives, 4 c. 15 p. 688.

<sup>15</sup> CTr 5, 390.

<sup>16</sup> Ibid. 427.

<sup>17</sup> Ibid. 431.438

los entendiera en su sentido obvio, como tenemos derecho a suponer mientras no se demuestre lo contrario.

¿Podríamos averiguar su mente por las intervenciones de los demás, que aclararan el sentido del Concilio y por tanto el valor de su definición? Desde el 21 de junio de 1546 hasta el 13 de enero de 1547 se discutió minuciosamente el tema de la justificación; buena prueba de su laboriosa y larga gestación es que, según los pareceres de los conciliares, se fué retocando el segundo proyecto de decreto y pasando por diversas formas hasta la quinta, que fué definitiva»<sup>18</sup>. Sin embargo, con raras excepciones como la del obispo de Ascoli, que no sabemos por qué ya en el primer proyecto dijo «vellet rescindi dicta de peccato veniali»<sup>19</sup>, apenas si se aludió a la sustancia de nuestra cuestión. Y no es que pasara inadvertido el canon: el observante Ricardo Cenomano y el Abad Luciano indicaron que en vez de «in vita» se dijera «in tota vita»<sup>20</sup>. Otros, como el Cardenal de Jaén, Pacheco, secundaron a Vega en la mención de la Virgen. La fórmula del General de los Eremitas, que aprobó Catarino y al fin prosperó, «quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia», desagradó al General de los Dominicos por creer que expresaba esa doctrina como ya determinada por la Iglesia, y propuso cambiarla por la de «sicut pie sentit Ecclesia», que apoyaron los obispos de Fano, dominico, y Pesaro<sup>21</sup>.

Con todo notemos que en la frase «ex privilegio» del segundo proyecto se intercaló en su segunda forma el adjetivo «speciali», que parece reforzar la idea de privilegio estricto. Y sin duda podemos mirar como expresión de la mente de los conciliares sobre la impotencia absoluta de no pecar venialmente las palabras, que nadie combatió, del obispo de Bitonto: «Iustitia... est observantia mandatorum legis, quam nemo perfecte observare potest sine peccato veniali, quae tamen imperfectio facit nos humiles...» Asimismo las del obispo de Salpe: «Sancti (se refiere en el contexto a los bienaventurados) non possunt peccare; Adam poterat non peccare; nos autem non possumus non peccare. Impossibile enim est, quod homo in presenti vita absteineat ab omni peccato»<sup>22</sup>.

Y a esto se reduce lo que en las actas del Concilio encontramos sobre nuestro canon. Se ve que los conciliares lo encontraron claro y aceptable y no se creyeron obligados ni a comentarlo. Por tanto: a) Ningún motivo histórico hay para no entender el «posse» no meramente *del hecho*, sino *de la potencia*, y por supuesto *moral*, pero *estricta*, y el «privilegio» en su sentido obvio más propio. b) Más

<sup>18</sup> Ibid. 424-802.

<sup>19</sup> Ibid. 411.

<sup>20</sup> Ibid. 431.473.

<sup>21</sup> Ibid. 490. 492. 509. 660. 684. 719s. 723. 761. 795.

<sup>22</sup> Ibid. 648.651.

bien hay que suponer que los conciliares, al no suscitar dificultades sobre la fuerza del canon, lo tomaron en su valor natural, que hoy sin discusión se le da; y esta idea se confirma con los textos positivos que acabamos de copiar.

El 13 de enero de 1547 se aprobó, pues, solemnemente el decreto sobre la justificación. Y ya en 1548 salía en Venecia la obra cumbre de Vega: *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio libris XV distincta, totam doctrinam iustificationis complectentibus*. A juicio de Grabmann, «la mejor fuente para entender la doctrina del Tridentino sobre la justificación»<sup>23</sup>. El mismo Cervini, que aun antes de conocerla la daba por «opus magnum et perutile», al verla mostró la esperanza de que sería muy bien recibida por los conciliares, cuya mente quería esclarecer, y muy útil para los ausentes al Concilio<sup>24</sup>. Y S. Pedro Canisio, al escoger, entre tantos buenos libros sobre la justificación, un teólogo que hubiese escrito de ella «tum dextre tum erudite tum copiose» para editarlo y divulgarlo entre los católicos, se fijó en Vega<sup>25</sup>.

En esa obra éste hubo de tratar nuestra cuestión y encararse con el canon tridentino: ¿cuál es su posición? No es tan nítida, al menos en la expresión, que no dé lugar a equívocos. Empieza, pues, por subrayar una diferencia que el Concilio pone entre el pecado mortal y el venial: que con el auxilio ordinario de Dios los justos pueden evitar el primero, pero no de por vida el segundo: «Mortalia omnia posse a quibusdam iustus cum Dei auxilio vitari, venialia vero in can. 23 diffinivit non posse omnia in tota vita ab aliquo vitari, nisi ex speciali privilegio». Y de la posibilidad de evitarlos (alude sobre todo a los veniales) se propone tratar «aliquanto diligentius» porque es cuestión importante y difícil y sobre ella falta claridad aun entre los católicos<sup>26</sup>.

Primero establece *el hecho universal* del pecado venial: «Neminem fuisse, excepta Deipara... qui toto vitae suae decursu omnia effugerit peccata venialia.» Se extiende en probar esa idea por la Tradición<sup>27</sup>. Y pasa a exponer de la Virgen que «summo... iure S. Synodus... plane asseruit Ecclesiam tenere, speciali privilegio illam vitasse et omnia et singula peccata venialia»<sup>28</sup>.

Viene ya *al poder* de evitar todo pecado venial. Da estas nociones previas: a) «Moraliter ea dicuntur *possibilia*, quae saepe et sine mag-

<sup>23</sup> M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie* (Freiburg im Br. 1933) 150.

<sup>24</sup> CTr 11, 395.489.

<sup>25</sup> O. c., 82.

<sup>26</sup> *Tridentini decreti...* (Compluti 1564) 1.14 c. 17 p. 568. Como se ve, no usamos la edición príncipe.

<sup>27</sup> Ibid. 569.

<sup>28</sup> Ibid. c. 18.

na difficultate fieri possunt... *Impossibilia moraliter* dicuntur, quae fieri non possunt nisi rarissime et cum magna difficultate. Et sic Christus dixit impossibile esse divitem intrare in regnum caelorum.» b) «*Logice* vero seu *metaphysice* *possibilia* dicuntur, quae utcumque fieri possunt, et e contra *impossibilia* quae nullo modo.» Según estas nociones, decir que es *moralmente imposible* evitar todo pecado venial sería decir que es *muy difícil*, pero no excluye que ello a modo de excepción se logre; afirmar que es *lógica* (o *dialéctica*) o *metafísicamente imposible* es afirmar su *total* imposibilidad. Si se dice que es *lógica...* o *metafísicamente posible*, se afirma que, como quiera que sea, en absoluto es posible.

Al punto, pues, y supuesta siempre la ayuda de la gracia, establece estos asertos: 1) Según *la ley ordinaria* en la distribución de la gracia es *moralmente imposible* evitar todo pecado venial: «Secundum legem communem constitutissimum omnibus crediderim esse debere, neminem quantumcumque iustum, excepta Deipara... posse aut potuisse moraliter tota vita cuncta devitare venialia.» Y lo prueba con el ejemplo de tantos santos que, por más que se esforzaron, no lo consiguieron: «Quod tam multi viri sapientia et sanctitate conspicui, summo studio totaque vi et ope sua conati sunt, neque tot annorum saeculis sunt assecuti, merito impossibile moraliter censeri potest.» Llega a decir que nada hay tan imposible moralmente: «Nihil esse tam impossibile moraliter, quam hoc sit, ut quisquam mortaliū... liber sit ab omni culpa»<sup>29</sup>.

¿Entiende aquí Vega el «imposibile moraliter» según su noción primera, o sea sin excluir la *posibilidad antecedente* de excepción, pero de tanta dificultad que *de hecho* no ha de haber tal excepción? En tal caso su posición sería en sustancia la de los que entienden la *imposibilidad absoluta* como la suma de una *gran dificultad antecedente*, que de suyo no excluye la excepción (luego no *impotencia total antecedente*) y *del hecho* de que, según la ciencia divina, *nadie* la superaría sin privilegio; así la *impotencia total* sería sólo *consiguiente*, pero *absoluta*, y esa sería la que afirma el canon<sup>30</sup>. Es, pues, una posición que no se demuestra ser inadmisibile, pero se diría menos conforme con las palabras del Concilio, que parecen indicar una *impotencia total antecedente*.

¿No es esta última la que defiende Vega? Creemos que sí de hecho, aunque acaso no con las expresiones directas. Reléanse las pala-

<sup>29</sup> Ibid. c. 20 p. 577s.

<sup>30</sup> Así J. MTZ. DE RIPALDA, *De ente supernaturali*, d. 114 n. 182s.; d. 117 n. 17-23; H. LANGE, S. I., *De gratia* (Friburgi Br. 1929) n. 135.154. 168. G. VÁZQUEZ, *In primam secundae*, d. 189 c. 16 n. 147, al poner el privilegio en una gracia *congrua* concedida por excepción, prácticamente, si no con palabras, supone que el justo *puede* con las gracias *comunes* evitar todo pecado, aunque *de hecho* nadie lo evita sin privilegio.

bras tuyas que acabamos de transcribir y véase si ese insistir en que *nadie*, por santo que sea y por gran diligencia que ponga, logra evitar todo pecado no indica en su mente una noción de impotencia total antecedente. Y se ve más por lo que dice de los santos Doctores para confirmar su tesis, que, a pesar de afirmar que con la gracia divina podemos cumplir plenamente la ley, «asseruerunt non posse quemquam mortalium in hac vita omnia devitare peccata», y por las palabras tuyas que recoge: «Neminem viventium... sine peccato esse posse» (S. Hilario). «Neminem ex adultis sine peccato esse posse» (San Agustín). «Humana vita sine culpa transiri non potest» (S. Gregorio M.). «Quandiu sunt sancti in hoc corpore, peccato carere nequeunt» (Beda). «Impossibile cuivis mortalium vel venialiter interdum non delinquere» (S. Bernardo). Recuerda también el axioma de los Escolásticos: «Singula posse vitari in hac vita peccata venialia, sed non omnia»<sup>31</sup>.

2) Pero da un paso más. Si el justo *no puede moralmente* evitar todo pecado, lo *puede lógica... o metafísicamente* con la gracia divina: «Si de potentia dialectice aut metaphysice disputemus et quid absolute in nostra situm sit potestate per auxilium... Dei inquiramus, simpliciter crediderim posse nos per... favorem Dei et omnia singula peccata tota vita devitare... Sicut Christus dixit apud homines impossibile esse divitem... intrare in regnum caelorum, sed apud Deum hoc esse possibile, quia Dei auxilio et relinqui possunt divitiae..., ita et nos asserimus, posse hominem cum Dei gratia vitare omnia peccata, quantum est ex parte suae libertatis et gratiae divinae, etiamsi hoc non sit possibile per solas liberi arbitrii vires». Esto es lo que hizo creer a algunos que, según Vega, el justo puede con las gracias *comunes* evitar *todo* pecado. Pero notemos ya que él no habla de gracias *comunes*, sino de *gracia divina*, y que la opone a las solas fuerzas del libre albedrío.

Con todo, piensa que propone algo que va a sorprender por nuevo y duro, como él mismo lo había juzgado antes: «Hoc novum et durum plerisque videbitur, sicut et mihi saepe visum est». Por eso procurará apoyarlo con los fortísimos argumentos («fortissimis... argumentis») que a él le movieron a admitirlo. El hombre está obligado a evitar todos los pecados veniales; luego lo puede obtener con la gracia divina, si Dios no le manda un imposible: «Non solum tenetur homo... devitare singula peccata venialia, sed tenetur vitare omnia. Est igitur hoc homini simpliciter et absolute possibile per gratiam Dei. Alioquin incidemus in haeresim asserentium, Deum obligasse hominem ad impossibile»<sup>32</sup>. Así va razonando con gran fuerza. El,

<sup>31</sup> Ibid. 578.

<sup>32</sup> Ibid. c. 21 p. 578.

que en el primer decreto sobre la justificación había admitido ya la idea de que Dios no manda nada imposible<sup>33</sup>, ¿cómo admitirá que el hombre no puede evitar todo pecado venial con la gracia divina, si Dios se los prohíbe todos? Volvamos a notar que no habla de las gracias *comunes*, sino en general de la gracia divina.

3) Pero su afirmación topa con el canon tridentino. El mismo se objeta que ese canon de por sí claramente va contra él: «Ipse per se canon satis aperte militat contra nos et palam videtur opponi sententiae quam tuemur, neque ulla inductione aut expositione egeret». Pero quiere señalar en detalle esa oposición y se arguye copiosamente: si define que ningún justo puede evitar todo pecado sin privilegio, no lo logrará cualquiera, como hemos supuesto, sino «paucissimi, immo nullus, nisi cui fuerit communicatum tale privilegium». Todo privilegio es derogación de una ley común, que por tanto la supone. «Si ergo nullus... vitare potest omnia peccata, nisi ex privilegio, necesse erit secundum legem omnes... aliquando incidere in aliquod peccatum... Atque ideo... non potest absolute concedi posse iustos etiam per Dei gratiam omnia devitare hic peccata». Si puede el justo por ley común («secundum legem communem») con la gracia divina evitar todo pecado, no hay necesidad de privilegio para lograrlo, y el de María sería superfluo<sup>34</sup>.

Responde con tres modos de conciliar con su tesis el canon: a) Este define *la imposibilidad moral*: «Dicere possumus patres asseruisse impossibile quemquam vitare omnia peccata, nisi ex privilegio, quia hoc est impossibile moraliter». Pero ¿qué alcance tiene este «imposibile moraliter»? Creemos indica en la mente de Vega impotencia *absoluta antecedente*.

En efecto, dice, no parece que el Concilio defina más de lo que enseñó la tradición (v. g., SS. Agustín y Jerónimo, ya citados) contra Pelagio: «Neminem... hic vivere aut vixisse aut victurum esse aut moraliter posse vivere sine peccato, nisi quem Deus sua specialissima gratia ab omni culpa praeservaverit». Tales palabras, con ese «nisi quem», difícilmente admiten posibilidad antecedente de excepción. Y es sabido con qué énfasis aquellos Padres afirman la imposibilidad de no pecar.

Esa idea se confirma con lo siguiente. Dice Vega que los conciliares no se contentaron con afirmar *el hecho* general del pecado, sino *la impotencia*: «Neminem hoc potuisse», y que así nos quisieron llevar a una fórmula más conforme con la gracia divina y con nuestra debilidad y familiar a los SS. Doctores: «nempe, ut absolute et sim-

<sup>33</sup> CTr 5, 389: «Si quidem impietas abominabilis est dicere, Deum impossibilia praecipere.» Y quedó la idea en el decreto definitivo (D 804).

<sup>34</sup> Ibid. c. 25 p. 589s.

pliciter dicamus, non posse etiam iustos vitare omnia peccata, nisi ex... privilegio». La razón es que en nuestro hablar conviene nos acomodemos lo más posible a la Escritura y los Doctores, y en ellos *imposible* se dice lo que es tan difícil que, aunque mucho se empeñe, nadie lo logra: «Et apud ipsos et in Scriptura scimus, ea passim dici impossibilia, quae moraliter talia sunt, quia difficillima praestitu, neque ullus umquam ea praestitit, aut praestabit, quantamcumque curam et diligentiam ei rei adhibeat»<sup>35</sup>. Ciertamente, esta noción de *imposibilidad moral* que Vega ve en el canon tridentino, y que supone imposibilidad absoluta antecedente, no concuerda con la de antes: «impossibilia moraliter dicuntur, quae fieri non possunt nisi rarissime et cum magna difficultate». En rigor, basta signifique *gran dificultad* y *de hecho* no superada por *nadie*: «Quoniam difficillimum id est et a nullo umquam factum»<sup>36</sup>. Pero esa misma idea, sobre todo en el contexto comentado, indica *dificultad insuperable* para todos, o sea *impotencia absoluta antecedente*.

b) Otro modo. En el canon, el término «privilegio» no se toma en su sentido estricto como «derogatio... legis communis», pues no puede haber una ley divina «secundum quam necesse sit hominem, etiam Dei gratia... adiutum, aliquando incidere in peccatum»; sino como sinónimo de «gratia specialis paucis communicata». Y sin la cual nadie está libre de pecar: «Citra quam nos etiam indubitatum credimus, neminem posse omnia declinare peccata». Notemos estas dos ideas: que *privilegio* se toma no estrictamente, para no suponer una ley de necesidad de pecar, sino como *gracia singular y rara*. Y que, sin ésta, cree Vega como *indudable* que *nadie puede* evitar todo pecado. ¿No es esto decir que *sin esa gracia singular* hay *impotencia absoluta* para no pecar venialmente?

Piensa que no es extraña esa noción de privilegio, pues a menudo decimos que los hombres en los grandes peligros de pecar no pueden salir inmunes sin privilegio especial. Aunque no haya una ley de que hayan de pecar en ellos, y aun entonces puedan vencer con el auxilio divino; pero como esto no ocurre según la ley común, y Dios no da sino rarísimamente tanta gracia, se dice ser *necesario* para huir el peligro un *privilegio*, por ser *necesaria* para ello una gracia *extraordinaria*: «Licet enim nulla sit lex, secundum quam necesse sit eos labi et tanta sit libertas nostrae voluntatis ut etiam tum per Dei gratiam possit se a peccatis continere, quia tamen non communiter hoc fit neque Deus nisi rarissime et ex magna gratia tantum alicui auxilii impendit, dicimus necessarium esse ipsius... privilegium, ut tan-

<sup>35</sup> Ibid. 590.

<sup>36</sup> Ibid. 591.

tum periculum liberi evadamus, quia necessaria est ad hoc peculiarissima et insolita ac rarissima ipsius gratia»<sup>37</sup>.

Sorprende el énfasis con que se dice ser *necesaria a todos* para superar el peligro de pecar una gracia «peculiarissima et insolita ac rarissima». ¿No supone Vega una *impotencia absoluta antecedente*? Es verdad que podrían indicar potencia *antecedente* de excepción las palabras «ut etiam tum per Dei gratiam..., quia tamen non communiter hoc fit...». Pero no dice que esa gracia sea *común*. Y el «non communiter fit» podía equivaler a «secundum legem communem» que luego le oiremos, como dirá que Dios no da «in commune» esa gracia *singular*. Por tanto, para que haya coherencia, aunque parezca violentar el texto, supondríamos que en el pasaje no opone la gracia *especial* a la gracia *común* como en absoluto suficiente para vencer el peligro, sino que el sentido global podría ser: decimos que en los grandes peligros no se puede evitar el pecado sin privilegio no porque haya una ley de que es necesario pecar, ni porque la voluntad no pueda con la gracia divina vencer, sino porque para ello es necesaria una gracia *singular*, que Dios no da sino rarísimamente.

Lo que le interesa negar es la apariencia de una ley de necesidad de pecar, y que, por tanto, se requiera un privilegio *estricto* que suponga tal ley. Sin tal privilegio, se puede lograr aquel efecto *con la gracia divina*, pero es *necesaria* una gracia *singularísima*, a la que se le llama *privilegio*. Y es lo que quiso definir el Concilio: «Neminem posse vitare omnia peccata..., quia nemo hoc potest..., nisi ex speciali Dei gratia»<sup>38</sup>. Luego no piensa Vega, creemos, que, aun a modo de excepción, basten para obtenerlo las gracias *comunes*.

Se objeta que, si no se toma el privilegio *estrictamente* y no hay ley de que es necesario pequen los justos, éstos pueden lograr la gracia *singular* de María. Y naturalmente lo concede. Ello cede en honor de María, que fué la única en recibir y acaso merecer lo que *todos* podíamos conseguir: «quod omnes... consequi possumus per paratissimam Dei in omnes gratiam et tamen propter nostram ignaviam nullus hactenus assecutus est»<sup>39</sup>. Luego, si tal gracia está a su disposición, se seguirá que *todo* justo *puede* evitar el pecado venial «per Dei gratiam»; pero, como «non communiter hoc fit», se dice requerirse para ello un *privilegio*.

c) Tercer modo, si se objeta que la prerrogativa de María exige haya una ley de que es necesario todos pequen alguna vez. Responde Vega no haber concedido sin más que los justos pueden evitar todo pecado, sino si se mira a su libertad con la gracia. Adviértase que a esta gracia no la llama *común*. Como decimos *en absoluto* que los

<sup>37</sup> Ibid. 590.

<sup>38</sup> Ibid. 591.

<sup>39</sup> Ibid.

confirmados en gracia *no pueden* pecar gravemente, aunque son libres para ello, porque no lo pueden por la ley común («secundum legem communem»), así diremos «iustus non posse absolute vitare peccata, quia Deus non sic homines... in commune adiuvat, ut omnia devitet peccata». Flota aquí la misma idea de que para evitar todo pecado se necesita una gracia *singular*, que Dios no da «in commune» (sin que se niegue da las ordinarias), y en esa hipótesis se dice que el justo *no puede en absoluto* evitar todo pecado. Luego, si nuestro raciocinio es objetivo, no le bastan las gracias *comunes* para obtenerlo; luego es *absoluta* su impotencia *antecedente*.

Y, con todo, cabe decir que el justo puede evitar todo pecado «dialectice vel metaphysice». A saber si se mira a su libertad y a la gracia *singularísima* que se necesita y basta para lograrlo, ya que está en su mano alcanzarla, o mereciéndola o simplemente recibiendo de Dios: «Cum hoc stare ut possint ea dialectice vel metaphysice... vitare, quia quantum est ex parte suae libertatis et gratiae superexcellentis et rarissimae, quam possunt nancisci, si totis suis viribus Dei implendis mandatis intendant, potest quivis iustus eam gratiam promereri, aut certe Deus eam potest cuius impartiri».

Dice, pues, el Concilio que *nadie puede* evitar todo pecado venial *sin especial gracia* de Dios, y eso lo afirma porque nadie tiene tal poder, si se atiende a *la ley general*: «Diximus illud patres statuuisse, quia nemo hoc potest..., nisi ex speciali Dei gratia..., nunc autem dicimus, id patres affirmasse, quia nemini subest tanta potestas secundum legem communem». Así, pues, toma la palabra «privilegio» no estrictamente como exención de una ley, sino en oposición a las gracias *comunes*, como una gracia *singular e insólita*, sin la cual el justo *no puede* evitar todo pecado: «Constanter crediderim privilegium non hic acceptum fuisse a patribus, ut legi... derogat, sed dumtaxat ut opponitur communibus et consuetis Dei gratiis, et tantumdem fuisse dicere, non posse iustos vitare omnia peccata, nisi ex speciali privilegio, ac si apertius et citra omne ambiguum dictum fuisset, non posse iustos vitare omnia peccata, nisi ex speciali et rara atque insolita Dei gratia»<sup>40</sup>. Pero como esa gracia *singular* está, según Vega, al alcance del justo, cabe afirmar que éste puede *lógica* (o *dialéctica*) o *metafísicamente* evitar todo pecado.

En conclusión, si nuestra interpretación es exacta, Vega: 1) No admite que se diga a secas que el justo *no puede* evitar todo pecado, como si hubiera una ley de que es necesario que alguna vez peque. 2) De ahí que no reconozca en el canon la acepción *estricta* de privilegio, que supondría tal ley, sino la de gracia *extraordinaria* en oposición a las *comunes*. 3) Sin un *privilegio* así entendido, el justo

<sup>40</sup> Ibid.

tiene *impotencia moral absoluta*. Esta será *consecuente* (según la terminología de Ripalda) si en la voluntad *mirada en sí misma*, con las *gracias comunes*, se supone *alguna posibilidad a modo de excepción* para vencer la *gran dificultad* de evitar todo pecado. Pero las expresiones de Vega persuaden de que él piensa en *impotencia antecedente*, o sea en *una dificultad insuperable en todo caso*, si no es por privilegio. 4) Pero el justo, *lógica o metafísicamente*, puede evitar todo pecado, si se mira a su libertad y a que tiene a su alcance, si quiere, la *gracia singular*, fuera de las *comunes*, que es necesaria y basta para obtenerlo.

Yerran, pues, o al menos no explican del todo su mente, los que atribuyen a Vega la opinión de que el justo *puede evitar todo* pecado con las *gracias comunes*. Pero hay que reconocer que no se expresa con la debida claridad. Ello nace de su empeño en no ver en el canon la noción *estricta* de privilegio. No percibió que dicha noción no implica una ley de que sea necesario a todos pecar venialmente, sino de *permitir* en todos, por altas razones, el pecado venial y de distribuir, según esa ley, las gracias, pero de modo que *cada* pecado en particular sea evitable. En su misma noción de privilegio tiene que admitir una ley permisiva similar, ya que esa gracia singular, en la condición real del justo en esta providencia, es *prácticamente* inasquible, aunque se suponga que *teóricamente* y por parte de Dios está al alcance de todo justo.

Por fin notemos, ya que nos hemos fijado en Vega por haber sido testigo de Trento, que su autoridad en nuestra cuestión, cualquiera que sea su postura en ella, no parece ser de suyo (si no es por sus razones teológicas) mayor que la de otros teólogos, porque como hemos visto, su interpretación del canon tridentino no se funda en motivos históricos, con que como testigo aclare la mente o la intención de los conciliares en su definición, sino en argumentos dogmáticos o especulativos que obran sobre el canon ya definido y se podrían ex-cogitar ahora lo mismo que en su tiempo. En el Concilio no hubo discusiones, ni siquiera manifestaciones sustanciales, y casi ni accidentales, sobre esta materia. Las fórmulas de Vega discurren con posterioridad: «Non est... verisimile voluisse patres his verbis amplius definire...». «Dicere possumus privilegium acceptum hic esse a patribus non in eo rigore...» «Donec S. Synodus vel Sedes Apostolica haec aliter declaraverit, constanter crediderim, privilegium non hic acceptum fuisse a patribus...» «Non video quid fuerit opus amplius aliquid quam hoc definire...»<sup>41</sup>. Más: su actitud en esta materia debió de ser al principio la común y no la cambió sino después de larga reflexión: «Quoniam... hoc novum et durum plerisque vi-

<sup>41</sup> Ibid. 590s.

debitur, sicut et mihi saepe visum est, adnitar fortissimis illud quibusdam argumentis communire, quae me diu ac multum de hac quaestione cogitantem in hanc tandem sententiam impulerunt»<sup>42</sup>, y podemos pensar que tal cambio ocurrió después de definido el canon, ya que en las discusiones del Concilio nada objetó contra él. Por eso, en cuanto su interpretación acaso difiera de la común entre los teólogos, no tiene mayor valor por ser de un testigo presencial de las discusiones tridentinas; y pues las razones dogmáticas o especulativas de Vega no son convincentes —de hecho creemos que ningún teólogo adopta su postura—, tampoco tienen fuerza para debilitar la interpretación general.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos)

---

<sup>42</sup> Ibid. c. 21 p. 578.