

Trento y la Inmaculada

Naturaleza del Dogma Mariano

«Declarat tamen haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.» (D 792.)

Esta fórmula cierra el decreto conciliar definitorio del pecado original. No se logró sin controversia. De seguro que en los días (24 y 25 de mayo de 1546) de discusión de los teólogos menores sobre el pecado original, antes de las congregaciones de la sesión quinta, no faltaron alusiones a la cuestión de la Inmaculada, doctrina tan general entonces en la Iglesia, si bien el secretario del Concilio, Massarelli, no las menciona ¹. Con todo, no se contenía tal cuestión en el proyecto de deliberaciones sobre el pecado original que los legados pontificios presentaron al Concilio (28 de mayo). Pero ya en la misma congregación y el primero en hablar, D. Pedro Pacheco, Cardenal de Jaén, afirmó que «cogitandum est... quid agendum de conceptione B. Mariae Virginis, quae quaestio omnino tractanda nunc est et a sacra synodo terminari (omnino debet) ².

Aunque, como después escribió Massarelli, «longe maior pars censuit, excludendam esse B. Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni, eam omnino immunem fuisse ab hoc peccato» ³; los pareceres sobre la oportunidad de una declaración

¹ *Concilium Tridentinum...* Edit. Societas Goerresiana... (CTr) t. 5 p. 162-166. Cf. L. PENAGOS, S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento*: MiscCom 4 (1945) 166-169; J. OLAZARÁN, S. I., *El Dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento*: EstEcl 20 (1946) 107s.

² CTr 5, 166.

³ CTr 5, 181. Cf. OLAZARÁN, 117s.

conciliar en esa materia se dividieron, y en varias congregaciones sucesivas, hasta el 17 de junio, se volvió sobre el tema. No es fácil clasificar dichos pareceres, y menos con las modalidades que fueron tomando a lo largo de las discusiones. Algunos querían que se definiera el privilegio mariano; otros que se mencionara; otros que se omitiera; otros que se difiriera el tratar de él; otros que la redacción del decreto sobre el pecado original no ofendiera a la Virgen y a los que defendían su privilegio; otros que se indicara éste como piadosa creencia; otros que se consignara de algún modo la posible excepción; otros que no se ofendiera a ninguna de las dos partes; otros que se les prohibiera a los predicadores hablar contra aquel privilegio; otros que se renovaran las constituciones de Sixto IV sobre el mismo asunto. Se llegó por fin, pero no por unanimidad, como lo hubiera deseado el primer presidente, Card. Del Monte, a la fórmula «Declarat» arriba copiada ⁴.

En ella literalmente sólo se dice que no se intenta incluir a la Virgen en el decreto conciliar en que se enseña la propagación universal del pecado original y sus consecuencias, así como el alcance de los efectos del bautismo en los que contraen dicho pecado. Por tanto, no se dice que la Virgen fuera exenta del pecado original, pero sí que, al definirse la universalidad de dicho pecado, no se pretende excluir aquel privilegio; no se decide ni la inclusión de María en la ley general del pecado ni la no-inclusión. Ambas opiniones contrarias siguen en pie. Y se vuelve a declarar como valederas las constituciones de Sixto IV. Este Papa en la *Cum praeexcelsa* de 1476 había declarado: «Dignum, quin potius debitum reputamus, universos Christi fideles, ut omnipotenti Deo... de ipsius immaculatae Virginis mira conceptione gratias et laudes referant, et instituta propterea in Dei Ecclesia Missas et alia divina officia dicant, et illis intersint, indulgentiis... in-

⁴ CTr 5, 166-241. Sobre la historia de esta controversia tridentina pueden verse, además de OLAZARÁN, *l. c.*, y PENAGOS, *l. c.*, 216-225; A. KRÖSS, S. I., *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auf dem Konzil von Trient*: ZkathTh 28 (1904) 758-766; X. LE BACHELET, S. I., *Immaculée Conception*: DTC 7, 1166-1169; F. CAVALLERA, S. I., *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel*: BullLittEcll 5 (1913) 241-258, 289-315; W. KOCH, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali*: ThQschr 95 (1913) 430-450, 532-564; 96 (1914) 101-123; T. AYUSO, *El Concilio de Trento y la Immaculada Concepción* (Lérida 1930); A. GAUDEL, *Constitution du Concile de Trente sur le péché originel*: DTC 12, 513-527; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente*: HEFELE-LECLERCQ, *Histoire du Concile de Trente*, t. 10 (Paris 1938) 32-64; M. TONGNETTI, O. S. M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino*: Mar 15 (1953) 304-374; 555-586; E. NIEREMBERG, S. I., *Exceptions Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expressae* (Amberes 1655).

vitare...» (D 734). Y en 1483, en la bula *Grave nimis*, al saber que algunos predicaban públicamente como pecado grave o como herejía defender la doctrina de la Inmaculada Concepción, condenó tales asertos, ya que la Santa Sede no había decidido aún la cuestión. Si bien a la vez imponía la misma pena a los que tacharan de pecado grave o de herejía a la opinión contraria (D 735).

Según eso, el «Declarat» tridentino ¿es puramente preceptivo o significa un avance en pro del privilegio mariano? Textualmente parecería que la cuestión queda intacta; pero, si se analizan todos los adjuntos, creemos que hay algo más.

En el primer proyecto de decreto sobre el pecado original presentado a los Padres se decía que aquel pecado se trasmite «in omne genus humanum secundum communem legem»⁵. Pero si la tan universal fórmula paulina «in quo omnes peccaverunt» (Rom 5, 12) no excluía la excepción de María ni alguna otra que Dios acaso hubiera hecho, el Concilio, que no quería tocar la libertad de opinión sobre la Inmaculada, con aquellas palabras lograba su intento, ya que ellas en absoluto no excluyen excepción⁶. Por tanto, el mencionar expresamente el privilegio mariano, aunque sólo fuera para no descartar su posibilidad en esta providencia, importa en el fondo una concesión a la opinión favorable. Pero es que, además, con ello la declaración conciliar reconoce solemnemente la sólida probabilidad de aquella opinión y que por parte de la Escritura y de la tradición no se le podía oponer ninguna objeción insoluble. Todo esto era ya un gran avance.

Por otra parte, si el Concilio oficialmente estima como igualmente pías y sostenibles las dos opiniones contrarias y, por tanto, como no excluido el que un día se descubra como verdadera la desfavorable al privilegio ¿se avendría a consignar en un documento público esa cuestión, si no actuara en él una suerte de seguridad más o menos consciente de que no se expone a tener que confesar un día que aquel privilegio declarado con solemnidad como probable no existe? Aunque dada la posición conciliar esa especie de retractación, no sería teóricamente en desdoro de la Iglesia, y los instruidos no tendrían de qué escandalizarse, al pueblo sencillo sí que le sorprendería ingratamente esa aparente rectificación de un Concilio Ecuménico en su posición anterior. Y por eso pensamos que esa certeza de que aquella decla-

⁵ CTr 5, 197.

⁶ El obispo de Cava dijo en el Concilio: «Placent item verba *secundum communem legem*, quia per ea B. Virgo excipitur»: CTr 5, 200.

ración nunca se corregiría en sentido negativo, debió de influir a su modo aun en los adversarios del privilegio mariano.

De hecho, si la mayor parte de los conciliares estaban por tal privilegio y la fórmula «Declarat» se excogitó para no herir una opinión tan extendida en la Iglesia ⁷, sería exacto decir que dicha fórmula, aunque respetando la opinión contraria no condenada, había de dar oficialmente alientos a los defensores de la Inmaculada.

Además las mismas constituciones de Sixto IV, que el Concilio renueva, les habían llevado en otro tiempo nuevos impulsos. Este Papa, antiguo fraile menor, que, con ocasión de haber sido atacada la opinión inmaculista, había promovido hacia 1475 una discusión pública de religiosos y sacerdotes sobre el privilegio mariano, concedió en 1476, con la bula *Cum praeexcelsa* (D 734) las indulgencias que solicitaba Leonardo de Nogarole para el oficio *Sicut lilium* compuesto por él en loor de la Inmaculada Concepción. A propósito del cual dice Le Bachelet:

«Il aurait été difficile de faire une profession plus explicite du glorieux privilège. Dans le verset qui suivait l'hymne de vêpres, l'immaculée conception, l'innocence originelle de la Vierge étaient acclamées: *Immaculata conceptio est hodie Sanctae Mariae Virginis, cuius innocentia indita cunctas illustrat ecclesias*. A matines, les fideles étaient invités à célébrer l'immaculée conception de la Vierge Marie et à adorer Notre-Seigneur Jésus-Christ qui l'avait préservée: *Immaculatam conceptionem virginis Mariae celebremus. Christum eius praeservatorem adoremus Dominum*. La collecte, celle de la fête actuelle, était surtout remarquable parce qu'elle n'énonçait pas seulement le privilège, mais le reliant à sa cause méritoire, la mort rédemptrice du Sauveur, et à son motif, la préparation d'une demeure digne du Verbe incarné. «*Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas.*»

Esa bula era un triunfo en pro del privilegio mariano. Pero no terminó con la controversia, y en 1481 se publicó contra dicho privilegio una obra autorizada con lujo de testimonios de SS. Padres, Papas, canonistas, teólogos, de textos escriturísticos y de razones teológicas; se declaraba ilícito (*non est licitum*) afirmar *pertinaciter* o predicar *assertive* aquel privilegio; se decía que la fiesta eclesiástica de la concepción de María se refiere a la concepción espiritual, o sea a la san-

⁷ CTr 5, 181.203. Cf. PENAGOS, 225.

tificación de la Virgen, separada de la concepción por un momento casi imperceptible, y el mismo sentido se daba a la *Cum praeexcelsa*. Desagradó tal proceder al Papa, que en la bula *Grave nimis* de 1482 declaró «falsas et erroneas et a veritate alienas» las afirmaciones de los que querían aplicar a la concepción espiritual la fiesta eclesiástica o acusar de herejía a los partidarios de la pía creencia, y en 1483, en una nueva bula que era una reedición de la anterior, extendía las censuras a los que afirmaran que es pecado celebrar el oficio de la concepción o escuchar los sermones en que se hable del privilegio mariano. Otro nuevo triunfo de la opinión inmaculista. Añade Le Bachelet:

«Cet acte clôt la première étape dans la série des actes officiels du saint-siège en faveur de la pieuse croyance. Un double résultat était acquis: maintenant, la fête de la Conception était non seulement approuvée, mais formellement acceptée par l'Église romaine; en outre, la saint-siège prenait la défense de la pieuse croyance, en ce sens qu'il ne permettait plus de faire intervenir, à son sujet, les mots d'hérésie ni de péché»⁸.

Es por lo demás curioso que la misma fórmula tridentina lleva la frase «Immaculatam Virginem Mariam», que sin duda no se puso sin reflexión y que hoy no restringiríamos al pecado personal. ¿No sería un adelantarse en una especie de *sensus plenior* a la futura definición?

Así puede decirse que en definitiva el «Declarat» tridentino es favorable a la piadosa creencia; no sólo reconoce su fuerte probabilidad, sino que aun insinúa la futura solución. Insinúa. Quizá no nos atreveríamos a emplear ese término, si no lo hubiera hecho ya Pío IX en la bula *Ineffabilis*:

«Quibus illud profecto gravissimum et omnino maximum accedit, ipsam quoque Tridentinam Synodum, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo iuxta Sacrarum Scripturarum sanctorumque Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit ac definivit, omnes homines nasci originali culpa infectos, tamen solemniter declarasse, non esse suae intentionis in decreto ipso tantae definitionis amplitudine comprehendere beatam et immaculatam Virginem Dei Genitricem Mariam. Hac enim declaratione Tridentini Patres ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam pro rerum temporumque adiunctis satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis litteris,

⁸ LE BACHELET, *L. c.*, 7, 1121s.

nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur»⁹.

Dos cosas interesantes afirma aquí el Papa: que el Concilio Tridentino, a razón de las circunstancias de entonces, «insinuó suficientemente» el privilegio mariano; que claramente indicó, que de la Escritura y de la Tradición no se puede con fundamento citar nada que de algún modo niegue aquel privilegio.

Si, pues, el Concilio admite como posible y aun probable, que la Virgen fué preservada del pecado original, cabe preguntar, dando un paso más, cuál es el sentido de esa exención. Si ese privilegio consistía en que María fué exenta del pecado que el Concilio presenta como cometido por Adán y propagado a todos y cada uno de los hombres, la respuesta a nuestra cuestión será obvia y simple, si el mismo Concilio nos instruye sobre la esencia de tal pecado, considerado en los hijos de Adán; si entendemos exactamente en qué consiste el pecado original, podremos apreciar con precisión la índole del privilegio mariano.

Pero dicha esencia estaba por entonces en viva discusión. En el Concilio decía el obispo de Cava: «quid illud (peccatum originale) sit aut que pacto humanum infecerit genus, contentiosis suis disputationibus ignotum penitus (scholastici) reddiderunt». Por eso opinaban algunos conciliares que no había que discutir *quid sit* aquel pecado, por ser tema muy controvertido entre los doctores¹⁰. La opinión anselmiana de que el pecado original consiste en la privación de la justicia original, que visiblemente se iba imponiendo entre los teólogos, era muy común entre los controversistas pretridentinos (J. Eck, G. Contarini, J. Driedo, A. Virués, J. Clichove, J. van den Bunde-re)¹¹, tanto que en la dieta de Worms se concordó entre protestantes y católicos que el pecado original consistía en la privación de la justicia original, como notó en Trento el delegado del arzobispo de Tré-veris¹². Entre los teólogos menores del Concilio parece prevalecía

⁹ *Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum*: CL 6, 839.

¹⁰ CTr 5, 178. 181. «Quid sit peccatum originale, non disputandum, cum... sit maxime controversum inter doctores.»

¹¹ Cf. PENAGOS, 147-163.

¹² CTr 5, 172. Y los editores anotan: «Formulam de peccato originali Augustae die 16. augusti 1530 concordatam Laurentius Campegius Cardinalis... Romam misit... hoc tenore: *In secundo articulo post factam ab ipsis (Lutheranis) interpretationem... concordatum est, quod quidem peccatum originale carentia sit originalis iustitiae, quae fidem...*». 176 not. 1: «Unde etiam in celeberrimo illo libro, quem Carolus V in colloquio Ratisbonensi a.

esa opinión, y entre los Padres debía de ser la más común (así los obispos de Lanciano, Motula y Castelmare)¹³. Pero también la corriente agustiniana, de que el pecado original consiste en el reato de la concupiscencia, tuvo sin duda sus partidarios, como antes en los controversistas pretridentinos (J. Fisher), entre los conciliares (el arzobispo de Torres y, como parece, los obispos de Bosa y Accia)¹⁴.

Por su parte, A. Catarino, uno de los *theologi minores* del Concilio, decía que el acto pecaminoso que Adán cometió por propia voluntad, fué nuestro por consentimiento interpretativo, pues todos estábamos en Adán por un pacto que Dios estableció con él, de que, según guardara o no el mandato divino, conservaría o perdería para sí y todos sus hijos la justicia original; en eso consiste formalmente el pecado original, mientras que la pérdida de la justicia no es sino efecto penal suyo¹⁵. Entre los conciliares siguió sin duda su opinión A. Salmerón, que más tarde hizo de ella un gran elogio, y al parecer el obispo de Canarias¹⁶.

En esa variedad de opiniones ¿qué actitud tomó el Concilio sobre la esencia del pecado original? Se ha dicho que los legados del Papa se opusieron desde el principio a todo debate sobre esa cuestión controvertida y en general que el Concilio no quiso decidirla¹⁷. Los datos son: Que los legados recomendaron a los teólogos menores para sus discusiones previas a la sesión quinta, que no se preocuparan de definir el pecado original, sino de exponer sus efectos¹⁸. Que el cardenal Pole, tercer legado, dijo ante el Concilio que nada hay más oscuro que la naturaleza del pecado original; más se lo conoce por experiencia que por definición; muchos han escrito de ello sin pleno éxito; en

1541 proposuit, doctrina de originali peccato incipit hac definitione: *Peccatum itaque originale dicimus esse carentiam seu defectum originalis iustitiae debitaе inesse...*

¹³ CTr 5, 165. 174. 176. 179. 181. Cf. PENAGOS, 183. 258. 265.

¹⁴ CTr 5, 185. 188. 205s. Arzobispo de Torres: «Peccatum originale, secundum Augustinum, quem inter varias opiniones magis sequendum censeo, duobus constat, concupiscentia videl. et reatu.» Cf. PENAGOS, 140, 174. 183.

¹⁵ A. CATHARINO, *De casu et peccato originali* (Lugduni 1542) 172s. 181. 183. 188-191. 194.

¹⁶ A. SALMERÓN, S. I., *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli...* t. 1 (Madrid 1602) 598-602: «Sed nullus neque doctius, neque solidius de hoc articulo disseruit meo iudicio, atque Ambrosius Catharinus.» CTr 5, 175. 194. Cf. CAVALLERA, 247.

¹⁷ CAVALLERA, L. c. 246. 250. 297 PENAGOS, 167. 201; H. LENNERZ, S. I., *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen*: Schol 4 (1929). 42. 45-47.

¹⁸ CTr 5, 163s.

las reuniones los Padres y los teólogos conciliares, de acuerdo en todo lo demás, han mostrado en esa materia diferentes modos de pensar ¹⁹.

Que los legados escribieron al cardenal Farnesio el 28 de mayo de 1546, que sin expreso mandato del Papa no consentirían que se disputara de la esencia y de la definición quiditativa del pecado original, ya que hay tantos pareceres entre los doctores católicos, y no viene a propósito ²⁰. Que el cardenal de Jaén propuso que no se tratara del pecado original, por estar ya decidido en otros Concilios generales y provinciales lo que a él toca. Que algunos Padres (los obispos de Castelmare y de Bitonto) defendieron que no se debe discutir sobre esa cuestión, por ser muy controvertida entre los teólogos, y que a propósito de otra cuestión el General de los Servitas reivindicó para las teorías de los autores católicos el derecho a que no las tocaran las fórmulas adoptadas contra los protestantes ²¹.

En cambio otros Padres (los obispos de Belcastro y de Canarias) creían que se debían decidir las cuestiones disputadas en esta materia del pecado original, y, sobre todo, según el obispo de Accia, sería mejor declarar «in quo propria vera peccati ratio consistat; aliter laboramus in vanum». Por su parte, el obispo de Feltri propuso que se aprobara la fórmula de la dieta de Worms en 1540 (en la que, según recordó el delegado del arzobispo de Tréveris, protestantes y católicos convenían en fijar la esencia del pecado original en la privación de la justicia original) y se considerara la de Augusta ²².

Como se vé, no aparece muy nítida la intención del Concilio en cuanto tal, de no decidir la cuestión de la esencia del pecado original. Por otra parte, sabemos que en la lista de errores que se entregó a los teólogos para su examen y si fuera necesario para su condenación, estaba la opinión al parecer defendida por los beneméritos controversistas pretridentinos A. Pighi y su discípulo J. Gropper, de que el pecado original en nosotros no es sino la imputación extrínseca del

¹⁹ Cf. CAVALLERA, 307.

²⁰ Cf. PENAGOS, 167 not. 2: «Onde senza expressa commissione de S. Stá., noi... non consentiremo che s'entrasse a disputar del essentia et della diffinitione quiditativa del peccato originale, essendo in cio li dottori catolici molto varii et non facendo a proposito. La qual nostra determinazione e stata laudata dalla maggior parte di theologi, che sono fuor del concilio, et credemo, che sarà similmente laudata et approvata da quelli del concilio.» (CTr 10, 503.)

²¹ CTr 5, 172. 174s. 181s. 195. Cf. CAVALLERA, 253.

²² CTr 5, 172. 175s. 200. 205.

pecado de Adán²³. Asimismo, la opinión defendida por Seripando, General de los Eremitas, en un tratado que por entonces escribió, de que Dios odia de algún modo la concupiscencia por ser fuente del pecado, fué propuesta por él mismo en el Concilio contra las palabras «in illis (sc. in renatis)... nihil odit Deus» del proyecto de decreto y en ello le siguieron al menos alguno de los teólogos menores y algunos Padres (los obispos de Bertinor, Cava y, al parecer, el de Pesaro²⁴, y acaso el Card. Pole)²⁵. Sin embargo, en el decreto aprobado se puso el «in renatis... nihil odit Deus» (D 792).

Con todo, como de hecho en el decreto definitivo no se decide expresamente en qué consiste la esencia del pecado original, podemos presumir, dada la actitud expresada por los delegados, que el Concilio, que solía limitarse a rechazar los errores de los herejes y evitaba decidir las cuestiones discutidas por entonces entre las escuelas católicas, no quiso zanjar la cuestión y, por tanto, que la letra y la intención próxima de sus definiciones no tocaban, al menos formalmente, la cuestión de la esencia del pecado original ¿Tampoco virtualmente, de suerte se haya de renunciar a deducir del Tridentino conclusiones sobre dicha esencia? Lennerz proclamó esta conclusión general:

«Para decidir las cuestiones disputadas al tiempo del Concilio Tridentino entre las escuelas católicas, no se puede apelar a la autoridad del Concilio, ni siquiera en esta forma: Es claro que el Concilio no quiso condenar directamente esta o aquella opinión, pero ella no cuadra o cuadra menos a la doctrina general o dirección del Concilio. Tampoco argumentos de probabilidad para tales cuestiones se pueden fundar en la autoridad del Concilio. En ningún modo se puede apelar para eso a su autoridad, pues quiso prescindir de tales cuestiones. No queda sino aducir para su solución otra clase de pruebas»²⁶.

Pero no creemos que esas palabras excluyan todo intento de racio-

²³ CTr 5, 212, not. 6: «*Albertus Pighius*, *Controversiarum praecipuarum explicatio*, Coloniae 1542 et saepius... De hac Pighii et *Ioannis Grop-per*, qui Pighii discipulus erat, doctrina, secundum quam, sicut *Adae peccatum*, ita etiam *Christi redemptio homini non vere inhaeret, sed imputatur*, vide *Döllinger*, *Reformation* 3, 309 sq. cum testibus allegatis; *Hejela-Hergemöther* 9, 936; *Simar*, *Dogmatik* p. 353.» Cf. D. SOTO, *De natura et gratia*, l. 1, c. 9 (Antverpiae 1550) l. 1, c. 9, p. 27s.; PENAGOS, 138; J. RIVIÈRE, *Justification*: DTC 8, 2159. Creemos que no son exactos quienes atribuyen a Catarino una doctrina semejante, como PENAGOS, 138. 161.

²⁴ CTr 198. 203. 209. 218. 222. 240 (pero cf. 223). Cf. PENAGOS, 192-195. 248. 258.

²⁵ CTr 1, 75s.

²⁶ L. c., 53.

cinar, a base de las definiciones tridentinas, en pro o en contra de cualquier cuestión disputada, ya que ello sería suponer sin razón suficiente que el Concilio quiso cerrar por su parte el camino a todo progreso dogmático cierto, y aun probable, para toda cuestión disputada entonces entre las escuelas católicas; lo cual sería una consecuencia muy lógica, pero disconforme, en nuestro sentir, con la mente del Concilio, fuera de los casos en que explícitamente haya tomado una postura de radical inhibición. Y desde luego habría que indagar aquella mente en cada caso particular.

En general, pues, diríamos que en cuestiones discutidas, el Concilio no ha querido establecer una de las opiniones, ni como verdad de fe ni como conclusión inmediata y obvia de una definición dogmática, ni siquiera como *clara* afirmación indirecta. Pero bien nota Lennerz que el Concilio «pretendía definir sólo aquello en que convienen las diversas escuelas: la doctrina católica tradicional»²⁷. Ahora bien, si respecto a un punto doctrinal católico hay dos opiniones contrarias, objetivamente no pueden ambas ser verdaderas, y, por tanto, si un Concilio define aquel punto doctrinal, es claro que enseña, aunque sólo sea en un virtual remoto, ser verdadera una de las dos opiniones contrarias y la otra falsa, o, acaso, las dos falsas.

¿No cabe, según eso, que, a medida que el estudio teológico, guiado por el Espíritu Santo, va haciendo luz sobre algún punto doctrinal, halle relaciones y puntos de apoyo en aquel mismo Concilio que no quiso tomar partido explícito en una cuestión disputada? ¿La comparación y ulterior profundización de sus afirmaciones no pueden llevar a conclusiones que expliquen mejor el dato dogmático? Y ciertamente, si un día llegara a fijarse como doctrina dogmática una de las dos posiciones contrarias en un tema de discusión relacionado con la doctrina de un Concilio ¿no cabrá proponer *a posteriori* esta posición como más conforme que la contraria, con los asertos de dicho Concilio? «El Concilio, se escribió, tuvo por norma constante no rozar en sus definiciones las cuestiones de escuela, dentro del catolicismo, que dejó a la libre discusión; pero sin definir directamente, bien puede sostenerse que zanjó más de una controversia, señalando la senda de la verdad»²⁸.

En nuestro caso tenemos que el Concilio intenta presentar la doc-

²⁷ L. c., 49.

²⁸ V. D. CARRO, O. P., *Las Actas del Concilio de Trento y la edición Goerresiana*. CienTom 45 (1932), 70. Cf. E. HUGON, O. P., *Autour du sacrement de l'ordre*: RevThom 31 (1926), 265s.

trina católica sobre el pecado original; para ello recoge las determinaciones de los Concilios anteriores que trataron del tema y las completa con nuevas aportaciones. Con ello parece haber tocado todos los puntos dogmáticos que interesan acerca del pecado original; lo único que no ha querido decidir son las cuestiones discutidas entre las escuelas católicas, como es la de la esencia del pecado original. Pero sin duda, los elementos para determinar dicha esencia hay que buscarlos entre los datos dogmáticos que da el Concilio. ¿No habrá, pues, lugar a que por el contraste de esos datos se pueda llegar a descubrir elementos ocultos que el Concilio no quiso expresamente ni definir ni establecer expresamente ni aun favorecer con proposiciones de las que inmediatamente se dedujeran?

Por otra parte, es evidente que el decreto tridentino sobre el pecado original ejerció gran influencia en los teólogos posteriores. Era como una profesión de fe católica, que condenaba los errores protestantes, pero que ponía en claro, por oposición a esas novedades erróneas, los elementos integrantes del pecado original y las consecuencias fatales de la falta de Adán. Eran muy expresas las afirmaciones del Concilio sobre el pecado como muerte del alma y como pérdida de la justicia y santidad; y de hecho su insistencia en subrayar esa privación de la justicia original y en quitar valor pecaminoso a la concupiscencia en la que los reformadores ponían el pecado original, atrajo más que antes la atención de los teólogos católicos sobre la privación de la gracia santificante, en una tendencia, que se había de acentuar más y más, a poner el pecado original en dicha privación como su único elemento o como su elemento formal. Precisamente al tiempo del Concilio, R. Tapper, famoso controversista lovaniense, insistió en tal doctrina, según afirma Coppens, inspirado sobre todo por las expresiones del Concilio ²⁹.

Creemos, pues, que legítimamente podríamos argüir con el Tridentino sobre la esencia del pecado original, no en el sentido de que allí encontremos dicha doctrina más o menos claramente definida o afirmada, pero sí en cuanto que el Concilio nos propone la doctrina católica, con la cual una de las dos opiniones opuestas puede aparecer más o menos conforme, según qué deducciones legítimas lo puedan probar.

Con todo, evitemos equívocos y bases dudosas. No nos interesa, por el momento, buscar en el Tridentino la clave directa de una determina-

²⁹ J. COPPENS, *Une controverse récente sur la nature du péché originel*: EphThLov 1 (1924) 184.

da posición sobre la esencia del pecado original. Pero sí pretendemos fijar directamente qué elementos incluye el dogma de la Inmaculada Concepción, según los del pecado original que señala el Concilio y según lo que, puestos dichos elementos, nos permita suponer un raciocinio legítimo. Recojamos, pues, ante todo, los datos que nos interesen en el Concilio sobre el pecado original.

«Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub... potestate... diaboli, totumque Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: A. S.» (D 788.)

Adán, pues, violó un mandato de Dios; en materia grave, según los efectos; perdió por ello la justicia y santidad; incurrió en la ira de Dios y por ella en la muerte; en el cuerpo y en el alma sufrió quebranto.

Subrayemos el elemento de la pérdida de la justicia y santidad. La fórmula del primer esquema del decreto «sanctitatem et iustitiam, in qua creatus fuit» suscitó discrepancias, ya que así se decidía en favor de una opinión la antigua controversia sobre el momento de la infusión de la gracia santificante en Adán³⁰. Muchos aprobaron en general el decreto; algunos en concreto la mencionada fórmula; pero otros querían que ésta se modificara en atención a la contienda escolástica, y que, v. gr.: la palabra «rectitudinem» sustituyera a «sanctitatem», o que el «in qua creatus fuit» se sustituyera por «quam habuit» o «in qua constitutus». La corrección de «constitutus fuerat» introducida en el decreto fué del agrado universal. La discusión conciliar tiene para nosotros el interés de patentizar que, en opinión de todos, Adán (en el momento de su creación o en otro posterior) recibió, con los otros dones de la justicia original, la gracia santificante, y que ésta iba incluida en la expresión «sanctitatem et iustitiam»³¹. Lo cual se confirma por el estilo del Concilio, que más tarde definió la «iustificatio» cristiana (por tanto, con infusión de gracia) con las

³⁰ Cf. SAGÜÉS, *Sacrae Theologiae Summa* t. 2 (Matriti 1952) tr. 2, n. 704.

³¹ CTr 5, 218. 223. 235-241. Cf. CAVALLERA, 289-291; PENAGOS, 208s. 212s. 264s., quien nota que el Concilio, con las palabras «sanctitatem et iustitiam», no quiere significar dos ideas distintas, sino sólo el estado de Adán antes de pecar.

palabras «non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum» (D 799). Es, pues, de fe que Adán, antes de pecar, tuvo la gracia santificante y que por el pecado la perdió ³².

El quebranto de Adán en el alma, que menciona el canon, no se refiere, al menos exclusivamente, a la pérdida de la gracia (pues de ella trata la fórmula anterior, ya comentada), sino que añade una idea nueva sobre la inmunidad de la concupiscencia. En el Concilio II de Orange, del que se tomaron esas palabras, se dice: «Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium... adversatur Scripturae...» (D 174). Claro que se alude, no a una pérdida total de la libertad (D 181.186.199), pero sí a una vulneración de ella, que razonablemente no se supondría ser positiva, sino privativa o sea meramente por la pérdida de algún don sobrenatural. Por tanto, el Tridentino, al copiar en parte aquellas palabras, se refiere a la misma vulneración de la libertad (D 793) y ello privativamente, o sea por la pérdida de algún don sobrenatural, que no será precisamente la gracia (pues de ella ya ha tratado), sino la inmunidad de la concupiscencia, o integridad. Si esa vulneración tocara a la libertad natural *positivamente*, o sea disminuyéndola de uno u otro modo, el Concilio condenaría, contra su habitual proceder, a los muchos que, como recordó el obispo de Accia, sostenían (y sostuvieron después): «naturam illaesam remansisse». Por eso subrayó el mismo obispo que las palabras «nulla etiam animae parte illaesa durante», incluidas en el primer esquema del decreto, se entendieran, no de la naturaleza y sustancia del hombre, sino de la acción desordenada; y encontró apoyo entre los teólogos menores. En cambio, muchos otros, entre Padres y teólogos menores, optaron por que se suprimieran, quizá para evitar el equívoco de una aparente concesión a los protestantes ³³.

La gracia santificante ordena al hombre intrínsecamente al último fin y la integridad importa un dominio despótico de la razón sobre la concupiscencia, que es el peor enemigo que tiene el hombre para la consecución del último fin y el arma más eficaz para sus ataques

³² Cf., sin embargo, H. LANGE, S. I.: Schol 3 (1928), 605s.

³³ CTr 5, 196. 205. 208. 217. Cf. CAVALLERA, 291s, PENAGOS, 210-212.

contra él del mundo y del demonio. Ya se ve, pues, que afectan aquélla formalmente, y ésta, al menos ocasionalmente, al orden moral. La cautividad del demonio en que cayó Adán, consiste en haberse éste apartado de Dios por el pecado con la pérdida de la gracia, a instigación del diablo, y en haber abierto así, con la pérdida de la inmunidad, la puerta principal a los asaltos diabólicos; pero no en la inmunidad contra el hecho de ser tentado, ya que Adán, inocente, y el mismo Cristo, lo fueron. La pérdida de la inmortalidad corporal es del orden físico y no trasciende directamente al orden moral.

Pasa el Concilio a tratar del pecado original en nosotros, y asienta estos datos: El pecado de Adán nos ha privado a sus hijos de la santidad y justicia (y, por tanto, de la gracia santificante); Adán, con su pecado, nos ha transmitido la muerte, las penas corporales y el mismo pecado, que es muerte del alma:

«Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam... sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut... mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: A. S.» (D 789.)

Puntualiza más la doctrina diciendo, que el mismo pecado de Adán, y que, por tanto, es único en su origen, es el inherente a cada hombre, no, pues, como un acto repetido de imitación del de Adán, sino por propagación de su mismo pecado; que el único remedio de dicho pecado es el mérito de Cristo Redentor, y que ese mérito se aplica por el bautismo eclesiástico a niños y adultos:

«Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium... aut per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris D. N. I. C.... aut negat ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: A. S.» (D 790.)

Insiste en que hay que bautizar a los niños recién nacidos, aunque lo sean de padres bautizados; que se les bautiza para perdón de los pecados, porque de Adán contraen el pecado; que necesariamente hay que expiar dicho pecado para conseguir la gloria; y especifica que los niños, aunque aún no han podido cometer pecados por sí mismos, son bautizados para que, por regeneración, sean limpios de lo que han contraído en su generación:

«Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit... eos... nihil

ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam... A. S.... Parvuli qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo... baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt.» (D 791.)

Afirma por fin que por la gracia de Cristo conferida en el bautismo, se perdona el pecado original, y así se borra todo cuanto tiene verdadero carácter de pecado, de suerte que en el bautizado no hay nada que provoque el odio de Dios. Pero queda la concupiscencia para ejercicio de virtud, y en el sentir de la Iglesia se la llama pecado, no porque en rigor y propiamente lo sea, sino porque procede del pecado e inclina a él:

«Si quis per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptismo confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet... A. S. In renatis enim nihil odit Deus... sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, Immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi... Manere autem in baptizatis concupiscentiam... haec sancta synodus fateatur... Hanc concupiscentiam... sancta synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur...» (D 792.)

Tal es el esquema de ideas del decreto sobre el pecado original. Según él, detallemos de qué se vió inmune la Virgen al carecer de pecado original y determinemos en sentido contrario qué dones positivos importaba aquella carencia. De ese modo, parece que nos podremos acercar a fijar mejor, en cuanto sea posible, qué significaba en María la inmunidad de pecado original.

Para ello partimos de un principio difícil, según creemos, de rechazar. Que si, puesta la ley de propagación universal del pecado original, Dios exime por especial privilegio a un hombre de este pecado, le preserva también de todos sus malos efectos, si no hay motivos que lo impidan. Se supone, pues, que rige el principio, mientras sólidas razones en un caso particular no prueben lo contrario. Es evidente que en absoluto pudo Dios librar a una persona del pecado original, y, sin embargo, no concederle la integridad o la inmortalidad y, aun la gracia santificante, si es que la esencia del aquel pecado se puede concebir sin privación de dicha gracia. Pero, si por sólidas razones posi-

tivas no consta de lo contrario, y se sabe que el pecado original es la única causa de nuestro total despojo moral, hay que pensar que, si no hay causa, no hay efecto, y, por tanto, que, si no hay pecado original, subsisten los dones de la justicia original.

Ante todo, resalta en el Tridentino una oposición radical entre pecado original y gracia santificante, que se expresa de varias maneras. La más directa es, cuando al describirse aquel pecado por sus efectos, se señala en primer término que Adán, por su pecado, perdió para sí y para nosotros la gracia santificante (D 789); por tanto, el pecado original implica carencia de una gracia que nos estaba destinada y que debíamos haber recibido en el mismo instante de nuestra concepción, de no haber mediado el pecado, es decir, que aquella carencia es en quien contrae el pecado original una verdadera privación. Esa idea se ilumina con la expresión de «muerte del alma» dada al pecado que se nos trasmite (D 789); la muerte es privación de vida; es obvio que en el lenguaje del Tridentino esa vida que quita el pecado no sea sino la sobrenatural, que se nos da por la gracia que en el mismo canon se acaba de mencionar. Salmerón, teólogo conciliar, dice apelando al Arausicano y al Tridentino: «Fuit autem mors animae, privatio gratiae divinae et originalis illius iustitiae»³⁴. Por eso el pecado original cierra también las puertas de la vida eterna (D 791) como consecuencia de la pérdida de la gracia. De ahí que, para abrir aquellas puertas, sea necesaria, aun en los niños, la expiación bautismal, que logra su efecto ni más ni menos que por la reinfusión de la gracia santificante. El pecado original se borra precisamente «per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptisate confertur» y no de cualquier manera, como si de algún modo fuera posible la permanencia simultánea de ambos, sino que por aquélla desaparece «totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet» (D 792). De suerte que de aquellos a quienes se ha perdonado el pecado original por la gracia se puede decir que «nihil est damnationis iis... sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur» (D 792).

Así, pues, el alma, que por el pecado original era objeto de odio divino, por la gracia santificante queda limpia de toda pecaminosidad y libre de cuanto le pueda impedir entrar en el cielo, recibe la amistad

³⁴ SALMERÓN, O. c., 597.

de Dios y la adopción divina, es hecha heredera del cielo y podemos añadir, aunque el Concilio no lo menciona expresamente, si bien lo recordaron los conciliares, es miembro de Cristo, y por el don del Espíritu Santo, templo de Dios ³⁵.

Ya se ve, pues, la diferencia esencial que pone la gracia entre dos recién nacidos; en el ya bautizado, luminosidad y templo y cielo a los ojos de Dios, y objeto de una predilección divina inmensamente superior al amor que Dios da a todas las criaturas juntas carentes de gracia, con derecho a la eterna visión intuitiva de la divina esencia, frente a la tiniebla y a la servitud y al ningún derecho a predilección singular de Dios y a ser su templo, y a la condenación a no gozarle en visión inmediata, del niño sin bautizar. Cámbiese a la hipótesis un adjunto; póngase el privilegio soberano que sería para un niño el haber recibido en el primer instante de su concepción la gracia con todas sus excelencias y la predilección divina, sin que en ningún momento haya carecido de tales dones y sin que ni el más mínimo instante haya sufrido el zarpazo del pecado. No se trata ya de la egregia prerrogativa de S. Juan Bautista, de haber sido santificado en el vientre de su madre, pero no en el primer instante de su concepción sin haber sido previamente pecador. Y esta fué la fortuna de la Virgen. Hija adoptiva de Dios, su templo, su cielo, su objeto de singular predilección, desde el primer momento en que empezó a ser, y ni un solo instante tiniebla y sierva y condenada.

Porque consideramos que, si María ha sido en todo instante exenta del pecado original, fué preservada también en todo instante, al menos de su más sustancial y más terrible efecto, que es la privación de la gracia santificante. Y cierto que, si el privilegio mariano no importaba, al menos, el que la Virgen recibiera desde su concepción aquella gracia, una vez que el pecado original no podía ser personal, resultaría enigmático el ponderar tanto dicho privilegio. En cambio, en nuestra suposición, y aunque el privilegio mariano no consistiera sino en que la Virgen ni por un solo instante fué privada de la gracia, estaba bien justificado toda loa que se tributa a tal prerrogativa. Ahora bien, el Tridentino que, según hemos dicho, no describe el pecado original sino por sus efectos y señala en primer lugar y a todas luces como su efecto esencial la privación de la gracia, supone sin duda que, donde no hay pecado original, no se ha seguido aquel efecto; de lo contrario, también en ese caso se daría el hecho de que

³⁵ CTr 5, 187. 194. 196.

aquella persona, aun sin haber contraído pecado original, estaría *privada* de la gracia, y ello por el pecado de Adán. Justamente, pues, pensamos que, dada la doctrina tridentina sobre aquel pecado y aunque no lo enseña expresamente, la preservación del pecado original importa al menos ausencia de privación de la gracia santificante. Y ésta es la primera enseñanza que sacamos del Concilio, con respecto al dogma de la Inmaculada Concepción: que María tuvo desde el primer instante de su ser la gracia santificante.

Añádase a esto un elemento nuevo de gran interés, si es que el Tridentino al menos implícitamente lo supone. Establece que el pecado original no se quita «per aliud remedium... quam per meritum unius mediatoris Domini N. I. Ch., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio*», y que se aplica «*ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum... tam adultis quam parvulis... quia non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri; unde illa vox: ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi; et illa: quicumque baptizati estis, Christum induistis*» (D 790). Y luego vuelve a decir que el pecado original, aun en los niños «*regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam*» (D 791), para explicar al punto que se borra precisamente «*per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptisate confertur*» (D 792). Todo lo cual es afirmar que los que contraen el pecado original no se libran de él sino por los méritos de Cristo y, por tanto, por la gracia santificante que El nos ha merecido, para lo cual se apela a que El es quien nos ha reconciliado con Dios, nos ha justificado y redimido; luego, dado que de suyo el pecado de Adán daña «*eius propagini*», pierde la gracia «*sibi... et... nobis*» y se trasmite «*in omne genus humanum*» (D 789), de modo que «*inest unicuique proprium*» y precisamente por eso todos los nacidos tienen que ser bautizados (D 791) ¿no sería más obvio suponer que, si en esa regla general hay alguna exención privilegiada del pecado original, como es la de la Virgen, se debe atribuir a los méritos de Cristo Redentor que hayan prevenido aquella excepción, es decir, que hayan logrado librar a una persona del pecado original, no por mera purificación posterior a la contracción del pecado, sino por preservación de caer en él? La conclusión no es de necesidad lógica, pues en absoluto la letra del texto tridentino no parece excluir el que la Virgen no hubiera contraído ni el *débito* del pecado original y, por tanto, que no fué redimida sino predestinada con Cristo antes de la previsión del pecado original; pero nuestra explicación parece de suyo más congrua y natural. Y en tal caso, si se puede discutir si la gracia santificante

de Adán fué gracia de Cristo (no precisamente de Cristo Redentor), es claro que, si una persona ha sido preservada del pecado original por los méritos de Cristo Redentor, la gracia santificante que se le infunde en su concepción es gracia de Cristo Redentor, y, por tanto, gracia que, si en ninguna hipótesis es específicamente distinta de la de Adán, tiene un valor extrínseco propio, por ser fruto del mérito personal de Cristo y, precisamente, como Redentor. De ahí que, si María se dice haber sido eximida del pecado original por Cristo, se afirma que la gracia santificante recibida por ella en su concepción, tiene el valor de haber sido merecida y concedida por Cristo Redentor.

Una aclaración. Este privilegio de que María, al ser preservada del pecado original, haya recibido en su primer instante la gracia santificante, subsiste sustancialmente, aunque el grado de gracia recibido haya sido el ínfimo que se pueda infundir. Si, pues, consta, según sentencia hoy común y cierta, que la Virgen ya en el primer momento de su existencia recibió más gracia que la final de cualquier hombre o ángel y aun, según opinión sólidamente probable, de todos los ángeles y hombres juntos³⁶, ese cúmulo de gracia sería un gran privilegio, pero esencialmente distinto del puro hecho de haber recibido la gracia en el primer instante de su concepción. De igual modo el que la gracia inicial de María fuera inamisible por confirmación en gracia, tampoco afecta a la esencia del primer privilegio, que conservaría todo su valor, aunque María hubiera de perder algún día por un pecado mortal su primera gracia.

Demos un paso más. Por el hecho de su inmunidad del pecado original, aun prescindiendo de otras razones, parece, según lo dicho, que hay que admitir en la mente del Tridentino, que María tuvo desde el primer instante la gracia santificante. ¿Se podrá decir paralelamente que aquella misma inmunidad importa en María el don de integridad, es decir, de plena sujeción del apetito sensitivo o concupiscencia a la razón, de suerte que, sin consentimiento de la voluntad, no pudiera tender a su objeto ni, puesta ya la tendencia, permanecer en ella ni mucho menos resistir el disentimiento positivo de la voluntad? El problema se pone, no sólo del acto segundo, o sea de actos de aquella insubordinación, sino del acto primero, o sea de la capacidad de tal insubordinación, ni sólo de concupiscencia *ligada*, o sea que no pueda actuar sólo por carecer de ocasiones o del impres-

³⁶ Cf. J. DE ALDAMA, S. I.: *Sacrae Theologiae Summa* t. 32 (Matriti 1953) tr. 2 n. 69-74.

cindible concurso divino, y no por falta de vigor, sino de concupiscencia *extinguida*, o sea que de hecho, aun puesta la ocasión, no tiene poder de rebelarse contra la razón.

Si la concupiscencia es natural y, por tanto, la integridad es preternatural, de suyo no es pecaminosa, si deliberadamente no se consiente a sus estímulos. Es claro también, por nuestra propia experiencia, que no está reñida con la gracia santificante. Y, por tanto, que el hecho de concepción sin pecado original no está de necesidad absoluta unido con la inmunidad de la concupiscencia. Además vemos que, si bien, según el Tridentino, la inmortalidad y el sufrimiento físico siguen al pecado original, pueden conjugarse con la ausencia de dicho pecado, como ocurrió en Cristo.

Sin embargo, el Concilio supone una unión íntima entre pecado original y concupiscencia. En cuanto se colige de lo que de sus opiniones nos queda en las actas, podemos adelantar la conclusión básica de que tanto entre los teólogos menores como entre los Padres triunfaba la idea de que en la actual economía la concupiscencia está tan ligada al pecado original, que sólo se concibe como constitutivo o como pena o como efecto de él, si bien todos estaban de acuerdo en que no es propiamente pecado.

Así algunos parecían identificar, al menos en el nombre, concupiscencia y pecado original, como el obispo de Fano, para quien «*concupiscentia dicitur peccatum originale*», mientras para el de Accia «*innatam concupiscentiam malum illud esse quod vitiata origine ab Adam trahimus, quo natura filii (irae) nascimur*»³⁷. En la misma dirección, pero más dentro de la línea agustiniana, decían otros que el pecado original era el *reatus concupiscentiae*, o sea un compuesto de concupiscencia y reato, de modo que éste se borra por el bautismo y queda aquélla, que sólo impropia es pecado. Esta concepción, representada entre los controversistas pretridentinos por J. Fisher, en el Concilio aparece al menos en el arzobispo de Torres y, al parecer, en el de Bosa. El arzobispo de Matera parece admitir que el pecado original consiste en una mancha que contrae el alma al ser infundida en la carne corrompida por el pecado de Adán y que se borra por el bautismo, aunque permanece la concupiscencia de la carne³⁸. Aún más concretamente se sostenía que el pecado original está integrado por un elemento formal, que, según se decía más comúnmente, es la priva-

³⁷ CTr 5, 165. 174. 181. 206 (pero cf. 184). Cf. CAVALLERA, 253s.

³⁸ Cf. PENAGOS, 139s. 163. CTr 181s. 176s. 181s. 188.

ción de la justicia original, y otro material, que es la concupiscencia y que el bautismo no destruye. Precisamente esta concepción es la que ya privaba entre los controversistas pretridentinos, como J. Eck, J. Driedo, J. Van den Bundere, y en el Concilio la expresaron, entre otros, los obispos de Motula y de Fano³⁹; hasta se llegó a incluir en el primer esquema de decreto la fórmula de que no se reprueba «quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato»⁴⁰, pero que desagradó a los Padres, sin duda por su sabor a disputa de escuela. Ya se ve, pues, que en estas concepciones la concupiscencia es algo intrínseco, si bien como elemento material, al pecado de origen.

Otra observación interesante es, que en el mismo primer esquema se decía, con respecto sobre todo a la concupiscencia: «Has peccati reliquias, quas B. Paulus vocat peccatum», pero que tal fórmula, como podía dejar sospechar que quedaba en nosotros algo de pecado, o sea como alguna parte de él, después del bautismo, no gustó a varios obispos, que en vez de ella quisieran que se expresara la concupiscencia; así el obispo de Fiésole decía de dicha fórmula: «non placet, cum non remanet peccatum, cum diceremus aliquo modo rationem peccati manere, sed dicatur *incitamentum*, y le apoyaron los obispos de Lanciano y de Caorle. De hecho en el decreto definitivo se puso «hanc concupiscentiam» en vez de «has peccati reliquias»⁴¹. Se afirma la idea de que la concupiscencia que queda después del bautismo es una secuela del pecado original, sin que ella sea como un resto propiamente dicho de pecado. Y la misma idea se puede decir que late en la insistente afirmación de teólogos menores y de Padres, de que la concupiscencia que queda después del pecado no es propiamente pecado, y se nos deja, según añaden muchos, para ejercicio de virtud y corona de victoria sobre ella (los arzobispos de Matera y de Torres; los obispos de Senigallia, Verona, Motula, Canarias y Accia). Así se formula el pensamiento implícito de que antes del pecado original no había concupiscencia y, por tanto, al desaparecer éste, de suyo debiera desaparecer también aquélla; sin embargo, se nos deja, por una finalidad extrínseca, la del ejercicio de virtud⁴². Algunos, como los obispos de Armagh y de Canarias, subrayan la idea de que la concupiscencia es una pena del pecado original. El obispo de Bosa observa que conoce-

³⁹ Cf. PENAGOS, 147. 154. 158. CTr 5, 173. 179. 184.

⁴⁰ CTr 5, 197.

⁴¹ CTr 5, 197. 200. 202. 207. 219. Cf. PENAGOS, 252.

⁴² CTr 5, 166. 182-185. 187. 191. 199s.

mos experimentalmente el pecado original por la continua guerra que en nosotros sentimos ⁴³.

No es, pues, ya tan de extrañar, que los conciliares admitieran que, con S. Pablo y S. Agustín, a la concupiscencia se la puede llamar pecado, si bien no en un sentido verdadero y propio, sino en cuanto procede del pecado e inclina a pecar. Entre los controversistas pretridentinos, Eck decía que se la puede llamar pecado, porque «ex peccato est ipsaque ad peccatum provocat», y entre los conciliares abundaron fórmulas equivalentes: «Quia ex peccato originali contrahitur et ad peccatum inclinatur». Al resumir Massarelli los pareceres de los Padres, decía: «Et licet aliquando ab Apostolo peccatum vocetur, id fit, quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur» ⁴⁴.

Como conclusión de lo expuesto se deduce que, según la mente de los conciliares, la concupiscencia va aneja al pecado original como una especie de parte intrínseca suya; que, por tanto, la que queda en nosotros después de perdonado dicho pecado es efecto suyo; que aun a ésta se llama pecado precisamente por provenir del pecado, aunque también por inclinar a él; que se nos deja para ejercicio de virtud. Así, pues, la concupiscencia en esta economía no se concibe, sino en función del pecado original y de sus consecuencias. Según eso, si un hombre fuera exento del pecado original ¿tendría concupiscencia? Los conciliares no responden explícitamente a esa pregunta; pero si bien acaso no se formularon el problema, su modo de hablar parece suponer que de hecho en este orden no puede haber concupiscencia sin previo pecado original. Y en buena lógica, tal debiera ser su respuesta; pues quitada la causa no hay efecto. Si Dios nos había destinado a todos y cada uno el don de integridad y lo perdimos por el pecado original, es obvio suponer que, si por excepción no se contrae el pecado original, tampoco se pierde aquel don.

El Concilio expresó con breves fórmulas el mismo sentir. En la redacción última del decreto se afirmaba: «Manere... in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit... Hanc concupiscentiam... sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinatur». Y fué la redacción que se aprobó (D 792). Aquí, pues, también se afirma que la concupiscencia de los bau-

⁴³ CTr 5, 172. 175. 178.

⁴⁴ Cf. PENAGOS, 149. CTr 5, 184. 193-196.

tizados se llama pecado, y ello porque viene del pecado e inclina a él; que se la deja en el bautizado para ejercicio de virtud. Por tanto, también se supone que la concupiscencia en esta providencia no se concibe sino como aneja al pecado original. Si, pues, una persona humana fuera exenta de dicho pecado ¿estaría libre de ella? Esto no lo decide el Concilio, pero parece totalmente dentro de su mentalidad, sobre todo ya que él expone el pecado original por sus afectos. Si la concupiscencia es efecto del pecado original, no se dará donde no haya pecado original; este principio lógicamente se ha de mantener, mientras el Concilio no indique que, aun en la persona que acaso carezca de aquel pecado, se daría o podría darse, puesto el pecado de Adán, la concupiscencia.

Así, pues, María, por el hecho de ser eximida del pecado original, fué eximida de la privación aneja a dicho pecado, tanto de la gracia santificante, como elemento principal e inconciliable con aquél, como de la integridad como elemento menos importante y en absoluto conjugable con la Inmaculada Concepción.

Es verdad que también la mortalidad se presenta como efecto del pecado original, pero no con ese carácter moral de la concupiscencia de íntima relación con el pecado original, de suerte que, se la llame pecado de modo similar a ésta, y venga a ser como una parte de él, que nace de su ser y de suyo inclina al pecado; por eso es más fácil concebir de ella, que de la concupiscencia, que se dé por especiales razones (como en N. S. Jesucristo) aun en ausencia del pecado original.

Ahora bien, el caso de la Virgen es que no tuvo pecado original y que, por tanto, parece no ha de ser susceptible de sus efectos, al menos de los de orden moral, como sería la concupiscencia. Además, si fué santificada ya en su concepción y estaba destinada a la inmunidad de todo pecado personal ¿no sería un desdoro en ella el sentir los impulsos de la concupiscencia al pecado? Y ¿el que hubiera en ella algo que de hecho en este orden se llama pecado? Con esto creemos se puede establecer como segunda conclusión importante, que María, por el hecho de no contraer pecado original, fué exenta también de la concupiscencia.

Y así hemos establecido dos afirmaciones positivas de gran relieve: el privilegio mariano supone que María, desde el primer instante de su concepción, gozó de gracia santificante y del don de integridad. Pero interesa además determinar en lo posible, para apreciar todo el alcance de aquel privilegio, su elemento negativo: qué es, se-

gún el Concilio, eso formalmente pecaminoso de que María fué preservada.

Y, ante todo, el privilegio mariano ¿significaba sólo que María se vió libre de una imputación *extrínseca* del pecado de Adán? Ya dijimos que se atribuyó a Pighio la opinión, de que el pecado original en nosotros no consiste formalmente en otra cosa que en el mismo actual pecado de Adán en cuanto que se nos imputa a nosotros de un modo puramente extrínseco, y que el Concilio catalogó esa opinión entre los errores contra el pecado original. Es claro, pues, que ella no entra en las disputas entre católicos, que el Concilio no quería decidir. Y cierto que no se compagina con las fórmulas tridentinas, sobre todo con aquélla de que el pecado de Adán «*propagatione... transfusum omnibus inest unicuique proprium*» (D 790), que obviamente suena a algo intrínseco y propio mío, distinto del pecado actual de Adán. Lo mismo se diga de la afirmación de que por el bautismo «*tollit totum id quod veram et propriam rationem habet*» y no «*tantum radi aut non imputari*» (D 792). Aparte de eso, el pecado original, aunque se prescindiera de su índole pecaminosa, ya sería en nosotros algo intrínseco por la pérdida de la gracia santificante, que nos es intrínseca.

Queda, pues, como tercera conclusión, que el privilegio mariano no importa meramente el que María se vea libre de una imputación extrínseca del pecado de Adán, o sea de una suerte de mero título de pecadora, que a los demás nos confiera aquel pecado, sino en ser eximida de algo que a cada uno de nosotros nos afecta intrínsecamente, poniendo en nosotros algo por lo que, aparte el pecado de Adán en cuanto es propio suyo, somos llamados pecadores.

Pero al punto ocurre preguntar, si eso intrínseco nuestro que justifica nuestro título de pecadores, no será propiamente sino una pena que se nos ha impuesto por el pecado de Adán. Abelardo había sostenido que el pecado original no es pecado estricto, sino la obligación de pagar una pena por el pecado de nuestro primer padre (D 376) y le siguieron Durando y Juan de Metz y, al parecer, F. de Mayronis⁴⁵. Pero esa doctrina, como es claro, rechazada en tiempo del Concilio y que, al menos en las actas, ni siquiera mencionaron los conciliares, fué implícitamente condenada por él, al decir que se nos propaga el mismo pecado de Adán «*quod mors est animae*» (expresado así con una fórmula introducida en vez de «*peccatum, cui pro poena debetur*

⁴⁵ Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 922, not. 5.

utraque mors, corporis videl. et animae)»⁴⁶ y que, por tanto, «veram et propriam peccati rationem habet» aun en los niños, a los que por eso se aplica la fórmula bautismal como expresión de perdón en su verdadero sentido (D 790-792). Así, pues, el pecado original es un pecado estrictamente dicho y mortal. Por lo tanto, el privilegio mariano implica, y es la cuarta conclusión, la preservación de un elemento intrínseco, pero no puramente penal, según la concepción abelardiana, sino formal y gravemente pecaminosa.

Si, pues, el pecado original no es una pura imputación extrínseca, ni sólo una pena ¿qué es? Para fijarlo, importa notar ante todo que se trasmite por una ley de Dios. Esto es de por sí claro. El pecado mortal quiebra la relación esencial de amistad entre la criatura y el Criador, y esto no se comprende sin intervención de la voluntad propia del que lo contrae, cuando ella no es imposible, como lo es en nuestro caso, o sin que esté a merced de voluntad ajena, que no sea la de Dios, sobre todo si niños inconscientes han de ser sus víctimas. Lo suponían sin duda los conciliares, al expresar ideas como las de que el pecado original se contrae, porque todos estábamos en Adán cuando pecó (así el arzobispo de Armgh, y los obispos de Lanciano y Bitonto); que fuimos privados de la justicia original (obispos de Motula, Castelmare y Canarias) pues no se concibe tal privación sin un decreto divino; que por él incurrimos en el odio de Dios (obispo de Fano), somos hijos de ira (obispo de Bosa), condenados a muerte eterna (obispo de Fiésole) y, por tanto, privados de la visión de Dios (arzobispo de Matera). Estas ideas reaparecen copiosamente, cuando se trata de los efectos del bautismo⁴⁷. Tanta ruina moral proveniente a todos sus hijos por acción de un hombre, no tiene explicación adecuada sino en un decreto de Dios, que determinara la universal propagación del primer pecado.

Este pensamiento se manifestó más abiertamente entre los conciliares cuando decían que el pecado original nos viene a todos «per communem legem» (arzobispo de Armagh) o cuando afirmaban con expresión distinta que lleva implícito el mismo concepto, que viene a todos, a no ser que haya exenciones por privilegio (obispos de Vayson, Motula y Agde), ya que el privilegio supone una ley⁴⁸.

De hecho en el primer esquema de decreto se incluyeron estas

⁴⁶ CTr 5, 218.

⁴⁷ CTr 5, 172-177. 179. 181. 184. 187. 196.

⁴⁸ CTr 5, 173s.

palabras en el canon segundo: «Si quis soli Adae praevaricationem suam... asserit nocuisse... inquinatumque illum... tantum in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse, non autem et peccatum...» Estas palabras, en su sentido obvio, admiten que el pecado original se trasmite por ley universal. Y los conciliares no reaccionaron sobre esa idea, sino sobre el alcance que había de darse al «secundum communem legem», si es que se hubiera de compaginar con el privilegio mariano. A unos les satisfacía la expresión (arzobispo de Naxos, obispo de Verona); a otros les parecía que con ella se exceptuaba lo bastante a la Virgen (obispo de Cava) y que con ella se contentaba a las dos opiniones contrarias (obispo de Feltri); otros pedían una aclaración por razón de la Virgen (obispos de Piacenza, Torcelo y arzobispo de Aix); otros querían que se indicara la excepción de María, al menos como piadosa creencia (arzobispo de Torres) y suponían que dicha excepción era un privilegio (Card. de Jaén)⁴⁰. Así se fueron poniendo acotaciones al «secundum communem legem», pero sin que nadie negara el supuesto de la existencia de una ley universal. Sin embargo, se quitó dicha fórmula del proyecto, pero no precisamente para excluir dicha ley, sino por las discusiones sobre el privilegio mariano, al que se habría de dedicar un artículo especial.

Si, pues, tal es la mente privada de los conciliares, podemos suponer que el Concilio, al definir que Adán nos transmitió su pecado con todas sus consecuencias, piensa en que ello no pudo hacerse por pura voluntad de Adán, sino por ley de Dios, que al menos permisivamente determinó la propagación general de aquel pecado.

Con estas consideraciones parece podemos poder establecer, según creemos, otra conclusión de gran interés: que el privilegio mariano consistió en haber sido exceptuada la Virgen del alcance de una ley divina de propagación universal del primer pecado.

Hasta aquí llegan nuestras conclusiones, bien fundadas al parecer, sacadas obviamente de la doctrina del Concilio de Trento: María, desde su primer instante, disfrutó de la gracia santificante y de la integridad, y fué exenta de algo más que una mera imputación extrínseca, o una pena, al ser sustraída al alcance de una ley divina de propagación universal de un pecado. Ahora, a base de esos datos, comienzan ulteriores racionios, de cuya legitimidad y firmeza juzgará

⁴⁰ CTr 5, 199-204.

el discreto lector; desde luego, no queremos darles más valor que el de explicaciones nuestras y, por tanto, sujetas a toda revisión.

Ante todo, la opinión que funde la propagación de ese pecado en la trasmisión generativa de la naturaleza, sin intervención de un decreto de Dios, si acaso podrá apelar a que el Tridentino no la rechaza necesariamente, no puede hallar en él un apoyo positivo y si conceptos que sería difícil conciliar con ella. Consideramos que la comparten cuantos emplean y entienden de continencia sólo física de todos los hombres en Adán y no más bien de continencia moral inducida por decreto de Dios (aunque supuesta la física como condición) fórmulas como aquellas de S. Agustín: «In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt»⁵⁰; así, aparte de otros teólogos antiguos, F. Titelmann y G. Contarini entre los controversistas pretridentinos, y el arzobispo de Armagh y el obispo de Castelmare, entre los conciliares, sin que cambie la sustancia de la concepción el símil del ciudadano o soldado que por su infidelidad pierde para sí y para sus hijos el favor de su rey o jefe, con que se ilustra la propagación del pecado original (Contarini y obispo de Castelmare), si no supone en su aplicación a ésta que interviene un decreto de Dios⁵¹.

Y a ellos hay que añadir, si es que prescinden de todo decreto de Dios en la trasmisión de aquel pecado, los que emplean fórmulas como S. Anselmo: «Fecit... persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit... Spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices... facit»⁵²; o los que como S. Tomás conciben a la humanidad como un solo hombre, cuyos miembros gobierna Adán por la generación⁵³; y los que en la misma línea, como Billot, ponen que Adán recibió la justicia original como un don específico de la naturaleza, que, al perderlo él, transmitió ésta (sin decreto de Dios) privada de dicho accidente⁵⁴.

Queda, pues, que el pecado original se trasmite por una ley de Dios. Pero ¿qué ley es ésta? La respuesta a esta pregunta puede orientarnos para determinar la esencia del pecado original. En éste se dis-

⁵⁰ *De pecc. rem.*, 3, 7, 14: ML 44, 194.

⁵¹ PENAGOS, 150. 152. 163s. CTr 5, 172-174. 183.

⁵² *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 23: ML 158, 456s.

⁵³ Cf. SAGÜÉS, L. c. n. 960.

⁵⁴ L. BILLOT, S. I., *De personali et originali peccato* (Romae 1931) 133-146.

tingue un acto de comisión (cualquiera que sea su objeto) en Adán y el efecto de este acto en nosotros, o sea su propagación como pecado habitual. Con respecto a un acto pecaminoso no se puede pensar que en Dios haya una volición positiva aun de mera aprobación y menos una ley positiva que determine su comisión; sólo se concibe una ley permisiva de no impedir que la criatura lo quiera y ejecute, y esto aun en el supuesto de que la volición y ejecución hubiera de ser libre por parte de la criatura. Así, pues, Dios no pudo querer y mucho menos ordenar positivamente el acto pecaminoso de Adán, sino sólo permitirlo.

Ahora bien, el niño que contrae el pecado original no pudo físicamente poner su querer y cooperar en aquel acto. Esto, que es obvio, lo notó entre los conciliarios el obispo de Accia, diciendo «*pueris inesse peccatum proprium originale, non commissione vel voluntate propria vel accersita, sed contagione...*»; el arzobispo de Matera insistió en que los niños son incapaces de querer o no querer y, por tanto, de pecado actual, que requiere consentimiento físico de la voluntad; y el obispo de Bosa puntualizó que los que nacen pecaron en Adán, no como si hubieran ejecutado algo con él o en él, ni como si hubieran hecho algo bueno o malo en su concepción, sino en cuanto reciben la naturaleza viciada en Adán pecador⁵⁵. El Concilio rechaza implícitamente todo error contrario, al decir que Adán trasmite a todos los hombres su pecado no por imitación, sino por propagación (D 790) y que los niños al nacer traen su pecado de Adán (D 791), y explícitamente al afirmar que los niños, sin ser aún capaces de cometer un pecado, lo contraen por generación: «*Etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundenur, quod generatione contraxerunt*» (D 791).

Los niños, pues, no pusieron un acto físico de su voluntad en el pecado actual de Adán. Luego si todo acto humano positivo, para ser pecaminoso, debe nacer físicamente de la voluntad del que lo realiza, de ninguna manera pudieron ser pecadores por su propia voluntad en el acto de Adán los niños que contraen ese pecado. Si, pues, jurídicamente se finge alguna participación suya positiva, cualquiera que ella sea, en aquel acto, por la que se les atribuya el pecado original, es que les ha sido totalmente impuesta de fuera. Y como el pecado original, según lo antes establecido, se propaga por ley de Dios,

⁵⁵ CTr 5, 176-178. 205s.

hay que afirmar que Dios es quien ha inducido aquella participación del niño en el acto pecaminoso de Adán y, por tanto, El solo es su autor responsable, si aquella ley divina es positiva y directamente ordenadora de un hecho.

Ahora bien, tratándose en tesis de una acción pecaminosa, no se concibe que Dios la promueva por una ley positiva, sino que a lo más le deje libre curso por una ley permisiva. La responsable y autora formal del pecado es la criatura, que es la que quiere y decide y ejecuta el pecado; Dios no hace sino no impedir y poner el concurso material que aquella acción requiere. Es decir, que por parte de Dios no es posible respecto del pecado sino una ley permisiva, si no ha de ser autor o cooperador o, al menos, aprobador formal del pecado. Pero donde no interviene de ningún modo la decisión ni la ejecución ni siquiera la aprobación del hombre, no hay lugar a ley permisiva sino a pura ley positiva de Dios. Sí, pues, en el acto pecaminoso de Adán se asigna alguna intervención positiva de los hombres, por la cual se les atribuya el pecado, sólo cabe pensar que una ley positiva de Dios es la que ha querido y ordenado y ejecutado esa intervención, y, por tanto, hay que decir que Dios es su autor. ¿Es posible que el Concilio, al pensar que el pecado original se propaga por una ley de Dios, piense en una ley positiva, por la que El sea responsable de aquella intervención?

Hemos aludido ya a la opinión propugnada por Catarino. El acto pecaminoso se lo atribuye a Adán, pero insiste en que «comedisse censetur in eo comedente»; que su pecado es nuestro «secundum legitimam interpretationem», «consensu interpretativo». Quizá es que quiere ver, según opina Gaudel, en el pecado original, como en todo pecado actual, una suerte de voluntariedad estrictamente personal⁵⁶. Y cierto, de no hacer del pecado original una mera imputación extrínseca a lo Pighio, y si para él la pérdida de la justicia original no es sino efecto de aquel pecado, tenía que buscar en la voluntad de cada hombre algo positivo que diera consistencia a dicho pecado. Tal opinión, que en el Concilio siguieron sin duda Salmerón y otros y después en sustancia fué aceptada por muchos⁵⁷, hemos de pensar que fué una de las que Trento no quiso condenar; no procedería, pues, apelar a fórmulas tridentinas, como si ellas intentaran rechazarla. Pero tiene inconvenientes muy serios.

⁵⁶ *L. c.*, 527-529.

⁵⁷ Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 960.

En ella, en tanto un niño tiene pecado original en cuanto que ha participado de algún modo en el pecado de Adán. ¿Cuál es esa participación por la que un acto que él no ha puesto físicamente y al que no ha dado su consentimiento y ni siquiera su aprobación posterior se le asigna como suyo y por él se le priva de los bienes de la justicia original? Por fuerza hay que decir que es algo positivo y por ello que un pecado, que por hipótesis no puede ser personal, tiene que serlo. Pero además dicha participación supone un decreto divino por el que en orden al primer pecado se estimen incluídas en la voluntad de Adán las de todos los hombres, de suerte que a todas se les atribuya de algún modo el acto común puesto antes de que ellas existieran. Luego el que decide esa especie de intervención positiva de cada hombre en el pecado de Adán, no es el mismo hombre, que por hipótesis no existía cuando se cometió y que lo contrae antes de tener uso de razón; ni es Adán, pues en tal caso, no ellos, sino sólo él pecaría, fuera de que sería inaudito que un hombre pudiera pecar a discreción en nombre de sus hijos o de los hombres en general; sino sólo Dios que, por una ley, no puramente permisiva de no impedir un acto malo de la criatura, sino positiva, que finja la inclusión de todas las voluntades humanas en la de Adán y así se estime como común a todas el primer pecado y se les propague como propio a todos los hombres. Así el pecado original sería aquel acto, reputado de algún modo como común, y en cuanto que permanece moralmente y es imputable, mientras no se perdona.

Pero en tal hipótesis es difícil explicar que no sea Dios, más bien que los hombres, el autor del pecado original. Por eso tal opinión nos parece filosófica y teológicamente difícil de sostener, y que su equívoco está en hacer puramente positiva, en vez de permisiva, al menos en cuanto al elemento formal del pecado, la ley divina de la propagación del pecado original.

Ni halla apoyo positivo en las fórmulas tridentinas. El Concilio nunca habla del pecado original, sino como de un pecado meramente propagado: «*Inquinatum illum (Adam) transfudisse... peccatum*» (D 789); «*Adae peccatum... propagatione... transfusum*» (D 730); «*Si quis parvulos... dicit... nihil ex Adam trahere originalis peccati*» (D 791). Y nunca emplea una fórmula que parezca atribuir a todos los hombres alguna suerte de participación cuasipersonal en el pecado de Adán. El que «*omnibus inest unicuique proprium*» (D 790) no indica de suyo más, sino que aquel pecado es intrínseco y propio de cada uno y por eso en cuanto tal distinto de una mera imputación extrínseca, del actual de Adán.

Y precisamente esa observación es base de otra dificultad contra la opinión de Catarino. Si el pecado original consiste en la participación nuestra en el pecado de Adán, en cuanto que ella se prolonga moralmente, y si aquella participación no puede ser personal, y si además, cualquiera que ella sea, es inducida positivamente por el mismo Dios ¿puede con verdad y con justicia decirse que hemos pecado y que por nuestro acto somos dignos del odio y del castigo divino, si bien según un módulo distinto del pecado personal? Y por tanto ¿es posible que las fórmulas tridentinas sobre nuestro pecado y sobre sus terribles efectos en nosotros se puedan fundar en el simple hecho de que por un decreto divino nuestras voluntades fueron de tal manera asociadas a la de Adán pecador, que de algún modo se consideren como participantes en su acto y que por esa mera participación seamos constituídos pecadores y excluidos de la gracia divina y de la vida eterna? De ser verdadera aquella explicación, el privilegio mariano consistiría, al parecer, en que, cuando el Señor decretó la asociación de todos los hombres, o con fórmula posterior, la inclusión de todas las voluntades humanas en la de Adán en orden a su primer pecado, Dios hizo una excepción con la Virgen y la colocó al margen de la participación en el acto de Adán, y por tanto ya no hubo lugar a que tal acto se cotizara moralmente también como de María. En tal hipótesis la prerrogativa de la Virgen se reduciría a bien poca cosa. Como consecuencia, la Virgen nunca sería privada de la gracia santificante y la recibiría desde su concepción; pero ello sería pura *consecuencia* de no haber participado como los demás en el pecado de Adán.

Dejemos, pues, con respeto la explicación de la inclusión de las voluntades como objetivamente menos compatible, al parecer, con las expresiones de Trento, y busquemos un modo de explicación que nos parezca más entroncado con aquellas expresiones.

El Concilio se limita a decir que Adán nos transmitió su pecado y que éste es muerte del alma, sin detenerse a explicar más en qué consiste ese pecado tan especial que, cometido personalmente por un hombre, se transmite a todos sus hijos y a todos les lleva la muerte del alma. Así no nos da pie para considerar que ese pecado consiste de una u otra forma en un acto, que personalmente se nos pueda atribuir como a sus autores. Y desde luego hay que excluir todo lo que pueda dar carácter personal a un acto que por hipótesis no hemos podido realizar con ninguna intervención personal. En todo caso, intentar explicar el pecado original por una participación nuestra, cualquiera que sea, en el acto de Adán, es sumergirse en una serie de enigmas a cual más indescifrables. ¿Por qué no buscar la solución

en lo que el Concilio enseña sobre los efectos de aquel pecado? Lo más importante sin duda que el Concilio dice a propósito de ellos es que por él perdimos la gracia santificante y, en consecuencia, también la vida eterna; que en el bautismo se nos perdona el pecado original por la infusión de la gracia y así se nos abre la vida eterna (D 789. 791s).

Si el pecado original es, según el Concilio, muerte del alma, en el orden sobrenatural no se ve qué otra cosa puede ser esta muerte sino la privación de la verdadera vida, que es la de la gracia. Todo ello parece darnos ocasión a mirar como el principal elemento en el pecado original la pérdida de la gracia. Si pues nosotros, dando un paso más que él no da, ponemos en esa privación la esencia de aquel pecado, parecen resolverse automáticamente una serie de problemas que la doctrina del Concilio plantea. En primer lugar, el que un pecado se trasmite de padres a hijos sólo se concibe en un orden de fin último sobrenatural y, por tanto, de santificación sobrenatural, como la confiere la gracia santificante; si pues se prescinde de tal privación, ya no se ve en qué puede consistir el pecado original, que no sea admisible en un orden natural; si se pone en un acto al que por decreto de Dios se nos asocia, no se ve por qué no podríamos por decretos divinos ser asociados a cualquier otro pecado de nuestros mayores. Y si se dice que aquella asociación en el pecado de Adán se dió sólo en orden a perder o conservar los dones gratuitos, entonces probablemente y en sustancia no se quiere expresar sino la hipótesis que nosotros tratamos de proponer.

Además, si el pecado original se pone en la privación de la gracia santificante, se explica muy bien que se llame muerte del alma; que se asigne a cada hombre como propio y como intrínseco; que sea el obstáculo para entrar en la gloria; que se perdona precisamente por la infusión de la gracia. Por otra parte, en el Tridentino nada positivo obsta para que se ponga en esa privación la esencia del aquel pecado.

Pero negativamente obsta ante todo el que el Concilio parece presentar aquella privación como efecto del pecado original y no como su esencia. Sabemos ya que no quiso decidir la cuestión disputada entre los teólogos sobre la esencia de aquel pecado, y que siguió la pauta dada por los legados a los teólogos menores de no preocuparse de definirlo, sino de describirlo por sus efectos. Pero al menos en este caso no se oponen esencia y efecto. Así como la muerte se produce al separarse el alma del cuerpo y por tanto se puede llamar efecto de dicha separación, porque de hecho es efecto *formal* de ella, no hay dificultad en decir que la pérdida de la gracia es efecto formal del

pecado original, si la esencia de éste se pone en aquella privación. Además se puede mirar a ésta también como efecto en el género de causa *eficiente*, en cuanto que es producida por Dios. Dios al que comete un pecado mortal le retira en castigo la gracia santificante, o, como ocurre en nuestro caso, en castigo del pecado de Adán no nos concede a los hijos de éste la gracia que en él nos había destinado; en ambos casos Dios produce la privación como causa eficiente privativa, sea retirando el influjo conservativo de la gracia en el primer caso, sea no concediendo al hombre lo que le había destinado. Así mirada la privación de la gracia, ya se ve que no puede ser pecaminosa, por la naturaleza de la acción y porque Dios no es autor de pecado. Pero del lado del hombre la privación es producida en cuanto que él se aparta de Dios, rompiendo por su parte el lazo de la gracia que le unía con Dios y mereciendo así que Dios le retire en castigo aquella gracia que él rechaza; esa privación en cuanto producida por el hombre sería la esencia del pecado original y en cuanto tal es efecto *formal* de dicho pecado. Es, pues, claro que el Concilio puede llamar a la privación de la gracia efecto del pecado original en dos sentidos, sin negar por eso que ella sea la esencia de éste.

Fijemos, pues, como conclusión probable y en nuestro sentir la que mejor se aviene con las enseñanzas tridentinas sobre el pecado original, que este pecado consiste formalmente en la privación de la gracia santificante.

Demos otro paso. Es sabido que no hay pecado formal donde no hay voluntariedad, y fué condenada esta proposición bayana: «Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium» (D 1046). Luego la privación de la gracia de por sí es mera carencia de una perfección física, o sea un defecto físico, pero que no afecta formalmente al orden moral, o a lo más sería una pena de algún pecado, si no es voluntaria. Si pues el pecado original tiene carácter de verdadero pecado y consiste en la privación de gracia, esta privación habrá de ser voluntaria.

Ahora bien, el Concilio establece implícitamente que el pecado original es voluntario en Adán. Este fué quien personalmente cometió el pecado, violando el mandato divino (D 788) y quien así manchado nos lo trasfundió (D 789), de suerte que el mismo único pecado se propaga de Adán a cada uno de los hombres (D 790), que al ser concebidos lo contraen (D 791). Más en detalle el Concilio establece, al menos virtualmente, que es voluntaria en Adán la privación de la gracia en sus hijos, pues define que Adán por su pecado perdió para sí

y para nosotros la santidad y justicia que había recibido de Dios (D 789). Así pues, en esa privación hay al menos voluntariedad de Adán. En cada hombre que nace se puede decir que la carencia de gracia se debe a la libre decisión de un hombre distinto de nosotros, que es Adán, pero en ese sentido hay que decir que aquella voluntariedad es totalmente ajena a nosotros y que en nada nos pertenece, si no es por una imputación puramente extrínseca. ¿Bastará pues ella para que el pecado original sea verdadero pecado, o hay que poner en el que lo contrae alguna voluntariedad propia e intrínseca suya?

Desde luego, hay que excluir toda voluntariedad estrictamente personal, es decir, la del que pone deliberadamente un acto pecaminoso o da su consentimiento o al menos su aprobación posterior al que lo pone, como ocurre en el pecado mortal o venial libremente cometido. Ella en el pecado original es físicamente imposible. El Concilio la excluye implícitamente, al decir que Adán trasmite a los hombres su pecado, de suerte que éstos lo contraen por propagación y no por imitación (pecado por imitación sería aun la más mínima adhesión al acto de Adán) y los recién nacidos lo traen de Adán (D 789-791). Explícitamente la excluye al decir que lo contraen aun los niños, que por sí mismos son aún incapaces de cometer nada formalmente pecaminoso.

Si se suprime para el pecado original la voluntariedad personal en los que lo contraen, es inútil ya buscar alguna que de por sí sola baste para dar carácter de culpa a una acción, o sea para hacer que ésta sea formalmente pecado y por tanto que se pueda imputar como tal. Pero si el pecado original es verdadero pecado, aunque de índole muy distinta de la del pecado personal, y por eso no merece otro castigo que la privación de bienes indebidos ¿no habrá que buscar en el mismo que lo contrae alguna voluntariedad propia suya, si bien distinta de toda voluntariedad personal?

Escoto, De Basolis, Olivi parecían no admitir en el pecado original más voluntariedad que la de Adán. Entre los controversistas pretridentinos hablaron en el mismo sentido Eck y quizá G. Schatzgeyer, y entre los teólogos menores del Concilio parece que al menos Morila⁵⁸. Entre los Padres, al parecer el arzobispo de Aix formuló la misma idea. Quizá quería indicar lo mismo el obispo de Accia, al decir que los niños lo contraen no «ex voluntate sed ex propagatione», o cuando decía que los niños tenían pecado «in culpa vitiaetae naturae,

⁵⁸ Cf. SAGÜÉS, L. c.; PENAGOS, 142s. (p. 23 abajo), 148. 163. 174.

non actionis, et voluntate primi parentis»⁵⁹. Entre los teólogos posteriores han defendido lo mismo cuantos sostienen que el pecado original es voluntario sólo «voluntate capitis physici», como Billot, en cuya opinión Adán había recibido como un *donum naturae* la justicia original; pero al pecar, aunque no tenía con sus hijos ningún vínculo jurídico por el que su pecado se atribuyera de algún modo moral también a ellos, perdió aquel don, incompatible con su pecado, y así transmitió la naturaleza, privada de la gracia santificante por la única voluntad de Adán.

Si se atiende a las palabras del Concilio, no aparece ninguna exigencia de voluntariedad por parte del que contrae el pecado original. No habla sino de un pecado cometido por Adán y de que ese pecado lo transmitió a sus descendientes; de que es uno en su origen y por propagación se hace común a todos; de que el recién nacido lo trae de Adán. La fórmula de que «omnibus inest unicuique proprium» (D 790) no pide tal voluntariedad; sólo pide que el pecado original no se mire como una mera imputación extrínseca del pecado ajeno, contra lo que enseñó Pighio.

Ni la naturaleza del pecado original parece exigirle, una vez que hay que excluir en él toda voluntariedad personal. Es verdad que donde hay pecado hay voluntariedad; pero si en un caso concreto el que tiene el pecado era incapaz de quererlo, cuando se cometió aquel pecado, porque aún no existía, y en el momento de su concepción en que lo contrae, es claro que se dará un verdadero pecado sin que el pecador haya puesto estricta voluntariedad propia, y por tanto sólo a expensas de la voluntariedad ajena. En tal hipótesis no se ve un inconveniente sustancial para decir que aquel pecado en quien lo contrae es voluntario con voluntariedad ajena. Y tal es el caso del pecado original. Por tanto, nos parece que no hay tanta urgencia en buscar en el que lo contrae alguna voluntariedad, como si de otro modo no se pudiera salvar en él la verdadera noción de pecado. Luego si hay alguna opinión sobre la esencia de aquel pecado que, como la de Billot, niegue toda voluntariedad en el que lo contrae, podrá quizá ser rechazable por otros inconvenientes, pero por defecto de voluntariedad creemos que no tiene por qué serlo.

Sin embargo, además de la voluntariedad de Adán, hay tendencia a querer buscar alguna voluntariedad especial de la misma persona que tiene aquel pecado. Los que en la línea Catarino, Salmerón, Lugo,

⁵⁹ CTr 5, 173. 204. 206.

Wirceburgenses, dicen que la privación de la gracia no es elemento formal del pecado habitual, sino mero efecto penal, y ponen la razón formal del pecado actual en un acto positivo y la del pecado habitual en la permanencia moral de aquel acto, se han de esforzar por buscar un elemento por el cual se pueda afirmar que el pecado original es intrínsecamente propio del que lo contrae y para ello forzosamente han de acudir al mismo acto pecaminoso y poner allí la máxima participación de los hijos de Adán, a fin de que en lo posible se pueda decir propio de ellos y no mera imputación del acto ajeno. De ahí el excogitar un decreto divino que englobe nuestras voluntades en la de Adán y por el que se repute el pecado de éste como moralmente común a todos los hombres. Y cierto, si se quita esa como participación de todos en el acto de Adán, ya no se ve cómo se puede concebir que el pecado original sea algo intrínseco a cada uno o sea «unicuique proprium» y no más bien una mera imputación extrínseca. Pero esa explicación tiene los inconvenientes graves arriba ponderados.

También los que ponen el pecado en la privación de la gracia santificante abogan comúnmente por alguna voluntariedad, a fin de salvar mejor en lo posible la razón de pecado en el mismo que lo contrae: así Muncunill y Beraza⁶⁰. Y también mencionan un decreto con que Dios hubiera constituido a Adán en cabeza jurídica de todos los hombres en orden a decidir en nombre de todos sobre la conservación para todos de la justicia original con la observancia del mandamiento divino, o sobre su pérdida también para todos por el pecado.

Estos autores no necesitan recurrir a aquella voluntariedad para explicar que el pecado original sea intrínseco al que lo contrae. Pero tampoco tienen por qué esforzarse en buscar aquella voluntariedad para explicar la verdadera razón de pecado, una vez que en el pecado original se excluye toda voluntariedad personal. Si la establecen, ha de ser tal que no tenga carácter de personal, y puesto que un decreto de Dios la induce, que no sea en desdoro de los atributos divinos.

Desde luego, advirtamos aquí también que el Concilio ninguna expresión nos ofrece, que nos ponga en necesidad de buscar alguna voluntariedad, fuera de la de Adán, para explicar por ella cómo el pecado original tiene verdadera razón de pecado en todos y cada uno de nosotros. Sería, pues, científicamente equivocado acudir a él para

⁶⁰ J. MUNCUNILL, S. I., *De Deo Creatore et de Novissimis* (Barcinone 1922) n. 694; B. BERAZA, S. I., *De Deo Elevante-De peccato originali* (Bilbao 1924) n. 708.

justificar opiniones que la defiendan. Pero tampoco diríamos que las rechaza, con tal que mantengan el principio de que el pecado de Adán se trasmite como verdadero pecado, y ello cuando los que lo contraen son incapaces de cometer por sí mismos algo pecaminoso grave o leve, y con tal de que la voluntariedad que a ellos se les atribuye no tenga el más mínimo carácter de personal. Por eso la explicación que acabamos de mencionar, si pretende evitar los escollos de la de Catarino, creemos que necesariamente coincide con la que nosotros proponemos.

Sin embargo, puestas las enseñanzas del Tridentino, hay que admitir alguna solidaridad en el pecado entre Adán y sus hijos. El Concilio funda su doctrina sobre el pecado original en las palabras del Apóstol, que por dos veces cita (D 789. 791): *Per unum hominem peccatum introiit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5, 12). El «omnes peccaverunt» no se entendería prudentemente sin alguna solidaridad en el pecado de Adán, que se presenta así como un pecado común. No como si el «peccaverunt» haya que tomarlo en un sentido activo de alguna participación *eficiente*, cualquiera que sea, física o moral, de todos en el pecado del primer hombre, pues ello de por sí es inconcebible; pero también parece desvirtuar su sentido el tomarlo sólo pasivamente como un mero equivalente de «contraxerunt peccatum». El Concilio no explica su valor sino en cuanto que excluye del todo el sentido activo personal, al decir que «parvuli... nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt» (D 791).

Más en concreto enseña que Adán por su pecado perdió para sí y para nosotros los dones de la justicia original y entre ellos el principal de la gracia santificante. Ahora bien, según lo observado más arriba, por tratarse de bienes de tal trascendencia en orden a nuestro bienestar o a lograr nuestro último fin sobrenatural, sobre todo de la gracia santificante, que nos eleva a la filiación adoptiva y nos dispone a la visión eterna de Dios, no se concibe que nuestra suerte dependiera de la de un hombre, si no hubiera una solidaridad entre él y nosotros en orden al pecado y sus efectos. Es claro que Adán inocente no nos hubiera transmitido la gracia santificante, sino en virtud de un decreto divino diverso de la facultad natural que tenía de comunicar la naturaleza. Pero esa transmisión no hay que entenderla como si Adán hubiera recibido formalmente o en virtual físico la justicia original para todos, de modo que él trasmita o una parte física de lo que ya tiene o al menos algo físico que virtualmente pueda comunicar a los demás, como se comunica la facultad de ver u otra potencia.

Quizá se transmitirían así de algún modo físico la integridad y la inmortalidad. Pero la gracia es un don sobrenatural y espiritual y por tanto esencialmente simple. Cuando se dice que Dios la puso en Adán para él y para que se la comunicara a sus hijos, sólo cabe entender que Dios le concedió la gracia que a él personalmente se le destinaba y le dió la de sus hijos sólo en un virtual moral, es decir, en cuanto dependía de la conservación de su inocencia el que a los demás Dios les infundiera la gracia en el momento de su concepción, según el decreto de darla a todos, caso de no interponerse el pecado de Adán. Por tanto, en virtud de un decreto de Dios, todos los hombres habrían de recibir la gracia en su misma concepción, si no ocurría el pecado de Adán.

Si pues para conservar la gracia destinada a los hombres se requería alguna solidaridad, es natural que también se requiriera, según tenemos por probable, para perderla. De hecho no podía bastar que Adán cometiera un pecado para que así perdiera la gracia de sus descendientes, pues en ese caso habría que decir que la privación de gracia con que vienen al mundo los hijos de padres pecadores, aunque bautizados, se debe no sólo al pecado de Adán, sino también a los de sus mismos padres. Ni podía bastar la simple voluntad de Adán, pues si no era suficiente para transmitir a los descendientes la gracia recibida, menos parece había de serlo para privarles de ella. ¿Será que, en virtud de ser principio físico del género humano, Adán, al quedar desprovisto de su gracia, perdió también para sus hijos el derecho a recibirla en su concepción? Pero ¿qué proporción hay entre la transmisión física de la naturaleza y la transmisión de la privación de la gracia, si las dos cosas están en planos intrínsecamente independientes? Adán, sólo en virtud de ser cabeza física de los hombres, no hubiera transmitido la gracia santificante, si Dios no la hubiera destinado en él a todos los hombres, por no haber proporción entre un acto puramente orgánico y un elemento sobrenatural, con el que aquél ni formal ni virtual ni dispositivamente tiene relación ontológica al menos moral. Del mismo modo no se concibe que un acto puramente orgánico sea capaz de transmitir la privación de un don sobrenatural, dada la desproporción que hay entre aquél y ésta. Si Dios hubiera destinado en Adán y sin condiciones la gracia a todos los hombres, éstos la recibirían, independientemente de la conducta de su primer padre. El que Adán la perdiera y luego su naturaleza se propagara, no implica de suyo que ésta en sus hijos hubiera de sufrir la misma privación que en el padre. Ni el pecado de Adán por sí sólo ni su simple voluntad

ni el hecho de ser principio físico de la humanidad explican el que, al perder su gracia, la haya perdido para todos sus hijos.

Tenía que haber una solidaridad moral entre él y su descendencia en orden a la conservación o pérdida de la gracia para todos por el pecado de Adán. Esa solidaridad que, según lo dicho, no la pudo establecer el padre común, con menos razón se atribuiría a cada uno de sus hijos, que ni existían en el momento del pecado ni tienen uso de razón al ser concebidos. Sólo el autor de la gracia la pudo establecer.

Así pues vemos que el Concilio, como emplea la fórmula paulina «in omnes peccaverunt» con que sin duda expresa una solidaridad moral de todos en el pecado de Adán, también al hablar de los efectos de dicho pecado supone, no con palabras formales, pero sí virtualmente, según creemos lo deduce un raciocinio legítimo, que la pérdida de la gracia para todos en Adán implica una solidaridad de padres e hijos en la acción pecaminosa.

Pero ¿cuál era esa solidaridad de todos en un mismo pecado? El Concilio que, según lo dicho, la supone al menos virtualmente, no la explica. Obvio parecería ponerla en el orden físico, según la fórmula antigua de que «omnes eramus in Adam, cum peccavit». Pero un somero análisis presenta tal respuesta como inconsistente. Si bastara descender físicamente de Adán para contraer su primer pecado, no se ve por qué no había de bastar para que los hijos contrajeran todos los pecados de sus padres. Y en ningún modo se concibe que por la sola solidaridad de sangre con Adán puedan los hombres llegar a ser verdaderos pecadores y en consecuencia sufrir castigos como el de la privación de la justicia original y de la vida eterna. Hay que buscar, pues, una solidaridad moral entre él y éstos en orden a transmitirles su pecado.

¿Quién estableció dicha solidaridad? Si, según lo ya dicho, no pudieron ser ni Adán ni sus hijos y, por otra parte, si el pecado original se trasmite por ley divina, según lo expuesto más arriba, es Dios quien ha establecido la solidaridad mencionada. Paralelamente, el efecto principal del pecado de Adán, que es la privación de la gracia santificante, si no depende ni del pecado en cuanto tal, ni de la simple voluntad de Adán, ni de la solidaridad de sangre, y mucho menos del que contrae el pecado, es claro que depende sólo de Dios y por tanto que Dios es quien ha establecido, en orden a perder la gracia todos por el pecado de Adán, la solidaridad moral de que tratamos. Ello por otra parte es claro, dado que sólo Dios es quien pudo poner la ley común arriba mencionada, de que se trasmite el pecado de Adán a todos sus hijos, y dado también, en cuanto a los efectos de aquel

pecado, que como de la sola voluntad divina depende la concesión de la gracia a Adán y los suyos y por tanto también su transmisión de aquél a éstos, nos parece que no se entiende que, hecha aquella concesión para todos y cada uno de los hombres, todos la pierdan en Adán, sin ninguna intervención de la voluntad de Dios.

Así pues, como sólo un decreto divino concedió a Adán la gracia como bien común trasmisible a todos los hombres, otro decreto de Dios, formal o al menos virtualmente distinto del anterior, estableció que, puesto el pecado de Adán, éste y todos sus hijos perderían la gracia. Billot admite un decreto divino, que puso en Adán la justicia original (y por tanto la gracia santificante) como un *donum naturae* a modo de *accidens naturae speciei*, anejo pues a la naturaleza del hombre como sus demás potencias y accidentes y por tanto trasmisible con ella y todo lo específicamente suyo por vía de generación. Pero no admite otro decreto que afecte a la no transmisión de la justicia original. Según él, al pecar Adán, perdió, por ser incompatible con el pecado, la gracia santificante y con ella los demás dones de la justicia original, y la perdió ésta como la tenía, o sea como un *accidens naturae speciei*, de suerte que en la generación de sus hijos les transmitiría la naturaleza tal como la tenía, o sea privada de aquel *accidens naturae speciei*; así, pues, sin un nuevo decreto divino, la privación de la justicia original se propagaría de Adán a todos los hombres⁶¹. Pero aparte de que, según razonamientos antes hechos, no hay proporción entre la transmisión de la naturaleza y la de la privación de la gracia santificante, nos parece incomprensible cómo un don sobrenatural destinado a todos y cada uno de los hombres se puede perder para todos por un pecado del primer hombre, sin que intervenga un decreto de Dios. Al menos virtual, que equivaldría poco más o menos a esta fórmula: «Doy a Adán la justicia original como un *donum naturae* para todos los hombres, pero de modo que dependa de su conducta con Dios el que se propague a todos o para todos se pierda.» Si el decreto divino contuviera sólo la primera parte: «Doy a Adán la justicia original como un *donum naturae* para todos los hombres», quedaba explicada la propagación de la justicia original, pero no el que se perdiera para todos al pecar Adán. Esto último es natural que requiera otro decreto distinto del primero o formal o al menos virtualmente, como sería el incluido en un decreto de dar la justicia original sólo como un *donum naturae*, de modo

⁶¹ BILLOT, L. c.

que sólo en cuanto tal permaneciera o se perdiera. Así creemos justificar la afirmación de que un decreto divino estableció la solidaridad de todos en el pecado de Adán y en su efecto de perder la gracia santificante.

Pero ¿cuál es el objeto de esa solidaridad en el pecado, o sobre qué versa ésta? Es acaso el mayor problema que el pecado original plantea al teólogo, que por una parte quiere poner a salvo su carácter de verdadero pecado y por otra pretende evitar hacer de él una especie de pecado personal en la línea Catarino, Salmerón, Lugo, etc. Los que distinguen entre pecado original y privación de gracia como mero efecto de aquél, por fuerza han de poner el acento en el mismo acto pecaminoso, para concluir que su permanencia moral en nosotros es el pecado original. Tienen que idear un modo de explicar cómo aquel acto, sin ser personalmente nuestro, se nos puede atribuir en tal medida que se pueda decir nuestro precisamente en cuanto es verdadero pecado; en esta explicación, pues, el título íntegro por el cual el pecado original se puede decir que es verdadero pecado y que precisamente como tal se nos atribuye es nuestra participación en el acto pecaminoso de Adán. Como no hay otra posibilidad de explicación razonable, sin caer en grandes absurdos, esa opinión hace intervenir a Dios decretando que el acto de Adán se estime moralmente como nuestro. Pero, fuera de que en tal caso habría que decir más bien que Dios es el autor de nuestro pecado, y si no se da erróneamente un carácter personal a nuestra participación en el pecado de Adán, no se ve en qué puede consistir tal participación nuestra, para que sea capaz de constituir un verdadero pecado e intrínseco al que lo contrae.

Los que, poniendo el pecado original en la privación de la gracia y afanosos por buscar en nosotros mismos el elemento de voluntariedad que dé a aquella privación el carácter de culpa, acuden al recurso parecido al de la opinión anterior de un decreto divino que nos solidarice de algún modo con Adán, haciendo que su pecado pueda de algún modo decirse nuestro, encuentran en lo que se refiere a la voluntariedad poco más o menos los mismos inconvenientes de aquella opinión.

En vista de ello y advirtiendo que, según razonamientos ya expuestos, poníamos el elemento formal del pecado original en la privación de la gracia, damos una explicación que es media entre la precedente, que por un decreto divino busca justificar para la privación de la gracia una voluntariedad que justifique su razón de culpa en nosotros, y la de Billot, que no quiere fundar la trasmisión de la privación de la gracia, en la que él también pone el pecado original, en un decreto divino, sino en Adán como cabeza física del género humano,

que transmite una naturaleza privada en sí mismo, y por su pecado y por tanto por su sola voluntariedad, de la gracia santificante.

Dios puso en Adán, como un bien común de la humanidad, la gracia santificante y le constituyó en administrador de dicho bien en nombre de la humanidad, de suerte que, si se mantenía fiel al mandato divino, lo transmitiría a todos sus hijos, y si pecaba, lo perdería para todos. Intervenían, pues, dos decretos de Dios, o al menos uno virtualmente doble: el de transmisión del bien común, en caso de no pecar Adán, y el de privación para todos sus hijos, si es que pecaba, de dicho bien. Hasta ahora todo es perfectamente comprensible. La justicia original era un don sobrenatural y por tanto no se les debía a los hombres; luego Dios podía libremente condicionar su transmisión o su pérdida para todos a la voluntad de Adán. Por otra parte, sin un decreto divino, no hubiera sido transmisible a los hijos de Adán, y sin otro decreto, éste no lo hubiera podido perder para sus hijos. Adán pecó y por su pecado todos sus hijos fueron privados de la gracia santificante. En esta privación formalmente voluntaria en Adán decimos que consiste el pecado original. No necesitamos buscar en cada hombre un acto misterioso, para explicar que su pecado es intrínseco, pues ya encontramos en él la privación de la gracia. Ni necesitamos empeñarnos en buscar una participación de cada uno en el acto de Adán para explicar la razón de voluntariedad esencialmente aneja a todo pecado, pues nunca llegaremos a encontrar una voluntariedad estricta en el pecado original, fuera de la voluntad de Adán. Y al mismo tiempo damos razón suficiente de la solidaridad de todos los hombres, que exigen las fuentes para el pecado original, una vez que explicamos la transmisión de la privación de la gracia por un decreto divino. Por otra parte, con ello no caemos en la ocasión de explicar la culpabilidad de nuestro pecado por un decreto de Dios que la induzca asociándonos al acto de Adán.

Según eso ¿no habrá que exigir para el pecado original más voluntariedad que la de Adán? Por razón del mismo pecado en cuanto tal, no; cualquier otra voluntariedad que se finja por nuestra parte, fuera de la de Adán, no tiene el más mínimo influjo en la culpabilidad formal de un pecado, que sea verdadero pecado. Pero ¿es concebible un pecado sin voluntariedad en aquél a quien se le imputa? Un pecado personal, no. El pecado original es muy *sui generis*: el que lo contrae no tiene uso de razón, mientras que el pecado personal no puede existir sin deliberación en aquél a quien se le imputa; por tanto, no se puede exigir para ambos ni la misma ni parecida voluntariedad. Hay que decir necesariamente que la noción de pecado es

análoga y que no les conviene *secundum prorsus eamdem rationem* a aquellos dos pecados⁶².

Sin embargo, se puede aún señalar para el pecado original una voluntariedad peculiar en quien lo contrae, pero que no vale para determinar por sí misma la culpabilidad del pecado. Encargado Adán de administrar en nombre de todos un bien común de la humanidad, queda por ello constituido en cabeza jurídica de todos los hombres, que forman así con él una suerte de cuerpo moral en orden a la posesión y administración de un bien común. La participación de sus miembros en una sociedad puede ser consciente y libre en la fijación o por lo menos en la aceptación de las normas jurídicas que han de regular su funcionamiento y, según ellas, en la designación o al menos en la aceptación de la autoridad competente; en ese caso puede decirse justamente que todos los actos legítimos de dicha autoridad van respaldados *personalmente* por todos y cada uno de los miembros de la sociedad, y que por tanto éstos directa o indirectamente aprueban (aunque en casos particulares les disgusten) las decisiones administrativas de la sociedad, de suerte que, aun en caso de ruina, si se ha procedido en todo según los estatutos prefijados, todos y cada uno de los dichos miembros son personal y jurídicamente responsables.

En cambio se puede concebir un modo de sociedad legítimamente establecida, pero en la que los miembros han sido incorporados sin su propia responsabilidad; que se rige según normas impuestas desde fuera por quien tiene autoridad sobre todos los miembros; y por fin que funciona según aquellas normas, pero sin que fuera de la cabeza rectora, haya participación consciente de los demás miembros en los actos sociales, como podría ser el caso de una familia en que los hijos no tienen aún uso de razón, o también en la que los hijos ya adultos de ningún modo son consultados para los actos legítimos del padre de familia sobre los bienes comunes. Dichos actos los ejerce personalmente el jefe responsable, pero son de la sociedad en cuanto tal y por tanto son de todos sus miembros, que, cada uno a su modo, los quiere y aprueba; pero, si se exceptúa la del jefe, esa responsabilidad no es personal y en sentido jurídico estricta, ya que por hipótesis los miembros o no tienen uso de razón o, si lo tienen, no conocen aquellos actos, sino que consiste en el mero ser miembro de aquella sociedad, de modo que, si se mira aquella responsabilidad en cada miembro, fuera de la cabeza e independientemente de ella, desaparece entera-

⁶² Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 819.

mente; no es mayor que la que tienen los miembros del cuerpo en los actos que el hombre libremente ejecuta. En los actos legítimos de aquella sociedad no hay más responsabilidad y voluntariedad estricta que la de la cabeza rectora, pero como ésta los realiza como cabeza, se puede decir que son actos de la sociedad y que por tanto se deben a todos sus miembros, en cuanto que éstos se consideran como influidos y regidos por la cabeza y con todo sin que cada uno tenga responsabilidad estricta y propia. Por tanto la voluntariedad de los miembros viene a ser denominativa, algo así como la de los miembros del cuerpo en los movimientos imperados por la voluntad.

En resumen, la voluntariedad del pecado original es la de Adán, en cuanto que obró como administrador de un bien común, o, con otras palabras, es la del cuerpo jurídico instituido por un decreto de Dios en orden a conservar o perder la justicia original por los actos personales del primer hombre, y compuesto de Adán como cabeza y de todos sus descendientes como miembros, pero sin la intervención personal física o moral de éstos en los actos administrativos personales de aquél.

Por tanto, el pecado original consiste exclusivamente, según nuestra explicación, en la privación de la gracia santificante, que todos recibimos en Adán; la voluntariedad requerida para que nuestro pecado lo sea estricto y verdadero está toda en la que puso nuestro primer padre en el acto pecaminoso que nos trajo aquella privación; pero como la naturaleza de aquel pecado y de sus efectos en nosotros exige alguna solidaridad de todos los hombres en el pecado de Adán, podemos decir que por nuestra parte hubo en aquel acto la participación del miembro que forma un todo jurídico con la cabeza, pero que en el mismo acto nada pone exclusivamente propio y personal.

Decíamos al principio que sólo se puede fijar en qué consiste esencialmente la doctrina sobre la Inmaculada Concepción, si se determina la esencia del pecado original. Hemos intentado hacer esto último, según el Tridentino, que sintetiza la doctrina católica sobre dicho pecado. Para ello hemos dado dos pasos: hemos expuesto lo que el Concilio enseña formalmente sobre aquel pecado y lo que pensamos que más o menos inmediatamente se deduce de sus enseñanzas; después hemos razonado, a base de esas enseñanzas, hasta completar la explicación que creemos más adecuada de la esencia del pecado original, pero siempre teniendo en cuenta las opiniones ajenas sobre la materia.

Según eso, si la esencia del pecado original se explica según lo hace la opinión de Catarino-Lugo, como la permanencia moral de una

participación nuestra positiva en el acto pecaminoso de Adán por decreto de Dios, se dirá que la Virgen fué eximida de aquella participación y que en esa exención consiste su excepcional privilegio; la Virgen, pues, tampoco padeció pena de privación de la gracia, que, por tanto, recibió ya en el mismo instante de su concepción. Como se ve, en esta explicación el privilegio mariano de la exención del pecado en cuanto tal se amengua notablemente y, según las observaciones hechas mas arriba, se reduce, según pensamos, a una tiniebla impenetrable.

Si se explica la esencia del pecado original como privación de la gracia santificante en cuanto nos es voluntaria por alguna participación voluntaria nuestra en el pecado de Adán, el privilegio mariano consiste en haber sido eximida la Virgen de aquella participación y de la privación de la gracia. Esta explicación no difiere fundamentalmente de la nuestra; pero innecesariamente introduce ese elemento misterioso de nuestra participación positiva en el acto de Adán, que o nada explica o cae en la misma oscuridad de la opinión anterior.

En nuestra exposición podemos decir simplemente que el privilegio mariano consiste formalmente en haber sido eximida la Virgen de la privación de la gracia, que con su pecado Adán trajo a todo el género humano. Esa privación, en cuanto provocada por Adán, sería el pecado original; por tanto la carencia de esa privación sería carencia del pecado original. En otros términos positivos diríamos que aquel privilegio consistió en que María nunca estuvo privada de la gracia por la falta de nuestro primer padre; o en sentido positivo, que la Virgen, desde el primer instante de su concepción, fué adornada con la gracia santificante y así objeto de las complacencias de Dios.

Tal explicación, fuera de que no ofrece los inconvenientes de las precedentes, tiene la ventaja de dar al privilegio mariano la incalculable exaltación de haber recibido la Virgen desde el primer instante el ser divino de la gracia con todos sus efectos divinizantes, sin que ni un momento haya padecido la mancha de la privación de él por el pecado de Adán. Y creemos que tal explicación, no sólo llena las exigencias del Tridentino, sino que *a posteriori* es la que se presenta como más a tono con sus enseñanzas, supuesta la índole peculiar del pecado original.

JOSÉ SAGÜÉS, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).