

Santidad inicial de María

INTRODUCCION: HISTORIA Y ESTADO DE LA CUESTION

El Beato Juan de Avila, en un sermón, había sostenido que la gracia y santidad de la Madre de Dios sobrepujaba a la de todos los santos y ángeles juntos. Esta afirmación, que a algunos entonces sonó como nueva, llegó a oídos de dos ilustres jesuitas, que gozaban fama de santidad, Baltasar Alvarez y Martín Gutiérrez, quienes no solamente aprobaron la afirmación del Maestro Avila, sino que pensaron en el modo de darle base teológica. Para ello pusieron los ojos en el joven Francisco Suárez que, por entonces en 1570, terminaba sus estudios de Teología en la Universidad de Salamanca y se preparaba para defender un acto público, el primero que iba a dar el Colegio de la Compañía de Jesús, recién agregado a aquella Universidad. Suárez, estudiada la cuestión, redactó su tesis, que incluyó entre las que iba a sostener, apadrinado por el catedrático P. Mancio de la Orden de Predicadores. La primera impresión de Mancio al leer la nueva tesis fué desfavorable; mas luego, escuchadas las razones de Suárez, la admitió como probable y se ofreció a patrocinarla. Veinte años más tarde incluyó Suárez la tesis en su obra *De Mysteriis Vitae Christi*¹.

La posición de Suárez, que entonces pareció atrevida, hoy nos parece excesivamente medrosa. Atribuye esta superioridad sólo a la gracia consumada de María; sólo respondiendo a una dificultad, no rehusa la hipótesis de que tal superioridad la posea la gracia de María ya en el momento de la encarnación. De la gracia inicial nada dice, ni podía decir, cuando la misma Inmaculada Concepción era objeto de tan vivas controversias. Pero aun así Suárez tiene el mérito de haber dado a la cuestión estado teológico. El enfocó el problema y acertó en el método de resolverlo, desenterrando los testimonios de la tradición y señalando los principios mariológicos, en los cuales está virtualmente contenida

¹ d. 18, sec. 4.

la solución. La tesis de Suárez fué generalmente admitida, y además ampliada y reforzada, por los teólogos de los siglos siguientes. Pero su pleno desenvolvimiento estaba reservado a nuestros tiempos. La definición dogmática de la Inmaculada Concepción y las magníficas Encíclicas Mariales de León XIII provocaron un reflorecimiento, jamás visto antes, de la Mariología. El vastísimo problema de la Mediación universal, que tiene como base la plenitud de gracia de María, no podía resolverse adecuadamente, si previamente no se determinaba el alcance de esta plenitud. Agrégase a esto que el conocimiento actual de la tradición mariológica es incomparablemente más extenso y aquilatado que el que en su tiempo pudo alcanzar el Doctor Eximio. En posesión, por tanto, de una documentación más rica y de un sistema mariológico más coherente, estamos ahora nosotros más capacitados para abordar el problema con mayores garantías de una acertada solución.

Estudiamos ahora la santidad de María: y la santidad es una realidad esencialmente moral. Las realidades morales están, sin duda, condicionadas o vinculadas a ciertas realidades físicas, pero no se han de confundir con ellas. La validez u obligatoriedad de una ley, por ejemplo, está vinculada a la voluntad del soberano y a su firma; pero no es el acto físico de su voluntad ni la materialidad de la escritura; que bien pudieran darse, sin que creasen ninguna obligación; y en tanto la crean, en cuanto son una actuación de la autoridad soberana. Hay que estar, pues, prevenidos para que semejantes concomitancias físicas no enturbien el concepto de las realidades morales.

El concepto preciso de «santidad» incluye dos elementos esenciales y una propiedad: la pureza, la consagración y la estabilidad. La pureza, limpieza, incontaminación o integridad es como su elemento material y en cierta manera previo; la consagración, con que la persona o cosa pura se ofrece y dedica a Dios y entra en contacto íntimo con la divinidad, es su elemento formal y característico; la estabilidad o firmeza es una propiedad de la consagración, que no ha de ser momentánea o pasajera, sino firme y constante.

Este concepto puede verificarse sin que se produzca ninguna cualidad física, que sea como forma santificante. La santidad de un templo o de un vaso sagrado no es una cualidad física impresa o inherente al objeto santificado o consagrado, sino una realidad puramente moral. Tampoco la santidad de la profesión religiosa implica o produce ninguna cualidad física, que sea como el constitutivo esencial de la persona religiosa. Aun en la gracia santificante hay que distinguir el concepto preciso de santidad de las realidades físicas en que se concreta. La gracia santificante, sin duda, excluye la contaminación del pecado grave,

incluye una consagración al servicio divino y tiene de suyo firmeza y estabilidad; pero estas tres formalidades pudieran en absoluto darse, en otra providencia, sin la infusión de la gracia santificante. En esto es perfecta la analogía entre la santidad y la justificación. La gracia santificante justifica; más aún, en la presente providencia no se da justificación sin infusión de la gracia justificante; pero esto no quita que, en absoluto, el concepto de la justificación, de suyo puramente moral, pudiera verificarse, en otro orden de providencia, sin la realidad física de la gracia santificante.

Pero junto con esta distinción formal hay que admitir la conexión real entre la santidad y la gracia santificante. Presupuesta la libre cooperación humana, que en el caso de María no ofrece la menor dificultad, la santidad es proporcional a la gracia. El problema, por tanto, de la santidad de María coincide con el problema de su gracia. Estos dos puntos de vista, el de la distinción formal y el de la conexión real entre la santidad y la gracia, hay que tener a la vez presentes para resolver los diferentes problemas teológicos relativos a la santidad o gracia de María.

Limitemos el campo y el plan de nuestra investigación. La santidad de María suele entenderse de ordinario como efecto o en función de la gracia santificante. Pero existe en María otra gracia singular y exclusiva: la gracia de la divina maternidad, que tiene también con la santidad cierta misteriosa relación digna de ser estudiada. Por fin, en virtud de su relación con la gracia de la divina maternidad la misma gracia santificante reviste ciertos caracteres o propiedades peculiares, que merecen ser considerados. De ahí las tres partes principales de este estudio sobre la santidad de María.

Cuanto sobre esta santidad nos es dado alcanzar, puede derivarse o como conclusión de los documentos positivos de la tradición cristiana, o como deducción racional de los principios mariológicos. Mas como el empleo de ambos procedimientos no es posible en un breve estudio, será fuerza ceñirse al segundo, que ofrece la ventaja de penetrar más hondamente las verdades, conectándolas con sus principios intrínsecos.

I. LA GRACIA SANTIFICANTE

La gracia santificante de María puede ser considerada extensiva e intensivamente. Extensivamente abarca el cúmulo inmenso de los dones que a manos llenas derramó Dios en María. Intensivamente señala el

grado sublime a que llegó, que nosotros sólo podemos determinar comparándola con la gracia de los demás santos y ángeles.

En la gracia extensivamente considerada entran, además de la gracia habitual, las gracias actuales, todo el cortejo de las virtudes teológicas y morales, los dones y frutos del Espíritu Santo y los múltiples carismas mencionados por San Pablo. Los problemas referentes a esta gracia ofrecen menos dificultad. La solución de tales problemas es, en principio, bien sencilla. Dios otorgó a María todas las gracias y dones que convenían a la que era Madre de Dios y no desdecían de ella.

El problema de la gracia intensivamente considerada ofrece alguna mayor dificultad. Conviene precisar el problema. En general, se trata de una comparación entre dos términos que son la gracia de María y la gracia de los demás, ángeles o santos. De parte de María la gracia puede considerarse en tres momentos principales: la gracia inicial recibida en la misma Concepción, la gracia alcanzada en el momento de la encarnación, y la gracia consumada al fin de su vida terrena. De parte de los demás puede hablarse de la gracia inicial o de la gracia consumada; y pueden considerarse los ángeles y santos distributiva (o individualmente) o bien colectiva (o conjuntamente). La combinación de todas estas hipótesis daría lugar a múltiples comparaciones, que podrían expresarse en otras tantas tesis. Bastará formular las cuatro más características.

- 1.^a La gracia final de María superó a la gracia final de cualquier otro, ángel o santo.
- 2.^a La gracia final de María superó a la gracia final de todos los santos y ángeles juntos.
- 3.^a La gracia inicial de María fué mayor que la gracia final de cualquier otro, ángel o santo.
- 4.^a La gracia inicial de María fué mayor que la gracia final de todos los santos y ángeles juntos.

La primera proposición, si no es de fe, poco le falta. La segunda es la sostenida por Suárez, y hoy es doctrina común entre todos los teólogos católicos. También la tercera se considera hoy generalmente como verdadera. La cuarta, en cambio, no ha obtenido aún el sufragio universal de los teólogos, si bien ya son notable mayoría los que la admiten, a lo menos como muy probable. Esta tesis cuarta representa el último avance en el desenvolvimiento histórico y lógico del problema, y es la más gloriosa para la Madre de Dios. Si esta tesis logra probarse sólidamente, todas las otras quedan por el mismo caso probadas. ¿Qué argumentos aducen los teólogos para probarla? ¿Qué valor tienen tales argumentos?

Es interesante notar que estos argumentos no son otros que los expuestos ya por Suárez en apoyo de la tesis segunda. Los principales son la transcendencia de la divina maternidad, el amor de Dios a María y el oficio de Mediadora universal. El valor de estos argumentos en orden a demostrar la tesis segunda todos los teólogos lo consideran eficaz y decisivo; mas no todos lo consideran igualmente decisivo respecto de la tesis cuarta. Esta disparidad de criterio no carece de fundamento. En el instante de la Concepción, cuando se concedió a María la gracia inicial, no era todavía Madre de Dios, ni se merecía todavía el amor singular con que debía ser amada la Madre de Dios, ni era tampoco Mediadora universal de la gracia. Sin duda que ya entonces estaba María destinada a ser Madre de Dios y Mediadora universal; pero ¿basta la simple destinación para que la gracia inicial sea ya entonces la que corresponde a la Madre de Dios y Mediadora de la gracia? Tal vez algunos teólogos, que sostienen la tesis cuarta, no destacan bastante esta diferencia entre la destinación y la posesión, y no refuerzan o modifican, al extenderlos a la tesis cuarta, los argumentos con que han probado la segunda. Y es lo que se debe hacer, si la argumentación ha de ser convincente. Para proceder, pues, con la debida distinción y claridad, conviene examinar el valor de tales argumentos, primero como pruebas de la tesis segunda, luego como pruebas de la tesis cuarta.

Concuerdan hoy los mariólogos en afirmar que la gracia final o consumada de María era superior a la gracia final de todos los ángeles y santos juntos. No hay que entender crasamente esta afirmación, como si se dijese que, así como la masa del sol es cuantitativamente mayor que la de todos sus planetas y satélites juntos, así también la gracia final de María era cuantitativamente mayor que la suma de las gracias finales de todos los ángeles y santos. No hay que concebir tan materialmente la gracia, ni es menester tampoco entrar en las discusiones de los teólogos sobre el aumento o los grados de la gracia. Basta para nuestro objeto que la excelencia de la gracia final de María fuese apreciativamente superior a la gracia final de todos los demás santos o ángeles: algo así como afirmaba San Juan de la Cruz que más vale un pensamiento que todo el mundo material.

Que tal fuera la gracia de María, lo prueban los teólogos primero por su excelsa dignidad de Madre de Dios. Basta indicar esta razón para apreciar su fuerza. En efecto, la divina maternidad es, no sólo la raíz de la gracia de María, sino también su medida. Ahora bien, la divina maternidad, que, en frase corriente entre los teólogos, se roza con los confines mismos de la divinidad, es incomparablemente su-

perior a todo lo creado, exceptuada, naturalmente, la sagrada humanidad de Jesu-Cristo. La gracia, por tanto, correspondiente a la divina maternidad ha de ser igualmente superior a la gracia de todas las puras creaturas, aun colectivamente consideradas. Es de notar que esta razón vale, no sólo para la gracia final de María, sino también para la gracia que tuvo o recibió en el momento de la encarnación, en que comenzó a ser Madre de Dios.

La misma conclusión se sigue del amor de Dios a María. María es Madre de Dios Hijo y también, bajo diferentes aspectos, Esposa de Dios Padre y del Espíritu Santo. Por tanto, el amor de Dios a María reviste estas dos modalidades de amor filial y de amor esponsal. En virtud de estas dos modalidades el amor de Dios a María es inmensamente superior al amor de Señor y aun de Padre (que, por lo demás también recae en María) respecto de las demás criaturas. Ahora bien, en Dios amar o querer bien es hacer bien, y amar con amor supremo es hacer el bien supremo, que es la gracia. También esta razón vale para la gracia de la encarnación.

Por fin, dejadas otras razones, María es Mediadora universal de la gracia, y más concretamente, Corredentora, Dispensadora de todas las gracias y Madre espiritual de todos los redimidos. María, por tanto, asociada a Jesu-Cristo como principio primero y supremo de la gracia, participa, si bien de un modo secundario y subalterno, de esta prerrogativa de Jesu-Cristo. Según esto, como Jesu-Cristo, como principio universal de la gracia posee una gracia incomparablemente superior a la de todos los demás hombres y ángeles, así proporcionalmente María habrá de poseer una gracia que exceda a la de todos los demás aun colectivamente considerados. También esta razón conserva todo su valor respecto de la gracia de María en el momento de la encarnación, en que, con su libre asentimiento, comenzó a ejercer el oficio de Mediadora y Corredentora y de Madre espiritual de toda la humanidad reparada.

Estos argumentos, eficaces para la gracia final y para la gracia de la encarnación, ¿lo son también para la gracia inicial? Más claro: ¿como la posesión actual de la divina maternidad y del oficio de Mediadora es título suficiente para esta gracia superior, lo es también la sola elección o predestinación para semejante dignidad? Razones no despreciables inclinan a la solución afirmativa. Propondremos estas razones.

Consideremos a María en el estadio de la predestinación. Es comúnmente admitido por los teólogos aquel principio formulado por Santo Tomás: «Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod

eligitur»². Según esto la simple elección es ya título de la gracia, y la medida de esta gracia no es otro que el término de la elección. La divina maternidad, por tanto, aun en el estadio de la predestinación, es la medida de la gracia que se dió a María a título de ser predestinada para ser Madre de Dios. La simple elección eleva a María al orden supremo de la unión hipostática: al cual debe corresponder la gracia exigida por semejante elevación; gracia, por así decir, de orden hipostático, superior a toda otra gracia. Además, por el solo hecho de la predestinación María ocupa una posición privilegiada y única, singular y transcendente: es ya entonces, en frase de San Alberto Magno, «una super omnes». Singular y transcendente debió ser, por tanto, la gracia que ya desde su misma Concepción le fué concedida en consonancia con esta posición privilegiada y única.

Hay aquí otra circunstancia que no debe pasarse por alto. La divina maternidad no es en María algo advenedizo o accidental: es algo inherente y como consustancial. Es toda su razón de ser. En la mente de Dios María es Madre y siempre Madre. En los decretos de Dios primero es la dignidad que la persona. No se decreta primero la existencia de María y luego se la destina para Madre de Dios; antes el decreto de su divina maternidad motiva el decreto de su existencia. Desde la Concepción, por tanto, ya María es mirada y tratada como Madre de Dios.

Y Dios es eterno. Para su eternidad, ¿qué representan los breves años que separan la Concepción de María de la encarnación del Hijo de Dios? Para nuestra mezquindad esos años son un muro de separación entre los dos momentos: para la eternidad de Dios ese muro no existe. El momento supremo de la encarnación está siempre presente y, por así decir, eternamente clavado en la mente de Dios, que no mira a María sino como asociada por su generación temporal a la generación eterna, siempre actual, eternamente presente: «Filius meus es tu, ego hodie genui te.»

En la predestinación de María interviene además el amor de Dios. Singular y único será el amor con que Dios amará a su Madre; pero no es menos singular y único el amor, con que graciosa y libérrimamente pone Dios los ojos en María y la escoge entre todas las criaturas para ser su divina Madre. Y si el amor es generoso, este amor supremo de Dios a María derrochará sobre ella los tesoros de la divina gracia. Si la divina eternidad no conoce distancias de tiempo, el amor

² 3, q. 27, a. 5, ad. 1.

pasa de vuelo por encima de ellas. Desde la Concepción Inmaculada ama ya Dios a María como a su Madre. Y también como a su Esposa. Y el amor esponsal no espera a que se consumen los desposorios, antes se adelanta a ellos, tal vez con mayores ardores y delicadezas. La que por amor se ha escogido para esposa es ya amada con amor esponsal aun antes de serlo en la realidad.

Si del estadio de la predestinación pasamos al de la ejecución, llamamos que María, antes de ser realmente Madre de Dios, y en orden a serlo, estaba condignamente preparada y dispuesta. «Llena de gracia» la saludó el ángel antes de anunciarle la divina maternidad. Ahora bien, para llegar a semejante disposición condigna era necesaria, por así decir, una gracia de orden hipostático, una gracia incomparablemente superior a la gracia final acumulada de todos los ángeles y santos. Mas para llegar a tal gracia no basta una gracia inicial ordinaria, aumentada por la propia cooperación de María: se requiere una gracia del mismo orden hipostático. La gracia con que María se halló dispuesta en el momento de la encarnación para ser digna Madre de Dios, si no en su entidad física, por lo menos en la apreciación moral, debía ser una gracia *sui generis*, diferente de la gracia común, no sólo en el grado, sino también en el orden. Y esta tonalidad de la gracia debió hallarse ya en la misma gracia inicial, que fué, por tanto, de orden superior, incomparablemente más excelsa que la gracia consumada de todos los ángeles y santos.

Pero no son solamente nuestras consideraciones las que nos llevan a esta conclusión: Dios mismo ha dado suficientes indicios positivos de que miraba y trataba a María, desde su misma Concepción, ya como a Madre suya. Prueba de ello es la misma Concepción Inmaculada. Al ser concebida, no era todavía María la Madre de Dios; y, sin embargo, Dios la preserva del pecado original y le otorga además el don de la integridad moral, en atención a que debía serlo. Dios se adelanta a los hechos, mostrando con este avance preventivo que para él la predestinación a la divina maternidad pesa ya tanto como el hecho futuro. La predestinación, por tanto, es ya por sí sola título valedero de la gracia, y de una gracia que corresponde a la dignidad que es término de la predestinación.

En conclusión, en virtud de estas y semejantes consideraciones es lícito deducir que los argumentos con que se prueba que la gracia final de María es superior a la de todos los ángeles y santos juntos, conservan proporcionalmente su fuerza, aplicados a su gracia inicial. A pesar de la diferencia que separa la predestinación de la posesión real, parece necesario admitir que la simple predestinación a la dig-

nidad de Madre de Dios y Corredentora es título suficiente para afirmar que aun la gracia inicial de María sobrepujó a la gracia final de todos los demás colectivamente considerados.

II. LA GRACIA DE LA DIVINA MATERNIDAD

La divina maternidad nos ha servido de motivo y de criterio para apreciar y medir la santidad o la gracia santificante de María. Pero surge la cuestión, interesante: ¿es también por sí misma forma de santidad? ¿Además de santificar radicalmente, santifica también formalmente? Ripalda, Scheeben y algunos otros teólogos han sostenido que la divina maternidad era una santificación formal; pero la mayoría de los teólogos han sido desfavorables a semejantes hipótesis. ¿Será tal vez porque el problema no habrá sido adecuadamente enfocado y planteado?

Deslindemos y precisemos los conceptos.

Ante todo, ¿qué se entiende, o debe entenderse, por divina maternidad? Espontáneamente concebimos la divina maternidad, como tantas otras denominaciones abstractas, a manera de forma que constituye a María Madre de Dios. No han faltado teólogos, que, como Saavedra y Vega, no sin fundamento en la tradición, han introducido un complemento sobrenatural de la natural fecundidad materna o potencia generativa de María en orden a la generación del Hijo de Dios hecho hombre: principio o virtud sobrenatural de fecundidad, que sería como la forma real que verdaderamente constituiría (*in actu primo*) a María verdadera Madre de Dios. Pero más generalmente se concibe la divina maternidad como una forma lógica basada o radicada en la realidad; y esta base real sería el complejo de todos los actos y relaciones que intervienen, de parte de María, en la generación del Hijo de Dios hecho hombre. Para no entrar ahora en cuestiones secundarias, hablaremos de la divina maternidad conforme a esta manera común de concebirla.

Aun así entendida, la divina maternidad puede y debe considerarse como una gracia de Dios; no solamente por el cúmulo inmenso de gracias que la acompañan, sino también por ser ella misma un favor singularísimo de Dios, nacido del amor de Dios a María. En este sentido hablamos de la gracia de la divina maternidad.

¿Y esta gracia santifica también a María formalmente, lo mismo que la que por antonomasia se llama gracia santificante?

Esta comparación entre la gracia de la divina maternidad y la gracia santificante puede ser luminosa, y puede también, creemos, ser desorientadora. Es necesario explicar este punto, del cual dependa tal vez la solución del problema.

La santidad, formalmente considerada, es, como anteriormente hemos notado, una realidad de orden moral, y consiste esencialmente en la consagración o dedicación estable de una cosa pura al servicio exclusivo de Dios; o, si se prefiere, es el estado que resulta de esta consagración. Tal es el concepto puro de la santidad, el cual, por verificarse o encarnarse en la gracia habitual, hace que ésta pueda denominarse *gracia santificante*. Pero esta gracia santificante, además de la formalidad de santidad, entraña otras muchas formalidades o modalidades, cuyo concepto es esencialmente diferente del concepto de santidad. Así la gracia santificante es, por ejemplo, justificación y filiación adoptiva de Dios. Ahora bien, estos conceptos de justificación y de filiación son formalmente distintos del concepto puro de santidad. De consiguiente la comparación entre la divina maternidad santificante y la gracia habitual santificante puede ser legítima y luminosa, y puede también ser ilegítima y perturbadora. Será legítima si se dice: la divina maternidad puede ser santificación formal, como lo es la gracia santificante. Pero será ilegítima si se dice: la divina maternidad, para poder ser santificación formal, debe prestar todos los efectos propios de la gracia santificante. La divina maternidad y la gracia santificante son dos realidades complejas, cada una de las cuales presta multitud de efectos formales, que podrán coincidir parcialmente, pero que no coinciden en su totalidad. Podrán coincidir en ser ambas santificación formal, pero discrepan en otras muchas formalidades o virtualidades. El haber querido atribuir a la divina maternidad todos los efectos formales de la gracia santificante ha sido tal vez la causa de haber fracasado todos los conatos de defender el valor formalmente santificativo de la divina maternidad. En cambio, si nos atenemos al concepto estricto de santidad y consideramos la maternidad divina en toda su integridad, no será difícil demostrar su fuerza formalmente santificadora.

Lo formal de la santidad es ser una destinación o consagración de una persona o cosa al servicio y obsequio de Dios, tal, que lleve consigo un especial trato, contacto o relación con Dios. Ahora bien, la divina maternidad consagraba a María, toda su persona y toda su vida, al servicio y obsequio exclusivo del Hijo de Dios hecho hombre, y no a un servicio externo o de puro honor, sino a un servicio personal y necesario, como que tenía por objeto la existencia misma del Hom-

bre-Dios en su vida humana. Y en este sentido aun la sola generación fisiológica sería ya una santificación formal de la Madre de Dios. Si la santidad es un contacto con Dios, ¿qué contacto más íntimo puede concebirse que la comunicación de la propia sustancia y vida a la persona del Hijo de Dios en su naturaleza humana?

El elemento material o la base previa de la santidad es la pureza, limpieza o integridad. Pero esta pureza no la da precisamente la santificación, sino que la presupone o exige. Y cuando se trata de la santidad personal, esta pureza es la exención o ausencia de pecado. Ahora bien, la divina maternidad, integralmente concebida con todos sus elementos morales, humanos y divinos, es incompatible con el pecado. La Madre de Dios ha de amar a Dios como una madre a su hijo, es decir, con amor materno, con el amor más ardiente, más tierno y más abnegado que en lo humano existe; y ha de ser amada de Dios, como una madre por su hijo y como una esposa por su esposo, es decir, con el amor más debido y con el amor más apasionado que pueda darse. Y, si el pecado es la aversión de Dios, el mutuo desvío y aborrecimiento de Dios y de la creatura, semejante aversión es esencialmente incompatible con el recíproco amor entre Dios y María. Y el amor de María fué sobrenatural. La divina maternidad fué una íntima cooperación con el Espíritu Santo, que es Espíritu de amor y Espíritu de santidad; cuya acción tenía por objeto, no solamente la formación de la naturaleza humana del Hijo de Dios en las entrañas maternas, sino también la conveniente disposición o preparación del Corazón de la Madre para ejercer dignamente sus funciones maternas con amor maternal. Y esta incompatibilidad entre el amor de María y el pecado no era solamente radical, sino propiamente formal. No es mayor ni más directa la incompatibilidad que tiene con el pecado la misma gracia santificante.

Es lícito, por tanto, concluir que el concepto de santidad, si se mantiene puro y libre de concomitancias y adherencias ajenas, se realiza plenamente en la divina maternidad; la cual, si tal vez no reúne otras formalidades de la gracia santificante, es, no menos que ésta, principio formal de santidad.

Esta santidad inherente a la divina maternidad guarda analogía con la santidad sustancial de Cristo, y como ésta podría denominarse santidad sustancial o, si se prefiere, cuasi-sustancial. En efecto, Maternidad divina y unión hipostática son correlativas entre sí y pertenecen a un mismo orden. Por esto, si la santidad de Cristo se llama sustancial por radicar en la unión hipostática, proporcionalmente también la de María puede llamarse sustancial por radicar en su correlativo, o

sea, en la divina maternidad. Y si consideramos la generación, acto fundamental de la maternidad, no es sino la comunicación de la propia sustancia. Y en esto la santidad de María, sólo inferior a la de Cristo, es inmensamente superior a la de todos los demás. Y aun es, en cierto modo, infinita. Radicada como está en la divina maternidad, es proporcional a ésta. Y como ésta es casi infinita y se roza con la divinidad, de ahí que también sea casi infinita la santidad en ella radicada y que se roce con la infinita santidad de Cristo. De ahí también todos los excelsos privilegios que en el orden de la santidad encumbren a la Santísima Madre de Dios sobre todos los seres creados del cielo y de la tierra. No sin razón la Iglesia y todos los fieles asocian diariamente en una misma invocación la divina maternidad y la santidad de María: «Santa María, Madre de Dios».

III. PROPIEDADES SINGULARES DE LA GRACIA DE MARIA .

La gracia de la divina maternidad y la gracia santificante, la sustancial y la accidental, no son dos gracias inconexas y desligadas; pero tampoco son homogéneas o de idéntica tendencia. Por esto la sustancial no hace inútil la accidental, cuyo rasgo característico es ser principio de actividad sobrenatural. Esta gracia accidental, por estar radicada en la divina maternidad y por estar como informada por la santidad sustancial, reviste en María propiedades singulares, que merecen ser consideradas.

GRACIA MATERNAL.—Que la santidad sustancial sea esencialmente maternal, no es extraño, dado que es como un efecto formal de la misma divina maternidad. Pero también lo es la gracia accidental. María es, por su misma predestinación y por su razón de ser, esencialmente Madre: Madre de Dios y Madre de los hombres. Y no es sino Madre. Toda su vida, la terrena y la celeste, es la constante actuación de funciones maternales. Ahora bien, la gracia se dió a María por ser Madre y para ser Madre, es decir, en atención a su divina maternidad y en razón de desempeñar dignamente el altísimo oficio de su doble maternidad. En consecuencia, la gracia de María es, por doble título, maternal. Y esta amable *maternalidad* es su carácter distintivo.

GRACIA DESCENDENTE.—Desarrollando una idea apuntada por Santo Tomás³, el Cardenal Toledo dice que la gracia accidental de

³ 3, q. 34, a. 1, ad. 1.

Cristo es *descendente*, a diferencia de la gracia de los demás hombres, que es *ascendente*. Explica así su pensamiento: «In Christi gratia consideratur *descensus* divinae plenitudinis ad hominem; in aliorum hominum gratia potius *ascensus* hominis ad Deum». Y lo declara: «Gratia data puro homini ipsum elevat in Deum, qui sine gratia inferioris iacebat. At gratia Christi non sic: potius ex nimia elevatione illius humanitatis in Deum per unionem gratia consequitur»⁴. En otros términos: a los demás hombres la gracia los levanta de su baja a la alteza de Dios; en Cristo, ya encumbrado a la alteza de Dios, la gracia desciende desde lo alto de la divinidad a lo bajo de la humanidad. Supuesta esta distinción, ¿la gracia de María es puramente *ascendente* como la de los demás hombres, o bien *descendente* como la de Cristo? Si se admite, como parece debe admitirse, la gracia de la divina maternidad como formalmente santificante, en el sentido antes declarado, habrá que decir que la gracia santificante de María es también *descendente*, analógicamente con la de Cristo.

En efecto, ¿por qué en Cristo la gracia es *descendente*? Porque preexiste en él una gracia superior, que no preexiste en los demás hombres. Ahora bien, también en María preexiste, lógicamente a lo menos, una gracia superior, que tampoco en los demás hombres preexiste, la gracia cuasi-sustancial de la divina maternidad, análoga a la gracia suprema de la unión hipostática. Además, analógicamente a la unión hipostática, la divina maternidad, como perteneciente al orden de la unión hipostática, es por sí misma una elevación al plano divino y un acercamiento a Dios o una singular unión con la divinidad. En este supuesto la gracia santificante de María puede ya *descender* de la gracia superior de la divina maternidad, y no necesita levantar a María al plano divino, en el cual ya previamente se halla en virtud de la misma divina maternidad. No es, por tanto, infundado considerar como *descendente* la gracia santificante de María.

¿GRACIA CAPITAL?—No pocos teólogos, entre ellos Salmerón y Suárez, atribuyen a la gracia de María cierta capitalidad, que algunos, tal vez con mayor propiedad, han denominado *con-capitalidad*. Semejante atribución, de ser verdadera, sería una de las prerrogativas más gloriosas de la gracia de María. Pero, ¿es legítima o es abusiva? ¿Qué razones hay para admitirla?, ¿qué dificultades podrían hacerla inadmisibles?

Ante todo, semejante capitalidad, caso que se admita, no puede

⁴ In 3 p. q. 34, a. 1, concl. 2.

concebirse como paralela a la capitalidad de la gracia de Cristo, sino simplemente como derivada y dependiente de ella, es decir, como una participación o prolongación de la gracia capital de Cristo. Ahora bien, en la capitalidad de Cristo hay que distinguir dos géneros de elementos: reales y metafóricos. La capitalidad es la función de Cabeza que Cristo ejerce en orden a su Cuerpo místico. Pero estas denominaciones de Cabeza y Cuerpo, si no son puramente metafóricas, están fuertemente matizadas de metáfora. Y la metáfora no abarca o aprisiona adecuadamente toda la realidad. Según esto, la capitalidad de la gracia de María puede entenderse en dos sentidos diferentes: o en función de la imagen de Cabeza y Cuerpo, o independientemente de ella. Bajo el primer aspecto, la gracia de María, por ser maternal, parece no puede ser capital; la maternalidad, lejos de postular la capitalidad, antes bien la excluye. Dentro de la imagen del Cuerpo místico, María no es ni la Cabeza ni tampoco uno de los miembros, sino más bien la Madre de todos los miembros, como lo es de la Cabeza: «Omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix», como la llama Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis*, recogiendo la tradición patristica y pontificia. Por consiguiente, dentro de esta imagen, en lo que tiene de metafórica, no cabe la gracia capital de María, que, como no es uno de los miembros, tampoco es la Cabeza.

Mas si, rotos los moldes de la metáfora, consideramos el concepto puro de capitalidad, la cuestión varía de aspecto: hay que examinar si la capitalidad real de la gracia de Cristo puede extenderse o comunicarse a la gracia de María.

De los tres elementos constitutivos de la capitalidad de Cristo, que son la primacía jerárquica, la plenitud de perfección y el influjo o causalidad, los que pudieran ofrecer alguna dificultad son el primero y el tercero. ¿Participó María de la primacía y del influjo universal? Del influjo no puede dudarse. Aun prescindiendo de la corredención formal e inmediata, queda siempre la corredención en sentido más lato, además de la maternidad espiritual y de la dispensación de la gracia, que entrañan verdadera causalidad e influjo universal. Toda la dificultad, pues, se concentra en la primacía o, digamos, inicialidad del influjo.

Por una parte, parece que no se da semejante inicialidad, dado que en el proceso soteriológico la gracia no tiene en María su primer origen, sino en Cristo solamente, de cuya gracia se deriva la gracia misma de María; la cual, por tanto, no puede ser el primer principio en el orden soteriológico, ni participar consiguientemente de la capitalidad. Mas, por otra parte, María, en virtud del principio de

asociación, forma conjuntamente con Cristo el principio único y adecuado, y primero en este orden, de la redención humana. Parece, pues, que la gracia de María se halla en el origen mismo de la redención, que tiene verdadera inicialidad y que es, por tanto, gracia capital.

Pero no es imposible conciliar estos dos puntos de vista, al parecer opuestos, si se recuerda la doctrina, frecuentemente reiterada en la tradición, de la doble fase o dos momentos lógicos de la redención. La redención de Cristo no recae por igual y como en bloque en María y en los demás redimidos; sino que primero recae en María y luego en los demás hombres. Redimida con prioridad lógica, puede ya María cooperar con Cristo en la redención de los demás, formando con él el principio pleno y adecuado de la redención universal. En consecuencia, la gracia de María, si no se halla en el principio absolutamente primero de la redención, se halla empero en el principio relativamente primero de la redención común de los demás redimidos. Y basta esto para que a esta gracia se le reconozca una inicialidad y una capitalidad relativa. Ni obsta esta relatividad para que simplemente la gracia de María pueda, con propiedad analógica, denominarse inicial y capital. La comparación con la capitalidad del Romano Pontífice ilustra este punto. El Papa, como Cabeza visible de la Iglesia, participa de la capitalidad de Cristo. El Salvador, en frase de San León, dijo al primer Papa: «*Quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia*»⁵. La capitalidad, inherente a Cristo por derecho propio y nativo, se comunica a Pedro por participación. Consiguientemente, como la relatividad de la capitalidad pontificia, no obsta a la verdad y propiedad analógica de la denominación, tampoco puede ser obstáculo semejante relatividad para la denominación de la capitalidad o gracia capital de María.

OTRAS PROPIEDADES DE LA GRACIA DE MARÍA.—Otras muchas propiedades señalan los mariólogos en la gracia y santidad de María: unas bastante ciertas, otras más o menos problemáticas. Bastará indicarlas aquí sucintamente, dejando su discusión a los tratados teológicos.

Comparada con la gracia de los demás justos, la gracia de María parece específicamente diversa. Suelen afirmar los teólogos, con Santo Tomás y Suárez, que la gracia de Cristo, y consiguientemente también la de María, ontológicamente considerada, no difiere específicamente

⁵ ML 54, 150.

de la gracia común de los justos. Sea lo que fuere de esta opinión, que no afecta a la ortodoxia y no está tal vez fundada en razones decisivas, los mismos teólogos admiten que la gracia de Cristo *in esse moris*, es decir, en su apreciación moral, es cualitativamente superior a la gracia común de los demás hombres. Respecto de la gracia de María, hay sólidos motivos para atribuirle semejante superioridad cualitativa. Las tres propiedades anteriormente declaradas—que es gracia maternal, descendente y capital—, son suficiente motivo para admitir esta superioridad. Pero independientemente de tales propiedades, cabe señalar otros motivos. Primero: la gracia de María, en consonancia y a la altura de la divina maternidad, se reduce, lo mismo que ésta, al orden supremo de la unión hipostática, específicamente distinto del orden común de la gracia. Segundo: la gracia de María implica relaciones especiales respecto de las divinas personas, que no se hallan en la gracia ordinaria. Tercero: la caridad de María, que no es simplemente filial, sino además maternal y sponsal, difiere específicamente de la caridad simplemente filial de los demás justos. Y como la caridad se deriva de la gracia santificante, caridad específicamente diversa supone proporcionalmente una gracia de especie diferente, moralmente a lo menos.

La gracia de María puede llamarse *social*. En los demás justos, la gracia santificante es estrictamente *personal*, distinta de las gracias de estado y carismáticas, ordenadas «in aedificationem corporis Christi»⁶ y sobrepuestas a la santificante. En María, en cambio, la misma gracia santificante, como radicada en la divina maternidad, que es, en la presente providencia, esencialmente soteriológica, es por sí misma gracia social: o porque contiene eminentemente todas las gracias de estado y carismáticas, o porque es título que las exige o postula. En realidad este carácter social de la gracia de María no es otra cosa que su maternalidad y capitalidad.

Otra prerrogativa singularísima de la santidad de María fué su impecabilidad, no solamente de hecho, sino también de derecho. Por una parte, toda la vida de María estuvo exenta de todo pecado y aun de toda sombra de pecado y de toda imperfección moral. Tal es el sentir de la tradición cristiana, confirmada por el Concilio Tridentino⁷. Por otra parte, esta inmunidad de pecado no fué accidental o casual, sino que radicaba en verdaderos principios de impecabilidad. Estos principios fueron, unos extrínsecos, otros intrínsecos. Extrínse-

⁶ 1 Cor 12, 7; 14, 3; Eph 4, 12.

⁷ Sess. 6, can. 23: D 833.

camente, preservó a María de todo pecado la singularísima providencia de Dios; intrínsecamente, la extinción radical del fómite de pecado o concupiscencia, y la plenitud de gracia divina. En esta plenitud asombrosa de gracia entraban, no solamente las gracias actuales que constantemente la inclinaban a todo bien, sino los ardores de su abrasada caridad, incompatibles con la más mínima ofensa del Ser amado, y la altísima contemplación del sumo Bien, que, si no siempre era visión de la divina esencia, no distaba mucho de ella. Pero la raíz primera de la impecabilidad hay que ponerla en la divina maternidad y en las relaciones trinitarias que de ella se derivan.

Esta impecabilidad y el don de integridad moral que la acompañaba sugieren la interesante cuestión sobre la relación entre la gracia de María y la gracia o justicia original otorgada por Dios a nuestros primeros padres en el paraíso. Distinguiendo entre lo cierto y lo problemático, y señalando los extremos que conviene evitar, puede decirse que la gracia de María ni es la gracia común a los demás justos, ni puede equipararse en todo a la justicia original, es decir, que tiene algunas propiedades de ésta, pero que no las posee todas. Como fundamento de todo hay que reconocer que, como dijo Pío XI, se dió a María «no la gracia de creación, sino la gracia de redención»⁸. Toda la gracia de María es fruto de la sangre de Cristo. Pero fué gracia preventiva, no propiamente liberativa o reparativa; fué elevante, no propiamente sanante. El fómite de pecado no fué simplemente ligado, ni siquiera extinguido, sino que jamás existió en ella. Lo único que en realidad distinguió la gracia de María de la justicia original fué la mortalidad. Pero la muerte, en la presente providencia, tiene con el pecado doble relación, diametralmente opuesta. Por una parte, como dice el Apóstol, «per peccatum mors»⁹; por otra, conforme al pensamiento del mismo Apóstol, podemos decir: «per mortem reparatio peccati». La primera relación no la tuvo la mortalidad de María; pero como ha de tener alguna relación con el pecado, ésta no puede ser sino la segunda. Y esta relación nos lleva a la Corredención Mariana, única que explica satisfactoriamente la muerte de María, como la calidad de Redentor es la única que explica la muerte de Cristo.

Todas estas propiedades de la gracia de María, radicadas en la divina maternidad, se derivan de ella, según lo dicho anteriormente, no sólo en el estadio de su existencia real o histórica, sino también en el

⁸ Osserv. Rom. 16-17 agost. 1933.

⁹ Rom 5, 12.

estadio de su eterna predestinación. Es que son derivación lógica más bien que física. La gracia otorgada a María por ser Madre de Dios no es de otro orden que la gracia que la disponía para ser digna Madre de Dios. Consiguientemente, ya desde el instante mismo de la Concepción Inmaculada, lo mismo que en los decretos de su eterna predestinación, la gracia de María es siempre gracia maternal y descendente, análoga a la gracia capital de Jesu-Cristo, específicamente diferente, en su apreciación moral, de la gracia de los demás santos, ángeles y hombres, gracia social de santificación personal y de santificación universal, gracia incompatible con la más ligera sombra de pecado, gracia de redención privilegiada y preservativa, superior a la misma justicia original de Adán y Eva. Ya en la misma Concepción la gracia de María fué, no sólo cuantitativamente mayor que el cúmulo de gracias concedidas a todas las criaturas, sino también cualitativamente más excelsa que toda otra gracia que no sea la gracia suprema de Jesu-Cristo. Su gracia inicial fué, en todos sentidos, «una super omnes».

JOSÉ M.^a BOVER, S. I. (†)

Facultad de Teología de S. Cugat (Barcelona).