

# Suárez, Mariólogo

## INTRODUCCION

En 1592 publicaba Suárez en Alcalá el tomo 2.º de sus Comentarios a la tercera parte de la *Summa Theologica* de Santo Tomás. La aparición de este volumen inicia una nueva época en la historia de la Mariología. Las 23 primeras disputaciones, consagradas a estudiar sistemáticamente los misterios y las prerrogativas de la Madre de Dios, forman la primera Teología Mariana estrictamente científica. No es que Suárez no tuviera precursores. Antes de él se habían escrito innumerables tratados mariológicos de los más diversos géneros. Sobre las glorias de María se habían compuesto sermones, homilias, comentarios escriturísticos, piadosas contemplaciones, curiosas disquisiciones, tesis teológicas, acaloradas polémicas, vastas compilaciones o enciclopedias, hasta diccionarios marianos. Pululaban los mariólogos, muchos de ellos doctísimos. Cifándonos a los más notables, merecen mencionarse, en el siglo XII, Eadmero y San Bernardo; en el XIII, Ricardo de San Lorenzo, Conrado de Sajonia, Jacobo de Vorágine, y sobre todo los tres grandes Doctores San Alberto Magno, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino; en el XIV, el B. Ramón Lull y Raimundo Jordán, el sabio Idiota; en el XV, Dionisio Cartujano y Bernardino de Busti; en el XVI, el Cardenal Cayetano, Santo Tomás de Villanueva, el B. Juan de Avila, Salmerón y señaladamente San Pedro Canisio, el único que tal vez podría disputar a Suárez la palma de la primacía. Pero ninguno de estos autores produjo una obra que por su amplitud e integridad, por su estructura armónica, por la precisión y valoración de las afirmaciones, por el uso metódico de las fuentes y de los principios teológicos, pueda denominarse una Mariología científica. La Mariología, cual hoy la entendemos, fué una creación del talento genial de Suárez; quien, recogiendo y aquilatando los materiales acumulados por los siglos, contrastan-

do las opiniones opuestas con la tradición patristica y con la razón teológica, organizando sistemáticamente las verdades o tesis mariológicas, construyó una obra científica, consistente y armónica, digna de la Madre de Dios. Tal fué el juicio que de la obra de Suárez hizo su noble rival Gabriel Vázquez, del cual escribe su contemporáneo Juan Eusebio Nieremberg: "Era grande la estimación con que hablaba del P. Francisco Suárez y de sus escritos. Alababa mucho el tomo de *Vita Christi*, añadiendo que era muy benemérito de la escuela, la cual, dijo una vez, debe mucho al P. Francisco Suárez por haber sido el primer teólogo que ha reducido a estilo escolástico y averiguado con rigor teológico todo lo tocante a la vida y excelencia de la Purísima Virgen Señora nuestra"<sup>1</sup>. El mismo Suárez, con tanta modestia como verdad, atestigua la originalidad de su obra mariológica, cuando en el prefacio (n. 2) escribe: "Neque existimandum est, praesentis disputationis materiam, ex ea praesertim parte quae ad B. Virginem spectat, esse ab instituto scholastico alienam..., quia Doctores scholastici brevissime illam attingunt". Y añade con sobrada razón, que luego han reconocido todos los teólogos: "Ego enim, post ipsius Dei ac Christi cognitionem, nullam aut utiliore[m] aut viro theologo digniorem esse existimo. Neque intelligo cur de gratia angelorum deque illorum meritis ac statu viae ac denique de eorum gloria ceterisque scientiae et gratiae donis et ministeriis seu officiis tam accurate theologi disputent, de angelorum vero regina eiusque dignitate, gratia, scientia, meritis ac singulari felicitate, longe maiori diligentia disserendum non sit; cum haec doctrina et per se dignior ac iucundior et ad pietatem magis sit accommodata, et (ut Aristoteles dixit) melius sit de rebus altioribus vel pauca coniectare, quam inferiores certitudine etiam mathematica cognoscere; eo vel maxime quod maior ac certior cognitio potest de gratia et gloria B. Virginis, quam angelorum, ex principiis fidei ratiocinando colligi".

No es difícil señalar las principales características, ya antes insinuadas, de la obra suareziana: *amplitud* e integridad, con que abarca todos los problemas de la Mariología; *plentitud* y profundidad, con que los estudia a fondo bajo todos sus aspectos; *rigor teológico* en la precisión de los conceptos, en el grado de certeza o probabilidad que se da a las diferentes afirmaciones, en la solidez de la argumentación documental o racional, que está a la altura de los demás tra-

<sup>1</sup> *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, 2ª ed., t. 8, p. 374. Bilbao, 1891.

tados teológicos; *erudición* patristica, extensa y aquilatada, asombrosa para su tiempo; *ortodoxia* doctrinal, exenta de toda opinión aventurada o peligrosa; *sensatez* y mesura, ajena a las exageraciones y barroquismos; *piedad* Mariana, tan mansa como hondamente sentida; *originalidad* personal, así en plantear o formular por primera vez varios problemas, como principalmente en haber dado estado teológico y unidad sistemática a la Mariología.

Grandes son, sin duda, estos méritos de la obra suareziana; méritos, que hacen al Doctor Eximio acreedor al título de padre de la moderna Mariología. Sin embargo, todos estos méritos, fácilmente comprobables, quedan, por así decir, en la sobrehaz: en el fondo se perciben ciertos impulsos de superación, ciertas intuiciones geniales, rápidas vislumbres o luminosas sugerencias, que descubren dilatados horizontes y abren nuevas vías a la Mariología. La de Suárez no es un sistema cerrado y fosilizado: es un organismo vivo, destinado a ulteriores desenvolvimientos. Recoger estas sugerencias, que fácilmente pudieran pasar por alto a un lector menos atento, es lo que ahora nos proponemos.

En tres grupos principales pueden distribuirse estas sugerencias mariológicas de Suárez. El primero se refiere al problema fundamental de la divina maternidad; el segundo a la gracia santificante de María; el tercero a su acción soteriológica.

## I. DIVINA MATERNIDAD

No es mérito extraordinario de Suárez el haber formulado con toda precisión el dogma de la divina maternidad. Rechazando resueltamente las explicaciones aventuradas de algunos teólogos, que comprometían la verdad dogmática, escribe: "Censeo enim non potuisse proprie Verbum aut Deum dici filium Virginis, si in ipsomet instanti conceptionis non terminasset humanitatem in utero Virginis". Tal era la explicación de Santo Tomás, y tal la de los Santos Padres; "omnes enim ad convincendum Nestorium supponunt, tamquam principium necessarium, unionem factam esse in eodem humanae conceptionis momento" (1, 1, 12). Y da la razón: "quia in eo casu, es decir, si la unión hubiera sido posterior a la concepción, Verbum nullo modo terminasset conceptionem seu generationem ex Virgine; non ergo posset dici conceptus vel natus ex illa; ergo nec posset dici filius, neque Virgo Mater Dei". Y prosigue profundizando en esta misma razón: "Negatur ergo ad hanc denominationem seu communicationem (idiomatum)

sufficere assumptionem naturae ab alio productae, sed necessarium esse hanc assumptionem fieri, ita ut persona assumens terminet aliquo modo ipsam conceptionem et generationem" (1, 1, 13). Desde el punto de vista histórico y dogmático es difícil expresar con mayor verdad y claridad el hecho del gran misterio. Pero al teólogo católico corresponde, no solamente demostrar la verdad dogmática por las fuentes de la divina revelación: ésta asegurada, se esfuerza, dentro de lo posible por hallar alguna explicación racional, que esclarezca las tinieblas del misterio. Y aquí entra la originalidad de Suárez.

Su mérito principal se halla tal vez en haber señalado con toda precisión y crudeza el punto difícil y como el nudo del misterio. "Sed hinc oritur, dice, gravis difficultas, huius loci propria. Quia tota actio Virginis terminata fuit in humanitate prius natura quam assumeretur a Verbo, et ex vi actionis eius non fuit secuta assumptio, sed solum ex voluntate et efficientia Dei; ergo non potest propter hoc dici Mater Dei". Y prosigue estrechando el nudo: "Patet consequentia: tum quia ipsa nullo modo effecit ut Deus sit homo...; tum etiam quia quoad hoc idem valere videtur ordo naturae quod temporis; si autem Deus post totam illam actionem Virginis assumptionem per aliquod tempus distulisset, non posset Virgo dici Mater Dei, licet postea fieret assumptio, ut ostensum est; ergo idem est de ordine naturae; quia haec denominatio non tam pendet ex tempore, quam ex naturali connexionem actionum" (1, 1, 14). En suma, la grave dificultad está en que la unión hipostática, aun cuando cronológicamente sea simultánea a la concepción de la humanidad de Cristo, empero en el orden de naturaleza es posterior a ella; y esta posterioridad *natural* impide que la generación virginal se termine propiamente en el Verbo; en otros términos, la acción generativa de María no tiene *conexión natural* con la unión hipostática. ¿Cómo resuelve Suárez la grave dificultad?

Ante todo, no es pequeña gloria de Suárez el haber descartado una falsa solución. Dice así: "Propter principalem difficultatem responderi potest B. Virginem attigisse per veram ac physicam efficientiam unionem hypostaticam cum Verbo". Pero semejante solución es más aparente que real. Y esto por dos razones. Primera: porque la hipótesis de esa acción física es menos probable y no satisface. Segunda y principal: "Quia, esto, B. Virgo effecisset hanc unionem, id solum fuisset instrumentaliter, et non per modum matris generantis; ergo hoc genus efficientiae nihil refert ad explicandum quomodo Beata Virgo sit Mater Dei" (1, 1, 15). Retengamos

esta razón luminosa: para verificar la propiedad de la maternidad divina la generación virginal debe terminarse en el Verbo "per modum matris generantis": debe ser acción propiamente generativa.

Descartada esa inepta solución, dos son las soluciones que propone Suárez: una básica, otra complementaria. La solución básica declárala así: "Aliter ergo respondetur, ut B. Virgo proprie ac vere dicatur Mater Dei, satis esse quod in eodem instanti temporis, in quo anima Christi unita est corpori concurrente B. Virgine concursu materno..., in eodem (inquam) momento anima, corpus et humanitas unita sint Verbo; sicut e contrario iudaei dicuntur interfecisse Deum, quia per actionem eorum dissoluta est unio animae cum corpore, et consequenter humanitas ut sic separata est a Verbo. Et utriusque ratio est, quam D. Thomas attigit infra, quaest. 35, art. 1; quia, sicut agere, ita et nasci seu generari est proprium suppositorum" (1, 1, 16). Dos principios de solución, al parecer inconexos, comprende esta respuesta: 1) la simultaneidad cronológica de la generación maternal con la unión del alma, del cuerpo y de la humanidad con el Verbo; 2) el axioma metafísico de que la generación (pasiva), lo mismo que la acción, es propia de los supuestos. Pero la simultaneidad cronológica no responde al *orden de naturaleza* señalado en la dificultad; la propiedad de los supuestos, argüirá la necesaria *conexión natural de las acciones*, pero no la explica. La primera solución, sola, no resuelve adecuadamente la grave dificultad. Por esto añade Suárez: "Hoc autem optime declaratur, supponendo... animam et carnem Christi prius natura esse unita Verbo quam inter se. Hinc enim fit animam et carnem Dei ex vi actionis seu concursus B. Virginis fuisse inter se unita ad componendum, non tantum humanitatem, sed etiam hunc hominem, atque adeo B. Virginem esse Matrem huius hominis, et consequenter Dei, per communicationem idiomatum" (1, 1, 16). La clave de la solución está en que la unión de los dos componentes humanos (alma y cuerpo) con el Verbo de Dios es lógicamente anterior (*prior natura*) a la unión de ambos entre sí. Esto supuesto, como quiera que la acción o concurso maternal de la Virgen se extiende hasta esta unión última del alma con el cuerpo, bien puede decirse que por la *conexión natural de las acciones* la generación virginal se termina con toda propiedad en el supuesto teándrico. Si es verdad que la Virgen contribuye *materalmente* a la unión del alma de Dios con la carne de Dios, también será verdad que contribuye a la generación del Hombre-Dios.

Tal es la solución, ingeniosa y sutil, dada por Suárez, que sería definitiva, si el supuesto en que se basa, en vez de ser una hipótesis meramente probable, fuera una verdad cierta, comúnmente admitida por los teólogos. De todos modos, tampoco debe olvidarse que no es lo mismo demostrar una tesis que solventar una dificultad. Si para lo primero se exigen argumentos ciertos, para lo segundo bastan explicaciones razonables.

Explícitamente no dice más Suárez, ni para resolver la grave dificultad, ni para asentar positivamente la verdad de la maternidad divina de María. Pero apunta ciertas sugerencias, que han abierto o pueden abrir camino a ulteriores explicaciones, más profundas, de la divina maternidad.

En este punto lo que más interesa es determinar exactamente la conexión intrínseca y natural que pueda haber entre la generación materna y la unión hipostática. Semejante conexión difícilmente podrá señalarse dentro del género de la causalidad eficiente; lo que acaso no sea ya tan difícil es descubrirla en el género de la causalidad final. ¿Existirá alguna orientación u ordenación teleológica hacia la unión hipostática, tal que pueda ser considerada como una exigencia connatural de la encarnación del Hijo de Dios?

Para evitar confusiones conviene tener presente que se trata de una ordenación, no puramente moral o jurídica, cual sería la de los previos merecimientos, sino ontológica o física; de una ordenación además, no meramente extrínseca, cual sería la libre disposición de la divina voluntad (*finis operantis*), sino intrínseca u objetiva (*finis operis*), es decir, de una tendencia connatural a la unión hipostática como a su término propio. Hay que averiguar, pues, si Suárez admite o insinúa semejante ordenación teleológica de la generación virginal a la unión hipostática.

No insistiremos en la expresión, tan frecuentemente repetida por Suárez, y por todos, que la generación de María *se termina* en la persona del Hijo de Dios. Esta *terminación*, si no ha de ser puramente accidental u ocasional, como no lo es, presupone una tendencia hacia la unión hipostática. Más significativa es, por ser insólita y propia de Suárez, esta otra expresión, con la cual precisamente pretende declarar la índole física de la divina maternidad: "B. Virgo vere ac proprie concurrat ad fabricandum corpus Deo" (1, 2, 2). Este dativo "Deo" expresa el término o fin al cual se ordena la generación virginal.

Esta finalidad intrínseca de la generación virginal parece explicar el profundo sentido de otra expresión suareziana, que

a algunos ha parecido atrevida o inexacta. Dice y repite el Doctor Eximio que la divina maternidad pertenece intrínsecamente al orden de la unión hipostática. He ahí sus palabras: "Haec dignitas matris est altioris ordinis, pertinet enim quodammodo ad ordinem unionis hypostaticae; illam enim intrinsece respicit, et cum illa necessariam coniunctionem habet" (1, 2, 4; cf. 22, 3, 6; 22, 3, 8). Merecen notarse las dos expresiones "intrinsece respicit" y "necessariam coniunctionem". La primera señala una ordenación intrínseca, la segunda una conexión necesaria entre la divina maternidad y la unión hipostática. Si la divina maternidad perteneciese al orden de la unión hipostática solamente por razón del término, que sin duda le es extrínseco, la pertenencia a este orden supremo debería llamarse puramente extrínseca; mas si pertenece a él por una tendencia propia, interna y connatural, la pertenencia debe ya considerarse intrínseca. El orden de la unión hipostática no está constituido únicamente por la misma unión, sino también por todo el orden de realidades que, por así decir, giran en torno de ella. Y entre todas estas realidades la que más necesaria y estrechamente está relacionada con la unión es su producción o generación, es decir, la divina maternidad. En consecuencia, la ordenación teleológica de la divina maternidad hacia la unión hipostática explica su pertenencia intrínseca al orden de esta unión; y esta pertenencia, a su vez, comprueba la ordenación teleológica.

Mas, ¿en qué realidad física radica esta ordenación teleológica de la maternidad de María hacia la unión hipostática? Tiene Suárez otra expresión también insólita, en que no se ha reparado suficientemente, y cuyo alcance tal vez no previó o midió el mismo Suárez. Pero ahí está esta frase asombrosa, en medio de ciertas imprecisiones: "Fuit denique eius virginitas propter altissimum finem a Deo ordinata". Divina ordenación teleológica de la virginidad de María. "Nam et ad Filii generationem ordinata est (quod est admiratione dignissimum), et ad consecrandum Deo thalamum, ex quo factus homo nasceretur, quo nihil potest perfectius ac excellentius intelligi" (6, 3, 7). Dos fines señala Suárez a la admirable virginidad de María: uno de orden físico ("ad Filii generationem"), otro de orden moral ("ad consecrandum Deo"). Ambos fines se merecen atenta consideración.

La virginidad de María *fué ordenada* por Dios a la *generación del Hijo*. Generalmente suele considerarse la virginidad de María ya como elemento adverso a la fecundidad maternal o como obstáculo milagrosamente superado, ya como elemento concomitante, que milagrosamente se compagina con

la maternidad; Suárez, en cambio, la considera precisamente como algo positivamente ordenado a la fecundidad, es decir, como coeficiente sobrenatural, como modalidad o como última formal determinación de la maternidad del Hijo de Dios. La relación o conexión de la virginidad con la maternidad divina tiene para Suárez, no signo negativo o neutro, sino signo positivo. Conforme a esto, ¿podría decirse que la virginidad trascendente de María, considerada como coeficiente o constitutivo diferencial añadido a la fecundidad natural, eleva a ésta a la categoría de divina maternidad? Que algo de esto vislumbró Suárez, dalo a entender el insólito paréntesis ponderativo que intercala, tan ajeno a su ordinaria serenidad, ataraxia o sofrosine: "quod est admiratione dignissimum". Por lo demás esta sugerencia de Suárez se halla frecuentemente expresada en la tradición patristica, que San Bernardo formula diciendo: "Neque enim filius alius Virginem, nec Deum decuit partus alter" (ML 183, 1.005). Este *virginidad fecunda* o *fecundidad virginal*, como dicen los mismos Santos Padres, acaso sea la clave para muchos problemas referentes a la divina maternidad y a toda la Mariología.

Otro fin, moral, señala Suárez a la virginidad de María: "ad consecrandum Deo thalamum". *Consagración a Dios* es lo mismo que santificación, es decir, lo mismo que santidad *in fieri*. Según esto, la virginidad santifica formalmente a la Madre de Dios. La idea, por lo demás, es muy conforme a San Pablo (I Cor 7, 34...) y se repite muy frecuentemente en los Santos Padres.

Ahora, combinando ambos fines, considerando la virginidad como modalidad de la divina maternidad y como formalmente santificante, resultan dos consecuencias, a cuál más importante. Por una parte, se corrobora la trascendencia de la divina maternidad, comparada con la gracia santificante. Por otra parte, la divina maternidad, por razón de la virginidad a ella inherente, resulta ser formalmente santificante. La sugerencia de Suárez, muy arraigada en la tradición, da por resueltos afirmativamente estos dos interesantísimos problemas referentes a la divina maternidad. De parte de Suárez serán simples vislumbres o conjeturas; mas ya él nos ha advertido que "melius sit de rebus altioribus vel pauca coniectare, quam inferiores certitudine etiam mathematica cognoscere" (praef. 2).

## II. GRACIA SANTIFICANTE

Sobre la gracia santificante de María dos problemas trata Suárez con singular extensión y novedad: su plenitud inicial y consumada en comparación con la de los demás hombres y ángeles, y su índole de justicia original. En ambas disquisiciones es digno de notarse lo que enseña y lo que sugiere.

### 1. PLENITUD COMPARATIVA

En dos disputaciones, bastante separadas entre sí, trata Suárez de la plenitud comparativa de la gracia o santidad de María: en la IV, en que habla de su primera santificación, y en la XVIII, en que estudia su última consumación. Estos dos tratados conexos son quizás los más originales en la Mariología de Suárez y los que más influjo han ejercido en la Mariología posterior. Merece recordarse su interesante historia.

El Beato Jcan 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 sólo 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, al reproducir su tesis en su obra *De Mysterioris Vitae Christi*, escribe: "Accedit quod, cum ante viginti annos in Academia Salmanticensi, rogatus a gravibus viris, quaestionem hanc disputare atque definire fuerim aggressus, cumque in hanc sententiam valde propenderem, rei novitate detentus, eam proprio iudicio ac sententia definire ausus non fui, donec Doctores sapientissimos et in rebus theologicis val-

de versatos consului, quibus omnibus pia atque probabilis haec sententia visa est" (18, 4, 14).

La doctrina explícitamente defendida por Suárez puede resumirse en tres proposiciones: dos referentes a la gracia inicial, una relativa a la gracia final. Primera: "In prima sanctificatione fuisse datam Virgini intensiorem gratiam quam ulli hominum vel angelorum in sua prima sanctificatione" (4, 1, 3). Segunda: "Addo pium et verisimile esse credere gratiam Virginis in prima sanctificatione intensiorem fuisse quam supremam gratiam in qua consummantur angeli et homines" (4, 1, 4). Tercera: "Probabiliter credi potest B. Virginem consecutam esse plures gradus gratiae et caritatis, quam sint in omnibus sanctis hominibus et angelis, etiam collective sumptis" (18, 4, 8).

Los teólogos posteriores han aceptado la doctrina de Suárez; más aún, muchos de ellos, que hoy son ya mayoría, extienden a la gracia inicial lo que Suárez afirma de la gracia final. Estos nuevos avances dentro del camino iniciado por Suárez son muy conformes a la mente del Doctor Eximio. No faltan indicios de que su pensamiento iba más allá de sus afirmaciones explícitas. Con ocasión de un texto de San Bernardino de Sena se propone esta dificultad: "Hac ratione probaretur B. Virginem habuisse hanc gratiae plenitudinem ab eo *saltem* instanti in quo incepit esse Mater Dei". La respuesta de Suárez es doble, según se refiera a la forma dialéctica del argumento o a la doctrina afirmada. Refiriéndose a la forma, dice: "Respondetur negando consequentiam; satis est enim quod tunc habuerit totam hanc perfectionem quasi in radice, quia nondum pervenerat ad ultimum terminum perfectionis suae". Mas refiriéndose al contenido doctrinal, añade: "Quamquam, si quis illud consequens concederet, fortasse non admodum erraret" (18, 4, 9). Además los dos motivos en que principalmente apoya Suárez su tesis, la divina maternidad y los testimonios de los Santos Padres, pueden extenderse o aplicarse proporcionalmente a la plenitud de la gracia inicial. De lo primero dice, hablando de la gracia inicial: "Licet nondum in re ipsa esset mater effecta, tamen iam erat ad hanc dignitatem destinata; et ipsamet persona Verbi illam amabat et sanctificabat ut personam ad se valde pertinentem et futuram matrem suam. Quae ratio etiam de prima sanctificatione procedit" (4, 1, 4). De lo segundo añade: "Sancti Patres, ubicumque loquuntur de gratia Virginis et gloria (perinde namque est), tam magnifice de ea sentiunt et loquuntur, ut non solum praedictam perfectionem, sed maiorem etiam illi tribuere videantur" (18, 4, 8).

## 2. JUSTICIA ORIGINAL

Se discute si la gracia santificante de María con todos los dones a ella inherentes o de ella derivados pueda denominarse propiamente justicia original, equiparable a la de Adán y Eva en el estado de inocencia. La mente de Suárez sobre esta cuestión parece, a primera vista, diáfana. La justicia original defínela así Suárez: "Quoddam donum sanans naturam constituendo perfectum ordinem inter Deum et hominem, et inter partes seu appetitus hominis inter se, ita ut inferiora superioribus et omnia Deo essent perfecte subiecta". La realidad contenida en este don declárala a continuación el mismo Suárez: "Hoc autem donum (ut opinor) nihil intrinsecum erat in homine praeter gratiam in essentia animae existentem, et virtutes omnes per se et per accidens infusas in gradu heroico, quibus adiungebatur specialis Dei providentia et custodia" (4, 6, 2). Más brevemente dice poco después que este don "non fuit aliud praeter gratiam et virtutes perfectas sub divina providentia et custodia" (4, 6, 5). En este sentido opina Suárez que la gracia de María no puede propiamente llamarse justicia original, por dos razones: "quia B. Virgo non habuit hoc donum ex vi suae originis, neque cum omnibus effectibus originalis iustitiae" (4, 6, 5). Años más tarde reafirmó Suárez su opinión en su tratado *De opere sex dierum* (3, 20) por estas palabras: "Beatissima Virgo habuit quemdam peculiarem statum naturae lapsae, coniunctum cum statu gratiae et perfectae innocentiae personalis et cum carentia fomitis, quae ad naturae integritatem pertinet, et nihilominus statum iustitiae originalis non habuit". Concede, sin embargo, que "verissime dici potest habuisse donum originalis iustitiae quoad praecipuos et quasi formales effectus eius" (4, 6, 5).

No nos toca ahora discutir la verdad de estas afirmaciones, pero sí averiguar el fondo del pensamiento suareziano. Dos motivos alega Suárez para afirmar que la gracia de la Virgen no fué propiamente justicia original: 1), que no poseyó este don "ex vi suae originis"; 2), que careció del don de la impasibilidad e inmortalidad. Pero, ¿son válidos estos dos motivos en la mente de Suárez? ¿Lo son a lo menos lógicamente dentro de su sistema mariológico?

El primer motivo parece aludir a lo que antes escribe Suárez: "Beatissima Virgo, ex vi suae conceptionis, fuit obnoxia originali peccato, seu debitum habuit contrahendi illud, nisi divina gratia fuisset impeditum" (3, 2, 4). Pero, ¿esta afirma-

ción del débito próximo representaba realmente el sentir íntimo de Suárez, o era más bien una posición estratégica para defender más expeditamente la verdad principal de la Concepción inmaculada? ¿No podría decirse de Suárez lo que él mismo dice de Santo Tomás, que "si praesentem Ecclesiae faciem vidisset, aliter in immaculata Virginis conceptione docturum fuisse"? (Comm. in 3, q. 27, a. 2). De todos modos, este primer motivo no vale para los mariólogos que no admiten el débito próximo, que actualmente son ya mayoría.

Para admitir el valor del segundo motivo, siempre dentro del sistema mariológico de Suárez, habría que examinar si se compagina con lo que Suárez enseña sobre la corredención Mariana. Para quien admita el valor corredentivo de los padecimientos y de la muerte de María, su pasibilidad y mortalidad, lo mismo que la de Cristo, no se oponen a que su gracia pueda considerarse como verdadera justicia original.

A la justicia original, entiéndase en sentido pleno o en sentido limitado, pertenece el don de integridad o la inmunidad del fómite de pecado. La doctrina de Suárez en este punto ofrece ciertas particularidades dignas de atención. Primeramente, señala una distinción precisa entre fómite *ligado* y fómite *extinguido*. Dícese *ligado*, si sus movimientos aviesos están cohibidos o reprimidos por un principio externo, es decir, por la acción de la divina providencia y por la gracia actual. Dícese *extinguido*, si, además de este principio externo, actúan otros principios internos, cuales son la gracia santificante, los hábitos y las virtudes heroicas, que neutralizan o extirpan radicalmente sus tendencias desordenadas. En segundo lugar, Suárez, apartándose en esto de Santo Tomás, sostiene que a la Virgen le fué extinguido radicalmente todo fómite de pecado ya desde su primera santificación en su Concepción Inmaculada. Merece notarse una de las razones con que prueba su aserto: "Adae et Evae in prima sanctificatione datae sunt gratia et virtutes in gradu heroico ad hunc effectum (de extinguir el fómite pecaminoso) sufficiente; sed copiosior gratia et perfectiores virtutes datae sunt Virgini in prima sua sanctificatione, ut ex principiis supra positus constat" (4, 5, 10). Según esto, la gracia original o inicial de María era superior a la justicia original de Adán y Eva en estos dos elementos esenciales y más importantes: ¿había de serle inferior en otros elementos secundarios? Por fin, Suárez, preludivando la opinión de algunos mariólogos modernos, dice que la Virgen *careció* de todo fómite de pecado, el cual, por consiguiente, no estuvo en ella ni ligado ni extinguido, sencii-

llamente porque no existió (3, 5, 31; *De opere sex dierum*, 3, 20).

Para ilustración de toda esta materia merece transcribirse lo que Suárez enseña sobre la singular providencia de predilección y privilegio que Dios usó con María. Para probar la Concepción sin mancha de la Virgen, escribe: "Quinta ratio sit, quia Christus dispensavit cum Matre in aliis legibus, ut in lege fomitis; in illa: *In dolore paries filios*; et in illa: *In pulverem revertis*; ergo multo magis oportuit ut in hac lege cum illa dispensaret, qua omnes nascimur *filiis irae*. Quia non est minus potens ad dispensandum in hac quam in ceteris; nec erat minor causa dispensandi, sed maior, cum ad honorem Matris et Filii hoc magis necessarium sit quam reliqua. Unde non est mirum quod dispensatio singularis sit, quandoquidem causa unica est et singularis, sicut etiam caruisse dolore in partu, et paulo post mortem resurgere ad perpetuam gloriam corporis, ac denique carere omni inordinato motu fomitis, propria et singularia privilegia sunt ipsius Virginis... Ex quibus etiam veluti inductione quadam concluditur, mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia" (3, 5, 31).

### III. CORREDENCION MARIANA

#### 1. INTRODUCCIÓN

En la actual controversia sobre la corredención Mariana será para todos de singular interés conocer con toda exactitud la mente de tan eximio teólogo como Suárez sobre tan discutido problema.

Suárez fué el primero que propiamente dió estado teológico a la cuestión de la corredención Mariana. Anteriormente a él existía una larguísima tradición patristica y teológica de testimonios corredencionistas, muchos de los cuales eran al mismo tiempo verdaderas demostraciones. Pero los maestros de la escuela no habían incluido la corredención en sus cuadros sistemáticos, por la sencilla razón de que para ellos era una verdad indiscutible. No había surgido ningún Ockam o Durando que le pusiera reparos o menguase su alcance. Las calumnias protestantes fueron las que movieron a Suárez a incluir el problema de la corredención en su sistema mario-

lógico, con el objeto principal de justificar y aquilatar la verdad católica, feamente desfigurada por los Novadores.

La primera aparición del problema corredencionista en el palenque de la Teología escolástica debía ocupar el lugar que las circunstancias históricas reclamaban. Existía ya una verdad definida por la Iglesia: la legitimidad del culto y de la invocación de los Santos, señaladamente de la Virgen María. Impugnada esta verdad por el protestantismo, Suárez debía salir y salió a su defensa. Pero esta invocación suponía otra verdad: la intercesión celeste de los Santos, y singularmente de la Madre de Dios. De esta intercesión, por tanto, debía también tratar Suárez. Pero la intercesión celeste de María, en consonancia con la intercesión de Cristo, y a diferencia de la intercesión de los Santos, tenía su prehistoria terrestre: la cooperación a la obra de la redención humana. De ahí el tratar Suárez de la corredención Mariana, antes de probar su intercesión celeste y de justificar su invocación de parte de los fieles.

Esta historia del problema, bien considerada, puede dar mucha luz para valorar exactamente las afirmaciones de Suárez. Los protestantes desfiguraban y calumniaban la doctrina católica: Suárez trata de justificarla, dándole su verdadero sentido. Los protestantes decían de los católicos que, haciendo redentora a María, rebajaban la obra de Cristo: Suárez demuestra que María, si bien cooperó a la redención humana, no es para los católicos la redentora que sustituya o se equipare al que es propiamente el único Redentor. De ahí el interés de Suárez, no tanto de enaltecer la corredención Mariana, cuanto de señalar las diferencias esenciales entre la cooperación de la Madre y la obra del Hijo. No hay que olvidar este punto de vista en que se coloca Suárez.

Para investigar su mente conviene tomar como base el pasaje en que trata expreso del problema. Pero fuera de este pasaje principal y de índole controversista, Suárez recuerda repetidas veces la corredención Mariana, más brevemente, pero también más independientemente de la controversia protestante. Estos pasajes dispersos, agrupados en torno del principal, contribuirán a precisar con toda exactitud su pensamiento sobre la cooperación de María en la redención humana.

## 2. TEXTO BÁSICO

En el pasaje principal se distinguen marcadamente la *tesis* y la *demonstración*. Conviene analizarlas separadamente.

TESIS.—Dice Suárez: “Quamvis B. Virgo nec nos redemerit, nec aliquid de condigno nobis meruerit, tamen, impetrando, merendo de congruo, et ad incarnationem Christi suo modo cooperando, ad nostram salutem aliquo modo cooperata est” (23, 1, 4).

Dos partes principales tiene la tesis: una negativa, otra asertiva. La primera contiene dos negaciones: una más indeterminada o comprensiva, “nec nos redemerit”; otra más determinada o concreta: “nec aliquid de condigno nobis meruerit”. Con todo, el hecho de la redención y el modo del mérito condigno están íntimamente relacionados, como luego veremos. La segunda parte contiene una afirmación genérica: “ad nostram salutem aliquo modo cooperata est”, y tres afirmaciones particulares: “impetrando”, “merendo de congruo” y “ad incarnationem Christi suo modo cooperando”. Pero estas tres afirmaciones particulares no están desligadas de la afirmación genérica, antes bien son simples modalidades suyas. En absoluto la afirmación genérica y cada una de las afirmaciones particulares pudieran demostrarse independientemente; mas no es ésta la mente de Suárez, quien en esta segunda parte afirma tres cosas: la triple cooperación de María: 1), por vía de impetración; 2), por vía de mérito; 3), por vía de concurso materno. Debe notarse la correspondencia de las dos expresiones adverbiales “suo modo cooperando” y “aliquo modo cooperata est”, las cuales, si atenúan el relieve de la cooperación, no suprimen su verdad y propiedad.

DEMOSTRACIÓN.—*Primera parte.*—Como demostración de la primera parte, dice solamente Suárez: “Prior pars est certa de fide; quia esse mediatorem Dei et hominum proprie ac perfecte solius est Christi” (23, 1, 4). Dos advertencias importantes sugieren estas palabras. Primera: para Suárez, lo mismo que para San Pablo y Santo Tomás (cf. *María, Mediadora universal*, p. 434-435), ser redentor (como se dice en la tesis) y ser mediador (como se dice en la demostración) son expresiones equivalentes. No es, pues, legítimo el uso de algunos modernos, que restringen la denominación de mediación Mariana a sola la intercesión actual. Segunda: si es exclusivo de Cristo ser mediador o redentor con toda propiedad y plenitud, cabe todavía atribuir a María una corredención menos propia y perfecta, como hay que atribuirle una mediación subalterna, comparada con la de Cristo, único perfecto Mediador.

*Segunda parte.*—La demostración de la segunda parte es más compendiosa de lo que hubiéramos deseado. Dice simplemente Suárez: “Posterior vero etiam est clara, scilicet,

quod B. Virgo tribus modis ad salutem nostram operata fuerit. Primo, merendo de congruo incarnationem. Secundo, orando et petendo, et, quamdiu fuit in via, de congruo merendo nobis salutem. Tertio, concipiendo Christum nostrae salutis auctorem". Y agrega: "Et eisdem modis saepissime Sancti Patres B. Virgini attribuunt, quod nostrae fuerit salutis causa" (23, 1, 4).

No es de gran interés el que la formulación y el orden de los tres modos de la corredención Mariana no coinciden exactamente en la *tesis* y en la *demonstración*. Lo verdaderamente interesante sería saber si esta triple forma de corredención debe calificarse, según la mente de Suárez, como directa y formal, o bien simplemente como remota o material. Las expresiones de Suárez no parecen decisivas, ni en un sentido ni en el otro. La oración o impetración no puede llamarse propiamente corredención. Al mérito de congruo señala Suárez doble objeto: la encarnación y nuestra salud. En el primer sentido parece una corredención material o remota; en el segundo sentido, podría ser formal y directa. Material y remota parece también, a primera vista, la corredención contenida en la concepción de Cristo, autor de nuestra salud. En suma, el pensamiento de Suárez no parece bastante claro. ¿Será posible precisarlo por los otros pasajes en que menciona o recuerda la corredención Mariana?

Prescindiendo del modo de impetración, que no disiparía nuestras dudas, hay que investigar si los otros dos modos, el mérito y la maternidad, los concibe Suárez como cooperación formal y directa. Además, la expresión genérica en que engloba los tres modos, si bien no contiene una cooperación o realidad diferente, es, con todo, una afirmación importante, cuyo alcance conviene precisar. Tales son los tres puntos que vamos a examinar, por orden inverso, que parece más natural.

### 3. OTROS TEXTOS GENERALES

Recordemos, ante todo, algunos textos más indeterminados.

"B. Virgo singulari modo cooperata est Christo ad omnium hominum ac praedestinatorum salutem" (21, 3, 4). Tres propiedades se afirman de esta cooperación: *a*), que es singular o exclusiva de María; *b*), que es una acción asociada a la acción de Cristo Redentor; *c*), que es de alcance universal. Tales propiedades difícilmente se conciben de una cooperación material y remota.

"Sicut enim crux et Christum tetigit et instrumentum fuit

nostrae redemptionis, ita multo perfectius Beatissima Virgo et Christum tetigit et ad nostram redemptionem est cooperata" (22, 2, 2). El contacto y la instrumentalidad de la cruz fué meramente material, pero fué próximo e inmediato; de parte de la Virgen, el contacto no fué menos inmediato, ni fué puramente material, antes bien consciente y amoroso; y no había de ser más material y remota la cooperación a nuestra redención: cooperación mucho más perfecta que el contacto y la instrumentalidad de la cruz.

"Prima dignitas Virginis fuit esse Matrem Dei...; et cum hac coniuncta est alia, scilicet, singulari modo cooperari redemptioni" (3, 5, 29). Esta singular cooperación, por una parte, es distinta de la divina maternidad; luego no por sola la generación del Redentor cooperó María a la obra de la redención; mas, por otra parte, esta cooperación, conjunta con la divina maternidad, es algo tan excelso que merece parearse con ella.

Dejando aquellos textos en que Suárez recoge los dichos de los Santos Padres, que apellidan a María "Mediatricem et reconciliatricem" (18, 4, 13), "Reparatricem ac mediatricem" (22, 3, 2), "Reparatricem saeculi et mediatricem generis humani" (23, 1, 1), seleccionaremos algunos otros más significativos.

"Omnia supernaturalia quodammodo per Virginem et propter Virginem facta sunt, ut Sancti loquuntur... Est ergo B. Virgo sub Christo veluti universalis causa illi coniunctissima" (21, 3, 5). "Comparatur ergo ad omnes B. Virgo tamquam universalis causa, ad quam referuntur omnia quae ad singulos pertinent" (21, 3, 4). La verdadera causalidad, si no se expresa lo contrario, es formal y directa; y el que la de María esté tan estrechamente asociada a la de Cristo ("illi coniunctissima") y aun el que esté subordinada a la de Cristo ("sub Christo") prueba que es de tendencia análoga a la de él, igualmente formal e inmediata. Además, semejantes expresiones de Suárez y de otros se aplican igualmente a la intercesión actual de la Virgen. ¿Por qué, pues, cuando se refieren a la intercesión, han de significar influjo próximo y formal, y, en cambio, cuando hablan de la corredención, han de significar causalidad meramente remota o material?

Más significativo es otro texto, en que Suárez estampa la asombrosa afirmación de que María participa de la capitalidad o gracia capital de Cristo. Dice: "Christus in Ecclesia est tamquam fons gratiae; B. autem Virgo, ut aquaeductus; reliqui vero Sancti, ut rivuli. Ergo in Christo, ut in fonte, congregantur omnes gradus gratiae, qui tam ad aquaeductum

quam ad rivulos fluunt; in Virgine vero, ut in aquaeductu, congregantur omnes qui ad rivulos derivantur... Nam quia gratia Christi respectu omnium est gratia Capitis, ideo habet illam excellentiam. Sed B. Virgo participat illam dignitatem. Decet ergo ut et gratia eius illam perfectionem participet" (18, 4, 12-13). Afirma, pues, Suárez que María comparte con Cristo la dignidad de Cabeza. Una es la Cabeza del Cuerpo místico; y esta Cabeza es Cristo por derecho propio, y María por extensión o participación. Ahora bien, la dignidad de Cabeza tiene estrecha conexión con el oficio de Redentor. Se discute la prioridad entre la capitalidad y la redención: si Cristo es Redentor por ser Cabeza, o bien es Cabeza por ser Redentor; lo que no puede discutirse es que redención y capitalidad están íntimamente ligadas y son perfectamente proporcionales. Por consiguiente, si María participa la capitalidad, comparte por el mismo caso la obra de la redención; lo uno y lo otro dependiente y secundariamente; mas también lo uno y lo otro con verdad y propiedad. Concapi-talidad arguye necesariamente corredención formal. Tal parece ser el pensamiento de Suárez. De hecho para demostrar la concapitalidad de María, aduce los testimonios de los Santos Padres que prueban la corredención, de los cuales el primero es el de San Ireneo (*Contra haer.* 3, 22, 4: MG 7, 958-960), que después habremos de citar.

Presenta Suárez la corredención como título, principio o argumento de dos excelsas prerrogativas de María: la Concepción Inmaculada y el dominio soberano. Para probar su tesis concepcionista escribe: "Quinto, confirmari hoc non immerito potest ex Patribus asserentibus, per B. Virginem destructum esse originale peccatum et daemonis imperium. Neque enim originali culpae subdi oportuit illam, per quam peccatum ipsum expellendum erat" (3, 5, 22). Y cita seguidamente, como confirmación de su aserto, los testimonios de San Cirilo de Alejandría, San Ireneo, San Agustín (?), San Epifanio, San Andrés de Creta, San Lorenzo Justiniano, Inocencio III, San Bruno, Hesiquio y San Anselmo (?). Título de tan extraordinario privilegio sólo puede ser una corredención propia y verdadera, que a su vez no puede ser sino una cooperación formal y directa. El otro efecto de la corredención es el soberano dominio de María, sobre el cual dice Suárez: "VII Synodus (act. 4), citans Gregorium, eam specialiter vocat *omnium christianorum Dominam*, indicans alium titulum huius domini, scilicet, quia ad nostram redemptionem singulari modo cooperata est. Sicut enim Christus, eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus est ac Rex noster, ita et B.

Virgo, propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrat, et substantiam suam ministrando, et illum pro nobis voluntario offerendo, nostramque salutem singulariter desiderando, petendo, procurando" (22, 2, 4). Prescindiendo ahora de los modos de corredención aquí indicados, la comparación con Cristo parece decisiva. Como de parte de Cristo sólo una redención verdaderamente eficaz pudo ser título de soberano dominio y realeza, así de parte de María sólo una corredención proporcionalmente eficaz, y, por tanto, formal y directa, pudo ser título valedero de semejante prerrogativa.

Terminaremos este punto con esta conclusión de Suárez: "Si ergo omnia gratiae dona per Virginem ceteris communicantur, rationi consentaneum est ut in ipsa prius recipiantur" (18, 4, 13). A la Corredentora corresponden las primicias de la redención. Por esto María, aunque fué redimida, pudo ser Corredentora: favorecida con las primicias, pudo ya cooperar a la redención de los demás.

#### 4. MATERNIDAD CORREDENTIVA

Que la generación del Redentor fué alguna cooperación a la obra de la redención, lo dice Suárez repetidas veces, y es evidente; la dificultad está en saber si Suárez consideraba esta cooperación como material y remota, o bien como formal y directa. Para poder conocer su pensamiento, conviene tener presente el estado de la cuestión.

La sola generación del Redentor, precisamente considerada, ningún teólogo la considera como corredención próxima y formal. Otra cosa sería si la encarnación del Hijo de Dios se mira como esencialmente ordenada a la redención humana, y, consiguientemente, si la divina maternidad se concibe como esencialmente soteriológica. Mas para muchos, esto, aunque muy importante, no basta todavía. Los que sostienen el valor formalmente corredentivo de la generación del Redentor, lo reponen principalmente en el libre asentimiento de la Virgen, ya considerado como acto psicológico, que decide la existencia misma de la redención, ya como acto moral y meritorio, asociado al acto de caridad y obediencia con que Cristo se ofrece al Padre para la salud de los hombres. De todo esto, ¿qué es lo que dice Suárez?

En el pasaje principal, antes examinado, dice que la Virgen "ad incarnationem Christi suo modo cooperando, ad nostram salutem aliquo modo cooperata est"; y poco después:

“quod... ad salutem nostram operata fuerit... concipiendo Christum nostrae salutis auctorem” (23, 1, 4). Análogas son estas otras expresiones: “Per illam facta est incarnatio, per quam, seu propter quam facta sunt cetera omnia bona” (21, 3, 5); “Sic igitur Ecclesia et Patres loquuntur ad Virginem, quam etiam... interdum vocant *reparatricem* ac *mediatricem*, non immediate et per se, sed per Christum, quia Redemptorem nobis genuit” (22, 3, 2). Y después de citar las conocidas palabras de San Germán: “...Nemo est cui donum concedatur, nisi per te...”, añade: “Quae omnia per Christum, quem ipsa genuit, veritatem habere intelligenda sunt” (23, 1, 4). Semejantes frases, si más no hubiese, no sólo no expresan cooperación formal y directa, sino más bien puramente material, o por lo menos remota. Recuértese, con todo, que Suárez tiene presente la torcida interpretación protestante, la cual quiere refutar poniendo de relieve la parte principal de Cristo en la obra de la redención. De todos modos, las expresiones son ambiguas; ¿serán más significativos los textos que hablan del consentimiento virginal?

Suárez menciona repetidas veces con singular énfasis el asentimiento de la Virgen. Dice: “Circa illud verbum Virginis, quo suum praebuit consensum, nihil D. Thom. notat, quia nihil dubitationis habet, sed admirationis quam plurimum. In singulis enim verbis latet mysterium” (*Comment. in 3*, q. 30, a. 4, n. 6). Misterios de grandísima admiración descubre Suárez en cada una de las palabras de la Virgen. Esta expresión ponderativa, insólita en el estilo de Suárez, es reveladora. ¿Cuáles serán estos altísimos misterios? ¿Será uno el que Dios condicionó y como sometió la ejecución de sus planes de redención al libre asentimiento de María? Dice Suárez: “Sicut enim voluit Deus hoc mysterium perfici, *petendo consensum* Virginis per angelum, ita etiam decuit ut non perficeretur, donec B. Virgo suum consensum angelo declararet” (9, 4, 4). Quien pide, no por mera fórmula, el consentimiento de otro para hacer una cosa, da claramente a entender que su voluntad no es definitiva hasta que el otro dé su asentimiento. Según esto, el asentimiento virginal fué el que dió su última formal determinación a la voluntad divina de salvar a los hombres. Y tal asentimiento es una cooperación moralmente directa y formal.

Otro misterio del asentimiento de María pudo ser su valor moral y meritorio. De ello escribe Suárez: “Ad hoc tempus spectat singulare illud meritum fidei, caritatis, obediendae et humilitatis, quod in ipsa Filii conceptione enituit, quando suum consensum praestitit, ut mirum in modum pon-

derat et exaggerat Bernardinus Senensis" (18, 2, 5). Poco después vuelve sobre lo mismo: "Sanctus Bernardinus... dicit plus meruisse Mariam eo actu fidei et obedientiae, quo angelo annuntianti Filii conceptionem assentita est, et assentiendo se condigne disposuit ac de congruo meruit ut esset Mater Dei, quam meruerint omnes Sancti omnibus actibus ac meritis suis, quia videlicet eo actu meruit saltem de congruo eam dignitatem, cui excellentior gratia et gloria quodammodo debetur" (18, 4, 9). Un reparo puede hacerse a estos textos: que el objeto de estos méritos no es la salud humana, sino la dignidad de la divina maternidad. Pero sabía muy bien Suárez que la Virgen "ad nostram redemptionem concurrat", entre otras maneras "nostram salutem singulariter desiderando, petendo, procurando" (22, 2, 4); y que la manera principal de procurar nuestra salud era dar su asentimiento al divino mensaje.

En suma, Suárez no formula explícitamente el valor formalmente corredentivo de la divina maternidad, principalmente por razón del consentimiento virginal; pero suministra los elementos de la tesis corredencionista, que no es difícil coordinar.

### 5. COM-PASIÓN MERITORIA

Por vía de introducción conviene recordar un aspecto de la corredención Mariana, referente al precio de nuestra redención. Escribe Suárez: "Corpus Virginis fuit quodammodo initium humanae salutis, quia ex illius sanguine corpus sanguisque Christi sumptus est, quod fuit nostrae salutis pretium" (21, 2, 7). De este hecho fundamental no saca Suárez las consecuencias que tal vez pudieran sacarse, y que otros han sacado. La única consecuencia que saca, y con razón, es la Asunción corporal de María a los cielos: "Ergo rationi consentaneum est, ut idem Virginis corpus singulari modo redemptionem participaverit" (Ib.).

Para que la com-pasión Mariana pueda considerarse como formalmente corredentiva habrán de hallarse en ella proporcionalmente los mismos elementos esenciales que constituyen la redención por parte de Cristo. Estos elementos son: los dolores y padecimientos mortales (elemento material), el acto de caridad y obediencia con que estos padecimientos y dolores se ofrecen a Dios por la salud de los hombres (elemento formal) y las modalidades concretas de sacrificio, mérito... ¿Descubre Suárez todos estos elementos en la com-pasión Mariana?

De los padecimientos y dolores dice, refiriéndose a la profecía de Simeón: "Gladius Christi, mors Christi dicitur iuxta communem Scripturae phrasim, quae animam Virginis pertransisse dicitur, quia eam summo dolore affecit". Y después de citar a favor de esta interpretación a San Ambrosio, San Beda, Ecumenio, Eutimio Zigabeno, San Juan Damasceno, Casiodoro, San Paulino, San Agustín y San Gregorio Niseno (notable erudición patristica, no superada en aquel tiempo ni siquiera por Maldonado), al llegar a San Bernardo resume maravillosamente sus conocidas palabras: "dicit amorem Virginis fuisse morte fortiolem, quia Christi mortem suam fecit"; y después de intercalar el testimonio del Pseudo-Jerónimo y de San Efrén, termina con el de Ruperto, el cual afirma "tunc sensisse Virginem dolores quos in Filii partu non senserat" (4, 3, 5). En otros varios pasajes recuerda Suárez estos mismos padecimientos y dolores de la Virgen, por ejemplo: "Et, quod caput est, maximos labores et dolores simul cum Filio sustinuit" (18, 21, 5); "In morte Filii maiores dolores, quam in morte sentiantur, degustavit" (21, 1, 3). Mas todos estos dolores sufriólos la Madre con maravillosa constancia y fortaleza. "Unde Iohan. Evangelista refert, eo tempore quo Christus vehementius patiebatur, Virginem stantem permansisse, et nec animo nec corpore concidisse. Unde Ambr. ... nec flevisse illam affirmare audeat: *Stantem*, inquit, *lego, flentem non lego*. Anselm. ... gladium mortis Christi animam Virginis penetrasse dicit, quia tanto dolore illam affecit, ut nisi speciali Dei gratia et favore confortaretur, viribus prorsus deficeret. Unde potius colligitur, ex magna fide, quam tunc habuit, profectam esse magnam fortitudinem et constantiam, quam tunc ostendit" (4, 3, 6). A lo cual contribuyó el que "passionem... Filii, omnes circumstantias et rationes eius iam habebat praecognitas" (Ib.).

Recogiendo las propiedades de estos padecimientos y dolores, resulta que fueron: 1), intensísimos ("summo dolore", "maximos labores et dolores"); 2), mortales y más que mortales ("maiores dolores, quam in morte sentiantur"); 3), maternales, es decir, los del alumbramiento espiritual, no sentidos en el parto natural ("quos in partu Filii non senserat"); 4), interiores o cordiales ("animam Virginis penetrasse"); 5), por asociación o comunión con los del Hijo ("simul cum Filio"); 6), por apropiación, por cuanto además de los propios dolores se apropió o sintió como propios los del Hijo ("Christi mortem suam fecit"); 7), sobrellevados con admirable constancia ("magnam fortitudinem et constantiam"); 8), previamente conocidos ("iam habebat praecognitas"). Por parte, pues,

del elemento material no falla la corredención Mariana. ¿Fallará por parte del elemento formal?

Escribe Suárez: "Addunt etiam interdum Patres, eo tempore (mortis Christi) exercuisse Virginem actum summae oboedientiae et caritatis erga homines, voluntarie offerendo Filium pro illis, *quo actu*, ait Bonavent. (*In dist.* 48, q. ult.); *et Deum et homines sibi maxime devinxisse*" (4, 4, 6). Este gravísimo texto merece analizarse detenidamente.

Primeramente existe de parte de la Virgen el acto de suprema obediencia a Dios y de caridad para con los hombres, que es precisamente de parte de Cristo el elemento formal de su pasión redentiva. No falla, por tanto, en la com-pasión Mariana el elemento formal, en virtud del cual pueda considerarse como formalmente corredentiva.

Tampoco falta la modalidad de oblación sacrificial. Dice Suárez: "voluntarie offerendo Filium pro illis". En otro texto citado anteriormente dice exactamente lo mismo: "B. Virgo... ad nostram redemptionem concurrat... illum pro nobis voluntarie offerendo" (22, 2, 4). Esta expresión es la misma que emplea el Apóstol para declarar el carácter sacrificial de la muerte de Cristo Redentor, "qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo" (Hebr 9, 14; cf. 7, 27; 8, 3; 9, 25; 9, 28; 10, 12 ...). Sería arbitrario atenuar en Suárez el valor de la expresión, que en San Pablo y en toda la Escritura y en toda la tradición cristiana tiene significación estrictamente sacrificial.

Implícitamente afirma también Suárez el valor meritorio de la com-pasión Mariana, cuando dice, con San Buenaventura, que con aquel acto de suprema obediencia y caridad para con los hombres, ofreciendo voluntariamente el Hijo por ellos, "et Deum et homines sibi maxime devinxisse". El que por este acto Dios le quedase obligado y como ligado o endeudado, significa la aceptación divina de la oblación Mariana; y el que le quedasen obligados los hombres, significa la eficiencia o efectividad de este acto. Por lo demás, ya Suárez nos ha dicho que la Virgen "ad salutem nostram operata fuerit, ... de congruo merendo nobis salutem" (23, 1, 4); y ningún acto suyo podrá señalarse más apropiado para semejante mérito que el de la oblación junto a la cruz del Redentor.

Corrobórase este carácter corredentivo de la com-pasión Mariana con el efecto que Suárez le asigna: la maternidad espiritual de María respecto de los hombres. Después de citar el dicho de Ruperto, según el cual la Virgen sintió en el Calvario los dolores que no sintiera en el parto, añade: "Tuncque singulari modo matrem nostram effectam esse, quia nos

spiritualiter peperit" (4, 3, 5). En esta afirmación, aunque hay una alusión a las palabras del Redentor moribundo: "Mujer, ahí tienes a tu hijo" (Io 19, 26), sin embargo, la maternidad de María respecto de los hombres redimidos no se concibe como una simple adopción, sino como una dolorosa generación espiritual. María es Madre de los hombres, porque es su Corredentora. Por tanto, si la maternidad, aunque espiritual, es verdadera, verdadera y eficaz deberá ser la corredención. Otra consecuencia sugieren las palabras de Ruperto, apropiadas por Suárez. Si al parto precede la concepción, al parto del Calvario hubo de preceder la concepción de Nazaret en la encarnación del Hijo de Dios. Tal es, en efecto, la manera como la tradición más antigua, iniciada ya por San Ireneo, habla de la maternidad espiritual de María, extensión o prolongación de la divina maternidad en función del Cuerpo místico de Cristo. A la corredención vincula también Suárez la maternidad espiritual en otro texto citado anteriormente: "Propter quod *Mater etiam omnium hominum dicitur*" (22, 2, 4). En otro texto, con mayor amplitud, la vincula juntamente a la corredención y a la divina maternidad: "Propter hanc cooperationem et propter Matris dignitatem vocatur a Patribus *Mater viventium*" (21, 3, 4). En virtud de esta maternidad los hombres son llamados *hijos espirituales de María* (Ib.). La alusión del texto precedente a la maternidad de Eva se declara explícitamente en este otro: "Altiori modo fuit *Mater viventium* quam Eva (Gen 3, 20); immo et mater omnis gratiae et virtutis" (4, 2, 3).

## 6. INTERPRETACIÓN MARIOLÓGICA DEL PROTOEVANGELIO

Podrá esclarecer la mente de Suárez sobre la corredención Mariana lo que él escribe sobre la interpretación mariológica del llamado Protoevangelio (Gen 3, 15).

Ante todo él admite, sin dudar, esta interpretación, que él considera como común a los Padres más antiguos. Dice: "Ad-dere possumus, sicut Paulus de Christo dicit, in capite libri de illo esse scriptum, ita de B. Virgine in Sacrae Scripturae initio scriptum esse: *Inimicitias ponam inter te et mulierem, ipsa conteret caput tuum*. His enim verbis Deum ipsum Mariam Virginem praedixisse, communis est antiquorum Patrum sententia" (praef. 3). No sólo admite Suárez la interpretación mariológica, sino que le da singular relieve por dos razones: por ser como el principio y fundamento de las pro-

fecías bíblicas referentes a María y por ser profecía personalmente divina.

Pero, ¿qué matiz o sentido concreto da Suárez a la profecía protoevangélica, es decir, al paralelismo antitético entre Eva y María?

Comencemos por un texto algo ambiguo. En el pasaje en que habla principalmente de la corredención Mariana, después de la demostración anteriormente transcrita, prosigue: "Et eisdem modis saepissime Sancti Patres B. Virgini attribuunt, quod nostrae fuerit salutis causa; quos late supra retuli, disp. 18, sect. 4, agens de excellentia gratae Virginis, et disp. 3, sect. 5, explicando locum illum Gen 3: *Ipsa conteret caput tuum*. Praeter quos videri possunt Irenaeus, 1. 3, c. 33; Anselm., 1. de Laud. Virg. c. 9; Fulgent., serm. de Laudib. Mariae, ex partu Salvatoris, ubi egregie opponit Mariam Evae, ut, sicut haec fuit humani casus principium, ita illa fuerit nostrae reparationis exordium et causa. Unde Augustinus, serm. 17 de Nat.: *Auctrix peccati Eva, auctrix meriti Maria*. Et Innocentius III, serm. 2 de Assumpt.: *Quod damnavit Eva, salvavit Maria*". Las expresiones patristicas acumuladas por Suárez: *nostrae salutis causa, nostrae reparationis exordium et causa, auctrix meriti, salvavit*, parecen suficientemente claras. Sin embargo, Suárez a continuación parece atenuar notablemente su valor o significación. Refiriéndose a la antítesis Eva-María, prosigue: "Quae comparatio praedictum Sanctorum sensum exponit. Eva enim non fuit propria ac directa causa humani casus, quia in ea non peccavimus; dicitur autem causa nostrae ruinae, quia Adamum ad peccandum induxit; ita igitur B. Virgo non fuit per se causa nostrae salutis, nec nos redemit, nec de condigno nobis meruit; dicitur ergo causa, quia nobis Christum genuit, et aliquo modo ipsum nobis promeruit et obtinuit" (23, 1, 4). Prescindiendo de otras observaciones más generales, y ciñéndonos a lo particular de este texto, las últimas frases relativas a la Virgen constan de dos partes. La primera contiene tres negaciones, ninguna de las cuales afecta a los modos de corredención que antes hemos hallado en Suárez. La segunda expresa sólo dos modos de cooperación: la generación de Cristo y el mérito de congruo, que deberán entenderse en el sentido que nos han dado los otros textos anteriormente analizados. De todos modos, el texto que acabamos de copiar da la impresión de cierta vaguedad o imprecisión, que conviene esclarecer. El problema concreto es éste: ¿expresa en él Suárez todo su pensamiento, completa y definitivamente? El mismo ha de hablar.

Dice en otro lugar: "... *Inimicitias ponam inter te et mu-*

*lierem. Quam mulierem esse B. Virginem Patres omnes statim citandi (Aug., Ambr., Gregor., Bern., Eucher., Beda et alii) intelligunt, inter quam et daemonem perpetuum dissidium ibi praedicatur* (3, 5, 9). Esta perpetua hostilidad entre la Virgen y el demonio es un elemento importante, no mencionado en el texto que acabamos de examinar.

Tratando de probar la virginidad de María, dice: "Sicut ex virgine initium sumpsit humanae naturae ruina, ita decuit ut per virginem salus hominibus adveniret" (5, 2, 10). La base de semejante argumento es el llamado principio de recirculación, que Suárez no menciona ni formula, pero que necesariamente presupone. Una de las fórmulas de este principio es la de San Pedro Crisólogo, que Suárez conoce y reproduce en otro lugar: "Audistis agi, *ut homo cursibus eisdem, quibus dilapsus fuerat ad mortem, rediret ad vitam; Agit cum Maria angelus de salute, quia cum Eva angelus egerat de ruina, ut nostrae perditionis initio conveniens nostrae reparationis principium responderet*" (*Comm. in 3*, q. 30, a. 2, n. 1). Este principio, base de la argumentación con que se demuestra la virginidad de María, prueba que la amplitud del paralelismo antitético entre la primera y la segunda Eva es para Suárez mayor de lo que expresa el texto analizado.

Hay más. El testimonio de San Ireneo, a que se refiere Suárez, y que él aduce para probar la concapitalidad de María (18, 4, 13), contiene un nuevo elemento, el más esencial tal vez en la antítesis Eva-María: la fe y la obediencia de la Virgen. Cita así Suárez el texto con ligerísimas variantes: "Sicut Eva inoboediens facta, et sibi et universo generi humano causa facta est mortis, sic et Maria, habens praedestinatum virum, tamen virgo, oboediens, et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Evae inoboedientiae nodus solutionem accepit per oboedientiam Mariae; quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc Virgo Maria solvit per fidem" (*Contra haer.*, 3, 22, 4; MG 7, 958-960).

Pero lo que mejor nos permitirá sondear el pensamiento de Suárez sobre la significación mariológica del Protoevangelio es quizás aquella idea suya genial en considerar a María como la "Mujer" por antonomasia. En dos pasajes repite la misma idea. En el primero dice: "Sicut se (Christus) vocabat *Filium hominis*, ita Virginem per antonomasiam *Mulierem* appellabat, ut eam esse indicaret *Mulierem* illam, per quam *damna primae mulieris instauranda forent*" (1, 1, 5). En el otro pasaje, relacionando el Protoevangelio con aquellas palabras de San Pablo a los Gálatas (4, 4): "Misit Deus *Filium suum, factum ex muliere*", escribe: "Addo... fortasse

alluisse Paulum ad locum Gen 3: *Inimicitias ponam inter te et mulierem*, ut significaret B. Virginem esse illam exspectatam Mulierem, quae salutem mundo erat allatura; ac propterea singulariter et per antonomasiam *Mulier* appellari potest" (5, 1, 13). Ya fuese esta idea una intuición personal, ya una reminiscencia de sus lecturas patristicas, lo cierto es que tal manera de enfocar trascendentalmente la posición de María dentro de la economía de la redención no se concibe sin la asociación y cooperación de María como Corredentora a la obra del Redentor.

CONCLUSIÓN.—No hemos agotado, ni con mucho, el riquísimo contenido de la Mariología de Suárez, ni siquiera sus puntos de vista más interesantes y personales; pero acaso bastará lo dicho, en este año centenario de su nacimiento, como homenaje de admiración al Eximio Teólogo, que con sus vastas y profundas disquisiciones, y también con sus geniales intuiciones y sugerencias, a la par que construía sólidamente la primera Mariología escolástica, abría nuevos derroteros y descubría nuevos horizontes a la Teología Mariana de los siglos venideros.

JOSÉ M.<sup>a</sup> BOVER, S. I.

Facultad Teológica de Barcelona (Sarriá).