

LOS GRANDES PROBLEMAS DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

INTRODUCCIÓN.—Las vivas controversias que recientemente ha suscitado la Corredención Mariana han ensanchado extraordinariamente los horizontes del gran problema mariológico. Los nuevos aspectos, algunos insospechados, que va presentando la Corredención, y los nuevos enlaces que se van descubriendo con los más varados sectores de la Teología, han complicado enormemente el problema y dificultado su acertada solución. Hoy ya no es posible tratar, y menos resolver, el problema con aquella fácil simplicidad con que se trataba y resolvía no hace muchos años. Se impone una total revisión del problema. Al lado de otros estudios, integrales o monográficos, documentales o especulativos, que afronten directamente el problema, se han hecho indispensables otros estudios preliminares, que enfoquen adecuadamente el problema y preparen científicamente su solución definitiva. Uno de estos estudios introductorios quiere ser el presente trabajo.

La solución del problema la habrán de dar, evidentemente, las fuentes de la divina revelación: la Escritura y la Tradición cristiana. Pero no es menos evidente que la investigación de las fuentes andará desorientada, si previamente no se fijan y determinan con toda exactitud los múltiples y variados aspectos de la Corredención y, consiguientemente, los diferentes sentidos que puede revestir su afirmación o su negación. Además, la gran complejidad del problema hace necesaria esta previa determinación, si no queremos caer en lamentables vaguedades e imprecisiones, que harían imposible una solución satisfactoria. Nuestro objeto es, pues, precisar de antemano los *múltiples sentidos posibles* que puede presentar la tesis *de la Corredención Mariana*, para estu-

diar luego en los documentos si esta posibilidad es una realidad comprobada o más bien una ficción insubsistente.

LÍMITES Y PLAN DE NUESTRO TRABAJO.—En el sentido general de *Corredención* todos convienen: es, conforme a la etimología de la palabra, una acción asociada, un concurso activo a la obra de la redención, o, más concisa y precisamente, una *cooperación a la redención*. De ahí que no puede afirmarse ni existir verdadera y propia *corredención* si no existe, y se demuestra, una verdadera *cooperación a la redención* propiamente dicha. Por esto, antes de examinar los diferentes modos posibles de *Corredención* hay que analizar y aquilatar con la posible exactitud el valor de los dos extremos: *cooperación y redención*. Pero como la *cooperación* se concibe como un coeficiente de la acción redentora, exige el orden lógico que comencemos nuestro estudio analizando el concepto de *redención*. Naturalmente, sólo señalaremos aquellos elementos que más interesan a nuestro objeto.

I. REDENCION Y COOPERACION

1. *Diferentes aspectos de la redención*

La *redención* presenta distintos aspectos o sentidos, que dan lugar a diferentes divisiones o clasificaciones. Indicaremos solamente las que más pueden contribuir a esclarecer el problema de la *Corredención Mariana*.

A) REDENCIÓN GENÉRICA Y REDENCIÓN ESPECÍFICA.—En la obra salvadora de Cristo distingue Santo Tomás cinco aspectos o formalidades: de mérito, de satisfacción, de sacrificio, de *redención* (o rescate) y de eficiencia (3 q. 48, aa. 1-6). De ahí el doble sentido de la palabra "redención": 1) sentido genérico, en cuanto abarca o engloba toda la obra salvadora del Redentor; y éste es el sentido más corriente; 2) sentido específico, en cuanto expresa una formalidad o modalidad especial de esta obra, la de *rescate*.

Salta a la vista que estas variadas formalidades, señaladas por el Doctor Angélico en la redención, sugieren ya, desde luego, otros tantos sentidos posibles de la *Corredención Mariana*.

B) REDENCIÓN ACTIVA Y REDENCIÓN PASIVA.—Redención, como

generalmente los sustantivos verbales (derivados de verbos activos) de idéntica estructura morfológica, tales como generación, creación..., se pueden tomar ya activa, ya pasivamente. Así decimos, en sentido activo, *la concepción virginal de María*; y en sentido pasivo, *la concepción virginal de Jesús*. Según esto, la *redención activa* es el acto de *redimir*; la *redención pasiva* es el acto de *ser redimido*. En el primer sentido se dice la *redención de Cristo*; en el segundo, la *redención del género humano*.

Estas dos acepciones no implican de suyo dos actos distintos: son simplemente dos aspectos correlativos de un mismo acto; que es *redención activa* en cuanto dice relación al agente, es decir, en cuanto procede del Redentor; y es *redención pasiva* en cuanto dice relación con el término o sujeto paciente, esto es, en cuanto recae o se recibe en el redimido. Hablando en términos escolásticos, la *redención activa* es acción; la *pasiva* es *pasión*. Si la acción y la *pasión* importan dos realidades distintas o solamente dos relaciones de una misma realidad—problema que discutían vivamente los antiguos escolásticos—, es indiferente para nuestro objeto. Nos basta saber que la palabra *redención* significa o puede significar tanto la acción como la *pasión*: indiferencia de significación, que se determina en sentido activo o pasivo, según sea el complemento que acompaña a *redención*.

Una cosa conviene advertir ya desde ahora. Ordinariamente solemos concebir el agente como *sujeto* (lógico, a lo menos) de la acción, lo mismo que el paciente como *sujeto* de la *pasión*. Consiguientemente, si *subjetivo* es lo que se refiere al *sujeto* y le afecta, tanto la acción como la *pasión*, tanto la *redención activa* como la *pasiva*, pueden denominarse *subjetivas*, cada una respecto de su propio sujeto. Por lo dicho se ve que no es muy escolástico reservar la denominación de *subjetivo* a los efectos de la *redención*, para contradistinguirlos del acto mismo redentivo, cuando éste, tanto en sentido activo cuanto en sentido pasivo, puede también denominarse *subjetivo*. Ha parecido conveniente apelar a las sutilezas de escuela, tan oportunas a las veces para prevenir posibles confusiones. De todos modos, la división que acabamos de declarar no coincide con la siguiente. En especial, no hay que confundir la *redención pasiva* con los efectos de la *redención*.

C) REDENCIÓN EN SÍ MISMA Y REDENCIÓN EN SUS EFECTOS.—

No es insólito que el nombre de la causa o de la acción se *traslade* al efecto. Es un caso de *metonimia*. En este sentido podemos suponer que el nombre de *redención*, que de suyo significa la acción redentora, se *traslade* a los efectos de la redención. Será simplemente el uso metonímico de la palabra. Pero no hay que olvidar que este sentido metonímico, y más generalmente el sentido trópico, es un sentido traslaticio, es decir, no propio, sino prestado y ajeno; que, consiguientemente, en la interpretación de los textos no puede equipararse al sentido propio o normal de las palabras. Estas se toman en sentido propio siempre que no exista alguna razón contraria; para admitir, en cambio, el sentido traslaticio son necesarias razones positivas y manifiestas. Conforme a estos principios, y con las consiguientes limitaciones y caute- las, no hay inconveniente en que el nombre de *redención* se extienda algunas veces a los efectos de la acción redentora y se interprete en sentido metonímico.

Pero mucho más que esta extensión o comunicación del nombre nos interesa conocer la realidad, es decir, lo que es el acto redentivo y lo que son sus efectos. En general, la diferencia entre *redención* y *efectos de la redención* parece obvia y sencilla. *Redención* es el acto mismo redentivo; *efectos de la redención* son sus frutos o resultados, cuales son, por ejemplo, la infusión de la gracia santificante y la glorificación celeste, distintas, a todas luces, del acto mismo redentivo. Sin embargo, examinada más de cerca, semejante división no carece de dificultades. Para entender de raíz esta distinción fundamental, hay que analizar separadamente así el acto redentivo como los efectos de la redención.

a) EL ACTO REDENTIVO: SUS VARIAS MODALIDADES.—Comencemos por las modalidades o formalidades de la redención señaladas por Santo Tomás. Prescindiendo de la modalidad de eficiencia (1), más enigmática y menos importante para nuestro objeto, hay que retener las otras cuatro modalidades: de *mérito*, *satisfacción*, *sacrificio* y *rescate*.

Ante todo, estos cuatro términos no expresan otras tantas rea-

(1) Desde otro punto de vista podrían llamarse modalidades de *eficiencia* la parte activa de María en la solidaridad de Cristo con los hombres y, más claramente aún, su maternidad espiritual, cual las explicamos más adelante.

hidades diferentes, ni siquiera cuatro actos parciales distintos, que juntos integrasen el acto redentivo. Tampoco son simplemente cuatro denominaciones enteramente sinónimas, o cuatro nombres de idéntica significación. Más bien hay que decir, en un sentido intermedio, que son cuatro expresiones de otras tantas formalidades o modalidades, que cabe distinguir y señalar en el acto redentivo. Más brevemente: ni diferencia estrictamente *real*, ni puramente *nominal*, sino *formal*. Tal es, a no dudarlo, la mente de Santo Tomás al distinguir estos cuatro aspectos en la redención.

Procuremos ahora precisar el sentido exacto de estas formalidades, descubrir sus recíprocas relaciones y coordinarlas entre sí.

El *mérito*—en el cual hay que distinguir la *acción* de merecer y el *valor meritorio*—mira o connota el *premio*, es decir, tiene por objeto o término el galardón, que en el caso de la redención son los bienes de gracia y gloria que merece el acto redentivo. Es de notar que, siendo futuros estos bienes merecidos, el acto meritorio está, por así decir, orientado hacia lo futuro.

La *satisfacción*—en la cual hay que distinguir también la *acción* de satisfacer y el *valor satisfactorio*—mira o connota la culpa o la pena por ella incurrida, o entrambas a la vez, es decir, los *males* lógicamente pretéritos (o presentes) que el acto satisfactorio intenta reparar, y son, en el caso de la redención, el pecado y las penas del pecado en toda su generalidad. A diferencia del mérito, que mira al futuro, la satisfacción mira más bien al pasado o al presente.

El *sacrificio* es el mismo acto redentivo, en cuanto reúne en sí los elementos esenciales del sacrificio o verifica plenamente su definición. En él hay que considerar, por una parte, el sacerdote y la víctima, y por otra, la oblación, la inmolación y la aceptación divina. Puede tener también su importancia atender a las diferentes especies de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio, propiciatorio o expiatorio, que pueden coincidir en el acto redentivo. Ni hay que olvidar la correspondencia de antitipo a tipo, o de realidad a figura, que puede tener el sacrificio de la cruz con los grandes sacrificios del Antiguo Testamento: el del

Cordero pascual, el de la solemne Alianza, el del gran día de la Expiación anual, y aun el sacrificio intentado de Isaac.

Rescate es el acto de liberar un cautivo, prisionero o esclavo con la paga del precio entregado al que lo tenía subyugado. A diferencia de las formalidades anteriores, la de *rescate* está ligeramente matizada de elementos metafóricos, a través de los cuales no es difícil, sin embargo, señalar sus constitutivos esenciales, que son: un estado previo de cautividad o esclavitud, que es principalmente el pecado, la muerte temporal y eterna, la concupiscencia y la tiranía de Satanás; el precio del rescate, que es la sangre del Redentor, la cual se paga, no al verdugo, sino al Señor o Juez bajo cuyo dominio soberano quedaba siempre el esclavo; y el estado subsiguiente de libertad.

Comparemos ahora estas cuatro formalidades. Y primero analíticamente, y en principio o en abstracto. Evidentemente, el *mérito* y la *satisfacción* son dos conceptos de suyo perfectamente distintos y separables. Puede haber mérito sin satisfacción y satisfacción sin mérito. Es que el mérito mira a los bienes futuros, mientras que la satisfacción mira a los males pretéritos. Mérito y satisfacción pueden darse sin que intervenga *sacrificio* propiamente dicho; como, inversamente, puede darse sacrificio, el latréutico por ejemplo, que formalmente no sea ni meritorio ni satisfactorio, aunque real o idénticamente lo sea. Y en este sentido los tres conceptos son distintos y separables. El *rescate* puede darse sin que intervenga sacrificio, como es evidente; en cambio, no se concibe sin alguna manera de satisfacción y de mérito, por cuanto el precio es una especie de satisfacción respecto de la cautividad previa y una especie de mérito respecto de la libertad subsiguiente. El concepto de rescate es, por tanto, adecuadamente distinto del concepto de sacrificio, pero sólo inadecuadamente distinto de los conceptos de mérito y satisfacción; dado que si, por una parte, pueden existir mérito y satisfacción que no sean rescate, no puede, por otra parte, existir rescate que no sea en alguna manera meritorio y satisfactorio.

En concreto, en el caso de la redención, los cuatro conceptos existen simultáneamente y se asocian con perfecta armonía. El mérito y la satisfacción se completan mutuamente y se concretan y realizan en la pasión y muerte del Redentor, que es, ade-

más, un verdadero sacrificio, satisfactorio a la vez y meritorio, cuya sangre es el precio de nuestro rescate.

Si queremos obtener una coordinación más estrictamente sintética de estas cuatro formalidades, parece que la base de la síntesis ha de ser o el rescate o el sacrificio. En la primera concepción, el acto redentivo sería un *rescate sacrificial, satisfactorio a la vez y meritorio*. En la segunda concepción, más natural, sería un *sacrificio*, cuya sangre, por su valor *satisfactorio y meritorio*, sería el precio condigno de nuestro *rescate*.

Pero en el fondo del acto redentivo así concebido se esconden dos factores o elementos esenciales, sólo incidentalmente apuntados por Santo Tomás, pero que los modernos estudios de la Teología de San Pablo han puesto de relieve: la *justicia* vengadora de Dios, que descarga sobre Cristo, en vez de herir a los pecadores, y el principio de la *solidaridad*, clave única que explica satisfactoriamente esta aparente sustitución penal.

b) EFECTOS DE LA REDENCIÓN.—Entre los efectos de la redención hay que establecer una distinción, a la cual no siempre se ha dado el relieve que su importancia reclama, y a cuyo olvido se deben acaso no pocas de las confusiones que embrollan el problema de la Corredención Mariana. Estos efectos pertenecen a dos órdenes sustancialmente diferentes y se producen en dos estadios radicalmente diversos. A falta de términos más apropiados, podemos decir que unos son *inmediatos y absolutos*; otros, en cambio, *mediatos y condicionados*. Respecto de unos y de otros la causalidad del acto redentivo es totalmente distinta. Procuraremos determinarlos con toda precisión.

EFECTOS INMEDIATOS.—Los efectos inmediatos y absolutos tienen como término directo e inmediato a Dios, es decir, según nuestro modo de concebir, obran o actúan en el mismo Dios. Esta causalidad inmediata y absoluta del acto redentivo podría expresarse de la siguiente manera: Dios, antes airado contra el hombre prevaricador y dispuesto a desencadenar contra él los rigores de su indignación y a ejercer en él su justicia vengadora, ahora, en cambio, después de la redención y en virtud de ella, depone su enojo, envaina la espada de su justicia vengadora y se muestra por su parte dispuesto a perdonar al hombre su pecado y las penas por él merecidas, y, más aún, a otorgarle su gracia y la vida

eterna—naturalmente, bajo las condiciones que él mismo ha establecido—. Se ha producido, pues, en Dios, a nuestro entender, un cambio radical de actitud respecto del hombre. Decimos, pues, que este cambio de actitud es el efecto inmediato y directo del acto redentivo, y aun podríamos decir que es como su efecto formal. Es también absoluto o incondicionado, por cuanto este cambio de actitud no está sujeto en sí mismo a condición alguna, por más que su ulterior actuación o ejecución esté sujeta a determinadas condiciones. Y es, en consecuencia, dentro de las disposiciones divinas de la presente providencia, necesario e indefectible; por cuanto no sólo se ha producido de hecho, sino que no podía menos de producirse. En otras palabras, podríamos decir que el efecto inmediato del acto redentivo es la *reconciliación* de Dios con el género humano; reconciliación ésta, empero, virtual todavía o radical, no actual o formal; en principio más bien que de hecho. A este primer efecto puede reducirse la victoria del Redentor sobre Satanás, sobre el pecado y la muerte, que, en virtud de la redención, quedan radicalmente vencidos y reducidos a la impotencia. Y al hombre, entre tanto, si actual o formalmente todavía no se le perdona el pecado ni se le otorga la gracia; pero se le ha hecho ya asequible el perdón del pecado y la obtención de la gracia divina y de la vida eterna.

EFFECTOS MEDIATOS.—Los efectos ulteriores del acto redentivo, que, en contraposición a los precedentes, podemos llamar mediatos, y también condicionados y contingentes, se reducen a la justificación y a la vida eterna: justificación actual y formal, con todo lo que lleva en sí su proceso, y vida eterna, ahora prometida y esperada y luego definitivamente poseída. Lo que en el estadio anterior era puramente virtual y radical, se ha convertido ahora en actual y formal; lo que sólo existía en principio, es ahora un hecho. A este segundo estadio, pues, pertenece la *dispensación* de la gracia, tomada en toda su amplitud o extensión.

COMPARACIÓN DE LOS EFECTOS INMEDIATOS CON LOS MEDIATOS.—Simplificando y reduciendo, para mayor claridad y comodidad, estos dos órdenes de efectos, diremos que son la *reconciliación* con Dios y la *dispensación* de la gracia.

Ante todo merece la pena de notarse cuán deficiente es lo que a las veces se hace al reducir los efectos de la redención a la sola

dispensación de las gracias. Se ha olvidado la reconciliación, sin la cual carece de base la dispensación.

Comparando ahora estos dos órdenes de efectos, la primera diferencia que los distingue y caracteriza, como ya antes hemos insinuado, es que en la reconciliación el efecto del acto redentivo tiene como término a Dios; en la dispensación, en cambio, al hombre. La primera recae directamente en Dios, que es reconciliado; la segunda en el hombre, que es justificado.

Más importancia tiene otra diferencia, no tan fácil de explicar. Respecto de la reconciliación, el agente propiamente dicho es Cristo Redentor, en cuanto hombre; Dios, en cuanto Dios, no interviene como agente, si no es, como en toda acción humana, a título de causa primera y suprema. En cambio, en la justificación o dispensación de la gracia el agente es propiamente Dios, en cuanto Dios; Cristo Redentor, en cuanto hombre, interviene por cuanto la dispensación de la gracia se hace en virtud de la redención. De ahí la doble causalidad del Redentor (causalidad muy difícil de determinar por falta de términos apropiados) respecto de la reconciliación y respecto de la dispensación. Respecto de la primera, el Redentor es con toda propiedad el agente, moral, sin duda, pero principal; respecto de la segunda, en cambio, es solamente causa meritoria o satisfactoria: es decir, la dispensación la otorga Dios, como agente, pero en atención a los méritos y satisfacciones de Cristo Redentor. Recuérdense estas palabras del Tridentino: "Huius iustificationis causae sunt:... *efficiens*... Deus...; *meritoria* autem... Dominus noster Iesus Christus, qui... sua sanctissima passione... nobis iustificationem *meruit* et pro nobis Deo Patri *satisfecit*" (Denz., 799). En consecuencia, respecto de la reconciliación la causalidad del Redentor es, bajo todos conceptos, directa e inmediata; en cambio, respecto de la dispensación es en cierto sentido mediata, aunque también en otro sentido puede llamarse inmediata. Que pueda denominarse mediata, es claro; dado que entre el acto redentivo y la dispensación interviene o media la acción de Dios. Pero puede también, como causalidad que es de orden moral, denominarse inmediata, por cuanto la acción redentora está precisamente ordenada a la dispensación, como a su fin intentado, respecto del cual la acción de Dios puede considerarse en cierta manera como medio; es decir,

que el impulso o movimiento iniciado con el acto redentivo no se agota o extingue al producir la reconciliación, sino que sigue actuando e influyendo hasta la consecución del fin propuesto, que es la dispensación. De todos modos, llámese inmediata o mediata esta causalidad, hay que decir, empero, que es causalidad propia y verdadera; que si el apelativo de "mediata" supone o señala un *medio* o acción intermedia, esto no impide ni atenúa la verdad y propiedad de semejante causalidad. Más claro: la causalidad moral, determinada por la intención eficaz del fin, o ha de llamarse inmediata, a pesar del medio que interviene en la ejecución física del efecto, o, si se prefiere llamarla mediata, esta mediación no impide que semejante causalidad sea propia y verdadera causalidad. Y no hay que olvidar estos principios cuando se trate de la Corredención Mariana, que bien puede ser inmediata en el orden moral, o por lo menos propia y verdadera, aun cuando en el orden físico intervenga una acción intermedia.

Queda aún por declarar la principal diferencia, derivación de las anteriores, entre la reconciliación y la dispensación. La enorme complejidad de la materia nos obliga a circunscribirnos a unas pocas observaciones esquemáticas. La reconciliación es efecto de la acción redentora de Cristo hombre; la dispensación es a la vez efecto de esta acción del Redentor y de la acción de Dios providente. Intervienen, por tanto, en la dispensación dos acciones de orden esencialmente diverso: la acción humana redentora y la acción divina providente, o, para simplificar, la redención y la providencia (2). La acción providente admite muchas y variadas cooperaciones. Coopera Cristo hombre como intercesor; coopera María igualmente como intercesora; cooperan en idéntico sentido los santos del cielo y los justos de la tierra; éstos, además, pueden cooperar, a favor de sí y a favor de los demás, no sólo con sus oraciones, sino también con sus méritos y satisfacciones, que, si derivan o reciben su valor de los méritos y satisfacciones

(2) Usamos aquí la palabra «providencia» por no ocurrirnos otra más adecuada. No se nos oculta que también la redención es un elemento y factor importantísimo de la providencia: y, en este supuesto, mal pueden contradistinguirse. El sentido ordinario y general de «providencia» lo coartamos aquí a la providencia sobrenatural de ejecución de los decretos de Dios, tomados en atención o en virtud de la redención de Cristo. Y en este sentido, limitado ya, se contradistinguen adecuadamente «redención» y «providencia».

del Redentor, son, con todo, formalmente distintos y propios; cooperan también los ministros de los sacramentos... Síguese de aquí que semejantes cooperaciones, circunscritas al orden de la providencia (*o intra lineam actionis providentis*), no pueden en manera alguna considerarse como cooperaciones a la redención; pero también, que si existe alguna cooperación a la acción específicamente redentora de Cristo, aunque sea en orden a la dispensación, no deja de ser verdadera cooperación a la redención propiamente dicha; es decir, que semejante cooperación (*intra lineam redemptionis*), no por terminar en la dispensación deja por esto de ser verdadera y propia cooperación a la redención. Más claro quizás: en orden a la dispensación Cristo ejerce dos funciones distintas: la de Redentor y la de Intercesor; asociarse activamente a la primera será cooperar a la redención; pero no lo será en manera alguna asociarse a la segunda. A la luz de estos principios hay que interpretar los documentos. Si éstos hablan de una cooperación asociada a la función de Cristo Intercesor, no son aptos para demostrar la Corredención Mariana; mas si, por el contrario, afirman una cooperación asociada a la función de Cristo Redentor, prueban a todas luces la Corredención.

Una observación, quizás no inútil, para terminar este punto. Hemos distinguido en Cristo dos funciones: la de Redentor y la de Intercesor, sustancialmente distintas, mas no por eso inconexas. La de Intercesor es una consecuencia o derivación de la de Redentor, que es su raíz, su base, o su razón de ser. Así lo enseñan inequívocamente San Pablo (Rom. 8, 34; Hebr. 7, 24-25; 9, 24; 10, 21-22) y San Juan (I Ioh. 2, 1-2), quienes no vinculan la función intercesora de Cristo a su filiación divina precisamente, sino más bien a su calidad de Redentor. Que María esté asociada a la función intercesora de Cristo, y de una manera singular y eminente, por cuanto la intercesión Mariana, universal y necesaria, supera inmensamente la de los otros santos, no lo niegan ni siquiera los adversarios de la Corredención Mariana. Consta, pues, el hecho. Mas esto no basta: hay que buscar y hallar una razón que lo explique, una razón inmediata y satisfactoria. Esta razón no parece ser la maternidad divina, como no lo es en Cristo su divina filiación; menos aún en la hipótesis de los adversarios, que no conceden a la divina maternidad en su estadio

terrestre ninguna eficacia corredentora. ¿Será, pues, la Corredención la clave que explique la intercesión Mariana? Si así fuese, tendríamos un caso de la aplicación del principio de analogía entre María y Cristo. Por ahora formulamos una simple hipótesis: dejamos la palabra a los textos patristicos, que son, en definitiva, los que han de decidir.

D) ¿REDENCIÓN OBJETIVA Y REDENCIÓN SUBJETIVA?—Recientemente se han excogitado esta división, o esta nomenclatura, para designar respectivamente la obra misma de la redención y la aplicación de sus frutos. ¿Es admisible esta nueva terminología? Prescindiendo de otras razones, que en otras ocasiones expusimos, vamos a axaminarla desde otros puntos de vista.

Subamos a los primeros principios metafísicos. El binario correlativo *objetivo-subjetivo* se aplica a los actos o disposiciones de nuestro espíritu o de sus facultades, que presentan doble aspecto o relación: en cuanto miran o tienden a un *objeto* (en el sentido propio de la palabra), o en cuanto radican o residen en un *sujeto*. Así hablamos de la certeza objetiva, que es la necesidad del *objeto*, tal cual se presenta al conocimiento, y de la certeza *subjetiva*, que no es sino la firmeza o seguridad del *sujeto*, ajeno a toda duda o vacilación. Así también San Pablo habla frecuentemente de la fe *objetiva* o de la esperanza *objetiva* (es decir, el *objeto* creído o esperado) correlativas a la fe o la esperanza *subjetivas* (esto es, el acto de creer o esperar, que reside en el *sujeto*). Esta distinción ha pasado a la terminología gramatical, que distingue los genitivos *subjetivos* de los *objetivos*. En la frase, por ejemplo, *amor de Dios*, el genitivo se llama *objetivo*, si Dios se expresa como el *objeto* amado; y *subjetivo*, si se concibe como *sujeto amante*. Donde es de notar que en todos estos ejemplos, y en otros innumerables que pudieran aducirse, los términos *objeto* y *sujeto* se toman en sentido propio y riguroso. Como "sujeto" es verdaderamente *sujeto*, en que radica el acto o hábito, así igualmente "objeto" es propiamente *objeto*, a que el acto mira, tiende o se refiere. Apliquemos ahora estos principios a la redención. Que la llamada redención *subjetiva*, es decir, la aplicación de los frutos de la redención, por ejemplo, la infusión de la gracia santificante, pueda denominarse *subjetiva*, no ofrece, desde este punto de vista, especial dificultad; pero lo que no se

ve es cómo la llamada redención *objetiva*, es decir, la obra misma de la redención o el acto redentivo, pueda ser propiamente *objeto* de la gracia santificante infundida, o, más generalmente, de la llamada redención *subjetiva*. En conclusión, la terminología de *objetiva* y *subjetiva* no puede aplicarse a la redención, por cuanto desconoce el sentido normal y ordinario de los términos.

Pero, sin salir aún de la metafísica, semejante nomenclatura ofrece otro inconveniente más grave. En los casos antes aducidos, si bien se considera, el sentido primario, primordial o principal corresponde a *subjetivo*; es decir, *objetivo* y *subjetivo* no son homogéneos o unívocos, sino más bien analógicos; y entre ellos el *famosius analogatum*, como decían los antiguos, corresponde, no a *objetivo*, sino a *subjetivo*. Nadie dudará, por ejemplo, que "fe" o "esperanza" se digan principalmente del acto *subjetivo*, y sólo secundariamente del *objeto*. Y entonces tendríamos que la significación principal de "redención" recaería, no sobre el acto mismo redentivo, sino sobre la aplicación de sus frutos. Y esto ni gramatical, ni mucho menos teológicamente, puede admitirse o tolerarse. Sería esto una inversión de los términos: tendríamos que la concepción soteriológica debería ser *antropocéntrica* y no *crisocéntrica*, como debe ser.

Pasando a otra consideración, la nueva división de "redención" en *objetiva* y *subjetiva* es deficiente o incompleta. Equivaliendo "redención objetiva" al acto redentivo y "redención subjetiva" a la aplicación de sus frutos, es decir, a la dispensación, queda preterida la *reconciliación*, efecto primario de la redención. Ni parece posible o acertado querer incluir la reconciliación en ninguno de los dos términos o extremos de la división. No en el de "redención objetiva"; por dos razones: porque no es la obra misma de la redención, que es como suele explicarse, "redención objetiva", y porque entonces tendríamos que en uno de los extremos se comprendía el acto redentivo y uno de sus efectos, reservándose para el otro extremo otro de sus efectos: división verdaderamente incoherente. Tampoco en el de "redención subjetiva": porque la reconciliación en este estadio, existente en solo Dios, no se recibe todavía en el hombre como en *sujeto*.

Por estas y otras consideraciones esa moderna división o de-

nominación no parece apta para contradistinguir el acto redentivo de la dispensación, que es fruto de la redención.

E) REDENCIÓN CRISTOLÓGICA Y REDENCIÓN VULGAR.—Dos palabras solamente sobre otra división, que, por lo llana, parece no debería mencionarse siquiera. Pero a veces se olvida, o no se tiene en cuenta. "Redención" ha venido casi a ser un término técnico de la Teología para significar la redención de Cristo, que pudiéramos denominar *cristológica*. Pero al lado de esa acepción teológica subsiste la acepción vulgar u ordinaria de "rescate" en otras muchas materias. Y es de notar que en la Escritura, principalmente en el Antiguo Testamento, muchas veces se habla de la "redención" en este sentido vulgar o etimológico de "rescate". Y puede acontecer, y acontece alguna vez, que esta noción etimológica de "rescate" coincida con algo que es en realidad efecto de la redención de Cristo, pero que no se presenta precisa y formalmente como tal. Sirva de ejemplo aquella expresión de San Pablo "*redemptionem corporis nostri*" (Rom. 8, 23), con que se significa la resurrección de la carne, efecto, sin duda, de la redención de Cristo. Pero el Apóstol concibe la resurrección como *rescate*, no porque sea la redención de Cristo subjetivamente considerada, sino porque se realiza en ella la noción o definición de rescate, cual la expresa inmediatamente antes, al decir que "*Vanitati enim creatura subiecta est...; sed... liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*" (Rom. 8, 20-21). Aun cuando la resurrección no fuera efecto de la redención de Cristo, podría el Apóstol hablar de ella con los mismos términos con que la declara. Al proponer esta división no se nos oculta que, si inutiliza algunos textos con que se pretende demostrar la redención subjetiva, también puede ser que, en sentido contrario, elimine algunos textos con que se pretenda demostrar la Co-redención Mariana. Pero la verdad ante todo.

2. Naturaleza y propiedades de la cooperación

Por *cooperación* entendemos una acción asociada a otra acción o una operación coeficiente combinada con otra operación, ordenada a la producción de un mismo efecto. Para nuestro ob-

jeto bastará señalar las propiedades de la cooperación, es decir, de una verdadera y propia cooperación, que puedan aplicarse a la Corredención Mariana.

Ante todo, la cooperación, para merecer este nombre, debe ser *eficaz*, esto es, ha de ejercer influjo verdadero y efectivo en la producción del efecto. Cooperación ineficaz, o que nada haga en realidad, parece una contradicción *in terminis*.

No basta, además, a lo menos en el orden de la causalidad moral, que la cooperación sea meramente *material* o inconsciente; debe ser, al contrario, *formal* o consciente y voluntaria, esto es, motivada y determinada por la intención de un fin, que no es sino el mismo efecto producido.

Pero no es menester que sea propiamente *coordinada*, es decir, ejercida como por igual: basta que sea *subordinada* y subalterna respecto de otra acción principal. En el caso de la Corredención Mariana, ninguno de los teólogos que la sostienen ha pensado jamás en equiparar o igualar la cooperación de la Corredentora a la acción del Redentor.

Estas tres propiedades de la cooperación no ofrecen especial dificultad; hay otras dos, en cambio, que exigen alguna explicación.

La cooperación, para ser propia y verdadera, debe, en algún modo, ser *inmediata* o directa. En esto no cabe duda: toda la dificultad está en determinar qué *inmediación* se requiere para que la cooperación sea verdadera. Creemos que puede dar mucha luz una distinción empleada alguna vez por los escolásticos. Existen dos maneras de inmediación: una de *contacto* y otra de *pura eficiencia*. En la inmediación de *contacto*, entre la cooperación y el efecto no se interpone ninguna acción intermedia; en la de *pura eficiencia*, entre la cooperación y el efecto se interpone alguna acción intermedia entre ambos; tal, empero, que no corte o interrumpa el influjo eficaz de la cooperación en el efecto. Dos ejemplos aclararán esta distinción. Un padre aconseja a su hijo que huya de malas compañías; interviene la madre reforzando el consejo del padre. En este caso la cooperación del amor materno con la autoridad paterna es inmediata con inmediación de contacto; dado que entre la cooperación de la madre y el efecto no se interpone otra acción alguna. Pero supongamos que la madre

no hace sino rogar y mover (eficazmente) al padre a que dé él este consejo a su hijo. En este caso, entre la cooperación de la madre y el efecto obtenido media la acción del padre; la cual, empero, lejos de agotar o interrumpir el influjo de la acción materna sobre el hijo, no hace sino transmitírsele o comunicársele; la cooperación de la madre es inmediata sólo con intermediación de pura eficiencia. Para concretar más tomemos como ejemplo los dos actos principales de María, sobre cuya eficacia corredentiva precisamente se discute: su consentimiento y su compasión. Hablamos ahora hipotéticamente, sin querer probar ni prejuzgar ninguna solución. Supongamos que el consentimiento virginal tiene por objeto único y exclusivo la encarnación del Hijo de Dios. Supongamos, inversamente, que el objeto del consentimiento sea la encarnación, pero precisamente en cuanto se concibe como medio necesario para la redención, que, además, se concibe irrealizable sin el consentimiento virginal. Supongamos, finalmente, que la compasión de María al pie de la cruz, asociada a la pasión del Redentor, tenga eficacia corredentiva. En el primer caso, la cooperación de María a la obra de la redención sería puramente mediata, y, propiamente, nula. En el segundo caso, tendríamos una cooperación mediata en cuanto al contacto, pero inmediata en cuanto a la eficiencia (3). En el tercero, por fin, la cooperación sería inmediata bajo todos conceptos; en el contacto no menos que en la eficiencia. Los dos casos extremos son suficientemente claros: el segundo merece un análisis más detenido.

En este caso tenemos que la acción del consentimiento virginal respecto de la redención es parte mediata, parte inmediata: tenemos, digámoslo así, una *mediación* y una *inmediación*. Preguntámos: ¿la inmediación es verdadera?, ¿la mediación no suprime o atenúa la causalidad?, y ¿cuál de las dos, en definitiva,

(3) Para que mejor pueda apreciarse la diferencia sustancial entre el primer caso y el segundo, propondremos otro ejemplo. Un comerciante vende una sustancia colorante, que es al mismo tiempo venenosa, a un tintorero, que se presume prudentemente la empleará para teñir las telas. En el caso que el tintorero emplease la materia colorante venenosa para envenenar a un enemigo suyo, el comerciante que se la vendió no contrae ninguna responsabilidad en el homicidio, no es causa moral. Pero si el comerciante, conocedor de los designios del tintorero, le vendiese la sustancia venenosa con la intención de que éste envenenase al enemigo, que lo es de entrambos, sería cómplice y responsable del homicidio, sería verdadera causa moral del crimen.

prevalece?, ¿la mediación o la inmediación? Problemas son éstos cuya importancia es mayor que su sutileza. Los estudiaremos, brevemente, por su orden.

Primeramente, la inmediación es propia y verdadera. La razón parece evidente, si bien se considera. Lo formal en la causalidad es el influjo de la causa en el efecto. Conocida es la definición de "causa": "*Principium influens esse in aliud*". Por consiguiente, si el influjo es inmediato, la causalidad será igualmente inmediata. Y será inmediato el influjo siempre que no se detenga o agote en el camino, sino que llegue hasta el término, es decir, hasta el mismo efecto. Y como en la inmediación de pura eficiencia el influjo llega de hecho hasta el término, esa inmediación es propia y verdadera. Notemos la diferencia esencial que media entre uno que dispara una saeta y otro que arroja una bomba desde un avión. La acción de éste se limita a soltar la bomba, y con esto se agota toda su causalidad; la bomba cae en virtud de otra fuerza: la gravedad; y el destrozo que causa la bomba se debe a otras nuevas fuerzas, las de la trilita. El influjo activo del aviador no llega hasta el efecto (4). En cambio, la fuerza o el impulso que imprime a la saeta el que la dispara es la única que determina y produce el efecto, sin que intervengan fuerzas distintas; llega, por tanto, al mismo efecto; su causalidad es inmediata con inmediación de eficiencia. Y lo que se dice de las causas físicas vale mucho más de las causas morales, cuya causalidad, desligada del tiempo y del espacio, sin detenerse en el medio, y aun sin pasar por él, se lanza directamente hacia su término, que es el efecto.

En segundo lugar, la *mediación de contacto* ni suprime ni atenua siquiera la causalidad o la *inmediación de eficiencia*. La razón viene a ser la misma que acabamos de indicar. El *medio*, que interviene entre la causa y el efecto, no es un obstáculo o una barrera, que detenga o debilite la causalidad o el influjo de la causa sobre el efecto, sino más bien un conducto o un vehículo

(4) Decimos que «el influjo activo del aviador no llega hasta el efecto» desde el punto de vista de causalidad física. Pues es claro que en el orden de la causalidad moral su influjo llega hasta el efecto. Por esto, en el caso de un aviador pirata, por ejemplo, éste es considerado como criminal y responsable de los estragos que cause con las bombas que haya arrojado.

que lo transmite y hace llegar hasta su término. Recordemos la saeta.

Por fin, donde concurren *mediación de contacto e inmediatez de eficiencia*, ésta prevalece o prepondera sobre aquélla. La razón es siempre la misma. En la causalidad el influjo es lo formal y esencial, mientras que la presencia o ausencia de un medio, como que no entra en la definición de "causa", es algo puramente material o accidental. Y no hay duda que lo formal y esencial prepondera sobre lo material y accidental. Aquello, que no esto, es lo que caracteriza las cosas.

Otro problema, no menos interesante, pero más fácil de resolver. A las veces parece suponerse que la cooperación, en particular la de María a la obra de la redención, para poder ser considerada como verdadera y eficaz, debería ser *necesaria*, esto es, que sin ella no fuera posible la redención. Pero semejante suposición es equivocada y debe rectificarse. Una cooperación, y más generalmente toda causalidad, es verdaderamente eficaz siempre que la causa influye de hecho en el efecto. El que su concurso sea innecesario no quita que el efecto sea producido por su influjo y a él deba su ser. Nadie jamás, que sepamos, ha puesto en la definición de "causa" la *necesidad* de su influjo sobre el efecto. Ahora que, inversamente, en las causas morales, a diferencia de las físicas, la necesidad es indicio de verdadera causalidad. Para la producción física de un efecto intervienen ciertas condiciones previas o prerequisites, que, por no influir propiamente en la producción del efecto, no se consideran, y con razón, como verdaderas causas. Así, por ejemplo, abrir la ventana será necesario para que el sol ilumine un aposento, mas no será en modo alguno causa de la iluminación. En cambio, en el orden de la causalidad moral, quien pone una condición necesaria se considera justamente como verdadera causa moral del efecto. Si, por tanto, se demuestra que el consentimiento (consciente y libre) de María fué condición necesaria para la redención, queda demostrada por el mismo caso la cooperación Mariana en la obra de la redención.

Es de notar, finalmente, que la cooperación, y particularmente la cooperación Mariana a la obra de la redención, puede concebirse de dos maneras: o en cuanto influye directamente en el acto

redentivo, como en su término, o bien en cuanto tiene como término de su influjo los efectos de la redención. Quizás se haya de concebir de la primera manera la cooperación de María, si es que se da, en el consentimiento o, más generalmente, en su actuación previa al acto mismo de la redención; y de la segunda manera, su cooperación por medio de la compasión.

En consonancia con estos principios referentes a la redención y a la cooperación, hay que investigar ahora los diferentes modos posibles de la corredención Mariana. No pretendemos, ni podemos pretender, agotarlos todos. Pero creemos que los que vamos a proponer bastan y sobran para poner de manifiesto la gran multitud y variedad de los modos posibles de la Corredención, y, consiguientemente, la estrechez con que a las veces se trata este vastísimo y complejísimo problema, coartándolo, o poco menos, a la formalidad de mérito, cuando son tantos los modos posibles con que María pudo cooperar a la redención humana.

II. MODOS POSIBLES DE LA CORREDENCIÓN MARIANA

Conforme a lo dicho, deseamos investigar, y de alguna manera determinar, los modos posibles de la cooperación de María a la obra de la redención, es decir, que constituyan una verdadera y eficaz cooperación, y, consiguientemente, de algún modo inmediata, no a los preliminares de la redención, ni tampoco a la subsiguiente acción de la divina providencia al dispensar la gracia, por más que ésta se dispense en atención a los méritos del acto redentivo. Mas, pues la cooperación inmediata puede serlo de dos maneras: con intermediación de pura eficiencia y con intermediación de contacto; la estudiaremos sucesivamente desde ambos puntos de vista: la cooperación de Nazaret y la cooperación del Calvario.

1. *Cooperación de simple eficiencia*

CONSENTIMIENTO VIRGINAL. — El primer modo posible que se ofrece, el primer problema, acaso el más trascendental de toda la Soteriología Mariana, es la cooperación de María a la reden-

ción humana por medio de su consentimiento dado a la embajada del ángel. La solución depende de dos factores principales, que hay que estudiar detenidamente: el objeto del consentimiento y la tendencia del acto.

En cuanto al objeto, hay que examinar atentamente el sentido de la embajada del ángel; más concretamente, hay que investigar si las palabras del ángel anuncian o proponen exclusivamente la encarnación del Hijo de Dios en sí misma, o bien si la presentan como elemento soteriológico o como el primer paso que Dios quiere dar en orden a la redención del mundo. Ni basta conocer la mente del ángel; es menester conocer igualmente el pensamiento de María: es, a saber, cómo concebía ella la divina maternidad: si como Madre del Hijo de Dios, sin más, o más bien como Madre del Redentor en cuanto tal. Sobre estos dos puntos no hay que forjar hipótesis apriorísticas; hay que atenerse a los que narra el texto evangélico y a lo que enseña la tradición cristiana.

En cuanto a la tendencia del acto, hay que estudiar dos puntos: su dirección y su eficacia. ¿El consentimiento incluía una intención, un anhelo, cuyo objeto era, no sola o principalmente la divina maternidad, sino también la redención humana? ¿Y era un acto eficaz, capaz de influir decisivamente en el desenvolvimiento de los planes divinos de Dios en orden a la salud humana? Como coeficiente de esta eficacia, hay que examinar si el consentimiento virginal era de alguna manera necesario para la realización de los consejos divinos. La respuesta a todas estas preguntas nos la han de dar igualmente las fuentes de la divina revelación.

Pero no hay que olvidar que en estas fuentes acaso puedan hallarse afirmaciones que, sin distinguir analíticamente estos elementos, se limiten a consignar la verdad del hecho; es decir, el valor corredentivo del consentimiento virginal. Y semejantes testimonios, si es que existen, hay que recogerlos.

En conclusión, si llega a probarse que el consentimiento de María, por encima de la divina maternidad, miraba a la redención de los hombres y entrañaba además una eficacia decisiva en orden a la redención, se habrá probado la cooperación moral inmédiata al acto redentivo. Desde Nazaret y treinta y tantos años

antes, la acción de María llegaba hasta el Calvario en el momento mismo de la redención. Recordemos otra vez que la acción moral, desligada de tiempos y de espacios, se traslada derechamente al tiempo y al lugar en que se desarrolla la acción principal y se produce el efecto.

PERSPECTIVAS DE CRUZ.—Que María atendió, como madre solícita y amorosa, a la crianza y educación de su divino Hijo, eso no lo ha dudado jamás ningún cristiano. Esto supuesto, se pregunta: ¿esta crianza y educación materna son una cooperación formal e inmediata a la redención? *Formal e inmediata* decimos; pues que lo sea a lo menos *material y mediata*, no ofrece la menor duda. Más aún, que lo sea *formal*, tampoco ofrece especial dificultad; dado que nadie supondrá que el Corazón amoroso de la Madre no tomaba parte alguna en el desempeño de sus funciones maternas. Toda la dificultad, pues, está en si semejante cooperación puede considerarse como *inmediata*. La solución de este problema puede ser doble: o presuponiendo en María un conocimiento más o menos preciso de la pasión del Redentor, o prescindiendo de semejante conocimiento.

En la primera hipótesis la solución depende de dos factores esenciales, que, naturalmente, hay que demostrar: 1), que María, a lo menos después de la profecía de Simeón, previó la pasión de su divino Hijo; 2), que, acatando rendidamente los designios de Dios y comprendiendo que el desempeño de sus oficios maternos estaba ordenado a preparar la víctima del futuro sacrificio, ella ordenaba a este objeto la crianza y educación de su Hijo. Si estas dos cosas se prueban, se habrá probado una cooperación moralmente inmediata de la Madre con el sacrificio del Hijo. Aquí, otra vez, hay que ceder la palabra al testimonio de la Escritura y de la Tradición.

Pero, aun prescindiendo de esta previsión de la pasión, consta a lo menos el conocimiento de María sobre la obra mesiánica y salvadora de su Hijo. Basta releer el mensaje del ángel y el cántico de María para convencerse de ello. Y en este supuesto, se pregunta: ¿este conocimiento basta para fundar una cooperación inmediata a la redención, concebida como salvación de Israel y de todo el mundo? También aquí la solución depende del modo como María desempeñó sus funciones maternas. Si las enderezaba ex-

clusivamente a la crianza y educación del Hijo, sin mirar más adelante, la cooperación resulta puramente mediata; mas si ella ordenaba su actuación maternal a poner a su Hijo en condiciones de poder llevar a la obra los planes de Dios, no parece ya posible negar que la cooperación de María fuera moralmente inmediata.

SOLIDARIDAD DEL REDENTOR CON LOS HOMBRES.—La *consumación* del Redentor, para usar una expresión predilecta de San Pablo en la Epístola a los Hebreos, es decir, lo que inmediata y formalmente le disponía y capacitaba para su obra redentora, era su solidaridad con el género humano: doble solidaridad, de naturaleza y de pecado, en virtud de la cual el Redentor se identificaba moralmente con toda la naturaleza humana, con toda la raza de Adán, y se apropiaba o tomaba sobre sí su pecado para expiarlo, en nombre y representación de todos. Ahora bien: esta doble solidaridad la transfería o comunicaba al Redentor su Madre, la "Mujer" por antonomasia, que, para poder transmitir al Hijo, al "Hombre" por excelencia, esta doble solidaridad, debía poseerla ella previamente. María, por tanto, al comunicar al Hijo de Dios con la generación materna esta doble solidaridad, le transfería o comunicaba esta propiedad esencial del Redentor y del acto redentivo. En esta hipótesis, que no es difícil demostrar por las Epístolas de San Pablo, se pregunta: ¿esta acción de María constituye una cooperación inmediata al acto redentivo? En este caso, lo mismo que en los anteriores, todo depende del conocimiento e intención de María. Si ella desconoció totalmente este papel que ella representaba, naturalmente su acción fué meramente material y su cooperación puramente remota; mas si de alguna manera lo entendió o presintió y pretendió desempeñarlo en su actuación materna, su acción resulta formal y su cooperación moralmente directa e inmediata. Todo el punto, pues, de la dificultad está en si María tuvo conciencia de su misión y tuvo intención de realizarla. Más concretamente: María conoció perfectamente que Dios había obrado en ella "grandes cosas" y que por su maternidad divina y soteriológica quería salvar a los hombres; ¿bastaba este conocimiento, por así decir, global de los consejos divinos para afirmar que su cooperación fué formal e inmediata? Además, ¿se puede probar que este conocimiento no fué tan global, sino más bien bastante claro y preciso de su mi-

sión? Dos modos de enfocar el problema, análogos a los propuestos anteriormente: dos modos posibles, por tanto, de cooperación a la obra de la redención, que es interesantísimo tratar de averiguar.

MATERNIDAD ESPIRITUAL.—Hay que presuponer, o probar—que no es difícil—que la maternidad espiritual de María se inaugura con la misma encarnación, que es como su primer estadio o fase. Pero si el hecho de esta maternidad es manifiesto, el modo es misterioso. Para determinar si en ella puede preverse otro modo posible de Corredención, será menester examinarla más de cerca y analizar sus constitutivos esenciales. Esta primera fase de la maternidad espiritual está basada en el principio de solidaridad, del cual es uno de sus principales efectos; mas no sólo de la solidaridad formal de los hombres con el Redentor, sino también, y quizás principalmente, de la solidaridad previa y virtual de los mismos hombres con María, como anteriormente hemos insinuado. De ahí se sigue que María es Madre de los hombres, no porque éstos, independientemente de la generación virginal, se hallen incorporados o moralmente identificados con su Hijo natural —la maternidad en tal caso sería muy impropia—, sino más bien porque ella es quien los incorpora e identifica moralmente con el Hijo, en virtud precisamente de su generación natural. La raza de Adán queda incorporada al Hijo de Dios precisamente porque estaba representada y como concentrada en la carne que María con la generación comunica al Redentor. Consiguientemente, con una misma generación María engendra físicamente al Hijo de Dios humanado, y moralmente, en él y con él, a todos los hombres. Así entendida esta primera fase de la maternidad espiritual, si bien fundada en el principio de la solidaridad, añade nuevos aspectos o nuevos elementos, que pueden constituir un nuevo modo de corredención. ¿Lo constituyen de hecho?

Que, así concebida, esta maternidad sea soteriológica, es evidente. Mas esto no basta. Para que en ella descubramos un modo posible de cooperación a la redención se necesitan además dos cosas: 1), que semejante maternidad diga relación moralmente inmediata con el acto redentivo; 2), que María tenga de alguna manera conciencia y voluntad de este valor corredentivo de su maternidad espiritual. Hay que estudiar, pues, estos dos puntos. No

es nuestro propósito estudiarlos ahora; aunque no será inútil indicar la manera de estudiarlos y enfocarlos.

Para entender la relación de la maternidad espiritual con el acto redentivo hay que considerar el doble aspecto de la solidaridad que establece entre el Redentor y los redimidos: en cuanto, por una parte, capacita o habilita al Redentor para apropiarse con toda verdad los pecados de los hombres—que es lo que indicamos anteriormente—; y en cuanto, por otra parte, capacita a los hombres para participar o apropiarse la justicia y la divina filiación del Redentor—que es el nuevo aspecto que ahora proponemos—. Esta capacidad de los hombres la necesitaba el Redentor para la eficacia del acto redentivo. Si consta, por tanto, que esta eficacia es obra de María, con toda verdad se podrá decir que María coopera inmediatamente con el Redentor en el mismo acto redentivo.

Para que en María se dé la conciencia y voluntad, necesarias para una cooperación moral, hay que considerar si basta, como en los casos anteriores, un conocimiento y una voluntad general o global de cooperar con los planes de Dios, o si se requiere un conocimiento más particular y preciso; y, dado caso que se requiera, hay que ver si semejante conocimiento no lo lleva ya consigo la misma excelsa misión de María y la suave providencia de Dios, que, como en el caso de la maternidad divina, no suele usar de los hombres como de instrumentos puramente mecánicos o materiales, sino más bien como de agentes conscientes y libres.

Valdría la pena estudiar estos problemas, hasta ahora casi inexplorados.

2. *Cooperación inmediata con inmediación de contacto.*

Pasemos ahora a considerar la acción de María al pie de la cruz y en el momento mismo en que se efectúa el acto redentivo, es decir, su *compasión*. Para descubrir los modos posibles de cooperación de parte de María basta recorrer las diferentes formalidades del acto redentivo y examinar la parte activa que en él, bajo estas formalidades, pudo haber a María.

MÉRITO.—La participación activa de María en el mérito del

Redentor puede concebirse de muchas y variadas maneras. Ante todo, distinguiendo, con Santo Tomás, entre el acto de merecer y su valor meritorio, hay que examinar la parte que bajo ambos aspectos pudo corresponder a María. Hay que considerar, además, si María pudo asociarse al mérito del Redentor aportando sus propios méritos personales. De ahí tres modos posibles de cooperación: 1), determinando de alguna manera la existencia del acto meritorio; 2), considerando con derecho como propio el valor de este acto; 3), asociando sus méritos personales. Para poder apreciar como verdaderamente posibles y, por así decir, viables estos tres modos, no serán inoportunas unas breves observaciones.

1) Para que la existencia del acto meritorio pudiese depender en alguna manera de la voluntad de María, no es necesario suponer—aunque semejante suposición no sería una hipótesis arbitraria—que el Hijo, antes de morir y en orden a morir, solicitase el asentimiento o beneplácito de la Madre: bastaría probar que semejante asentimiento lo tuviese dado de antemano, aunque no fuese sino implícitamente, y que el Hijo lo tomase en cuenta al entregarse a la muerte, sin lesionar o lastimar en lo más mínimo los derechos de la autoridad materna o las delicadezas de su maternal Corazón. A la suavidad de la providencia del Padre celestial y a la bondad amorosa del Hijo correspondía contar con el beneplácito de la Madre para privarla del Hijo de su amor. Y en este sentido pudo influir el asentimiento de la Madre en la resolución del Hijo.

2) Prescindiendo de este asentimiento, hay que examinar si el acto meritorio del Hijo es también algo de la Madre, algo que de alguna manera le pertenezca, algo sobre lo cual tenga ella ciertos derechos. Evidentemente, Jesús era de María, pertenecía a María, mucho más, incomparablemente más, que a cualquier otro. Se pregunta, pues: ¿esta mayor pertenencia de Jesús respecto de María no entrañaba ciertos derechos de la Madre sobre el Hijo. y sobre todo lo que era del Hijo? Y si así es, los méritos del Hijo eran méritos de la Madre. Al ofrecer, pues, el Hijo al Padre sus propios méritos, ofrecía juntamente los méritos de la Madre; o, también, al presentar la Madre al Padre celestial los méritos del Hijo presentaba al mismo tiempo sus propios merecimientos. ¿Incluye esto una cooperación de María con el acto redentivo?

3) ¿Podía, además, María asociar sus méritos personales a los méritos del Hijo? Que María al pie de la cruz pudiera merecer y ofrecer a Dios estos merecimientos, no ofrece la menor duda; toda la dificultad está en otros dos puntos: a), ¿tenían suficiente valor los méritos de María para contrapesar los deméritos del pecado?; b), ¿estos méritos los aceptaba Dios en orden a la redención misma, y no más bien en orden a la aplicación de sus frutos? De la solución que se dé a estos dos problemas depende el que los méritos personales de María puedan constituir o no un nuevo modo posible de cooperación. Sin pretender ahora dar esa solución, nos permitiremos hacer unas breves observaciones. Primeramente, sobre el valor de los méritos de María, en contraposición al pecado, notaremos dos cosas: que si nos contentamos con atribuir a María méritos solamente *congruos*, no es menester que esos méritos sean equivalentes o equiparables, por oposición, a la malicia del pecado o a la excelencia de la gracia o de la gloria; y que para negar fundadamente a los méritos de María la apelación de *condignos* hay que demostrar eficazmente que la infinidad relativa del pecado o de la bienaventuranza celeste es de orden superior a la infinidad igualmente relativa de la divina maternidad: y esto, ¿se ha demostrado? Sobre el segundo punto: si los méritos de María miraban o se ordenaban a la redención misma, o bien a la aplicación de sus frutos, esto es, si actuaban en la esfera de la redención o bien en la esfera de la divina providencia, eso han de decir las fuentes de la divina revelación. Sólo advertiremos que, si se atribuye alguna eficacia a los méritos de María, como parece razonable, es algo incoherente ordenarlos a la aplicación de los frutos de la redención, cuando ésta no está todavía consumada.

SATISFACCIÓN.—Reina alguna confusión o indecisión al tratarse de la satisfacción redentiva. Modernamente parece haber prevalecido la concepción anselmiana, según la cual la satisfacción es una compensación o reparación de la ofensa inferida a Dios por el pecado. Santo Tomás, en cambio, sin excluir esa reparación o desagravio, parece insistir principalmente en el sentido de obra penal, destinada a extinguir el reato de pena (5). Mas, sea de

(5) Es digna de considerarse esta síntesis que hace el Angélico Doctor de las diferentes formalidades de la pasión, relacionándolas con

esto lo que fuere, lo cierto es que la redención ha de satisfacer así por la culpa como por la pena por ella merecida. Teniendo, pues, en cuenta esta dualidad en el objeto de la satisfacción, distinguiendo además entre el acto de la satisfacción y su valor satisfactorio, y considerando la satisfacción de María, bien como participación o apropiación de la satisfacción de Cristo, bien como asociación o aportación de sus satisfacciones personales, resultan distintos modos posibles de cooperación al acto redentivo. Primer modo posible: ¿María cooperó al *acto* de la satisfacción, determinando de alguna manera su existencia? Segundo: ¿contribuyó de alguna manera eficaz al *valor* satisfactorio de la redención respecto de la *culpa* o de la ofensa inferida a la divina Majestad? Tercero: ¿contribuyó, por lo menos, al *valor* satisfactorio de la redención respecto de la *pena* merecida? Cuarto: ¿la satisfacción del Hijo, sea la acción misma, sea su valor satisfactorio, puede justamente considerarse como algo propio de la Madre, como algo que moral o jurídicamente de alguna manera le pertenezca? Quinto: ¿puede admitirse que María intervenga activamente en la obra satisfactoria del Redentor con actos suyos propios, con sus satisfacciones personales? Las observaciones hechas anteriormente sobre el mérito bastarán para apreciar debidamente estos problemas y para proceder acertadamente en su estudio y preparar su solución.

SACRIFICIO.—La participación que pudo tener María en el sa-

la *divinidad* de Cristo, con su *voluntad* humana y con su *carne*. A la *divinidad* atribuye la formalidad de *eficiencia*; a la *voluntad* humana, la de *mérito*; a la *carne*, las otras tres: la de *satisfacción*, en cuanto nos libra de la *pena*; la de *redención*, en cuanto nos libra de la *culpa*; la de *sacrificio*, en cuanto nos *reconcilia* con Dios. He aquí sus palabras, cuya estructura procuraremos sensibilizar:

«Passio Christi:

- 1) secundum quod comparatur ad *divinitatem eius*, agit per modum *efficientiae*;
- 2) in quantum vero comparatur ad *voluntatem animae Christi*, agit per modum *meriti*;
- 3) secundum vero quod consideratur in ipsa *carne Christi*,
 - a) agit per modum *satisfactionis*, in quantum per eam liberamur a *reatu poenae*;
 - b) per modum vero *redemptionis*, in quantum per eam liberamur a *servitute culpae*;
 - c) per modum autem *sacrificii*, in quantum per eam *reconciliamur Deo*» (3 q. 48, a. 6, ad. 3).

crificio de la cruz puede considerarse desde cuatro puntos de vista diferentes: 1), distinguiendo entre el sacerdote y la víctima; 2), atendiendo a los dos actos principales: la inmolación y la oblación; 3), recorriendo las varias especies de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio, expiatorio; 4), distinguiendo la doble cooperación de María, o en cuanto se apropie o mire como propios los actos del Hijo, sacerdote y víctima, inmolado y ofrecido, o en cuanto intervenga con actos propios y personales. De ahí cuatro series de modos posibles de cooperación. Bastarán breves observaciones para apreciar esta múltiple y variada posibilidad.

1) *Sacerdote y víctima*.—Esta doble cualidad del Redentor en el sacrificio de la cruz sugiere una doble cooperación posible de María: como participante del sacerdocio y como víctima.

a) ¿Participó María del sacerdocio de Cristo? Se impone una distinción. Podemos distinguir tres especies de sacerdocio: sacerdocio *eminente*, cual es el de Jesucristo; sacerdocio *ministerial* o subalterno, cual es el de los sacerdotes legítimamente ordenados en la Iglesia; sacerdocio impropio o *extensivo*, cual es el de todos los fieles en la celebración del santo sacrificio de la Misa. Que María poseyese el sacerdocio *ministerial*, parece una hipótesis arbitraria, a la cual no se ha mostrado muy favorable la Iglesia Romana. Que, inversamente, participase del sacerdocio impropio o *extensivo*, y de una manera singular y excelente, no ofrece la menor dificultad. ¿Participó, aunque de una manera secundaria y por asociación, del sacerdocio *eminente* de Jesucristo? De ahí dos problemas, o dos modos posibles de la cooperación mariana en el sacrificio de la cruz. Primero: ¿bastaba la participación privilegiada de María en el sacerdocio *extensivo* para que pudiera tener una parte activa en el sacrificio de la cruz? Segundo: ¿estaba además María condecorada con otro sacerdocio superior, que la asociase al sacerdocio *eminente* de Jesucristo y a su acción sacerdotal? Dos problemas éstos que no se han estudiado suficientemente, y convendría estudiar.

b) ¿Participó María, por asociación, de la condición o calidad de víctima, de manera que la víctima del sacrificio redentivo fueran a la vez Jesucristo y María, el Hijo principalmente, la Madre secundariamente? Otro problema y otro modo posible de cooperación Mariana, que tampoco se ha estudiado como se merece.

Precisémos, en lo posible, el punto de la dificultad. No nace ésta de parte de los padecimientos de María, muchísimo mayores de lo que era necesario para que, materialmente a lo menos, pueda ser considerada como víctima. Donde es de notar que estos padecimientos eran precisamente los mismos del Hijo, que repercutían en el Corazón de la Madre: circunstancia importantísima, que no hay que olvidar. Tampoco está la dificultad en que estos padecimientos de la Madre fueran puramente internos y, consiguientemente, impropios para ser considerados como *sacrificales*; porque, si bien atormentaban su Corazón, más que su cuerpo, se exteriorizaban, con todo, y sensibilizaban de muchas maneras. La presencia de María en el Calvario, su aspecto dolorido, su calidad de Madre que tiene delante al Hijo moribundo, exteriorizaban más que suficientemente las torturas de su Corazón. Toda la dificultad está más bien en otro punto: es a saber, si la compasión de la Madre estaba destinada por Dios, como la pasión del Hijo, para la redención del género humano, es decir, si era formalmente *sacrificial*. Tal es propiamente el problema: cuya solución hay que buscar en la Escritura y en la Tradición.

2) *Inmolación y oblación*.—Bajo dos aspectos hay que considerar cada uno de estos dos actos principales del sacrificio: por apropiación de los actos del Hijo, por aportación de actos propios y personales. María pudo ser inmolada con Jesucristo, en cuanto la inmolación del Hijo puede considerarse bajo muchos conceptos como inmolación de la Madre, o en cuanto ella era inmolada en su propia persona. De semejante manera, podía ella hacer suya la oblación del Hijo, o bien ofrecer ella al Padre en nombre propio y con autoridad materna los tormentos del Hijo, y con ellos los dolores de su Corazón materno. De ahí cuatro o cinco modos posibles de cooperación de la Madre en el sacrificio del Hijo. Una cosa notaremos, que acaso pueda dar alguna luz para la resolución de estos problemas. La oblación sacrificial del Redentor se inició en el momento mismo de la encarnación, con aquellas palabras de amorosa obediencia, que recogió el Apóstol: "Ecce venio: ut faciam, Deus, voluntatem tuam" (Hebr., 10, 9). Ahora bien: a estos sentimientos del Corazón del Hijo responden exactamente los que acaba de expresar la Madre con aquellas palabras: "Ecce ancilla Domini: fiat mihi secundum verbum tuum"

(Lc., I, 38). Si en el momento en que se iniciaba la redención eran unos mismos los sentimientos de la Madre y los del Hijo, ¿será aventurado suponer que en el momento en que se consumaba, los sentimientos de la Madre estuviesen en consonancia con los del Hijo?, ¿que al renovar el Hijo el "ecce venie", renovase igualmente la Madre el "ecce ancilla Domini"? Y si las palabras de la Madre fueron eficaces para iniciar la redención, ¿será arbitrario suponer que tuvieron también alguna eficacia para consumarla?

3) *Varias especies de sacrificio.*—Lo que acaso no digan los textos, al considerar generalmente el sacrificio de la cruz, podría ser que lo insinuasen al considerarlo bajo los diferentes aspectos de sacrificio: latréutico, eucarístico, impetratorio y expiatorio o propiciatorio. Por esto conviene tener presentes todas estas especies de sacrificio, para ver si se descubre en ellas algún modo particular posible de cooperación de parte de María.

4) *Doble cooperación de María.*—La doble cooperación de María, que hemos señalado como posible en algunos casos, en cuanto la Madre se apropia los actos del Hijo, o en cuanto interviene con actos personales, hay que ver si tiene también aplicación a los demás casos. Lo que acaso no se presente como posible bajo un aspecto, puede ser que lo sea bajo el otro.

RESCATE.—Esta nueva formalidad de la redención parece sugerir como posibles los mismos tres modos de cooperación que sugiere la formalidad de mérito. Son tres: a), en la acción de efectuar el rescate, determinando de alguna manera su existencia; b), en el precio mismo del rescate, por cuanto el precio pagado es también en alguna manera propiedad de la Madre, por razón de sus derechos maternos sobre el Hijo: tanto sus derechos sobre el mismo Hijo y sus obsequios filiales, a los cuales renuncia la Madre, como sus derechos sobre los demás en orden a que respeten la vida de su Hijo; c), con sus propios dolores y lágrimas, quizás precio secundario, y congruo, por lo menos, ofrecido por María y aceptado por Dios, para el rescate de los hombres.

SOLIDARIDAD.—Hemos visto anteriormente que la solidaridad incluye o determina un modo posible de cooperación inmediata con intermediación de pura eficiencia. Preguntamos ahora: ¿esta solidaridad entraña también una cooperación inmediata con intermediación

de contacto? ¿La solidaridad, que influyó en Nazaret, sigue influyendo actualmente en el Calvario? Problema es éste lleno de misterios, completamente inexplorado. Nos aventuraremos a dar los primeros pasos. Como no intentamos resolverlo, sino sólo enfocarlo, nos bastarán breves indicaciones:

La concepción soteriológica de San Pablo es inmensamente más vasta y profunda que la que suele exponerse en las disquisiciones de los teólogos. El Redentor, para el Apóstol, es Jesucristo, no sólo o precisamente en su persona física, sino más bien en cuanto representa y concentra en sí toda la humanidad prevariadora. En consecuencia, puede decirse que el hombre, la universalidad de la raza de Adán, no por lo que es en sí o por lo que vale por sí, sino en cuanto está recogida y sintetizada en Jesucristo, presidida y encabezada por Jesucristo, es la que expía su pecado. "Christo confixus sum cruci", exclama el Apóstol (Gal. 2, 19). Y más universalmente: "Unus pro omnibus mortuus est: ergo omnes mortui sunt" (2 Cor. 5, 14). Todos crucificados, todos muertos en Cristo y con Cristo: todos, consiguientemente, en Cristo y con Cristo expiamos nuestro pecado. Esta expiación, con todo, no nos constituye corrededores con Cristo. ¿Por qué? Muy sencillamente: porque nuestra parte en esta expiación universal es puramente pasiva, porque nuestra solidaridad con el Redentor y con su muerte no importa acción alguna de nuestra parte. En este estadio de la redención, en el momento del acto redentivo, padecemos, pero no actuamos, no cooperamos. Preguntamos ahora: ¿la posición de María en esta solidaridad con el Redentor es igualmente pasiva, tan pasiva como la nuestra? ¿No entraña alguna acción que pudiera ser considerada como cooperación a la redención? Tal es el problema en concreto. Para encauzar su investigación hay que tener presente que la solidaridad de María con el Redentor es incomparablemente más estrecha que la nuestra. Además de la solidaridad común a todos los hombres, por representación o inclusión moral y jurídica, corresponde a la Madre una solidaridad con el Hijo, solidaridad de "carne y sangre", exclusiva de ella. Y esta "carne y sangre" es precisamente el vínculo y la base de la solidaridad. Terminantemente lo afirma el Apóstol; quien para explicar precisamente esta solidaridad, escribe: "Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse si-

militer participavit eisdem" (Hebr., 2, 14). Y esta "carne y sangre" la ha pedido Dios a María, y María la ha dado libremente. Y el Redentor, en cuanto tal, es "el Hijo del hombre": y no es "el Hijo del hombre" sino en cuanto engendrado por María. En suma, la solidaridad especial de María con el Redentor es solidaridad maternal, de la Madre con el Hijo. Y la maternidad no es una pura posición pasiva: entraña una acción, física y moral, que bien pudiera ser un modo posible de cooperación a la redención humana. Y si así es, alcanzan un sentido grandioso e insospechado aquellas palabras del Apocalipsis: "Mulier... clamabat parturiens, et cruciabatur ut pariat" (Apoc., 12, 1-2). Los dolores del parto, que no existieron en Belén, pero que no podían faltar a la Madre del Redentor, se reservaron para el Calvario: cuando el Redentor, "consumado por la pasión" (Hebr., 2, 10), era definitivamente constituido como Redentor por su pasión personal, que era a la vez pasión universal, y era en María la compasión maternal, mística generación del Redentor crucificado. ¿No merecerían un estudio más detenido y profundo estos misterios, que acaso entrañen la más grandiosa cooperación Mariana a la redención del mundo?

MATERNIDAD ESPIRITUAL.—Intimamente relacionada con la solidaridad está la maternidad espiritual y universal de María, aunque encierra aspectos o matices especiales, dignos de particular consideración. Mas, como esta materia está ya más explorada, nos ceñiremos a breves indicaciones. La maternidad espiritual de Nazaret es como la concepción; inversamente, la maternidad actual en los cielos es como la crianza y educación de los hijos espirituales: ¿entre ambos extremos no habrá que poner un estadio intermedio, que sea como el parto? ¿Y este estadio intermedio no habrá que buscarlo en el Calvario? ¿Y esta maternidad no lleva consigo, o formal o, por lo menos, virtualmente, una cooperación a la obra de la redención?

CONCLUSIÓN

Hemos señalado muchos y muy variados modos posibles de cooperación Mariana a la redención de Cristo. Sin duda, muchos de estos modos no son sino expresiones o fórmulas diferentes de

una misma realidad y aun, si se quiere, de una misma formalidad. Mas creemos no ha sido inútil señalar esas fórmulas diferentes. La razón es obvia. La verdad de esos modos posibles, es decir, el que la posibilidad sea o no una realidad, nos lo han de decir las fuentes de la divina revelación. Ahora bien: como las fórmulas empleadas en estas fuentes sean tan varias y aun tan irregulares, será necesariamente mucho más fácil apreciar su coincidencia o equivalencia con las fórmulas teológicas, si éstas, fijadas ya de antemano, son también muchas y variadas. Lo que sólo con un raciocinio, acaso largo y laborioso, pudiera apreciarse, si las fórmulas teológicas fueran pocas y menos precisas, podrá apreciarse más rápida y seguramente, si estas fórmulas teológicas han sido diferenciadas y precisadas de antemano. Los textos, generalmente, se han de interpretar en sentido formal, más bien que en sentido real; es decir, hay que atenerse a lo que expresan las palabras conforme a la mente del autor. Y este sentido formal, que quizás no coincida con una determinada fórmula teológica, bien puede ser que coincida con otra, acaso menos usual y corriente.

Hemos dicho que las fuentes son las que han de decidir: esto es, los textos bíblicos y patrísticos. Pero a los textos que testifican el hecho categóricamente y explícitamente, hay que sumar otros textos no menos importantes: aquellos que expresan los grandes principios mariológicos. Lo que los textos no dicen, a lo menos terminantemente, se halla con frecuencia contenido en estos principios. Con sólo considerar un problema a la luz de estos principios, el de la recirculación, o el de la asociación, por ejemplo, halla luego su solución adecuada. Ni se diga que el resultado de la aplicación de estos principios sea puramente conclusión teológica y no verdad revelada. Porque, primeramente, no es poco poder afirmar de una tesis que es teológicamente cierta o virtualmente revelada. En segundo lugar, como los mismos principios son ya verdades implícitamente a lo menos reveladas, combinados con otra verdad igualmente revelada, dan como conclusión otra verdad implícitamente revelada; fuera de que, no pocas veces, la conclusión, obtenida por simple análisis, más que por verdadera deducción, puede también considerarse como revelada implícitamente. Por fin, en nuestro caso, si consta por estos principios la verdad, aunque

simplemente teológica, de la cooperación Mariana a la redención bajo un aspecto particular o bajo una modalidad determinada, sirve este conocimiento para reforzar y dar su verdadero sentido a las expresiones bíblicas o patrísticas que afirman sólo genéricamente la Corredención Mariana. Si en un caso concreto vemos realizada la afirmación de una expresión genérica, no tendremos ya justo motivo para atenuar indebidamente el alcance o la exactitud de la expresión más general y comprensiva.

Para terminar, una observación que puede tener su importancia. Hemos considerado como término de la cooperación Mariana, no los efectos de la redención, sino el mismo acto redentivo. Para determinar los diferentes modos posibles de cooperación, así como eran a propósito las diferentes formalidades del acto redentivo, así, por el contrario, parecían menos conducentes los diferentes efectos de la redención, que, de suyo, no diversificaban la cooperación. Desde otro punto de vista, sin embargo, puede ser muy útil considerar la eficacia de la cooperación Mariana, si no para diferenciarla o especificarla, sí para comprobar su verdad. Pero en esta comprobación hay que proceder con prudente cautela. La cooperación de María puede verificarse en dos órdenes totalmente distintos: el de la redención y el de la providencia. En el primer orden es, si existe, verdadera corredención; en el segundo orden se reduce a la intercesión actual. ¿Cómo se conocerá a qué orden pertenece? Serían igualmente falsos estos dos principios: "Pertenece al orden de la redención toda cooperación en orden a los efectos de la redención." "Pertenece al orden de la providencia toda cooperación que se refiere a la ejecución o aplicación de la redención." La razón de esta doble falsedad la hemos dado anteriormente: que la cooperación respecto de los efectos de la redención, pudiendo ser, ya de un orden, ya de otro, es, en principio, indeterminada o disyuntiva; y sabido es que de las disyuntivas no puede colegirse uno de los dos extremos determinadamente. La lógica más elemental veda semejantes conclusiones. Sería, por tanto, ilógico reducir siempre y sin más a la intercesión actual toda cooperación referente a los efectos de la redención; como sería igualmente ilógico reducirla en todos los casos al orden de la redención y llamarla verdadera corredención. Lo prudente y lógico es examinar cada caso, cada texto par-

ticular, y ver si la afirmación, en su sentido obvio y en su contexto, habla del orden de la redención o del orden de la providencia. Sin prejuicios en ningún sentido. En general, con todo, los textos que hablen de la acción terrestre de María se refieren casi seguramente al orden de la redención; mientras que los que hablan de su acción celeste y actual pertenecen al orden de la providencia; los primeros suelen atestiguar la corredención; los segundos, la intercesión actual. Además, entre los efectos de la redención, como hemos indicado, unos son inmediatos y absolutos, otros mediatos y contingentes, que, para simplificar, hemos llamado *reconciliación* y *dispensación*. Y no hay duda de que la cooperación que tiene por objeto la reconciliación se reduce más fácilmente a la corredención, mientras que la que mira a la dispensación pertenece, de ordinario, a la intercesión actual. Aunque no siempre. De todos modos, para defender la corredención no es buen camino forzar imprudentemente el sentido natural de los textos. La defensa de la verdad no necesita procedimientos tan reprobables y, en definitiva, contraproducentes.

JOSÉ M. BOVER

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).