

LA CONTRIBUCION DE SAN AGUSTIN AL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCION DE MARIA

IGNACIO FALGUERAS SALINAS

El dogma de la Inmaculada es un claro ejemplo de progreso de la conciencia cristiana en el conocimiento de los datos revelados (1). Nuestro propósito es definir y destacar el papel jugado por el Santo Padre y Doctor de la Iglesia, en el proceso de concienciación de la prerrogativa mariana.

En dos ocasiones hubo de pronunciarse Agustín sobre la santidad de María durante la controversia pelagiana, una en la obra *De Natura et Gratia*, c. XXXVI, n. 42 (2), la otra en el *Opus Imperfectum Con-*

(1) Así lo insinúan las propias palabras de la definición dogmática de Pío IX: "Pues la Iglesia de Cristo..., tratando, fiel y sablamente, con todos sus recursos las verdades que la Antigüedad ha esbozado y la fe de los Santos Padres ha sembrado, de tal manera trabaja por limarlas y pulirlas, que los antiguos dogmas de la celestial doctrina reciban claridad, luz, precisión, sin que pierdan, sin embargo, su plenitud... y se desarrollen tan sólo según su naturaleza" (*Doctrina Pontificia*, IV, BAC, Madrid 1954, p. 180). Los verbos "informata sunt", "sevi" y "crescant" sugieren la idea de progreso, mientras que los sustantivos "evidentia", "lux" y "distinctio" matizan el sentido de tal progreso como una profundización cognoscitiva.

(2) *Patrologia Latina (PL)*, editada por J.-P. Migne, Turnhout, 1844-64, vol. 44, col. 267. Para las citas de las obras de S. Agustín nos

tra Julianum, IV, c. LXXII (3). Naturalmente no son las únicas veces que el Santo Doctor se refirió a la santidad de la Virgen, pero sí son las más claras e importantes, tanto por tratarse de obras teológicas del período de madurez, cuanto por instancias de la polémica, que le obliga a determinar con justeza su pensamiento sobre la pureza de María.

El primero de aquellos dos textos ha sido universalmente conocido y comentado, mereciendo incluso su inserción en la Bula *Ineffabilis Deus* (4), que definía la Inmaculada. No cupo la misma suerte al segundo, que además de no haber sido recogido en la susodicha Bula, fue prácticamente ignorado durante las controversias inmaculistas, habiéndose hecho uso de él muy tarde, cuando ya estaba consolidada en la Iglesia la creencia (5). De esta manera la contribución de S. AGUSTÍN a la fe en la Inmaculada viene a coincidir históricamente con el contenido del famoso texto del DNG, al que, en consecuencia, ceñiremos nuestro estudio.

Nuestro trabajo se articula de acuerdo con el siguiente plan: ante todo, dar a conocer el texto al lector, para luego ofrecer una relación histórica de su influjo y de las interpretaciones a que ha dado lugar; por último, determinar exegeticamente el sentido preciso de las palabras

remitiremos siempre a esta edición, añadiendo inmediatamente, tras la referencia a las divisiones de la obra, el número de la columna o columnas del PL en que se encuentran. En cuanto a la obra *De Natura et Gratia*, a fin de abreviar, substituiremos su título en lo sucesivo por las siglas DNG.

(3) PL 45, 1417-8. Abreviaremos su título con las siglas OICJ.

(4) Cfr. p. 184 de la obra citada en la nota 1 de este artículo.

(5) El primer uso de este texto como favorable al privilegio mariano se remonta, según veremos, a la controversia sobre el *voto sanguinario*, y corre a cargo de B. PLAZZA, en el año 1747. En siglos anteriores se desconoce una utilización semejante: autores de los siglos XVI y XVII, como FR. LUIS DE LEÓN, S. ROBERTO BELARMINO, SUÁREZ, PETEAU, G. CERVANTES —autor de un estudio monográfico sobre el tema— y PEDRO DE ALVA Y ASTORGA, no mencionan el texto del OICJ en favor de la Inmaculada. Tampoco se encuentra en siglos anteriores. Por consiguiente, la nota de E. EHSER al vol. V de *Actorum Concilii Tridentini, Pars altera*, 2.^a edición estereotipada, Friburgo i.B., 1964, p. 199, donde cita el texto del OICJ como referido por un conciliar, cae en flagrante anacronismo.

de AGUSTÍN. A estos tres propósitos corresponden otras tantas secciones en nuestro estudio.

I. EL TEXTO DEL DNG, c. XXXVI, n. 42

El cometido de esta primera parte es el de presentar el texto al lector. Vamos a intentar cumplirlo en tres etapas: fijar la lección más probable, aclarar su relación con el conjunto de la obra, y buscarle un primer sentido, el sentido general, por referencia al pasaje en que se encuentra.

Lección crítica

Entre las distintas versiones que se conservan del texto agustiniano, solamente dos parecen contar con apoyo crítico suficiente. Las transcribimos a continuación, poniendo entre paréntesis las variantes de la lección menos probable:

"Deinde commemorat eos, "qui non modo non peccasse, verum etiam juste vixisse referuntur, Abel, Enoch, Melchisedech, Abraham, Isaac, Jacob, Jesu Nave, Phinees, Samuel, Nathan, Elias, Joseph, Eliseus, Micheas, Daniel, Ananias, Azarias, Misaël, Ezequiel, Mardocheus, Simeon, Joseph cui desponsata erat virgo Maria, Joannes". Adjungit etiam foeminas: "Debboram, Annam Samuelis matrem, Judith, Esther, alteram Annam filiam Phanuel, Elizabeth, ipsam etiam Domini ac Salvatoris nostri matrem, quam" dicit "sine peccato confiteri necesse esse pietati". Excepta itaque sancta virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde (inde) enim scimus, quid (quod) ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae (quod) concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum? (;) hac ergo Virgine excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic vi-

verent, congregare possemus, et interrogare utrum essent sine peccato, quid fuisse responsuros putamus, utrum hoc quod iste dicit, an quod Joannes apostolus? Rogo vos, quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis, si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamassent: "Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est?". An illud homilius responderent fortasse, quam verius? Sed huic jam placet, et recte placet: "Laudem humilitatis in parte non ponere falsitatis". Itaque hoc si verum dicerent, haberent peccatum; quod humiliter quia faterentur, veritas in eis esset: si autem hoc mentirentur nihilominus haberent peccatum, quia veritas in eis non esset."

Las variantes transcritas entre paréntesis corresponden a la lección que conocieron HUGO DE S. VÍCTOR, PEDRO LOMBARDO y con ellos prácticamente todos los medievales. En cambio, la otra lección es la propuesta por los Maurinos y por la edición crítica del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL), basados en el mayor número y valencia de los códices que la suscriben (6). No es infrecuente, sin embargo, la aparición en obras contemporáneas de las variantes correspondientes a la primera lección, aun después de la fijación crítica del texto (7). Nosotros seguimos la lección propuesta críticamente, no sólo por respeto a los criterios textuales extrínsecos, sino recordando aquel principio de crítica textual interna, que dice: entre lecciones variantes ha de preferirse siempre la más difícil. El fundamento de tal principio es profunda-

(6) PL 44, 267, nota 2; CSEL LX, 1, Viena 1913, reimpresión: Johnson Reprint Corporation, New York 1962, pp. 263-4.

(7) Por ejemplo, X. LE BACHELET, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture et la Tradition jusqu'au Concile d'Ephèse*, en "Dictionnaire de Théologie Catholique" (DTC) voz: "Immaculée Conception", vol. VII, 1.ª Parte, París 1920, col. 883; Obras de S. Agustín, BAC, Madrid 1956, vol. VI, p. 878; T. M. BARTOLOMEI, *L'Influsso del "Senso della Fede" nell'esplicitazione del Dogma dell'Imm. Conc. della B. Vergine Degna Madre di Dio*, "Marianum", XXV, 1963, p. 328; G. M. ROSCHINI, *La Madre de Dios según la fe y la teología*, trad. española, Madrid 1955, II, pp. 33.

mente psicológico, pues siempre se tiende a facilitar lo que enmaraña la inteligencia de un texto, y nunca viceversa, de no mediar mala voluntad. Este principio tan obvio encuentra perfecta aplicación en nuestro caso. La versión interrogativa es, no sólo difícil de entender, sino que parece menguar fuerza, cuando no poner en duda, la excepción dos veces expresada de María por AGUSTÍN. Pocos casos tan claros donde aplicar aquel sencillo principio. Todos los criterios favorecen, pues, claramente a la lección elegida.

Enclave

El *DNG* de AGUSTÍN, por ser una réplica a cada tilde de la obra de PELAGIO *De Natura*, carece de estructura propia. AGUSTÍN transcribe las proposiciones de PELAGIO y las tamiza una a una. Los propios peticionarios de la obra ortodoxa, TIMASIO y SANTIAGO, dos jóvenes monjes seguidores de PELAGIO, lo testificaron en una carta de reagraciamento al Santo:

"Sane ea diligentia ventilasse sanctitatem tuam textum ejusdem libelli reperimus, ut ad singulos apices responsa reddita stupeamus" (8).

Nos toca, por tanto, analizar la obra del heresiarca, que gracias a la fidelidad de AGUSTÍN no sólo conserva los rasgos esenciales, sino una vivacidad y coherencia que la hacen casi completamente reconstruible (9).

(8) *Ep.* 168, *PL* 33, 711-2.

(9) Se ha dado en nuestros días un movimiento de simpatía e, incluso, reivindicación en favor de PELAGIO, acompañado generalmente de una cierta mengua y detrimento de la figura de AGUSTÍN, véase al respecto la magnífica denuncia y respuesta de A. TRAPÉ, *Verso la rehabilitazione del pelagianesimo?*, "Augustinianum", III, 1963, pp. 482-516. Se ha llegado a sugerir la tergiversación del pensamiento pelagiano por el Santo Doctor (ver A. TRAPÉ, o. c., pp. 486 y 488): nada más contrario al testimonio de sus coetáneos, que conocieron directamente las obras del heresiarca, ni al método de refutación agustiniano, cuya fidelidad permite conocer y reconstruir las obras de sus adversarios.

La obra de PELAGIO *De Natura* es un opúsculo (*libellum*) polémico, como transpiran a cada paso las objeciones que pone en boca de innominados adversarios. Resulta por ello reacia a una sistematización lógica, pero guarda, no obstante, un orden claro de temas y propósitos. Intentaremos bosquejarla sin forzar en nada los textos, guiándonos por las indicaciones de AGUSTÍN y la índole intrínseca de las proposiciones (10).

Esquema de la obra (11):

Introducción

- finalidad de la obra (n. 1)
- tesis a defender (nn. 8-12)

Prueba de la tesis

- demostración negativa (nn. 13-39)
- demostración positiva:
 - argumento de Escritura (nn. 40-50)
 - argumento de razón (nn. 51-70)
 - argumento de autoridad (nn. 71-81)

Conclusión (nn. 82-84).

Una declaración de propósitos, refrendada por una cita clásica, sirve de introducción al opúsculo pelagiano. El *De Natura* quiere ser una defensa de la naturaleza humana frente a la negligencia e irresponsabilidad de quienes, en lugar de acusar de sus pecados a la propia libertad, se excusan inculcando a la naturaleza. Algo semejante había insinuado ya SALUSTIO en el prólogo a su *Guerra de Yugurta*:

(10) Existe en la *PL* (48, 599-606), incluida entre las obras de M. MERCATOR, una recopilación de textos del *De Natura* pelagiano, extraídos del *DNG*, que facilita su reconstrucción, si bien es incompleta, por no recoger algunas alusiones a su contenido, que AGUSTÍN expresa de manera indirecta, v. gr.: en los cc. XXIII, n. 25, 259; LXVIII, n. 82, 288 ss.

(11) Para abreviar la referencia, hemos prescindido en este esquema de la mención de los capítulos; las indicaciones numéricas remiten a las correspondientes divisiones del *DNG* según la edición de MIGNE.

"Falso quaeritur de natura sua genus humanum, quod imbecilla atque aevi brevis, sorte potius quam virtute regatur" (12).

Esta solemne introducción da paso al enunciado de la tesis pelagiana, cuyo preciso sentido cuida mucho de subrayar el autor, mediante consideraciones de tipo lógico sobre la distinción entre posible y real. Sostiene PELAGIO que el hombre *puede* vivir sin pecado, pero únicamente defiende la posibilidad, de ninguna manera el hecho:

"Ego dico posse esse hominem sine peccato. Tu quid dicis? Non posse esse hominem sine peccato. Neque ego dico hominem esse sine peccato, neque tu dicis non esse hominem sine peccato. De posse et non posse, non de esse et non esse, contendimus" (13).

Se trata, sin duda, de una puntualización importante a la que recurre el heresiarca insistentemente: en ella se refugiará para defenderse de los textos bíblicos abiertamente contrarios (14); más tarde la utilizará como contraprueba de su argumento de Escritura (15); por último, le servirá de base a su argumento de razón (16).

Precisada su tesis, advierte PELAGIO que ella no implica en modo alguno la negación de la gracia de Dios, antes bien la supone, pues quien admite la posibilidad de una cosa, admite también las causas que la hacen posible. Y protesta:

"Sive per gratiam, sive per adjutorium, sive per misericordiam, et quidquid aliud est per quod esse homo absque peccato potest, confitetur, quisquis rem ipsam fatetur" (17).

La aparente generalidad de estas afirmaciones podría convencer al lector de la ortodoxia doctrinal de su autor.

(12) DNG, c. I, n. 1, 247.

(13) DNG, c. VII, n. 8, 251.

(14) DNG, lugar citado en la nota anterior.

(15) DNG, c. XLII, n. 49, 271.

(16) DNG, c. XLIV, n. 51, 272.

(17) DNG, c. X, n. 11, 252.

Pero bastará seguir leyendo, para comprobar que la única gracia que reconoce como absolutamente necesaria para vivir sin pecado, es la gracia de la creación (18). Con esta aclaración se puede descifrar fácilmente el sentido de las alternativas en el texto citado: la *gratia* es el don de la creación; el *adjutorium* es el don de la revelación, que nos *facilita* la salvación (19); la *miserecordia* es el don del perdón de nuestras culpas, necesario sólo cuando pecamos (20); por último, el *quidquid aliud est* no es sino una fórmula retórica y sin contenido, puesto que no existe ningún otro sentido de la gracia fuera de esos tres en la doctrina de PELAGIO (21).

Hechas estas matizaciones, emprende PELAGIO la demostración de su tesis, primero por vía negativa, es decir, reduciendo al absurdo la opinión contraria.

Comienza discutiendo la imputabilidad de los pecados inevitables, como los leves y los de ignorancia. Tales pecados, o son evitables o no son pecados; y si pueden ser evitados, entonces nacerán de la propia negligencia (22). Es verdad que, una vez cometidos, no puede el hombre anularlos; de ahí que haya de rogarse a Dios su perdón, pero —dirá un poco más adelante— ¿cómo podrá sentirse reo ante Dios de un pecado que no es suyo? Pues si es necesario, no es suyo, o si es suyo, entonces será voluntario y, por tanto, evitable. En resumidas cuentas, la idea de una necesidad de pecar contradice a la condición de posibilidad de todo pecado: la libertad (23).

Aborda luego lo que él considera cuestión crucial de la disputa: si la necesidad de pecar no es más que una debilitación de la naturaleza causada por el pecado de origen, cabrá lógicamente preguntarse en qué medida es po-

(18) DNG, c. XLV, n. 53 y c. LI, n. 59, 272 y 275 respectivamente.

(19) Ver *De Spiritu et Littera* (DSL), c. II, n. 4, PL 44, 202-3.

(20) DNG, c. XVIII, n. 20, 256.

(21) En esto están de acuerdo también sus defensores, como BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis*, Upsala 1957, pp. 15-45 (ver A. TRAFÉ, o. c., pp. 486 y 509 en nota).

(22) DNG, c. XII, n. 13-c. XVII, n. 19, 253-56.

(23) DNG, c. XVIII, n. 20, 256; c. XXX, n. 34, 263; c. XLVI, n. 54, 273.

sible que un pecado afecte y vulnere a la naturaleza humana. La respuesta de PELAGIO es negativa: siendo el pecado un acto, no una substancia, no puede modificar la naturaleza. He aquí sus palabras:

"Unde ante omnia quaerendum puto quid sit peccatum. Substantia aliqua, an omnino substantia carens nomen, quo non res, non existentia, non corpus aliquod, sed perperam facti actus exprimitur? Credo, ita est; et si ita est, quomodo potuit humanam debilitare, vel mutare naturam, quod substantia caret?" (24).

Por otra parte, las consecuencias penales del pecado, necesidad de pecar y muerte, carecen de sentido. No parece congruente que sea pena del pecado precisamente la necesidad de pecar, pues así el propio castigo fomentaría los pecados, cuando lo que persigue es la extinción del delito y la enmienda del pecador (25). Además, el mismo Adán no se vio debilitado por su pecado, ya que después no pecó; y, en cuanto a sus descendientes, lejos de ser más débiles que él han podido cumplir muchos preceptos, en tanto que Adán no pudo cumplir uno solo. Dificilmente, por ende, podrá considerarse la muerte como una pena del pecado, cuando el propio Adán murió sin pecado y también muchos de sus descendientes (26); además ¿qué

(24) DNG, c. XIX, n. 21, 256. Esta cita manifiesta la profunda ilación que une la tesis de la *impeccantia* con la negación del pecado original. Sin embargo, conviene notar que el tema de fondo del *De Natura* no es directamente el pecado original sino una de sus consecuencias: la necesidad de pecar, a la que se opone directamente la posibilidad de no cometer pecados actuales defendida por PELAGIO.

(25) DNG, c. XXI, n. 23 y c. XXII, n. 24, 257 y 259.

(26) DNG, c. XXI, n. 23, 257-58; ver también c. XXXV, n. 41, 266-67. Hemos procurado desdoblar el razonamiento pelagiano, referido aquí demasiado brevemente por Agustín. El supuesto de PELAGIO es, a nuestro juicio, que la muerte —evento natural— sólo tiene carácter penal si está íntimamente vinculada al *peccatum*, es decir, si es pecaminosa (ver DNG, c. XXIII, n. 25, 259). Si los santos mueren sin pecado, su muerte no es pecaminosa ni pena del pecado; si Adán no volvió a cometer otro pecado, su muerte fue santa y no guarda relación alguna con su pecado. Agustín, en cambio, para quien

diríamos de la muerte del Señor, que no tuvo ningún pecado? (27).

Más absurdas aún parecen a PELAGIO las razones en que podría cimentarse la conveniencia de una necesidad de pecar. No pudo ser necesaria nuestra debilidad para provocar la misericordia divina, pues no cabe que Dios desee la causa de dicha necesidad (el pecado). Carece de sentido, también, pensar en la conveniencia para el hombre de tener pecados, a fin de que no se ensoberbezca, lo que además de equivaler a un contradictorio "peca para que no peques", deja en el olvido que todo pecado es soberbia, siendo ésta su raíz y esencia. Finalmente, no hemos de pensar que equiparamos el hombre a Dios cuando decimos que puede vivir sin pecado: también los ángeles están sin pecado, y no por ello los creemos dioses; ni que sea soberbia defender la impecabilidad del hombre, puesto que la humildad está en la verdad (28).

Reducida al absurdo la opinión contraria, pasa ahora PELAGIO a formular la prueba positiva de su tesis, compuesta por tres argumentos: el de Escritura, el de razón y el de autoridad.

El argumento de Sagrada Escritura se incoa saliendo al paso de una dificultad: es verdad que se leen ejemplos de santos que pecaron, pero esto no fue escrito para hacernos perder la esperanza de no pecar, o darnos la seguridad de que pecaremos, sino para enseñarnos la humildad del arrepentimiento, y a no desesperar en caso de pecar. Pero, en todo caso —replica PELAGIO— ¿cómo debemos creer que murieron tales santos?, ¿con pecado o sin él? Si decimos con pecado, ¿cómo fueron santos?; si decimos sin él, luego se puede estar sin pecado (29).

Por otra parte —y aquí empieza propiamente el argumento pelagiano—, son muchos los santos de quienes la

la muerte no es un evento natural, según lo explica en el *De Peccatorum Meritis et Remissione* (DPMR), I, c. II-VI, PL 44, 109-13, distingue entre lo penal y lo pecaminoso (DNG, c. XXIII, n. 25, 259).

(27) DNG, c. XXIV, n. 26, 260.

(28) DNG, c. XXVI, n. 29 - c. XXXIV, n. 39, 261-266.

(29) DNG, c. XXXV, nn. 40 y 41, 266-67.

Escritura no sólo no dice que pecaron, sino que dice vivieron justamente: Abel, Enoch, Melquisedech, Abraham, Isaac, Jacob, Jesús Nave, Miqueas, Daniel, Ananías, Azarías, Misäel, Ezequiel, Mardoqueo, Simeón, José con quien estaba casada la virgen María, Juan. Y también muchas mujeres: Débora, Ana la madre de Samuel, Judit, Ester, otra Ana hija de Fanuel, Isabel, y la misma madre de N. Señor y Salvador, a la que es necesario en razón de piedad confesar sin pecado. Es verdad que la Escritura no pudo mencionar los pecados de todos, pero desde luego debería hacerlo en el caso de aquéllos cuya santidad y justicia menciona. Si no lo hace es porque no pecaron (30).

Pero, aun concediendo que, dada la multitud de gentes que por entonces vivía, parezca ocultar la Escritura sus pecados, inmediatamente después del principio del mundo, cuando no había más que cuatro hombres sobre la tierra, ¿qué razón daremos para que no mencione los pecados de todos? Porque la Escritura dice que pecó Eva y también Adán, de Caín también lo dice; en cambio, de Abel no lo dice, y sí que era justo (31). Así pues, creamos lo que leemos, y creamos nefando añadir lo que no leemos en ella. Bástenos el ejemplo de Abel, para extenderlo a todos los otros justos (32).

El argumento de razón pelagiano se nos ofrece desarrollado de una manera continua, pero lógicamente desorganizada. De ahí que nos atrevamos a introducir cambios de orden en su exposición.

Dios —dice PELAGIO—, tan bueno como justo, creó al hombre capaz de no pecar, si lo quiere. Ahora bien, no pertenece a la voluntad lo que puede hacer la naturaleza (33), o mejor, la posibilidad de hacer algo no radica en el arbitrio humano, sino en la necesidad de la naturaleza (34), porque no puede ninguna voluntad prohibir lo que está inserto en la naturaleza de modo inseparable (35). Si,

(30) *DNG*, c. XXXVI, n. 42 y c. XXXVII, n. 43, 267-68.

(31) *DNG*, c. XXXVII, n. 44, 268.

(32) *DNG*, c. XXXIX, n. 46, 269-70.

(33) *DNG*, c. XLIII, n. 50, 271.

(34) *DNG*, c. XLV, n. 53, 272.

(35) *DNG*, c. L, n. 58, 275.

pues, Dios nos hizo capaces de no pecar, el no pecar es nuestro (voluntario), pero el poder no pecar no es nuestro. Porque el no pecar es nuestro, de hecho pecamos o no pecamos; pero como el *poder* no pecar no es nuestro, aunque quisiéramos, no podemos no poder no pecar (36).

Que la posibilidad de hacer algo no radique en el arbitrio humano, sino en la necesidad de la naturaleza, lo explica el heresiarca como sigue. Por ejemplo, puedo hablar. El poder hablar no es mío (voluntario), lo que hablo es mío. Y porque lo que hablo es mío, puedo hacer ambas cosas, hablar o callar; en cambio, porque el poder hablar no es mío, necesariamente debo poder hablar; y si quisiera no poder hablar, no puedo no poder hablar, si no es mutilando la lengua, miembro por el que podemos hablar (37). Lo mismo se puede decir del oído, del olfato o de la vista: el oír, oler o ver está en nuestra mano, pero el poder oír, poder oler o poder ver, no depende de nuestro querer, sino de la necesidad de la naturaleza (38).

Es de notar, para la inteligencia correcta de estos razonamientos, que la tesis pelagiana se limita a sustentar la posibilidad de *no* pecar, es decir, PELAGIO da por supuesta la posibilidad *natural* de pecar. Todo lo que hace el argumento pelagiano es explicitar la íntima conexión existente entre el orden de las posibilidades y la naturaleza. Admitido que la posibilidad de pecar sea natural, habrá de admitirse *ipso facto* la posibilidad de no pecar.

Nuestro autor aprovecha esta coyuntura para manifestar cómo y en qué sentido defiende él la gracia: radicando la posibilidad de no pecar en la naturaleza, y no en la libertad humana, será Dios, autor de la naturaleza, y no el hombre, quien dé la posibilidad de no pecar. La gracia necesaria para no pecar queda reducida al don de la creación (39).

El argumento de PELAGIO puede condensarse así: Dios nos ha dado una naturaleza capaz de no pecar, o en otras

(36) DNG, c. XLVIII, n. 56 - c. XLIX, n. 57, 274.

(37) DNG, c. XLV, n. 53, 272-73.

(38) DNG, c. XLVII, n. 55, 273-74.

(39) DNG, c. LI, n. 59, 275.

palabras, el poder no pecar es un don insito a la naturaleza, y esto en razón de la *bondad* y *justicia* divinas. Pero, lo que radica en la naturaleza no es libre, ni puede ser objeto del arbitrio humano. Luego, el hombre por necesidad natural es libre de pecar o no. Que peque de hecho o no peque, esto depende directamente de su libertad; mas no la posibilidad misma. Luego, el hombre puede no pecar.

Por último, se nos ofrece un tercer argumento, el de autoridad. PELAGIO cita en favor de su doctrina párrafos o frases de LACTANCIO, HILARIO, de S. JUAN CRISÓSTOMO y S. AMBROSIO, de S. SIXTO, Papa y Mártir (en realidad, SIXTO, filósofo pitagórico), de S. JERÓNIMO y del propio AGUSTÍN (40).

La obra concluye reiterando el buen propósito del autor al escribirla: excitar con cristianas exhortaciones los ánimos negligentes y fríos a vivir justamente. Propone algunos textos bíblicos donde se nos inculca la facilidad y bondad de los preceptos: "*Bona sunt praecepta*" (Iª Tim. 1, 8), precisamente porque Dios, justo y bueno, no pudo mandar cosas imposibles. Todas las cosas son fáciles a la caridad, a la cual y sólo a ella "es leve la carga" de Cristo (Mat. 11, 30). Y según esto, también fue dicho "*Et praecepta ejus gravia non sunt*" (Iª Joh. 5, 3). Y lo mismo dice el Deut. 30, 14, como lo cita s. Pablo: "*Prope te est verbum in ore tuo et in corde tuo (Deut.), hoc est verbum fidei quod praedicamus*" (Rom. 10, 8). La caridad es el mandato nuevo de Cristo (Joh. 13, 34) y la plenitud de la ley (Rom. 13, 10), pues el que ama a Dios cumplió la ley (Ib. 8). Así pues, la caridad perfecta, que es la perfecta justicia, se puede alcanzar en esta vida, como sin duda.

(40) DNG, c. LXI, n. 71 - c. LXVII, n. 80, 282-287. La inclusión de citas del propio AGUSTÍN podría tener la intención de demostrar un cambio doctrinal motivado por la polémica. La respuesta del Santo demuestra que no fue así. Estudios recientes han confirmado la presencia, en la catequesis agustiniana anterior a la polémica, de los elementos básicos de su doctrina antipelagiana, ver V. GROSSI, *Il peccato originale nella catechesi di S. Agostino prima della polemica pelagiana*, "Augustinianum", X, 1970, pp. 325-359 y 458-492.

hay que confesar que la alcanzan quienes por ella menosprecian la propia vida (los mártires) (41).

Una vez conocida la obra *De Natura*, permítase-nos destacar el papel desempeñado por el texto pelagiano al que dan respuesta las afamadas palabras del Obispo de Hipona. Situado en la segunda parte, entre los argumentos positivos, el pasaje en que se incluye dicho texto es la piedra angular de la prueba escriturística. Dentro del argumento de escritura hace de aguijón el caso de María, que PELAGIO juzga impío contar entre el de los pecadores. Más aún que el de Abel, que es sólo un ejemplo incontestable, el caso de María —sería *impío* el negarlo— es la gran prueba de la posibilidad de no pecar, y la gran comprobación del argumento de Escritura.

Sentido general

Analicemos el contexto remoto. La tesis pelagiana, de la que el argumento bíblico quiere ser prueba, no va más allá de la posibilidad de no pecar con las solas fuerzas naturales, entendida como la posibilidad de *estar* sin pecado. Con esta tesis, se opone PELAGIO a la opinión que sustenta la existencia de una necesidad de pecar, como consecuencia del pecado original. La polémica abierta por el *De Natura* no hace, pues, cuestión directa del pecado original, sino que se centra en las consecuencias de dicho pecado, preferentemente en aquella debilitación de nuestra naturaleza, que nos obliga a pecar. El poder estar sin pecado, por tanto, en la misma medida en que se opone a la necesidad de pecar, se refiere directamente a pecados actuales. Si además consideramos el concepto de pecado manejado por el heresiarca, *perperam facti actus*, comprenderemos que no pueda hablar de otros pecados fuera de los actuales.

En cuanto al contexto próximo, el argumento de Escritura, como vimos, se iniciaba con la consideración de una dificultad: los pecados que allí se narran de los santos. A

(41) DNG, c. LXVIII, n. 82 - c. LXX, n. 84, 288-290.

PELAGIO le basta con demostrar que murieron sin pecado, para seguir manteniendo su tesis. Tanto la dificultad, como su solución evidencian que se trata de pecados actuales.

El propio argumento, además, se basa en el hecho de que la Escritura, en casos determinados, menciona la justicia de algunos, sin decir que hayan pecado *durante su vida*. El caso de Abel, que más tarde propondrá como apodíctico, viene a abundar en lo mismo: todos los otros pecaron, Eva, Adán y Caín, pero sus pecados fueron personales, como lo revela la equiparación del pecado de Caín con los de Adán y Eva (42).

El texto por parte de Pelagio, según nos evidencia el simple enunciado de su argumento, trata únicamente de pecados personales. He aquí, dice, algunos ejemplos de santos, de los que la Escritura no menciona pecado y afirma, en cambio, que *vivieron* justamente. No insistimos más en que Pelagio hable de solos los pecados actuales, por creerlo demostrado en demasía. Al final, entre tales justos que realmente no son tachados de algún pecado por la Escritura, y sí alabados por su santidad, nombra a María. Es importantísimo notar que el heresiarca incluye a María en su argumento de Escritura, en cuanto que de ella no se dice que pecara y sí que fuera justa. ¿Dónde se dice esto último? No cabe duda que PELAGIO se refiere a la salutación angélica, al "*gratia plena*", pues en ningún otro texto se menciona directamente la santidad de María.

Creemos que, hasta el momento, no ha sido destacado suficientemente este hecho: el caso de María es parte integrante de la prueba de Escritura. Es verdad que PELAGIO añade una razón especial en su caso, pero como remache de lo anterior, no cual única ni principal alegación: María es un caso mejor constatado, pero uno entre otros muchos, desde el punto de vista de la Escritura. Precisamente esa razón de piedad de que goza el caso de María, viene a corroborar la prueba de Escritura, pues su

(42) DNG, c. XXXVII, n. 44, 263; ver también Ep. 179, 8, PL 33, 777.

santidad dispone de la misma base escriturística que la de los otros santos. No olvidemos, por consiguiente, que —para el heresiarca— María no era una excepción, sino un caso cierto de carencia de pecado, que no goza de mejores pruebas escriturísticas que los demás ya citados. Para expresarlo más plásticamente diríamos que, según PELAGIO, el caso de María gozaba de una censura teológica más fuerte, sería —permitásenos el anacronismo— *de fide divina et catholica*; mientras que el de los demás santos no sería menos verdadero, si bien no tan ciertamente conocido, esto es, *de fide* a secas.

Por parte de AGUSTÍN. Considerado en conjunto, el n. 42 es una réplica al argumento de Escritura de PELAGIO. El Santo comienza a rebatir por donde terminó éste, por el caso de María. El caso de María no es uno más, mejor o con mayor certeza conocido, es una auténtica *excepción*. El fundamento de dicha excepción no es una vaga razón de piedad, sino el honor de su Hijo. Por consiguiente, al hablar de pecados no quiere AGUSTÍN que se proponga cuestión alguna acerca de María. ¿Es que PELAGIO la había propuesto? Sí. El heresiarca había incluido a María entre aquellos de los que la Escritura no narra pecado y llama justos, y por tanto vivieron inmaculados. Esto es discutible y dudoso. Ni siquiera de esta cuestión quiere que se discuta, AGUSTÍN, en el caso de María: porque ¿de dónde sabemos qué mayor gracia le fue concedida a ella, que mereció engendrar y dar a luz a quien nos *consta* que no tuvo pecado alguno? Con esta pregunta echa por tierra, el Doctor hiponense, el argumento escriturístico pelagiano en favor de María. En efecto: la pregunta del Santo se refiere no al "*quid ei plus gratiae collatum fuerit*", sino al "*unde scimus*", que está en perfecta contraposición con el "*quem constat nullum habuisse peccatum*". Ese "constar" quiere decir para él, que se dice explícitamente en la Escritura, baste confrontar el n. 15 de nuestra misma obra:

"cum aliquoties in Scripturis inveniatur homines dictos esse sine quaerela, non invenitur qui sit dictus sine peccato, nisi unus solus de quo aperte dictum

est: 'Eum qui non noverat peccatum' (2ª Cor. V, 21).

Et eo loco ubi de sacerdotibus agebatur: 'Etenim expertus est omnia, secundum similitudinem absque peccato' (Haebr. 4,15)" (43).

Notemos, para mayor abundancia, que AGUSTÍN remeda el "*gratia plena*" y habla de la concepción, tiene, por tanto, a la vista el único texto a que PELAGIO podía referirse cuando aseveró que María, según las Escrituras, vivió justamente. En dicho testimonio escriturístico no consta abiertamente esa gracia especial para vencer *ex omni parte peccatum*, que hace de María excepción.

Exceptuada María por el honor del Señor, y no por las razones que PELAGIO esgrime, se encara AGUSTÍN con los demás casos de santos, de los que no conocemos pecado y conocemos su justicia. Al argumento del silencio blandido por el heresiarca, opone el hiponense las palabras de S. Juan en su Iª *Carta* 1, 8. "*Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est*". Si pudiésemos reunir a todos esos santos cuando estaban en vida, y preguntarles si no tenían pecado, ¿qué responderían, lo que dice PELAGIO o lo que dijo S. Juan? Sin duda que todos a una voz dirían lo que S. Juan. Así pues, si dijeren ésto con verdad, tendrían pecado. Y si lo dijeren mintiendo, tendrían igualmente pecado, ya que la verdad no estaría en ello. Ya antes, comentando las mismas palabras del apóstol, había resaltado el S. Doctor que la repetición conceptual de S. Juan no dejaba escape posible para refugiarse en razones de humildad. No le bastó al apóstol decir "*nos ipsos decipimus*", para que nadie, pensando que fuera soberbia el alabarse de un bien verdadero, lo atribuyese a humildad; de ahí que añadiera "*et veritas in nobis non est*" (44). De tal modo queda patente que de ningún modo puede ser verdadero decir que no tenemos pecado alguno. Y S. Juan no dice "*habuimus*", sino

(43) DNG, c. XIV, n. 15, 253.

(44) DNG, c. XXXIV, n. 38, 265.

"*habemus*": no habla de pecados pasados, sino de presentes (45).

Resumiendo: con las palabras de S. Juan, destruye las elucubraciones pelagianas en torno al argumento bíblico del silencio. Respecto al caso de María, lo desliga del argumento de Escritura, por no constar explícitamente en ningún texto la absoluta pureza de su alma; y, además, lo constituye caso aparte, dando la motivación y el contenido de tal excepción. Con la excepción, pues, Agustín da razón a la piedad alegada por PELAGIO, pero separa a María del común de confesores no pontífices (!). Con la interrogación, deshace el enlace de su caso con el argumento general de Escritura, al que podría dar consistencia (46).

Conclusiones

Esperamos que este primer y elemental contacto con el *DNG*, c. XXXVI, n. 42, haya servido para apercibirnos al menos de los siguientes extremos:

— Tanto el contexto remoto como el próximo, tratan directamente del pecado personal, pero indirectamente de la necesidad de pecar que es pena del pecado. La tesis pelagiana de la posibilidad de no pecar, y junto con ella los argumentos que la abonan, va dirigida en derechura contra la existencia de una naturaleza viciada y pecaminosa por necesidad.

— El texto por parte de PELAGIO engloba a María en el argumento de Escritura: la Madre de Cristo goza de una justicia inmaculada, común con la de otros muchos santos y atestiguada por el argumento del silencio. Sólo que a ella no se le puede negar tal justicia, sin caer en la impiedad: es cuestión, por consiguiente, de una mayor cer-

(45) *DNG*, c. LXII, n. 73, 283.

(46) Los autores, de ordinario, suelen pasar por alto el sentido de la interrogación agustiniana, bien soslayándola mediante el recurso a la lección más fácil (ver nota n. 7 de este artículo), bien resolviéndola en una ficción retórica, como hace P. M. FRUA, *L'Immacolata concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960, p. 23.

teza, de una censura teológica más estrecha, pero el contenido de dicha santidad es común.

— AGUSTÍN rechaza el argumento del silencio con las palabras de la Primera Carta de S. Juan, 1, 8. Releva el carácter *excepcional* de la santidad de María. Desliga el caso de la Madre de Dios del argumento bíblico pelagiano, por no constar abiertamente en el texto que podría dar base a la argumentación del silencio. Da, por último, la razón y el contenido de dicha excepción.

II. RECORRIDO HISTÓRICO DEL DNG, c. XXXVI, n. 42

Hacíamos mención, al comienzo de este artículo, de la celebridad gozada siempre por dicho texto, nos toca ahora comprobarlo a lo largo de la historia. Pero, advertámoslo claramente, no emprendemos tal recorrido con un afán de exhaustividad y completitud, excesivo para los márgenes y propósitos de este trabajo: ofreceremos tan sólo una muestra sintomática de la difusión, influjo e interpretaciones que merecieron las palabras de AGUSTÍN. Dividiremos el trayecto en tres periodos, por relación a la historia del dogma mariano: antes de las controversias, durante las controversias, después de las controversias.

Primer periodo, desde el s. v al XII

Durante los siglos siguientes a la muerte de AGUSTÍN el avance de la mariología en la Iglesia occidental es lentísimo, sobre todo si miramos al Oriente. Pero no es de extrañar. Las invasiones bárbaras sofocaron los tiernos brotes de la mariología, que acababa de echar en Efeso sus primeras raíces teológicas. El Occidente no tendrá ocasión de progresar, más bien se verá constreñido a aplicarse en la conservación y difusión de los logros ya obtenidos, entre los pueblos invasores. Pero, más aún que las urgencias evangelizadoras, lo que retrasará decisivamente la mariología occidental son los ulteriores revenos del pelagianismo. Frente a ellos, la posteridad de AGUSTÍN hubo de em-

peñarse en la defensa de su nombre y doctrina, insistiendo lógicamente en los puntos clave antipelagianos: universalidad del pecado original, su transmisión por vía de generación, necesidad para todos de la gracia sanante de Cristo, carácter penal de la muerte. Naturalmente, no era, éste, el clima adecuado para el desarrollo de ideas de excepción a esos grandes postulados soteriológicos.

Por referencia a ese contexto histórico debe entenderse la doctrina del postagustinismo sobre la santidad de María. Todos los autores se muestran concordes en reconocer a María una pureza especial en relación con su divina maternidad, sobre todo cuando desarrollan el clásico paralelismo Eva-María. Así, por ejemplo, dice S. FULGENCIO de Ruspe (467-532):

"Primum hominem mulier corrupta mente decepit, secundum hominem virgo incorrupta virginitate concepit. In primi hominis conjuge nequitia diaboli seductam depravavit mentem, in secundi autem hominis matre gratia. Dei et mentem integram servavit et carnem: menti contulit firmissimam fidem, carnis abstulit omnino libidinem..." (48).

Y S. BEDA el Venerable (673-735):

"Superveniens in virginem Spiritus Sanctus duobus modis, in ea divinae suae potentiae efficaciam ostendit: quia et mentem illius adeo, quantum humana fragilitas patitur, ab omni vitiorum sorde castificavit, ut coelesti digna esset partu; et in utero illius sanctum ac venerabile Redemptoris nostri corpus sola sui operatione creavit... Otrumbavit autem beatæ Dei genitricis virtus altissimi: quia Spiritus Sanctus cor illius cum implevit, ab omni aestu concupiscentiae carnalis temperavit, emundavit a desideriis temporalibus, ac donis coelestibus mentem simul illius conservavit et corpus" (49).

(48) *Sermo II de duplici nativitate Christi*, n. 6, PL 65, 738.

(49) *Homilia I in festo Annuntiationis B.M.*, PL 94, 12-13.

Sin embargo, estos mismos autores parecen desconocer otro privilegio respecto del pecado original que no sea el de Cristo, e incluso formulan, a veces, expresiones que comprometen claramente la pureza original de María. Y así, dice S. BEDA:

"Omnes quippe homines in iniquitate concipimur, et in delictis nascimur: quotquot autem donante Deo ad vitam praeordinati sumus aeternam, ex aqua et Spiritu Sancto renascimur. Solus vero Redemptor noster pro nobis incarnari dignatus, mox sanctus natus est: quia sine iniquitate conceptus est" (50).

Y S. FULGENCIO:

"Haec est gratia qua factus est ut Deus, qui venit peccata tollere, quia peccatum in eo non est, homo conciperetur atque nasceretur in similitudine carnis peccati, de carne peccati. Caro quippe Mariae, quae in iniquitatibus humana fuerat solemnitate concepta, caro fuit utique peccati, quae Filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati" (51).

Hemos escogido a estos dos autores por ser representativos de aquel doble imperativo histórico que lastró a la Iglesia latina: S. FULGENCIO fue adalid en la lucha contra el semipelagianismo; S. BEDA es un claro ejemplo del esfuerzo conservador y transmisor de los monjes en medio de la barbarie. Sin embargo, ellos no son casos aislados, antes bien la ignorancia del privilegio mariano es el común denominador —salvo contadas excepciones— de los teólogos latinos desde la segunda mitad del siglo V hasta el siglo XII en que comienza la controversia formal (52).

(50) Obra y lugar anteriormente citados.

(51) *Ep.* 17, n. 13, *PL* 65, 458.

(52) Ver, por ejemplo, S. LEÓN MAGNO, *Sermo XXV in Nat. Domni.*, 5, y *Sermo XXII in Nat. Domni.*, II, 3, *PL* 54, 211 y 196 respectivamente; CASIANO, *Collationes V*, *CSEL* XIII, 2, p. 124; S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* XXIII, 84, *PL* 76, 89; ALCUINO, *Adversus Haeresim Felicis*, 24, *PL* 101, 96.

Teniendo en cuenta el interés preferentemente pare-nético de la mariología, así como el estilo, horro de citas, de la literatura teológica de estos siglos, se comprenderá que es una tarea inútil la búsqueda de menciones explícitas del texto agustiniano. Pero, en cambio, deberemos valorar como interpretaciones implícitas los pasajes alusivos al tema en autores afectos al agustinismo, es decir, de quienes se pueda presumir un buen conocimiento de las obras del Santo Doctor (53).

La escolástica del s. XI, por el contrario, introducirá junto a un tratamiento más sistemático de los asuntos teológicos, la costumbre de citar a las autoridades, entre las que aparecerá desde el primer momento el texto que historiamos.

Encontramos ya expresamente citado nuestro texto en una obra de HUGO DE S. VÍCTOR († 1114), que es una de las grandes figuras de la primera escolástica. El testimonio agustiniano viene invocado al plantearse, en el tratado I, c. XVI de su *Summa Sententiarum*, la siguiente cuestión:

"De carne illa cui unitum est Verbum, quaeritur utrum prius in Maria fuit caro illa obligata peccato"

A lo que responde:

"Quod ita Augustinus dicit; sed in ipsa separatione per Spiritum Sanctum mundata fuit et a peccato et a fomite peccati. Mariam vero totam prorsus a peccato, sed non a fomite mundavit, quem tamen sic debilitavit ut postea non peccasse credatur. Augustinus De natura et gratia: Excepta itaque... (texto)" (54).

Nótese que la respuesta de Hugo combina dos textos agustinianos. El primero, únicamente aludido, es el *DPMR*,

(53) De hecho así se entienden ordinariamente, ver X. LE BACHELET, *Immaculée Conception dans l'Eglise latine après le Concile d'Ephèse*, DTC, voz "Immaculée Conception", VII, 1.^a parte, cols. 980 ss.; R. CULHANE, *St. Augustine en the Immaculate Conception*, "Irish Theological Quarterly" XXII, 1955, pp. 350-4.

(54) PL 176, 73.

II, c. XXIV, n. 38 (55), donde AGUSTÍN afirma que la carne tomada por Cristo de María, hubo de ser purificada. El victorino entiende la acción del Espíritu Santo en la concepción activa de Cristo, como doblemente purgativa: por un lado, eliminó de la carne separada —la de Cristo— el reato y la concupiscencia originales; por otro, la carne de que era separada —la de María— quedó limpia del reato, mas no de la concupiscencia, aunque ésta resultó tan debilitada que *se cree* no pecó más. Para demostrar la solidez de tal creencia, y sólo para eso, trae a colación el segundo de los textos, que es el nuestro.

Según lo expuesto, las palabras de DNG son referidas por HUGO al momento de la encarnación, e interpretadas como eximentes de solos los pecados actuales.

El prestigio de HUGO debió dar alas a nuestro texto; sin embargo, más afortunada aún fue la cita que de él hizo PEDRO LOMBARDO († 1160), quien toca el tema de la santificación de María en la distinción tercera del tercero de sus *Quatuor libri Sententiarum Sanctorum Patrum*, donde se pregunta:

“Quaeritur etiam de carne Verbi, an priusquam conciperetur obligata fuerit peccato, an et talis assumpta fuerit a Verbo?”,

y responde:

“Sane dici potest, et credi oportet, juxta sanctorum attestationis convenientiam, ipsam prius peccato fuerit obnoxiam sicut reliqua virginis caro... Mariam quoque totam Spiritus Sanctus, eam praeveniens a peccato prorsus purgavit et a fomite peccati etiam liberavit, vel fomitem ipsum penitus evacuando (ut quibusdam placet), vel sic debilitando et extenuando ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit... Quod autem sacra Virgo ex tunc omni peccato immunis exstiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro De Natura et Gratia, inquiens: Excepta itaque...” (56).

(55) PL 44, 174-75.

(56) PL 192, 760-61.

El Maestro de las Sentencias se muestra aquí contemporizador entre las opiniones que sostenían la eliminación en María del *fomes*, o su debilitación; si bien parece dar mayor crédito a esta última, que como vimos era la de HUGO. En cuanto a su interpretación del texto agustiniano, el *ex tunc* lo refiere obviamente al instante de la encarnación, de manera que la inmunidad de María alcanza solamente a los pecados actuales. Parece, pues, tener razón PETEAU cuando afirma que PEDRO LOMBARDO repite a HUGO, de quien seguramente tomó la cita (57).

La verdadera importancia de esta cita estriba en la extraordinaria difusión que proporcionó al testimonio agustiniano: la incontable muchedumbre de comentaristas que tributará la escolástica a los cuatro libros de las Sentencias, vendrá en conocimiento del texto y lo interpretará obligadamente.

Con anterioridad, aunque contemporáneamente, también S. ANSELMO (1033-1109) se había preocupado del problema de la concepción de Cristo en relación con el pecado original, llegando incluso a escribir una obra sobre el tema, el *De Conceptu Virginali et Originali Peccato*. Es una obra particularmente importante por separarse en ella, su autor, de la entonces comúnmente aceptada opinión de S. AGUSTÍN acerca del modo de transmisión del pecado original. Opinaba S. AGUSTÍN que el medio próximo de la transmisión del pecado original era la concupiscencia carnal de los padres al engendrar a sus hijos (58). S. ANSELMO lo critica desde un doble supuesto: los padres sólo engendran los cuerpos, el pecado es un mal del espíritu. Difícilmente podrá, siendo heterogéneo, afectar el pecado de los padres a la carne de los

(57) F. A. ZACHARIA en sus anotaciones al t. VII de los *Dogmata Theologica* de PETEAU, editada por L. Vives, París 1867, p. 48, discrepaba de la opinión de éste, por considerar mucho más duras las palabras de HUGO. En realidad, la diferencia consiste en la introducción por PEDRO LOMBARDO de una disyuntiva, que no modifica en absoluto la paridad de ambas opiniones.

(58) *De Nuptiis et Concupiscentia (DNC)*, c. XXIV, n. 27, PL 44, 429. En cuanto al razonamiento de S. ANSELMO, ver *De Conceptu Virginali*, c. VII, PL 158, 441.

hijos. Esta crítica desmonta uno de los más serios obstáculos que tenía la teología occidental para pensar en un privilegio mariano respecto del pecado de origen.

Pero la contribución de S. ANSELMO al desarrollo del dogma mariano fue aún más directa. Hablando, en esta misma obra, de la santidad de María, dice:

"Quamvis ergo de mundissima Virgine Filius Dei verissime conceptus sit, non tamen hoc ea necessitate factum est, quasi de peccatrice parente justa proles rationabiliter generari per hujusmodi propagationem nequiret: sed quia decebat ut illius hominis conceptio de matre purissima fieret. Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret..." (59).

Dicho testimonio y el agustiniano, que son los que gozaron de mayor celebridad en la historia de este dogma, guardan un estrecho paralelismo. Comienza afirmando la absoluta pureza de María, para añadir inmediatamente que, de acuerdo con la negativa del autor o una transmisión del pecado original mediante la libido, dicha pureza no era en manera alguna necesaria a fin de que Cristo naciera incontaminado. La razón de la santidad de María es el *decus* de su Hijo, y por ello el grado de su pureza debía ser el máximo después de Dios. También el texto agustiniano empezaba sentando la santidad de María, añadía luego, que la razón de dicha santidad no era el argumento escriturístico de PELAGIO, sino el *honor* del Hijo a quien mereció concebir, y subrayaba en todo momento el carácter excepcional de esa santidad.

Hay, pues, profundas coincidencias estructurales y, sobre todo, de contenido, entre ambos textos. Si, además, ponderamos debidamente las especiales circunstancias que concurren en esta obra anselmiana: por una parte, el tema particular de la obra —pecado original—, en el que el Doctor de la Gracia es primera autoridad y obligada fuente, y, por otra, su estilo preescolástico, carente de citas; no

(59) O. c., c. XVIII, PL, 158, 451.

creeremos arriesgado considerar el texto como una asunción e interpretación implícita del *DNG*. A nuestro juicio, S. ANSELMO no hace más que adaptar las palabras de AGUSTÍN al punto concreto que le interesaba, la virginidad de María; pero, lejos de haberlas relativizado, como sus coetáneos HUGO y PEDRO LOMBARDO, al momento de la concepción de Cristo, las expresiones anselmianas le conceden una mayor universalidad y valencia. Con todo, el pensamiento de S. ANSELMO fue también ajeno a la Inmaculada Concepción (60).

Segundo periodo: del s. XII al XVII

Es el período de las controversias. Nacen éstas a raíz de un acontecimiento litúrgico insospechado: la rápida difusión en Occidente, de la fiesta de la Inmaculada. De origen oriental, las primeras noticias de esta festividad datan de comienzos del s. VIII, y provienen de los monasterios palestinos, donde se celebraba una fiesta de la Concepción de Santa Ana. Era considerada de rango inferior a las de la Natividad, Anunciación y Asunción, e incluso no era reconocida por todos. Pero poco a poco fue ganando terreno, y en el siglo siguiente la vemos admitida en el *Nomocanon* de Focio (833) y en el *Calendario Monumental* de la Iglesia de Nápoles, sujeta por entonces a influencias bizantinas. Este debió ser el punto de partida para su extensión en Occidente. De la Italia meridional pasó a las islas británicas, donde los primeros vestigios de la celebración se remontan al s. IX. Sabemos que perduraba en algunas regiones de Inglaterra hasta la segunda mitad del s. XI, cuando fue suprimida, tras las invasiones, por los clérigos normandos. Fue reinstaurada por ANSELMO el Joven, con el sentido y alcance actuales, como se deduce de la defensa que de ella hace EADMERO DE CANTORBERY († 1124) en su famoso *Tractatus De*

(60) Ver *Cur Deus homo* II, 16, PL 158, 416; *De Conceptu Virginali*, c. XXIII, PL 158, 455.

Conceptione S. Mariae (61). A partir de este momento, la fiesta irá provocando polémicas allí donde se vaya extendiendo, primero Inglaterra, luego Francia, Bélgica, España y todo Occidente.

La controversia va a abrir nuevos horizontes exegéticos a nuestro texto. Una muestra de tal cambio nos la ofrece el victorino GAUTHIER († 1181), quien, en polémica contra PEDRO LOMBARDO, protesta acaloradamente por la interpretación dada al texto agustiniano:

"Et hic Augustinus qui cum totis ingeniis contra illos ageret qui sanctos quosque et perfectos sine peccato esse assererent, et ei inter alios etiam Sanctam Virginem objicerent, ita ab omnibus sanctis illam singulariter exceperit et eam ab omni peccato immunem firmaverit ut diceret... (texto DNG). Certum est quod Augustinus non ex tunc sed absolute quandocumque de peccatis agitur, determinat illam omni modo et tempore debere excipere, contraria istis scholasticis evidentissime definiens" (62).

GAUTHIER centra su atención en la primera parte del testimonio agustiniano, sirviéndose de ella para refutar la relativización (*"ex tunc"*) de la santidad de María. La fuerza y amplitud de sus expresiones en el texto y contexto, donde se afirma que la carne de María *non fuit obligata peccato*, sugieren el privilegio de la Inmaculada, pero no aciertan a formularlo con claridad ni exactitud (63). De todas maneras, el comentario del victori-

(61) PL 159, 301-318. Respecto al progreso del sentido inmaculista en la celebración de la Concepción de María, y su relación con el occidente, ver. T. M. BARTOLOMEI, o. c., p. 311.

(62) *Excerpta ex libris contra Quatuor Laberynthos Franciae*, PL 199, 1155.

(63) La fórmula *"esse obligata peccato"* utilizada por GAUTHIER (o. c., col. 1154 y 1156) está tomada de S. Agustín (DNC I, c. XXIV, n. 27, 429) y se refiere al pecado original originado, al negarla de María, parece, pues, plenamente inmaculista. Pero el victorino utiliza también ciertos términos inconvenientes, como "santificación en el útero" (o. c., col. 1155), "fiesta de la Natividad" (o. c., col. 1154), que demuestran una inmadura conciencia de la doctrina inmaculista.

no ejemplifica una interpretación sin restricciones del texto agustiniano, que en adelante veremos reiterada por los defensores de la Santa Concepción de María.

El PSEUDO-ABELARDO y el PSEUDO-COMESTOR lo utilizan como argumento de autoridad en favor de la sentencia inmaculista (64). Tan interesante, empero, como la cita expresa del DNG, es el uso, común entre estos primeros autores proinmaculistas, del argumento del *honor del Señor*, pues ello implica una asimilación real del pensamiento agustiniano. En este sentido, son particularmente claras las palabras del Anónimo de Heiligenkreuz: "*Injuria Matris redundat in Filium*" (65).

Especialmente notable es la cita de NICOLÁS DE S. ALBANO en su *Carta* a PEDRO DE CELLE (1115-1183), donde, aparte de aludir a la primera mitad del texto del DNG (66), centra toda su atención en el sentido inmaculista de la segunda mitad:

"Virgo vicit ex omni parte peccatum, non omne debellando, sed nullum prorsus sentiendo... Ipsa quippe culpam peccati, videlicet concupiscentiam, et caetera quae sunt et poena et culpa peccati, ex omni parte vicit, quod horum omnium nullum omnino sensit" (67).

Por su parte, PEDRO DE CELLE comentaba así el "*vincere ex omni parte peccatum*":

"Tolle pugnam, tolles et victoriam. Tolle victoriam, tolles et coronam. Tolle coronam, tolles et gloriam. Ne ergo demas gloriam, noli subtrahere pugnam... Quid est igitur, Virgo singularis omne peccatum vicit non debellando, sed nullum prorsus sentiendo? Quam victricem appellas, debellatricem appellare cur formidas? An times eam debellare in bello, quam non potes dicere vincere nisi in proelio, aut sine proelio?"

(64) Ver X. LE BACHELET, o. c., últimamente, cols. 1016-17.

(65) Ver X. LE BACHELET, o. c., cols. 1021.

(66) Ep. 172 entre las de PEDRO DE CELLE, PL 202, 624.

(67) O. c., cols. 627-8.

Segnior est si qua est victoria sine proelio, fortior quae in proelio" (68).

Aunque PEDRO no hace ninguna referencia directa al testimonio agustiniano, es muy improbable que lo desconociera. De todos modos, su interpretación de las palabras de NICOLÁS es perfectamente válida para nuestro texto, donde se inspiran éstas.

De la popularidad alcanzada por nuestro texto, da buena muestra el uso que se hace de él sin mencionar a su autor, o equivocándolo a veces, tanto en sermones como en obras teológicas. Veamos algunos ejemplos. Dice OGGERIO DE VERCELLI (1136-1214) en su *Sermo XIII in Coena Domini*:

"non est in filiis hominum magnus vel parvus, tanta praeditus sanctitate, nec tantae religionis privilegiatus honore, qui non in peccato fuerit conceptus, praeter Matrem Immaculati peccatum non facientis, sed peccata mundi tollentis, de qua cum de peccatis agitur nullam prorsus habere volo quaestionem" (69).

Y ABSALON DE SPRINCKIRSBACH († 1203), en su *Sermo XXII in Annuntiatione B.M.V.*:

"In beata Virgine Maria plenitudo aequa fuit, quoniam spiritali gratia in tantum repleta est, quod in ea nihil vacuum remansit. Unde Hieronimus (!) dicit: cum de peccatis agitur, nullam de beata Maria volo fieri mentionem. Ex quo enim Christum concepit, adeo est confirmata quod peccare non potuit" (70).

Y ALEJANDRO NECKAM († 1217), en su *Expositio super Cantica Canticorum*:

(68) *Ep.* 171, *PL* 202, 619-620. La cuestión entre estos autores se había centrado en torno al momento de la extinción del fomes. PEDRO la situaba en el momento de la concepción de Cristo (o. c., col. 618); NICOLÁS defiende la eliminación en la propia concepción de María (o. c., col. 624-625).

(69) *PL* 184, 941.

(70) *PL* 211, 133.

"volo ut quociens de peccatis agitur nulla de beata virgine mentio fiat" (71).

Los grandes escolásticos del s. XIII, más atentos a los problemas especulativos que a los hermenéuticos, no dejaron, sin embargo, de examinar detenidamente nuestro texto, inclinándose —de acuerdo con su negativa a la Inmaculada— por la exégesis que restringe su sentido a los solos pecados actuales. De esta opinión son ALEJANDRO DE HALES (72), S. ALBERTO MAGNO (73), S. BUENAVENTURA (74), Sto. TOMÁS (75). Pero notemos que alguno de ellos, S. BUENAVENTURA en concreto, recoge el texto agustiniano entre aquellos que favorecen la tesis inmaculista, junto al de S. ANSELMO y el de S. PEDRO CRISÓLOGO. Ello hace suponer que era uno de los argumentos de autoridad más invocados por los proinmaculistas, y uno de los más sólidos, requiriendo discusión especial. S. BUENAVENTURA lo desecha con este razonamiento:

"Dicendum quod Augustinus intelligit de peccato actuali non de originali, sicut patet in serie litterae" (76).

La aportación de S. BUENAVENTURA es, además, particularmente interesante, por ofrecernos un resumen de los argumentos en que se cimentaba la opinión inmaculista. De las tres conveniencias que abonan la tesis inmaculista, según el Doctor franciscano, nos interesan destacar las dos primeras:

"tum propter Christi praecipuum honorem, quem decebat de matre purissima fieri; tum propter Virgi-

(71) Ver X. LE BACHELET, o. c., col. 1038.

(72) In *III Sententiarum*, Dist. III, n. 12, *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi (BFSMA)*, XIV, Ad Acquis Claras, 1954, p. 40.

(73) *De Incarnatione*, Tract. II, Quaest. 2, Arts. 5 y 7, *Opera Omnia*, t. XXVI, Monasterii Westfaliorum 1958, pp. 184 y 186.

(74) In *III Sententiarum*, Dist. III, Pars. I, Art. I, Quaest. II, *Opera Omnia*, III, Ad Acquis Clara 1887, p. 65.

(75) *Summa Theologica*, III, Quaest. 7, Arts. 3 y 4, B.A.C., Madrid 1958, IV, pp. 214 y 216.

(76) *L. c.*, p. 68.

nis praerogativam singularem, quae debuit in dignitate sanctificationis coeteros sanctos et sanctas praeire..." (77).

Estamos ante un testimonio indirecto, pero sugestivo, de la contribución agustiniana a la creencia en la Inmaculada. Tras el "*honor Christi*" y el "*coeteros sanctos et sanctas praeire*" late todo el texto y el contexto de la cita agustiniana que historiamos. AGUSTÍN ha suministrado a los defensores de la Inmaculada sus dos principales argumentos de conveniencia (78).

También resulta interesante, aunque por otras razones, el comentario de ALEJANDRO DE HALES en su *Summa Theologica*, hablando de la segunda purificación de María, en el *Contra* dice:

"Augustinus in libro De Gratia et Natura, dicit: Inde enim scimus quod (2.^a parte de nuestro texto)... Si ergo ex plenitudine gratiae data est Mariae potestas ad vicendum ex omni parte peccatum, et hoc in conceptione filii, ergo in ipsa non remansit potentia ad peccandum" (79).

El interés de este comentario es doble. De una parte, por su originalidad, pues, mientras casi la totalidad de los autores de esta época atienden solamente a la primera parte del texto agustiniano, ALEJANDRO DE HALES para mientes en la segunda mitad, deduciendo de ella la extinción de la potencia de pecar. De otra parte, el comentario declara la razón por la que se solía referir nuestro texto al momento de la encarnación, y es precisamente el "*inde...quod*" que está en relación directa con la segunda

(77) L. c., p. 67.

(78) Aunque S. BUENAVENTURA atribuye directamente estos conceptos al texto de S. ANSELMO, ello no excluye el influjo agustiniano, del que —como vimos— el propio texto anselmiano era resonancia, y del que se mencionan los términos e ideas arriba apuntados.

(79) *Summa Theologica* IV, Inquisitio unica, Tract. II, Quaest. II, Membrum III, c. II, Arts. 1 y 2, Ad Acquis Claras 1948, pp. 123-4.

lectura posible del texto, considerada como críticamente improbable en la primera parte de nuestro trabajo.

El privilegio mariano contó pronto con defensores de talla, como GUILLERMO WARE (floruit 1267) y, sobre todo, JUAN DUNS ESCOTO († 1305), franciscanos menores ambos. Uno y otro mencionan el texto del *DNG* en favor de la Inmaculada como principal argumento de autoridad, pero sin comentarios ulteriores (80). Este uso, muy frecuente durante la época de la controversia, pone de manifiesto una de las principales funciones del texto en pro de la tesis inmaculista, tan falta entonces de apoyo autoritativo: la de servirle de cobertura patristica. Esta función era tanto más eficaz, cuanto que la principal autoridad citada en contra del privilegio mariano era también S. AGUSTÍN.

A partir del s. XIV, la controversia es manejada por las escuelas teológicas, formándose dos frentes compactos: los dominicos, en su mayoría antiinmaculistas, y los franciscanos, proinmaculistas. Las otras escuelas fueron pasando progresivamente, sobre todo desde la adopción de la fiesta por la Curia Romana (1330), a la sentencia favorable.

Durante esta etapa final de la controversia, nuestro texto será interpretado de acuerdo con la propia opinión de cada autor sobre la cuestión mariana. A pesar del carácter rutinario de tales exégesis partidistas, no faltan tratamientos e interpretaciones originales. Veamos algunos ejemplos.

PEDRO AUREOLO († 1322), defensor de la Inmaculada, escribe en su tratado sobre la Inmaculada Concepción:

(80) *Quaestiones Disputatae de Immaculata Conceptione B.M.V.*, BFSMA, III, Ad Acquis Claras, 1904, pp. 7 y 13; ver también *Commentaria in libros Sententiarum J. Duns Scoti*, III, Dist., III, Quaest. I, *Opera Omnia*, L. Vives, Paris 1894, reimp.: Gregg International Publishers Limited, 1969, Westmead, t. XIV, p. 159. Cuanto decimos de ambos autores sigue siendo válido, *mutatis mutandis*, aunque se entiende, como G. M. ROSCHINI (*Duns Scoto e l'Immacolata*, "Marianum" XVII, 1955, pp. 183-252), que el Doctor Sutil sólo defendió la posibilidad de la opinión inmaculista, no el hecho.

"Hoc idem videtur rationibus approbari quae inniuntur auctoritatibus Augustini. Ait enim in libro De natura et gratia circa medium libri, loquens de peccato actuali, quod... (texto agustiniano). Ex quo evidenter concluditur quod in ea etiam nunquam fuit peccatum veniale. Certum est autem, quod peccatum originale majus est veniali et detestabilius Deo, cum promereatur ejus iram et damnationem aeternam, quod veniale non meretur; si igitur Christus peccatum veniale horruit in ipsa, quae ipsum peperit et concepit, secundum Augustinum: ergo multo fortius horruit originale, quod detestabilius est, horribilius et majus" (81).

La originalidad de este comentario radica en el uso indirecto que hace de la autoridad de AGUSTÍN. Entiende sus palabras como referidas directamente al pecado actual —eterna objeción de los antiinmaculistas—, sin embargo demuestra que la amplitud de las razones aducidas por el Santo Doctor rebasan los límites del contexto, siendo igualmente válidas frente al pecado de origen.

TOMÁS DE ESTRASBURGO († 1357), agustino, habla del texto en el pasaje obligado de su comentario a los libros de las Sentencias. Su aportación consiste en haber atendido —cosa insólita entre los proinmaculistas— a la segunda mitad del testimonio agustiniano, viendo allí enunciada la absoluta inmunidad de todo pecado, actual y original (82).

Atendiendo precisamente a esa segunda parte del texto, GREGORIO DE RIMINI († 1358), hermano de religión y coetáneo del anterior, desecha la interpretación inmaculista, por la siguiente razón, que es, a nuestro juicio, uno de los análisis más sutiles del *"vincere ex omni parte peccatum"*:

(81) *Quaestiones Disp.* citadas en la nota anterior, pp. 57-58.

(82) *In III Sententiarum*, Dist. III, Quaest. I, 2ª conclusio; ver E. D. CARRETERO, *Tradición Inmaculista agustiniana a través de Egidio de la Presentación*, "La Ciudad de Dios" CLXIV, 1954, p. 351-52 en nota.

"quia contra originale nullus per gratiam sibi collatam habet pugnare: eo quod exclusum sit ab omni habente gratiam" (83).

Un indicio interesante del alcance obtenido por el texto agustiniano en la última etapa de la controversia, lo constituyen ciertas obras artísticas dedicadas a la Inmaculada, en concreto las denominadas "histórico-dogmáticas". Algunas de ellas, como, por ejemplo, un cuadro que se veneraba en la Iglesia de los Carmelitas de Francfort sobre el Main, representan a S. AGUSTÍN acompañado de una inscripción donde se leían las palabras del DNG (84).

Otro comentario señero es el que hizo el también agustino, Fray LUIS DE LEÓN (1527-1591), al afrontar el problema de la Inmaculada. Entre los argumentos en que basa su respuesta afirmativa se encuentran las palabras del DNG. Hace primeramente un examen del texto, destacando el alcance del "*propter honorem Domini*", del "*omni ex parte*" y del "*meruit*", de donde deduce su tesis inmaculista, y añade luego:

"ad hoc argumentum respondent thomistae, quod D. Augustinus illic loquitur de peccato actuali, et non originali; sed contra hoc est quod Augustinus disputat illic cum Pelagio, negante peccatum originale. Pelagium vero sic colligit: multi fuere sancti carentes peccato actuali; ergo et originali: consequentiam admittunt omnes catholici. Sed D. Augustinus negat antecedens, excipiendo virginem ut patet ex ante dictis, ergo D. Augustinus admittit istam consequentiam Pelagii: Beata Virgo caruit actuali ergo et originali" (85).

A esta interpretación del texto y del contexto, suma también una argumentación recabada de los principios teológicos agustinianos:

(83) *In II Sententiarum*, Dist. III, Quaest. II, Art. 3.

(84) Ver T. M. BARTOLOMEI, o. c., p. 338-39.

(85) *Opera Omnia*, Salamanca, 1891-5, t. IV, p. 108. Ver U. DOMÍNGUEZ, *Fr. Luis de León. Su doctrina mariológica*, "La Ciudad de Dios" CLIV, 1942, pp. 425-26.

"Si Christus, parvus natu contraxisset originale, grandis natu fecisset actuale; ergo si Beata Virgo, parva natu contraxit, ergo grandis natu fecisset actuale: consequens est erroneum: ergo antecedentis oppositum videtur concessum ab Augustino" (86).

Este tipo de exégesis más detenida, que toma en cuenta el texto, el contexto y el pensamiento general de AGUSTÍN, es bastante común entre los autores inmaculistas del s. XVI (87). Lo cual demuestra que, lejos de disminuir el interés por nuestro texto al menguar la polémica, los estudios sobre él se hacen cada vez más minuciosos y prolijos.

También en el s. XVII, último de la controversia, sigue figurando nuestro texto entre las autoridades más citadas y discutidas. A principios de siglo encontramos una obra cuya mención nos parece interesante, por ser uno de los primeros estudios monográficos que conocemos sobre la doctrina de S. AGUSTÍN referente a la Inmaculada. Su título es: *Parecer de S. Agustín en favor de la concepción purísima de la Virgen María Madre de Dios...* (Sevilla) 1618.

Su autor, Fr. GONZALO CERVANTES, estudia doce lugares de los escritos del Santo Doctor, donde, a su juicio, se prueba que el pensamiento de éste era favorable a la prerrogativa mariana, rechazando otros doce que pudieran sugerir lo contrario (88). El lugar cuarto corresponde al testimonio de nuestro interés, cuya exégesis se apoya en su triple argumento: contextual, autoritativo y literal. El contexto habla, en opinión suya, tanto de pecados actuales como del original, pues acerca de ambos erraba PELAGIO. Precisamente a eso se debería, que AGUSTÍN repitiera por dos veces la excepción de María, y que respondiera

(86) L. c.; ver S. GUTIÉRREZ, o. c., más adelante p. 212.

(87) Por ejemplo, S. ROBERTO BELARMINO, *Opera Omnia*, L. Vives, París 1873, V, libro IV, c. XV, p. 375; F. SUÁREZ, *Opera Omnia*, t. XIX, L. Vives, París 1877, Disp. III, Sect. V, n. 18, p. 39.

(88) Ninguno de estos lugares corresponde al OICJ, IV, c. LXXII, PL 45, 1417-18.

al "esse sine peccato" pelagiano con un "cum de peccatis agitur" (89). Entre las autoridades favorables a su interpretación, cita a EGIDIO DE LA PRESENTACIÓN, CATARINO, JUAN VIGUERIO, CARDENAL TOLEDO, S. ROBERTO BELARMINO, SUÁREZ, VÁZQUEZ, GALATINO, GAETANO, JAIME PÉREZ DE VALENCIA: lo que nos da una idea del auge alcanzado por la exégesis inmaculista de nuestro texto (90). Por su parte, el tercer argumento, el más prolijo, viene fundado en el tenor de las propias palabras agustinianas. El autor destaca la relevancia de la fórmula agustiniana "*habere peccatum*", opuesta de ordinario a "*facere peccatum*", expresiones que denotan, según él, al pecado original y a los actuales, respectivamente. De esta manera, al negar nuestro texto el "*habere peccatum*" respecto de Cristo, resulta patente que bajo el plural "*de peccatis*" debe comprenderse *expresamente* tanto los pecados actuales, como el original (91).

Importante, por lo equilibrado de su juicio, es el comentario del jesuita DIONISIO PETEAU (1583-1652), quien, si bien es favorable a la creencia inmaculista, considera que S. AGUSTÍN y toda su posteridad no lo fueron, y, tras citar pasajes agustinianos desfavorables al privilegio, expone las razones de tal negativa:

"Cur autem ita senserit Augustinus inter alias causas, haec praecipua fuisse videtur, quam et sancti doctores Thomas et Bonaventura proferunt, quod alioqui non fuisset particeps Virgo redemptionis Christi, nec pro illa mortuus hic esset, quem pro omnibus Adami posteris esse mortuum, Scriptura, et fides christiana testatur" (92).

Lógicamente, tampoco nuestro texto deberá afirmar la Inmaculada:

(89) Cfr. f. 38v.

(90) Cfr. ff. 38v-39.

(91) Cfr. ff. 43v-44.

(92) *De Incarnatione Verbi*, libro XIV, c. II, n. 4, *Dogmata Theologica*, L. Vives, Paris 1867, t. VII, pp. 45-46.

"Verum trita illa et pervagata sententia, quae ex libro De Nat. et Gr. citari solet, ab actuali peccato penitus Dei Matrem Virginem liberat. Cum ei Pelagius, ut suum dogma probaret, quo posse hominem, si vellet, asserebat sine omni esse peccato, multorum utriusque sexus exempla protulisset... cum haec, inquam, de B. Virginis impeccantia Pelagius affirmasset, assentitur huic Augustinus, et ita loquitur:... (texto) Hinc igitur apparet ex mente Augustini nulli affinem peccato fuisse sanctissimam Virginem, proprio quidem et actuali, nam de eo loquitur" (93).

Sin embargo, señala la posibilidad de un segundo uso del texto, similar al que vimos ya en Fr. LUIS DE LEÓN (94), a saber, en combinación con el texto de CONTRA JULIANUM (CJ), V, c. XV, n. 57, del que se podría deducir la concepción sin mancha de María. Pero con una diferencia radical, ya que el jesuita distingue nitidamente entre lo que pensó el Santo Doctor y lo que se puede concluir de su doctrina:

"At non adeo constanter et perfracte originali infectam macula fuisse sanctissimam Dei Matrem defendit Augustinus, ut non aliqua interim adspergat, ex quibus contrarium ratiocinando colligi possit..." (95).

Los últimos coletazos de la controversia entre los católicos afectaron de lleno al infatigable y meritisimo de la causa inmaculista, Fr. PEDRO DE ALVA Y ASTORGA (1603-1667). En una de sus obras monumentales, *Sol Veritatis*, analiza treinta y cinco textos agustinianos, de los que ninguno es, por cierto, el de OICJ, y al final de su examen aprovecha para argumentar así:

(93) O. c., c. I, n. 14, p. 43.

(94) En realidad, ya antes que Fr. LUIS DE LEÓN habían argumentado así muchos otros, Fr. JAIME PÉREZ DE VALENCIA, el Beato ALFONSO DE OROZCO, Sto. TOMÁS DE VILLANUEVA, etc..., ver S. GUTIÉRREZ, *La aportación inmaculista en los teólogos Agustinos españoles*, "Estudios Marianos" XVI, 1955, pp. 211-212.

(95) O. c., c. II, n. 4, p. 46.

"Ecce in quo simul conveniebant Augustinus et Julianus, catholicus, et haereticus circa peccatum, scilicet, qui habuit, fecit, qui fecit, habuit...: ergo si Maria non fecit, habere non potuit... Clamant Adversarii, quod in illis verbis ejusdem Augustini, in lib. de Nat. et Grat... loquitur de actualibus, quod quidem falsum est, quia loquitur etiam de originali, et de omnibus absolute et simpliciter; ideo dixit de plurali: cum de peccatis. Sed dato quod loquatur de actualibus factis, per propositam Augustini regulam etiam eximitur ab originali" (96).

Tercer periodo: desde el s. XVII hasta nuestros días

Desde 1483, en que Sixto IV publicó la Bula *Grave nimis*, las intervenciones del magisterio fueron recorriendo decididamente el ámbito de la controversia. De esta manera, al consenso popular se fue uniendo el acuerdo de los doctos, hasta que en 1661 con la Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* se extinguieron todas las discusiones en el campo católico. Pero tampoco esta paz iba a ser definitiva.

A finales del siglo XVII, las discusiones jansenistas volvieron a poner sobre el tapete la cuestión inmaculista, siendo condenada en 1690 por Alejandro VIII la siguiente proposición:

"Oblatio in templo, quae fiebat a B. V. Maria in die purificationis suae per duos pullos columbarum, unum in holocaustum et alterum pro peccatis, sufficienter testatur, quod indiguerit purificatione, et quod filius (qui offerebatur) etiam macula matris maculatus esset, secundum verba legis" (97).

(96) *Sol Veritatis cum trituratione et ventilabro seraphico pro Sacratissimae Mariae Immaculata Conceptione*, Madrid 1660, pp. 302-323, y especialmente p. 322, donde aparece la cita transcrita. Acerca de la vida y obras de este autor ver: Fr. ANTONIO DE EGUILUZ, *El P. Alva y Astorga y sus escritos inmaculistas*, "Archivo Ibero-Americano" XV, 1955. pp. 497-594.

(97) *Enchiridion Symbolorum*, DENZINGER-SCHOENMETZER. 2324, Herder, Barcelona, 1967, p. 483.

En defensa del privilegio les salió al paso BOURDALOUE, quien, en un sermón sobre la concepción de la Virgen pronunciado ante el rey y la corte francesa en 1697, cita la autoridad de S. AGUSTÍN poniéndole en boca nuestro texto (98).

Tampoco el s. XVIII trajo la paz para los católicos, doctores y fieles, ya aunados por el magisterio eclesiástico. Los jansenistas continuarán sus ataques, pero con menor peligro: ya no eran de la grey. En cambio, surgirá dentro del sector católico la disputa sobre el *voto sanguinario*, que renovaba en el fondo la discusión inmaculista. Contra MURATORI, promotor bajo diversos pseudónimos de la controversia, se alzaron muchísimas voces en defensa del *voto* y desenmascarando el substrato de la discusión. Entre todas destaca, por su ingente acopio de materiales, la obra de BENEDETTO PLAZZA, *Causa Immaculatae Conceptionis*, Palermo 1747. Su alegación en favor de la sentencia pía, aduce en primer lugar el texto del DNG, haciéndose eco de las distintas interpretaciones que se le habían dado, y proponiendo la siguiente:

"Non est ergo mirum, quod Augustinus ad exemplum objectum B. Virginis in quaestione de Peccatis Actualibus, responsionem et exceptionem suam extenderit ad omne Peccatum, tam Actuale quam Originale. Id autem egisse Augustinus, ex ipsius verbis non obscure colligitur. Ait enim 1. De B. Virgine, cum de peccatis agitur nullam prorsus habere volo quaestionem: nullam scilicet ex iis duabus quaestionibus indicatis. Ait 2. eidem Virgini plus gratiae collatum... ad vincendum ex omni parte Peccatum. Quid est ex omni parte, nisi ex parte Peccati Actualis, propria voluntate commissi, et ex parte Peccati Originalis, aliena voluntate contracti?... Ait 3. B. Virginem excipendam esse propter honorem Dmni; et quia concipere, ac parere meruit,... Honor autem Dmni, non minus Originalis, quam Actualis culpa Immunitatem, in Matre sua postulare videtur..." (99).

(98) *Oeuvres Complètes*, Lyon 1864, IV, p. 371.

(99) O. c., Actio II, Art. III, nn. 284-85. Colonia 1751, p. 116.

También hace uso, mencionando a PETEAU, del argumento que combina los textos del *CJ* y el *DNG* (100). Pero la aportación de PLAZZA consiste en el uso immaculista del texto del *OICJ*, que hasta ahora no habíamos encontrado en ningún autor. La ocasión parece habérsela suministrado el propio MURATORI, quien en una de sus cartas (101) sostenía la negación expresa, en dicho texto, de la Inmaculada. PLAZZA no cita en favor de su interpretación ninguna autoridad, ni alude a otro tipo de exégesis ya existente, fuera de la de MURATORI, lo cual es síntoma seguro de que no las conocía (102). Podemos, pues, considerar dicho uso como una innovación suya.

En el s. XIX la mención más importante de nuestro texto, con anterioridad a la definición dogmática, corre a cargo de J. PERRONE, autor en 1847 de la obra *De Immaculato B. V. M. Conceptu, Disquisitio Theologica*, donde aborda principalmente el tema de la definibilidad. Al examinar nuestro texto, dice:

"Licet vero hic S. Doctor, uti ex orationis serie constat, de peccatis actualibus loquatur, nihilominus cum propositio generalis seu universalis sit, atque ex disputationis natura pateat, peccata haec actualia, pro ut ab humana infirmitate profluunt, cum originali noxa, ex qua ejusmodi infirmitas enascitur, arcto nexu esse conjuncta; rite infertur nullam ab eo, etiam quoad originalem labem, voluisse haberi de Maria quaestionem: adeoque, ut consequens est, a propositionibus generalibus S. Augustini, quibus in omnes peccatum Adae derivatum asseritur, ex ejusdem sententiam Mariam Virginem semper esse excipiendam" (103).

(100) O. c., Act. VI, Art. II, n. 104, p. 286.

(101) Ep. 5, p. 53-54, citado por PLAZZA, o. c., p. 184 en nota.

(102) O. c., Act. III, Art. III, n. 376-380. Notemos que PLAZZA alude siempre a las interpretaciones anteriores que coinciden con la suya, como por ejemplo, la del autor del comentario sobre la Salve (Act. II, Art. III, n. 285, p. 116) la de PETEAU (Act. VI, Art. II, n. 105, p. 286) o bien menciona autoridades e interpretaciones distintas, como la de Sto. TOMÁS, SALMERÓN, etc. (Act. II, Art. III, p. 116, nn. 280 y 282).

(103) O. c., Madrid 1848, pp. 65-66.

El autor adopta, pues, una postura intermedia entre la de PETEAU y la de PLAZZA, el texto del *DNG* contendría sólo implícitamente la exención del pecado original. Dos observaciones sirven de base a su interpretación: el íntimo nexo existente entre los pecados actuales y el original; y la universalidad de sus fórmulas, que en un escrito posterior vienen precisadas como el honor del Señor, la sobreabundancia de gracia, y la victoria total sobre el pecado (104).

En la preparación de la Bula *Ineffabilis Deus* fueron considerados por una comisión de teólogos los tres textos agustinianos que vimos por vez primera en PLAZZA, pero en las elaboraciones sucesivas del documento fueron eliminados los otros dos, quedando únicamente el de *DNG*. El sentido en que fue admitido es bastante parecido al que vimos adoptado por PERRONE, a quien cupo parte muy activa en las elaboraciones previas: aunque AGUSTÍN hable aquí de pecados actuales, la amplitud de las fórmulas que utiliza con esa ocasión son válidas para todo pecado, y la razón alegada —el honor del Señor— no vale menos para el pecado original que para el actual (105).

Es digno de notar que en el documento pontificio tales palabras, como las de todos los Santos Padres, no son referidas directamente a su autor. Fue éste uno de los puntos más sometidos a variación durante la confección del documento. En unos proyectos aparecen los textos con su cita correspondiente, en otros no. Una doble razón parecía sugerir la omisión de las citas: por una parte, el incremento cuantitativo del documento, que adquiriría con tal aparato de citas excesivo empaque científico; por otra, el no crear dificultades a la fe de quienes no creyeran probativo un texto determinado. Finalmente, Pío IX decidió que el argumento patristico y de tradición fuera pre-

(104) Cfr. *Thesis dogmatica de Immaculata Conceptione*, Propositio I, n. 26, incluida al final de sus *Praelectiones Theologicae*, París-Barcelona, 1887, vol. II, p. 654.

(105) Cfr. X. LE BACHELET, o. c., col. 883. Las vicisitudes de los textos agustinianos en los estudios previos a la Bula han sido estudiadas con esmero y extensión por P. M. FRUA, o. c., pp. 131-204.

sentado de una manera global (106). De esta manera no queda comprometida en el documento la mente del autor, sino únicamente el sentido obvio de las palabras, que además, al ser subsumidas y absorbidas en el sentir de la tradición universal, cobran un nuevo y más alto valor.

Los estudios inmediatos tras la definición dogmática interpretan todos positivamente el texto agustiniano (107), pero poco tiempo iba a durar dentro del campo católico tal acuerdo. Ya a finales del siglo pasado se observan los primeros síntomas de discordia que cuajarán definitivamente a principios de nuestro siglo, durante el cual ha sido ampliamente debatido, hasta el punto de ser, con probabilidad, el texto de la Bula que mayores discusiones ha provocado.

El considerable número de escritos y opiniones que aparecen en nuestro siglo (108) pueden ser, a nuestro juicio, encuadrados en tres tipos de postura: la de quienes afirman que el texto sólo habla de pecados actuales, la de quienes sostienen que se refiere también al original y, por último, la de quienes entienden que el texto va más allá de los pecados actuales, sin alcanzar el original.

La primera postura integra tanto a autores que interpretan el pensamiento de Agustín como contrario a la Inmaculada, cuanto a otros que creyéndolo favorable, no estiman probativo nuestro texto en concreto, y sí el del *OICJ*. Pertenecen, entre otros, al primer grupo, O. ROTT-

(106) Cfr. M. GORDILLO, *La Inmaculada en la Historia de la Bula Ineffabilis Deus*, "Estudios Marianos" XV, 1954, p. 334. Ver también P. M. FRUA, o. c., especialmente las pp. 188-197.

(107) Cfr. E. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu, Commentarius*, Roma 1855, t. III, pp. 1258 ss.; J. B. MALOU, *L'Immaculée Conception de la Bienheureuse Vierge*, Bruselas, 1857, II, pp. 71 ss.; M. I. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, en *Gesammelte Schriften*, Friburgo 1954, t. VI, 2, p. 405, n. 1693; J. SCHWANE, *Dogmengeschichte des patristischen Zeit*, Friburgo i. B., 1895, II, p. 539.

(108) Cfr. J. MORÁN, *La Mariología de San Agustín a través de la Bibliografía*, "Revista Española de Teología", XXIII, 1963, pp. 333-376 y más especialmente pp. 341-351.

MANNER (109), PH. FRIEDRICH (110), J. TIXERONT (111). B. CAPELLE (112), F. HOFFMANN (113), J. GOETZ (114), CAYRE (115), D. FERNÁNDEZ (116); y al segundo, E. VANCANDARD (117) y quizá PORTALIÉ (118). Los argumentos principales de esta tendencia pueden condensarse en dos: el contexto remoto e inmediato, donde sólo se habla de pecados actuales, y la doctrina general S. AGUSTÍN, quien insiste siempre en que Cristo es el único sin pecado, subrayando el carácter pecaminoso de la carne de María.

Entre los autores favorables al sentido inmaculista, se pueden contar a J. B. TERRIEN (119), H. DEL VAL (120), H. KIRFEL (121), H. MORILLA (122), X. LE BACHELET (123), F. X. MUELLER (124), CH. BOYER (125), G. M. ROSCHINI (126),

(109) *Religionsgeschichte*, "Hochland", II, 1904, pp. 369-370; *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle* (Gesammelte Aufsätze), München 1908, p. 106.

(110) *Die Mariologie des heiligen Augustinus*, Köln 1907, pp. 202 ss.

(111) *Histoire des dogmes*, Paris 1909, II, pp. 471-2.

(112) *Notes sur des textes de S. Augustin relatifs à l'Immaculée Conception*, en "Mémoire et Rapports du Congrès marial tenu à Bruxelles 8-11 septembre 1921", t. I, pp. 84-92, Bruxelles, 1921; *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception*, "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale", IV, 1932, pp. 361-370.

(113) *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von des unbefleckten Empfängnis Mariä*, "Theologische Quartalschrift", CXXX, 1932, pp. 299-319.

(114) *Augustin und die Immaculata Conceptio*, "Theologie und Glaube", XXV, 1933, pp. 739-744.

(115) *Patrologia*, Roma 1936, vol. I, pp. 706-707.

(116) *El pensamiento de San Agustín sobre la Inmaculada*, en "Analecta Baetica", Zafra (Badajoz) 1954, pp. 13-63.

(117) *Les origines de la fête et du dogme de l'Immaculée Conception*, "Revue du Clergé français", LXII, 1910, pp. 38 ss.

(118) Voz "Augustin", *DTC*, Paris 1931, vol. I, col. 2374 ss.

(119) *La Mère du Dieu et la Mère des hommes d'après les Pères et la Théologie*. I Partie: *La Mère de Dieu*, Paris 1900, pp. 262-3.

(120) *Sacra Theologia Dogmatica*, Madrid 1906, vol. II, pp. 305-11.

(121) *Der hl. Augustinus und das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens*, "Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie", XXII, 1908, pp. 241-268.

(122) *San Agustín, defensor de la Concepción Inmaculada de María*, "La Ciudad de Dios", LXXV, 1908, pp. 358-391.

(123) Voz "Immaculée Conception", *DTC*, VII, 1, cols. 882-3.

(124) *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?*, en "Miscellanea Agostiniana", Roma 1931, vol. II, pp. 885-914.

(125) *Bulletin agustinien*, "Gregorianum", XIV, 1933, pp. 93-96; *La controverse sur l'opinion de S. Augustin touchant la conception*

E. CAMPANA (127), I. M. DIETZ (128), G. DE ROSA (129), F. SPADALIERI (130). Casi todos reconocen, de entrada, que el texto agustiniano no enuncia literalmente una concepción inmaculada, pero la consideran incluida de una manera indirecta, bien sea implícita o virtual, por la fuerza y amplitud de sus expresiones, y por la estrecha vinculación que une en la doctrina agustiniana a los pecados actuales con el de origen (131).

La tercera postura, intermedia si cabe, entiende el testimonio como eximente del pecado actual y de la concupiscencia o fómite del pecado, pero no del original. Es la interpretación de P. M. FRUA (132). Aparte del argumento general, según el cual S. AGUSTÍN desconoce otro tipo de gracia que no sea la sanante, la razón concreta de su negativa estriba en el análisis de la expresión "*vincere ex omni parte peccatum*" que, si bien significa la extinción del fómite, implica la tenencia del original.

Conclusión

Una cosa parece desprenderse claramente al final de nuestro recorrido por la historia: desde el s. XII hasta nuestros días, el texto agustiniano es objeto de contro-

de la Vierge, en "Virgo Immaculata", Acta Congressus Mariologici-Mariani, Roma 1955, vol. IV, pp. 48-60.

(126) *Mariologia*, Milano 1941, vol. I, p. 182; *La Madre de Dios según la fe y la teología*, trad. española, Madrid 1955, II, pp. 33-36.

(127) *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1945, pp. 410-424.

(128) *Ist die Hl. Jungfrau nach Augustinus "Immaculata ab initio"?*, "Augustiniana" IV, 1954, 362-411.

(129) *L'Immacolato concepimento di Maria negli scritti di S. Agostino*, en "Augustiniana", "Napoli a S. Agostino nel XVI centenario della nascita", Nápoles 1955, pp. 203-226.

(130) *La Mariologia nella Chiesa d'Africa*, "Marianum" XVII, 1955, pp. 153-182.

(131) También se muestra favorable a la interpretación inmaculista A. VANNESTE, *Le dogme de l'Immaculée Conception et l'évolution actuelle de la théologie du péché originel*, "Ephemerides Mariologicae" XXIII, 1973, pp. 86-87. Sin embargo, las razones de su interpretación no parecen tener otro fundamento, que su personal reducción del pecado original a la universalidad del pecado actual.

(132) *L'Immacolata concezione e S. Agostino*, Saluzzo 1960.

versia. Por otra parte, no parece que los estudios de nuestro siglo, si se exceptúa la tercera sentencia, hayan aportado apenas alguna novedad a su interpretación: los argumentos de la sentencia negativa pueden verse preluados en los comentarios de S. BUENAVENTURA o de PETEAU, por ejemplo; los de la opinión inmaculista, en GAUTHIER, NICOLÁS DE S. ALBANO o FR. LUIS DE LEÓN.

Pero, lo que, a pesar de todas las incertidumbres y controversias, resulta indiscutible, es el arropo ofrecido por nuestro texto a la creencia inmaculista. Lo encontramos desde el principio de las discusiones, dando apoyo autoritativo y principios teológicos a los defensores de la Inmaculada; lo encontramos en los sermones y en las obras de arte, sugiriendo a los fieles la extraordinaria e incuestionable santidad de María; lo encontramos, por último, englobado en el clamor de la Iglesia universal, cuando la *Ineffabilis Deus* rememora los gritos más afortunados de la tradición en favor de la excepcional santidad de María.

III. EXÉGESIS DEL TEXTO

Una vez conocidos el influjo positivo y, también, la incertidumbre del texto agustiniano en relación al dogma de la Inmaculada, se nos impone una pregunta: ¿cuál fue el alcance real de las palabras de AGUSTÍN?

A la vista del imponente esfuerzo exegético realizado a lo largo de tantos siglos, acometer una nueva interpretación parece empeño ingenuo, si no irrelevante: poco o nada puede alegrarse en orden al esclarecimiento del contenido del texto, que no sea una recaída en posturas inveteradas o un mero incremento cuantitativo de las nutridas filas de una u otra opinión. Sin embargo, la propia disparidad de opiniones revela precisamente que no ha sido aún abordado, el texto agustiniano, de una manera adecuada para mostrar objetivamente el sentido genuino de su redactor. Cabe, pues, y urge en esta atávica cuestión, al menos una mejora: la metódica.

No hay duda de que a través de los siglos se ha dado un progreso metódico en el enfoque del texto agustiniano. Desde las primeras interpretaciones inexpressas, o las expresas que prescinden del contexto, hasta las elaboradas exégesis de un Fray LUIS DE LEÓN o de un PETEAU, hay un abismo. Más finos aún han sido los análisis realizados en nuestro siglo. Pero casi todos, antiguos y modernos, parecen desdenar una posibilidad: la existencia de una *terminología* agustiniana.

Admitir una terminología en las obras de S. AGUSTÍN es, desde luego, suponer que el Santo Doctor quiso y supo decir en cada momento lo que pensaba —cosa muy a menudo olvidada—; y, aún más, es suponer que utilizara, dentro de una misma temática, términos idénticos o similares para expresar las mismas ideas. No pretendemos, ni es necesario, defender la existencia de una terminología *verbalista* o minuciosa, ni universal o válida para todos sus escritos, pero sí la de una terminología *contextual*, absolutamente imprescindible no sólo en cualquier pensador de talla, sino incluso en cualquier escritor congruente.

Pues bien, hasta ahora se ha descuidado en el estudio de nuestro texto la posibilidad de que las palabras de AGUSTÍN hablen por AGUSTÍN. Se ha recurrido excesivamente, y por parte de todos, a argumentos sacados de su pensamiento general para resolver el sentido de unos textos concretos. Naturalmente que tal procedimiento es válido, pero sólo en el supuesto de que el texto sea obscuro, supuesto éste cuya falsedad, en el caso que nos ocupa, vamos a descubrir (133). Incluso los escasos intentos realizados en busca de la terminología agustiniana, no han sido suficientemente objetivos respecto de nuestro texto (134).

(133) Es frecuente que los autores se refugien en la pretendida obscuridad del texto, ver X. LE BACHELET, o. c., col. 893; V. CAPÁNAGA en *Nota 15 al DNG*, Obras de S. Agustín, BAC, Madrid 1956, vol. VI, p. 948; G. DE ROSA, o. c., p. 226; G. DE PLINVAL, *Nota 47 al DNG*, en "Oeuvres de S. Augustin", Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 1966, t. XXI, p. 610.

(134) Nos referimos a uno de los estudios más serios realizados hasta ahora, el de P. M. FRUA, quien —sin embargo— no siempre se cuida de establecer objetivamente sus interpretaciones, como cuando

Todo ello da pie a que se hable *por* AGUSTÍN, en vez de dejarle hablar a él.

Resumidamente, es nuestro propósito realizar un análisis del texto en confrontación con los lugares paralelos *de la misma obra*, para establecer el sentido preciso de sus términos. De esta manera, quedará fijado objetivamente no la significación *para mí*, de dichos términos, sino su significado *para* AGUSTÍN (135). Una vez aclarado su sentido concreto, pasaremos a ver la relación que guarda el texto con el conjunto de la doctrina agustiniana; y, por último, intentaremos determinar los supuestos que limitaban el pensamiento del Santo, al formular la celebrísima excepción en favor de María.

Análisis del texto

A) *Desmembración*

El período que vamos a analizar está construido de tal manera, que puede dividirse en dos hemistiquios de contenido correlativo, y unidos por el "*enim*":

afirma que en la fórmula "*vincere peccatum*" lo que se vence es la concupiscencia (o. c., p. 34). Este descuido tiene amplias consecuencias negativas en su exégesis, pues le lleva a confundir la victoria sobre el *peccatum* con la curación del mismo, y así habla de victoria sobre la concupiscencia en el bautismo y en la resurrección (l. c.), cosa que carece de base en la terminología agustiniana: siempre que habla Agustín de victoria sobre el *peccatum* por parte de los hombres, se refiere a la concupiscencia remanente tras la remisión del pecado original, no al propio pecado original, como tendremos ocasión de ver. Ello le obliga a tener que insistir en la inexistencia de una gracia preservativa respecto del pecado original, en la doctrina agustiniana (o. c., pp. 31-32; 51; 54-55), cosa que, aparte de no ser verdad —según se demostrará—, viene a ser un recurso a conceptos generales, que implica obscuridad en el texto o —más bien— un insuficiente estudio de la terminología.

(135) No es que pretendamos alcanzar una objetividad absoluta, pero sí una suficiente aproximación al pensamiento de AGUSTÍN, que evite toda interpretación de sus palabras desde lenguajes que no sean el suyo (contra lo que hacía, por citar un ejemplo lo más lejano posible, NICOLÁS DE S. ALBANO, al entenderlas según el lenguaje bíblico, ver PL 202, 625), y toda presentación de su pensamiento tan poco atendida a los términos usados por el Santo, que le haga incurrir en contradicciones (como sucede a P. M. FRAU, o. c., p. 51).

Excepta itaque B. V. María (a)
 de qua propter honorem Domini (b)
 cum de peccatis agitur (c)
 nullam prorsus haberi volo quaestionem (d)

Unde enim scimus (d)
 quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum
 [ex omni parte peccatum (c)
 quae concipere ac parere meruit quem constat nullum
 [habuisse peccatum? (b)
 hac ergo virgine excepta... (a)

(a) La repetición del "*excepta*" no deja lugar a dudas respecto a la mente del Santo: María es una excepción.

(b) La razón de la excepción, el honor del Señor, es corroborada por el "*concupere ac parere meruit*". La fuente del privilegio mariano es la maternidad divina: el haber sido elegida por Dios para concebir y dar a luz a quien no tiene pecado (136).

(c) Notemos que en el primer hemistiquio habla Agustín de "*peccatis*", mientras que en el segundo menciona una gracia especial para vencer totalmente al "*peccatum*".

(d) El carácter absoluto de la negativa de Agustín a toda discusión sobre pecados en María, queda evidenciado por el "*haberi*", cuya forma pasiva indica, además, que no habla a título personal, sino como portavoz de la fe eclesial. A primera vista, pudiera parecer esta frase un recurso literario, un rodeo enfático para recalcar más la excepción antes hecha, pero el "*unde enim scimus*" pone bien en claro que el Santo Doctor tiene ante los ojos unas cuestiones muy concretas que rehuye discutir. Agustín no quiere, como vimos en la primera parte de este artículo, discutir en el caso de María ni siquiera el valor del argumento del silencio escriturístico. Simplemente, des-

(136) *DPMR*, II, c. XXIV, n. 38, 175.

conecta el texto a que hace referencia PELAGIO para argüir por el silencio, de las premisas propuestas por el heresiarca: ni el "*gratia plena*" ni ningún otro testimonio explica la carencia de pecados en María. Desde un punto de vista escriturístico, el caso de María sería tan discutible como cualquier otro. Pero, eso perjudicaría la certeza con que ambos, PELAGIO y AGUSTÍN, sostienen la inmunidad mariana de todo pecado, y en definitiva el honor de su Hijo, fundamento cierto de tal convicción. Por ello prefiere dejar aparte el caso de María.

La peculiar construcción duplicada del texto no permite dudas acerca de la intención y sentido de las palabras de AGUSTÍN, si se exceptúa el par (c), donde no aparecen claras las relaciones entre el "*de peccatis agi*" y el "*vincere ex omni parte peccatum*". En el texto, además, aparece una tercera posibilidad "*nullum habere peccatum*", que unido a las otras dos nos obliga a salir al contexto, en busca de la significación aquilatada de estos términos y expresiones.

B) Terminología agustiniana

1) *Peccata* y *Peccatum*

Son un mismo vocablo, sólo que en distinto número gramatical: leve diferencia que permitirá muy diversos usos teológicos. Con el número plural puede, obviamente, significarse tanto pecados de individuos distintos, como el pecado en general (137). En nuestra obra, en cambio, y más concretamente en el contexto inmediato a la excepción mariana, el término "*peccata*" viene utilizado para designar los pecados de un mismo individuo:

"Hoc enim si satis attendisset, videret etiam in uno homine turbam et multitudinem peccatorum levium. vel non potuisse, vel si etiam potuit non debuisse conscribi" (138).

(137) Cfr. DNG, c. XX, n. 22, 257; Ep. 179, n. 9, 777.

(138) DNG, c. XXXVIII, n. 45, 268.

Referida a un mismo individuo, la voz "*peccata*" no puede menos de significar los pecados actuales, únicos que pueden multiplicarse. Aún más, la tesis agustiniana, frente a la justicia inmaculada de los santos defendida por PELAGIO, sostiene la existencia de una *turba* y *muchedumbre* de pecados leves en los santos, que los acompaña hasta el instante mismo de su muerte (139). He aquí sus palabras:

"ita nec commemorandum fuit (a Scriptura), si Abel, quamvis merito justus appellatus est, paulo immoderatus aliquando risit, vel animi remissione jocus est, vel vidit aliquid ad concupiscendum, vel aliquando immoderatus poma decerpserit, ...vel cum oraret cogitavit aliquid unde ejus in aliud avocaretur intentio, et quoties ista ac similia multa subreperint. An forte peccata non sunt, de quibus generaliter cavendis atque cohibendis admonemur precepto apostolico...? Verum quia saepe in laevissimis et aliquando incautis obrepit peccatum; et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt" (140).

Así pues, la tesis general de Agustín frente a la existencia de una justicia sin pecado, es que todos los santos, incluido S. Juan Bautista, vivieron y murieron con pecados leves. La excepción de María debe, en congruencia, entenderse de dichos pecados. Sin embargo, reconocemos que este argumento no es suficiente para decidir el sentido del "*cum de peccatis agitur*", dado que las amplias expresiones que lo rodean pudieran sugerir un uso general del término "*peccata*".

El singular "*peccatum*" tiene usos igualmente complejos (141). Puede significar un pecado concreto, v. g.: el de

(139) DNG, c. XXXV, n. 41, 266-67.

(140) DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269.

(141) Una breve relación de los sentidos, propios y metafóricos, que revisten la voz "pecado", aunque sin referencia a textos que lo ejemplifiquen, puede verse en G. ARMAS, *Teología agustiniana del pecado*, "Augustinus" I, 1956, p. 169. El sentido de las citas siguientes será únicamente dar una muestra de dichos usos, preferentemente en el DNG.

Adán (142), una mentira (143), etc. Puede también referirse al pecado en abstracto o en general, como cuando se refiere a su concepto (144), o en la fórmula "*sine peccato non fuerunt*", arriba citada. Pero cabe aún un uso muy peculiar de este vocablo, y que AGUSTÍN toma de S. Pablo cuando dice:

"*Non ergo regnet peccatum in vestro mortali corpore ad oboediendum desideriis ejus*" (145).

AGUSTÍN lo define como "*appetitus vitiosae affectionis*" (146), y lo llama también *concupiscencia* (147), *vicio* (148), *ley de pecado* (149), *herida* (150), *debilidad* (151), y sinónimos. Para entender cumplidamente el alcance de este término es preciso remitirse al conjunto del pensamiento agustiniano.

El *peccatum* es, para S. AGUSTÍN, una consecuencia inmediata y natural del pecado de Adán, y consiste en la pérdida de la debida obediencia del cuerpo al espíritu, como castigo por la desobediencia de éste a Dios (152). La calificación común de *inoboedientia*, sugiere la íntima congruencia entre el pecado y su castigo, que viene a ser —para el Santo Doctor— como una expresión positiva de aquel mal o privación. Esta pena, merecida y sufrida por Adán, se nos comunica junto con la existencia a sus descendientes, quienes no recibimos ya una naturaleza sana, sino una *natura poenalis*. Los bienes naturales, como for-

(142) DNG, c. III, n. 3, 249; c. XXV, n. 28, 261.

(143) DNG, c. XXXVI, n. 42, 267.

(144) DNG, c. XX, n. 22, 257; c. XXVI, n. 29, 261.

(145) Rom. 6, 12; ver DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269; c. LVI, n. 66, 280.

(146) DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269.

(147) DNG, c. LVI, n. 66, 280.

(148) DNG, c. XXX, n. 34, 263; c. XXXVIII, n. 45, 269; c. LIII, n. 62, 277; c. LIV, n. 63, 278.

(149) DNG, c. XXV, n. 28, 261; c. LIII, n. 62, 277; c. LV, n. 65, 279; c. LVII, n. 67, 280.

(150) DNG, c. XIX, n. 21, 257.

(151) DNG, c. XX, n. 22, 257; c. XXVI, n. 29, 261.

(152) DNG, c. XXV, n. 28, 261; ver también c. XX, n. 22, 257; DPMR II, cc. XXI y XXII, nn. 35 y 36, 171-73.

mación, vida, sentidos, pensamiento, nos son transmitidos con un vicio que los entenebrece y debilita para obrar el bien, y que merece de suyo la condenación eterna, la ira de Dios (153). Hay, pues, dos aspectos en el pecado original originado: la carencia de la gracia de Dios, estado de muerte, o reato (154), y el estado de desorden de nuestra naturaleza, o concupiscencia. Ambos están profundísimamente ligados, ya que tal estado de ineptitud para lo sobrenatural deriva del reato de Adán, y merece, a su vez, la ira de Dios (reato) para sus descendientes (155). De esta manera, el sentido pleno del "*peccatum*" coincide estrictamente con el pecado original originado.

Sin embargo, existe aún otro sentido de dicha voz en las obras de AGUSTÍN. Una vez perdonado el pecado original por la fe y el sacramento del bautismo, la concupiscencia pierde su carácter pecaminoso, pero no es eliminada del todo. Dios en sus inescrutables designios, que AGUSTÍN confiesa humildemente no alcanzar (156), no ha

(153) *DNG*, c. III, n. 3, 249; c. IV, n. 4, 249-50; c. V, n. 5, 250; c. VIII, n. 9, 251; c. XXV, n. 28, 261. Para AGUSTÍN el pecado no era substancia (*DNG*, c. XX, n. 22, 257), como le objetaba PELAGIO, ni tampoco algo reificado o materializado, como le achaca A. VANNESTE, o. c., p. 85. Pero tampoco es una carencia abstracta de gracia, es algo que afecta a toda la persona, y por ello conlleva un estado de desorden en los bienes naturales, estado de desorden no respecto de sus fines naturales, sino de los sobrenaturales a que está llamada. Obviamente, ese estado es previo a todo ejercicio de la libertad, y por tanto independiente de la vida consciente, aunque halle en ella su plena manifestación.

(154) *DNG*, c. XXIII, n. 25, 259; c. XX, n. 22, 257; c. XXII, n. 24, 258. Ambos aspectos aparecen reunidos en su definición clásica del pecado: "*aversio a Deo et conversio ad creaturas*" (*De Divers. Quaest. Ad Simplic.* I, c. II, n. 18, *PL* 40, 122).

(155) AGUSTÍN habla siempre de *reatus peccati* o *reatus concupiscentiae* (*DPMR* II, c. XXVIII, n. 46, 179; *DNG*, c. XXIII, n. 25, 260; *DNC* I, c. XXIII, n. 25, 428; c. XXV, n. 28, 430; c. XXVI, n. 29, 430), genitivo subjetivo éste, que hace a la concupiscencia merecedora de la condenación divina; de hecho, en los no regenerados por el Bautismo es pecado y recibe eterna condenación (*DNC* I, c. XXIII, n. 25, 428; c. XXXII, n. 37, 434).

(156) Aunque AGUSTÍN enseña constantemente que el sentido de la permanencia del *peccatum* en los justos, es la lucha y ejercitación de su fe (*DPMR* II, c. IV, n. 4, 152-53; cc. XXXI, n. 50 -c. XXXIV, n. 56, 181-184; *DNG*, c. XXIII, n. 25, 259-60), sin embargo, confiesa

querido sanarnos del todo, inmediatamente, sino que ha dejado la concupiscencia para ejercitación de los justos. Al ser asumida por Dios dentro de sus planes salvíficos, la concupiscencia deja de ser pecado (157), pero puede seguir siendo llamada de alguna manera "*peccatum*", "*quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit*" (158). Como en los irredentos (159), ella es también responsable de todos los pecados de los justos, pudiendo ser llamada *filia et mater peccati* (160).

Naturalmente esta variedad de sentidos sólo puede ser descifrada en cada caso concreto, acudiendo al contexto.

2) "*Vincere peccatum*" y "*non habere peccatum*"

La fórmula "*non habere peccatum*" admite distintos usos en las obras agustinianas, puede referirse a pecados actuales (161) o al pecado en general (162); aquí nos interesa subrayar su sentido en contraposición a "*vincere*

ignorar el porqué de la permanencia de alguna de sus secuelas, la soberbia en concreto (DNG, c. XXXI, n. 35, 262-63).

(157) AGUSTÍN utiliza con frecuencia las expresiones "*tegere*" y "*non imputare*" como sinónimos de la remisión del *peccatum*, haciéndose eco del salmo XXXI, 1, 2 (DNC I, c. XXIV, n. 27, 429; c. XXV, n. 28, 430; c. XXVI, n. 29, 430; c. XXXI, n. 35, 433; c. XXXII, n. 37, 434; c. XXXIII, n. 38, 434). La interpretación protestante desvirtuó el sentido genuinamente agustiniano, como lo demuestran los siguientes datos del contexto: la concupiscencia ya no es pecado en los bautizados, si se llama *peccatum* es *modo quodam loquendi* (DNC I, c. XXIII, n. 25, 428); además, el Bautismo opera la plena y perfecta remisión de los pecados, de manera que el reato de la concupiscencia queda destruido (DPMR II, c. XXVII, n. 44, 178; c. XXVIII, n. 46, 179; DNC I, c. XXV, n. 28, 430; c. XXVI, n. 29, 430; c. XXXIII, n. 38, 435), ahora bien, para Agustín pecado es formalmente el reato (DNC I, c. XXVI, n. 29, 430), luego la concupiscencia no es pecado en los bautizados —a los que no puede dañar en nada, si no le consienten (DPMR II, c. IV, n. 4, 153)—, ni por tanto la naturaleza ha sido viciada esencialmente (DSL, c. XXVII, n. 48 y c. XXVIII, n. 48, 229-230; DNC I, c. XXV, n. 28, 430). Quede, pues, claro que la concupiscencia no es formalmente la misma antes y después de la remisión del pecado original.

(158) DNC I, c. XXIII, n. 25, 428.

(159) La concupiscencia no sólo es pecado en el infiel, sino que es causa de pecados, ver DNG, c. XXII, n. 24, 258-59.

(160) DNC I, c. XXIV, n. 27, 429; DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269.

(161) DNG, c. XXXVI, n. 42, 267 hacia el final.

(162) DNC I, c. XXVI, n. 29, 430.

peccatum". En cuanto a esta última fórmula, son desde luego pertinentes las indicaciones de GREGORIO DE RIMINI y de P. M. FRUA, ya que no se puede luchar contra el pecado original, mas tampoco contra el actual —que o se comete, o no—, restando como único sentido posible una victoria sobre la concupiscencia. Pero, naturalmente, falta por ver y establecer cómo lo entendía el Santo Doctor, de hecho. Acudamos a los textos:

DNG, c. LXI, n. 71 DNG, c. LXII, n. 72
col. 282, hacia el fi- col. 283, hacia la mitad:
nal:

"...nos minime dubitemus, *peccatum Christum in se non habuisse quod vinceret, qui natus est in similitudine carnis peccati, non in carne peccati*".

"*Abstinet enim se ab omni re mala, etiam qui habet peccatum, quod in se regnare non sinit, cui subrepat improbanda cogitatio, quam pervenire ad finem operis non permittit. Sed aliud est non habere peccatum, aliud non oboedire desideriis ejus. Aliud est implere quod praeceptum est, 'Non concupisces'; et aliud est per quemdam abstinentiae conatum saltem id agere quod item scriptum est, 'Post concupiscentias tuas non eas': nihil horum tamen scire se recte posse sine gratia Salvatoris. Facere est ergo justitiam, in vero Dei cultu cum interno concupiscentiae malo interna conflictatione pugnare: perficere autem, omnino adversarium non habere. Nam qui pugnat, et adhuc periclitatur, et aliquando percutitur, etiam si non sternitur: qui autem non habet adversarium, plena pace laetatur. Et ipse esse sine peccato verissime dicitur, in quo nullum habitat peccatum; non qui per abstinentiam mali operis dicit: 'jam non ego operor illud, sed id quod in me habitat peccatum'*".

En estas dos citas quedan perfectamente delineadas las relaciones entre el "*vincere peccatum*" y el "*non habere peccatum*":

— El *peccatum* a que se refieren ambas es la ley de pecado o concupiscencia, remanente del pecado original en los justificados, cosa bien clara en el c. LXII, n. 72 (163).

— Quien vence al *peccatum* tiene *peccatum*, como se deduce obviamente del n. 71 (164).

— Vencer al pecado es luchar en guerra intestina contra el mal de la concupiscencia, mientras que no tenerlo es carecer de adversario; luchar contra él supone ser vencido a veces, en cambio no tenerlo es disfrutar de plena paz.

— *Non habere peccatum* es privilegio de Cristo, como consecuencia de haber sido concebido no *in carne peccati*, por obra de varón, sino *in similitudine carnis peccati*, por

(163) En el citado c. LXI, n. 71, 282, el contexto inmediato demuestra palmariamente que *peccatum* significa allí concupiscencia y no pecado original originado, aunque se suponga éste. En cuanto a nuestro texto, también es claro que equivale a concupiscencia —pues la razón por la que los santos no están sin pecado, es porque son arras-trados y vencidos por el *vitium* o *concupiscentia* (DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269)—, y ciertamente a la concupiscencia que es reliquia del pecado tras su remisión, puesto que se habla de justos, es decir, de los ya justificados. Si, por otra parte, consultamos lugares paralelos previos, v. gr.: DPMR II, c. IV, n. 4, 153; DSL, c. XXIX, n. 51, 233, comprobaremos que siempre, cuando se refiere al *vincere peccatum*, entiende AGUSTÍN por *peccatum* la concupiscencia que permanece *ad agonem* en los justos, no la concupiscencia-pecado original. Además, aunque existiera en las obras del Santo algún texto que mencionara una victoria sobre el pecado original *atribuida a los justos* (no a Cristo, que la obtuvo no sobre sí mismo, sino sobre el pecado de los demás), quedaría, sin duda, en pie que en el texto y contexto del DNG, la concupiscencia que se vence no es el pecado original.

(164) P. M. FRUA se percató, como era lógico, de tal implicación, mas no supo extraer la moraleja: “Si potrebbe forse sospettarlo di contraddizione se le due cose: il rimprovero aperto a coloro che attribuiscono a Cristo la vittoria sopra il peccato e l’attribuzione di questa vittoria fatta da lui nei riguardi di Maria, non fossero ambedue espresse nella medesima opera, a distanza di poche pagine...” (o. c., p. 51). ¡Curiosa evasiva! El hecho de que ambas afirmaciones pertenezcan a la misma obra, no resuelve de ninguna manera la contradicción, antes bien obliga a rectificar la interpretación que se ha dado a los términos de AGUSTÍN: en lugar de respetar y valorar la terminología agustiniana, se prefiere mantener una exégesis no demasiado escrupulosa.

la obediencia de la Virgen (165); vencer el pecado supone haber sido concebido en pecado.

—La paz del *non habere peccatum* será alcanzada por nosotros en la otra vida, como lo sugiere la distinción entre *facere* y *perficere justitiam*, y entre los preceptos “*non concupisces*” y “*post concupiscentias tuas non eas*” de los que había dicho en el *DSL*:

“*ad illam (vitam jam immortalem pertinet): “non concupisces”; ad istam: “post concupiscentias tuas non eas” (166).*

Sin embargo, en el texto que analizamos aparece el *vincere peccatum* afectado por una modificación importante: “*omni ex parte*”. ¿Cambia esta cláusula el sentido del *vincere*? Obviamente, no. En nuestro texto vienen perfectamente diferenciados y contrapuestos el *nulum habere peccatum* de Cristo, y el *vincere ex omni parte peccatum* de María. Si hemos de suponer que Agustín se expresó con propiedad, la victoria de María sobre el *peccatum* o concupiscencia implica directamente su tenencia, e indirectamente su adquisición a través del pecado original, de acuerdo con los textos paralelos arriba mencionados. Es más, ni siquiera se puede admitir que la victoria total de María equivalga a una *sanatio ex omni parte* del fomes (167), como quisiera P. M. FRUA. He aquí algunos textos que pueden ayudarnos a explicar nuestra negativa, y el contenido de la excepción mariana:

(165) Quien no nace de la concupiscencia de sus padres, ni la hereda ni es reo del pecado original (*DPMR* II, c. XXIV, n. 38, 174-75; *DNC* I, c. XXIV, n. 27, 429).

(166) *DSL*, c. XXXVI, n. 65, 244.

(167) O. c., pp. 37-38, donde en una larga nota enumera varios pasajes paralelos, pero todos referentes a la *sanatio omni ex parte*, no a la victoria.

DNG, c. XXXVIII, n. 45
col. 269, hacia la mitad:

"Hoc peccatum, id est, hunc vitiosae affectionis appetitum qui magna ex parte frenarunt, ut non oboedirent desideriis ejus, nec exhiberent ei membra sua arma iniquitatis, etiam justi appellare meruerunt et hoc, adjutorio gratiae Dei. Verum quia saepe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum; et justi fuerunt et sine peccato non fuerunt".

DNG, c. XXXVI, n. 42
col. 267, hacia la mitad:

"Excepta itaque sancta virgine Maria...: Unde enim scimus, quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum ex omni parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?

DNG, c. LXII, n. 72
col. 283, hacia la mitad:

"Facere est ergo justitiam, in vero Dei cultu cum interno concupiscentiae malo interna conflictatione pugnare: perficere autem, omnino adversarium non habere. Nam qui pugnat, et adhuc periclitatur, et aliquando percutitur, etiam si non sternitur: ...qui autem non habet adversarium, plena pace laetatur. Et ipse esse sine peccato verissime dicitur, in quo nullum habitat peccatum".

Comparemos primero los nn. 42 y 72. Vencer totalmente al pecado es todavía tener adversario, aunque no triunfador, es luchar victoriosamente, pero aún no gozar de paz perfecta; tanto más cuanto que la paz perfecta corresponde al *non habere peccatum*, —como lo sugiere el “*in quo nullum habitat peccatum*”—, y no al *vincere*. Y es que cualquier victoria sobre el pecado remite a una situación terrena, según lo comprueba el siguiente texto paralelo:

“*ad agonem interim manet (concupiscentia), non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura, donec absorbeatur mors in victoriam, et pace perfecta nihil quod vincatur existat*” (167^{bis}).

Los límites del *peccatum* y de toda victoria sobre él son claramente temporales: después de la resurrección no queda nada que vencer. Entre *vencer totalmente* y *no tener nada que vencer*, hay una diferencia clara: allí está aún el *peccatum*, aquí no; y entre ambas situaciones está la muerte y resurrección. Por consiguiente, la santidad de María no alcanza en las expresiones agustinianas aquella justicia perfecta que corresponde a la otra vida.

Si comparamos ahora los nn. 42 y 43, hallaremos que una victoria total sobre el pecado es algo realmente excepcional, ya que los santos son considerados tales por haber conseguido frenar *en gran parte* la concupiscencia. Teniendo en cuenta que, si no consiguieron dominar totalmente al *peccatum*, fue porque los sorprendió *saepe in laevissimis et aliquando incautis*, concluiremos que la santidad de María debió ser tal para el Hiponense que nunca fuera vencida ni en lo más mínimo por el *peccatum*, lo cual supone una gracia especialísima.

Propiamente hablando, la excepción agustiniana sólo exime a María de aquella universal necesidad con que el *peccatum* engendra *peccata*. María tuvo *peccatum*, pero lo venció siempre y completamente merced al *auxilio* de una gracia sobreabundante (168). Lo excepcional de

(167^{bis}) DPMR II, c. IV, n. 4, 153.

(168) La gracia para vencer al *peccatum* debe ser una gracia auxiliante, no sanante (ver DNG, c. XXXVIII, n. 45, 269, DPMR II, c. VI,

María consiste en el “plus” de gracia —diferencia cuantitativa, no cualitativa (169), con los demás santos—, y en el “*omni ex parte*” de su victoria, que derogarían en su caso particular aquel famoso principio de AGUSTÍN: “*Profecto enim peccatum etiam major fecisset, si parvus habuisset*” (170).

n. 7, 155). Esta nos parece otra de las confusiones de P. M. FRUA, al identificar la *sanatio* y la *victoria*. Gracia sanante y auxiliante son distintas en la doctrina agustiniana, ya que también los sanos necesitan del auxilio divino (DPMR II, c. V, n. 5, 153; c. XIX, n. 33, 170; DNG, c. XLVIII, n. 56, 271). Es cierto que el auxilio necesario a los no sanos deberá ser además medicinal y preventivo; también es verdad que, en su defensa conjunta de ambas gracias, el Santo no se preocupó expresamente de distinguirlas; pero, eso no obstante, puede señalarse en su doctrina una palpable diferencia entre ambas: la gracia auxiliante viene preferentemente referida a la *realización* de la justicia (DSL, c. II, n. 4, 202-3; DNG, c. XII, n. 13, 253; c. XVII, n. 18, 255; c. XL, n. 47, 270; c. XLII, n. 49, 271; c. LIX, n. 69, 281), mientras que la sanante tiene como efecto propio la *recuperación* de la vida sobrenatural, y es cotejada con la creación (DNG, c. XXIII, n. 25, 259; c. XXXIV, n. 39, 266). En términos escolásticos, una sería operativa, la otra entitativa. Añadamos a esto, que el auxilio divino requiere una colaboración activa por parte del hombre (DNG, c. XVIII, n. 20, 256; c. XXVII, n. 31, 262; c. XXXII, n. 36, 264; c. LVIII, n. 68, 280-81; c. XLII, n. 49, 271), la gracia sanante, en cambio, sólo precisa una colaboración dispositiva o pasiva, pudiendo recibirla los niños. Toda victoria humana sobre el pecado implica, en la terminología agustiniana, lucha, colaboración activa y mérito —cosa que Agustín subraya en María—, en tanto que toda curación es activa sólo por parte del Salvador.

(169) Si el plus de gracia recibido por María hubiera sido sanante, la diferencia resultaría cualitativa, puesto que la supresión del *peccatum* importa para el Santo un cambio radical de la situación humana: inmortalidad, visión beatífica, paz perfecta. Por eso la consideraba milagrosa. En cambio, una victoria total sobre el pecado era una posibilidad normal que no podía ser negada sin derogar la libertad humana o el poder divino (DPMR II, c. VI, n. 7, 155). Todo esto quedará claro cuando analicemos los lugares paralelos. Lo que sí conviene notar aquí, para poder comprender adecuadamente el privilegio atribuido por S. Agustín a María, es que la gracia auxiliante, aunque requiere nuestra colaboración activa, es preventiva: nos hace querer adecuadamente, (DPMR II, c. XVIII, n. 28 - c. XIX, n. 33, 168-171; DSL, a lo largo de toda la obra, p. ej.: c. III, n. 5, 203; DNG, c. XXXI, n. 35, 263) y puede prevenir, por tanto, incluso los más leves pecados, evitando que nos sorprenda la concupiscencia.

(170) CJ, V, c. XV, n. 57, PL 44, 815. Este texto ha sido usado como argumento general en favor de la interpretación inmaculista, sin atender a las palabras que le siguen inmediatamente: “*Nam propterea nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum*

He aquí, finalmente, el sentido exacto del texto, a tenor de los términos usados por S. AGUSTÍN:

1. María es una excepción a la universal necesidad con que el *peccatum* origina *peccata*, hasta el punto que no cometió pecado personal alguno, ni siquiera levísimo (170bis).

2. Su excepción no nos consta por la Escritura, sino como consecuencia cierta y necesaria de su divina maternidad, en cuya virtud cualquier pecado personal iría en desdoro de su Hijo.

3. Consiste tal excepción en un auxilio extraordinario de la gracia, mayor que el concedido a todo otro mortal, por el que luchó victoriosamente contra el *peccatum* sin ser vencida jamás por él, mereciendo de esta manera concebir y dar a luz a quien no tuvo *peccatum*.

4. María ocupa un lugar aparte en la divina economía de la salvación. Entre Cristo, único que no tuvo que vencer pecado, y los demás hombres, que no podemos abstenernos de cometer pecados, ella recibió una gracia especial para frenar al pecado totalmente, sin caer durante toda su vida en la más leve imperfección.

non fecerit grandioris aetatis accessu, quia nullus est hominum praeter ipsum qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu". Cuando se escriben estas palabras, la controversia pelagiana había perdido ya la respetuosidad y la calma que refleja el DNG. AGUSTÍN parece olvidar la excepción hecha una vez en favor de María, pero se trata sólo de un espejismo dialéctico. Si creemos con certeza que no se trata de una retractación de lo anteriormente escrito, también hemos de considerar aquel principio como una generalización que no tiene en cuenta las excepciones. Ver, en el mismo sentido, D. FERNÁNDEZ, o. c., p. 60.

(170bis) No existe en la doctrina agustiniana un nexo *absoluto* entre el *peccatum* y los *peccata*, de manera que puesto uno, se suponga el otro, y quitado uno, se elimine el otro. De hecho Adán, que no tenía pecado original ni concupiscencia, pudo pecar (cfr. OICJ, IV, c. LXXXV, PL 45, 1387). La ilación entre pecado actual y concupiscencia es moral y condicionada: quien tiene concupiscencia no podrá evitar *toda* la multitud de ocasiones y estímulos para pecar, de no mediar una gracia sobreabundantísima y extraordinaria.

Comparación con textos paralelos de obras anteriores

Vamos a intentar, ahora, establecer la situación y el sentido de la excepción mariana dentro del conjunto del pensamiento agustiniano, tal como se encontraba desarrollado en el momento de escribirse el *DNG*. Para ello, hemos de referirnos —sin duda— al sentido general de la polémica pelagiana y a los lugares paralelos de las obras precedentes, evitando así toda posible extrapolación de su pensamiento.

La doctrina antipelagiana de S. Agustín forma un sistema claro y coherente que gira en torno a una gran idea central: la gracia del Salvador (171). Jesús es el salvador de todos los hombres, ha muerto por todos (172). Admitir que alguien haya podido alcanzar la justicia y la vida eterna sin su gracia, es *evacuare crucem Christi* (173). Como contrapartida de esta gran verdad se impone que todos seamos pecadores y necesitemos de su redención, todos, grandes y pequeños, con pecados personales o sólo con el original (174). El *peccatum*, concupiscencia o vicio de la naturaleza, es la concreción negativa de esa necesidad que tenemos todos, fieles e infieles, de Jesús (175).

Veamos ahora cómo se relaciona con ese núcleo doctrinal la cuestión promovida por el *De Natura* de PELAGIO, a saber, si es posible que el hombre esté sin pecado. No era la primera vez que Agustín había afrontado dicha

(171) Las obras todas antipelagianas del Santo están llenas de testimonios elocuentes que sufragan nuestra aserción, pero de una manera especial el *DNG*, primera respuesta directa a una obra polémica pelagiana; ver *DNG*, c. VI, n. 6, 250; c. XXXII, n. 36, 265; c. XXXIV, n. 39, 266; c. XXXIX, n. 46, 270; c. XLIV, n. 51, 272; c. LII, n. 60, 276; c. LIII, nn. 61 y 62, 277; c. LXII, n. 72, 284; c. LXVII, n. 80, 286; entre otros muchos.

(172) *DPMR* II, c. XXIX, n. 48 y c. XXX, n. 49, 179-81; *DNG*, c. XXI, n. 23, 257; c. XXXIX, n. 46 y XL, n. 47, 279.

(173) *DNG*, c. VII, n. 7, 250; c. IX, n. 10, 252; c. XIX, n. 21, 256; c. XL, n. 47, 270.

(174) *DNG*, c. I, n. 1, 248; c. II, n. 2, 249; c. IX, n. 10; c. XIX, n. 21, 256; *DPMR* I, c. XXIII, n. 33, 128; c. XXVI, n. 39, 131.

(175) *DNG*, c. LII, n. 60, 276; c. LIII, n. 61, 277; c. LV, n. 65, 279-80.

cuestión; ya en su primera obra antipelagiana, el *DPMR*, dedica todo el libro segundo a resolverla. Advierte allí el Santo, que no convenía precipitarse resolviéndola negativamente, pues bajo tal cuestión se ocultaban al menos cuatro problemas distintos: el de la posibilidad misma de no pecar, el del hecho, el de la causa y, por último, el de la posibilidad de una ausencia absoluta de todo pecado (176).

Al primer problema da el Santo Doctor una respuesta afirmativa: es posible vivir sin pecado *con el auxilio de la gracia divina*. De lo contrario —razona AGUSTÍN— derogamos la libertad del hombre o el poder de la gracia divina (177). En cuanto a la cuestión de hecho, si ha habido, haya o habrá alguien que viva sin pecado, queda resuelta negativamente mediante el recurso a argumentos escriturísticos de índole general, entre los que ya aparece el texto de la I: Carta de San Juan, 1, 8 (178).

A la tercera cuestión responde AGUSTÍN, que si todos pecamos es porque queremos, pero la razón por la que *todos* de hecho pecamos, no reside en el propio albedrío, sino en el *vitium* de nuestra naturaleza, manifiesto en la ignorancia de la justicia y en la debilidad para seguirla. A este respecto, no podemos menos de hacer mención al desacertado comentario que hace de este punto A. VAN-NESTE: “¿Por qué son pecadores los hombres? Porque ellos quieren serlo: pensamos que, a fin de cuentas, es esa la única respuesta que se puede dar. Ciertamente se puede tratar antes de describir ‘la psicología del pecado’, pero finalmente es siempre al mismo misterio, al que es necesario volver: el de la negativa que tan a menudo el hombre opone a la gracia divina” (179).

(176) *DPMR* II, c. VI, n. 7, 155.

(177) L. c. en la nota anterior.

(178) *DPMR* II, c. VII, n. 8, 155 - c. XVI, n. 25, 167.

(179) “*Pourquoi les hommes sont-ils pécheurs? Parce qu'ils le veulent l'être: Nous estimons que, tout compte fait, c'est là la seule réponse que l'on puisse donner. Certes l'on peut tâcher de décrire davantage “la psychologie du péché” mais c'est finalement toujours au même mystère qu'il faut en revenir: celui du refus que si souvent l'homme oppose à la grâce divine*”, o. c., p. 84.

Cualquier mediocre conocedor de las obras antipelagianas de AGUSTÍN y de la historia de la controversia, se extrañaría muchísimo de que el Santo hiciera recaer alguna vez todo el peso de la responsabilidad del pecado actual en el solo albedrío: habría que pensar en un estadio inmaduro de su pensamiento. Pero no hace falta tanto, basta con terminar de leer la cita del *DPRM* que A. VANNESTE ha cortado a capricho:

"Cum voluntatem humanam gratia adjuvante divina, sine peccato in hac vita possit homo esse, cur non sit, possem facillime ac veracissime respondere, quia homines nolunt (aquí termina la cita de VANNESTE): sed si ex me quaeritur, quare nolunt, imus in longum. Verumtamen etiam hoc sine praejudicio diligentioris inquisitionis breviter dicam. Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet an justum sit, sive quia non delectat... Ignorantia igitur et infirmitas vitia sunt, quae impediunt voluntatem ne moveatur ad faciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum" (180).

AGUSTÍN no está haciendo simplemente psicología del pecado, sino dando razón de la universalidad de un hecho, y tal razón es el *vitium* de la naturaleza y del albedrío, si pecamos todos, no es simplemente porque queremos, sino porque no somos capaces de conocer ni de querer suficientemente lo justo, debiendo hacerlo. No es, pues, la libertad, sino la falta de libertad para lo sobrenatural, la causa del *hecho universal* de los pecados actuales (181).

Los límites del *peccatum* y, por tanto, de esa, en cierto sentido, necesaria comisión de pecados, son la muer-

(180) *DPMR* II, c. XVII, n. 26, 167.

(181) Una relativa necesidad de pecar, y la consiguiente falta de libertad para obrar el bien, son constantes de la doctrina antipelagiana del Santo Doctor: es la gracia la que restablece la libertad, es Cristo quien nos hace libres (*DSL*, c. XXX, n. 52, 233-34). Tal falta de libertad, tal indisposición del sujeto humano hacia lo sobrenatural, son irreductibles a la universalidad histórica del pecado actual.

te y la resurrección, según había dicho poco antes AGUSTÍN, glosando las tres últimas peticiones del padrenuestro:

"Deinde addimus quod perficietur in fine cum absorbebitur mortale a vita: sed libera nos a malo. Tunc enim nulla erit talis concupiscentia, cum qua certare, et cui non consentire jubeamur. Sic ergo totum hoc in tribus beneficiis positum breviter peti potest: Ignosce nobis ea in quibus sumus abstracti a concupiscentia, adjuva ne abstrahamur a concupiscentia, aufer a nobis concupiscentiam" (182).

Sin embargo, éstos son sólo los límites normales del *peccatum*, que no anulan, por tanto, la posibilidad —anteriormente admitida por el Santo— de intervenciones milagrosas del poder divino, que lo eliminan totalmente de un individuo dado, el cual viviría ya en esta vida como los demás viviremos en el cielo:

"Nam nec grandibus hoc praestatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili omnipotentissimi Creatoris, ut lex peccati, quae inest in membris repugnans legi mentis, prorsus poenitus extinguatur et non sit" (183).

A este tipo de excepción es al que se acoge P. M. FRUA, en su interpretación del *"vincere omni ex parte peccatum"* como una ablación total del fomes (184).

Resueltas aquellas tres cuestiones, relativas —como se ve— al pecado actual (185), pasa AGUSTÍN a la última, que, a juzgar por el énfasis de las expresiones, era para él la verdaderamente decisiva:

(182) *DPMR* II, c. IV, n. 4, 153.

(183) *DPMR* I, c. XXXIX, n. 70, 150.

(184) *O. c.*, p. 42 y 47; cfr. I. M. DIETZ, *o. c.*, p. 408.

(185) Aunque nos parece suficientemente claro de por sí, haremos algunas observaciones a fin de demostrar que se trata de pecados actuales: 1. porque de otra manera no cabe distinguir entre el *esse sine peccato in hac vita* —primera cuestión—, y el *nunquam ullum omnino habere peccatum* —última cuestión—; 2. porque lo que posibilita *de jure* el *esse sine peccato* es la libertad y el auxilio de la gracia; 3. porque lo que imposibilita de hecho el *esse sine peccato* es la concupiscentia, manifiesta en la ignorancia y debilidad para obrar el bien.

"utrum qui omnino nunquam ullum peccatum habuerit habiturusve sit, non solum quisquam natorum hominum sit, verum etiam potuerit aliquando esse, vel possit".

La respuesta del Santo es contundente:

"Hunc prorsus nisi unum mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Jesum, nullum vel esse, vel fuisse, vel futurum esse, certissimum est" (186).

AGUSTÍN se está refiriendo a la ausencia no ya de pecados actuales, sino incluso del original, como lo prueban sus repetidas alusiones al pecado de los niños. De esta manera, aun cuando no fuera cierta su opinión acerca de los pecados de los santos, de lo que no se puede dudar es de que alguna vez fueron pecadores, al menos por su nacimiento. He aquí el principio agustiniano:

"Ex quo conficitur, etsi quisquam in hac vita esse potuisset qui virtute ita perficeretur, ut ad tantam plenitudinem justitiae perveniret, qua nullum haberet omnino peccatum, fuisse tamen eum antea peccatorem, unde in istam novitatem vitae converteretur, non esse dubitandum" (187).

Este texto, además de establecer una clara jerarquía de cuestiones, define de una vez por todas los límites de cualquier excepción admitida por el Santo Doctor (188).

La excepción formulada en favor de Cristo viene siempre apoyada en su carácter de Mediador entre Dios y los hombres, patentizando de esta manera las raíces soteriológicas de la postura agustiniana. La razón por la que Cristo no pudo tener pecado alguno estriba en que él es el salvador, la medicina venida del cielo, que al dar su vida en redención por todos nos reconcilió con Dios, aca-

(186) *DPMR* II, c. XX, n. 34, 171, por dos veces.

(187) L. c. en la nota anterior.

(188) En este mismo sentido se pronunció D. FERNÁNDEZ, o. c., pp. 57 y 59.

bando con las enemistades entre Dios y los hombres (189). Como se ve, las razones de la excepción coinciden con las de la regla general: si todos hemos de ser salvados por Cristo del pecado, luego todos somos pecadores, excepto Cristo.

AGUSTÍN ilustra la carencia absoluta de pecado en Cristo, recurriendo al conocido pasaje paulino de *Rom* 8, 3, según el cual Cristo nació en la semejanza de la carne de pecado, no en la carne de pecado:

"Verumtamen ipsa participatio illius in inferiora nostra... tenuit quamdam et in carnis nativitate medietatem: ut nos quidem nati essemus in carne peccati, ille autem in similitudine carnis peccati: nos non solum ex carne et sanguine, verum etiam ex voluntate viri et ex voluntate carnis; ille autem tantum ex carne et sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deus natus est" ((190).

Como hemos visto, no es ésta la razón última de la absoluta santidad de Cristo, como tampoco lo es de la universalidad del pecado. El modo de transmisión del pecado original mediante la concupiscencia carnal de los padres, a que alude aquí AGUSTÍN, no es la razón última de sus posturas, sino tan sólo un elemento de congruencia interna de su doctrina. Nos atrevemos a afirmar que más que un principio clave, es una idea de relleno dentro del sistema agustiniano, deducida directamente del texto paulino arriba citado (191), y útil para explicar de manera coherente la herencia del pecado de padres a hijos. El papel adjetivo de dicha idea queda evidenciado en el texto siguiente, continuación del anterior:

(189) *DPMR* II, c. I, n. 1, 151; c. XX, n. 34, 171; c. XXIX, n. 47, 179.

(190) *DPMR* II, c. XXIV, n. 38, 174.

(191) *DPMR* II, c. XXVI, n. 58, 185; *DNG*, c. XIV, n. 15, 253-54; *DNC* I, c. XII, n. 13, 421. Los pelagianos le acusaron por ello de maniqueísmo, a lo que AGUSTÍN respondió mostrando las fuentes de su doctrina, que eran *Rom.* 8, 3 (*OICJ*, IV, c. LXXXI, PL 45, 1385), y el comentario de S. AMBROSIO (*DNC* II, c. V, n. 15, 444-45).

"Solus ergo ille etiam homo factus manens Deus, peccatum nullum habuit unquam, nec sumpsit carnem peccati, quamvis de materna carne peccati. Quod enim carnis inde sumpsit, id profecto aut suscipiendum mundavit, aut suscipiendo mundavit" (192).

Estamos ante un texto importantísimo por muchos conceptos. Ante todo, explicita en el caso de María lo que había afirmado antes de manera general: todos los que nacen de la concupiscencia heredan el *peccatum*, tienen ya algún pecado del que ser purificados. En segundo lugar, parece dejar abierta la posibilidad de una purificación de la carne de Cristo ya en María: el *suscipiendum* indica una purificación previa al momento de la concepción. En tercer lugar, contra la opinión de P. M. FRUA (193), ejemplifica un caso de gracia preveniente, la purificación de la carne que había de tomar Cristo, se realizara antes o en el momento de la encarnación, es siempre previa a su existencia, pues Cristo no tuvo absolutamente ningún pecado. Por último, y volviendo al tema originario, la purificación que necesitaba la futura carne de Cristo no era de pecados actuales, los cuales no se transmiten de padres a hijos (194), sino del *peccatum* o desorden de la naturaleza. Lo cual demuestra que no le bastaba a Cristo con no nacer de varón, para evitar la herencia de Adán, sino que dicha herencia se puede adquirir independientemente del modo concreto de transmisión carnal, siendo por ello necesaria una ulterior acción purgativa. Debemos, pues, concluir la existencia de dos elementos en la transmisión del pecado original: *lo que se transmite* —naturaleza viciada— y *el modo como se transmite* —concupiscencia carnal—.

(192) DPMR II, c. XXIV, n. 38, 174-75.

(193) P. M. FRUA sostiene la inexistencia en la doctrina agustiniana, de la idea de una gracia preservativa respecto del pecado original (o. c., p. 50). Este texto demuestra lo contrario, pues se trata de una purificación previa y con miras a la preservación del pecado original (Cfr. I. M. DIETZ, o. c., p. 377). Notemos, sin embargo, que la acción preventiva de Dios respecto de la futura carne de Cristo, es doble: primero, mediante la purificación de la carne materna, segundo, mediante la concepción virginal.

(194) DPMR I, c. X, n. 11, 115.

Ambos, por supuesto, estarán intrínsecamente ligados para el Santo Doctor, pero no son indiscernibles, pareciendo, a tenor de este texto, más radical el primero, en tanto que el segundo elemento aporta tan sólo, a nuestro ver, una especial congruencia, bien con la doctrina del *peccatum*, bien con el testimonio paulino antes citado (195).

Si nuestra interpretación del último texto es correcta, AGUSTÍN se muestra dudoso (196), entre aceptar una purificación del *peccatum* con miras a Cristo, en la misma encarnación o en la propia Virgen. En ambos casos, supondría una extinción total del fomes, única manera de que no se transmitiera a Cristo una naturaleza desordenada. Por tanto, aunque en el texto se asevere sin lugar a dudas la tenencia del *peccatum* por María, no queda fuera de los principios agustinianos la posibilidad de una extinción milagrosa del mismo durante su vida.

Cotejemos, finalmente, estos pasajes con el texto objeto de nuestro trabajo. El *DNG* se opone a la tesis pelagiana de la posibilidad natural de estar sin pecado, mas sin entrar en contradicción con las obras anteriores. Efectivamente, vimos más arriba cómo en el *DPMR* admitía el Santo la posibilidad misma de no pecar, pero, notémoslo bien, con la gracia auxiliante de Dios. El *DNG* se reitera en esa misma afirmación, explicando que no dis-

(195) No pretendemos negar la evidencia del recurso continuo, por parte de S. AGUSTÍN, a la explicación de la transmisión del pecado original por el modo libidinoso de la concepción activa. Pero, una cosa es el uso de una idea, y otra el lugar que ocupa dentro del sistema. Nuestra atención se dirige precisamente a destacar el papel de la transmisión libidinosa en el conjunto del pensamiento agustiniano. El texto en cuestión demuestra que en la transmisión del pecado opera algo más profundo y radical que el *modo*, y es *lo* transmitido. A nuestro juicio, la libido sería el *signo* de la transmisión de una naturaleza viciada, pero no la causa. Si el Santo ha insistido tanto en él ha sido por dos razones: porque los pelagianos confundían la carne de Cristo con la de los demás hombres, siendo especialmente apto para marcar la diferencia el modo de su concepción; y porque en su defensa de la naturaleza y del matrimonio, los pelagianos exaltaban la libido (*DNC* I, c. I, n. 1, 414; II, c. XII, n. 25, 450).

(196) Ya NICOLÁS DE S. ALBANO se apercibió de esta duda del Santo Doctor (*PL* 202, 626). Por su parte, B. PLAZZA entendía el *susci-piendum* como indicio de gracia preveniente (o. c., Act. II, Art. I, n. 52, p. 75).

cute tanto de la posibilidad, cuanto de los factores posibilitantes: no es posible para nuestra naturaleza sola, si lo es para la naturaleza sanada y auxiliada por la gracia (197).

En cuanto al hecho de la existencia de justos sin pecados, ya había señalado con claridad que era ésta una cuestión de segunda importancia, siempre y cuando se confiese el auxilio de la gracia divina. Defender la existencia de justos que alcanzaran en vida con el auxilio divino una justicia perfecta, dice el Santo en la introducción al *DSL* y lo reafirma en el *DNG* (198), no es un error grande ni pernicioso, es más bien cuestión de encontrar un buen ejemplo. En cambio, si lo que se sostiene es la existencia de santos perfectos por sus propias y solas fuerzas naturales, estamos ante un error al que debemos resistir acérrima y vehementísimamente (199). Un único ejemplo ha juzgado AGUSTÍN bueno, entre los muchos propuestos por PELAGIO, el de María, pero subrayando también en su caso la presencia de la gracia auxiliante.

La razón por la que los santos fueron tales, pero no estuvieron libres de pecados, es la misma apuntada en el *DPMR*: la presencia de la concupiscencia. Ni siquiera, como vimos, la excepción de María supone una ausencia del *peccatum*: María es, únicamente, el ejemplar solitario de la realización de aquella posibilidad, que tenemos todos, de vencer con la ayuda divina al *peccatum*. No es ningún milagro del inefable poder de Dios, no le fue extinguido y anulado el adversario ni gozó de paz perfecta: tan sólo venció completamente su *peccatum*, mereciendo así ser madre del que no lo había de tener. La santidad de María es excepcional, pero no milagrosa.

Nuestro texto, según la interpretación que le dimos, resuelve, pues, negativamente aquellas dos posibilidades

(197) *DNG*, c. XLII, n. 49, 271; c. XLIV, n. 51 y 52, 272; c. LII, n. 60, 276; c. LVIII, n. 68, 281; c. LIX, n. 69, 281; c. LX, n. 70, 281-82.

(198) Ver lugares citados en la nota anterior, especialmente el último; *DSL*, c. I y II, nn. 1-4, 201-202.

(199) *DSL*, c. II, n. 4, 202-3; *DNG*, c. VII, n. 7, 250; c. XXVI, n. 29, 261.

que restaban abiertas en el *DPMR*: la carne de Cristo no debió ser purificada cuando aún formaba parte de la de María, sino en el momento de la encarnación; y la posibilidad portentosa de una extinción del fomes, no es sino una hipótesis sin verificación. Con ello, quedan fijados los límites negativos de la excepción de la Virgen en la teología agustiniana. En cuanto a su alcance y sentido positivos, he aquí un texto decisivo:

"Nullo modo tamen dicendum Deo deesse possibilitatem, qua voluntas sic adjuvetur humana, ut non solum iustitia ista quae ex fide est omni ex parte perficiatur in homine, verum etiam illa secundum quam postea in aeternum in ipsa ejus contemplatione vivendum est. Quandoquidem si nunc velit in quoquam etiam hoc corruptibile induere incorruptionem, atque hic inter homines morituros eum jubere vivere minime moriturum, ut tota penitus vetustate consumpta nulla lex in membris ejus repugnet legimentis, Deumque ubique praesentem ita cognoscat, sicut sancti postea cognituri sunt, quis demens audeat affirmare non posse?" (200).

Este testimonio expone nítidamente dos tipos posibles de santidad completa, el milagroso y el normal. El milagroso, que corresponde a la supresión total del *peccatum*, manifiesta las consecuencias de tamaño privilegio en la teología agustiniana: inmortalidad (201), visión beatífica, santidad perfecta. Todos estos privilegios, propios de la vida eterna, serían milagrosos en el estadio terreno. En cambio, a la santidad normal del estado de viador o *iustitia ex fide*, aunque se lograra alcanzar *omni ex parte* por un especialísimo don de Dios, le corresponderían siempre la muerte, la fe, la lucha contra el *peccatum*. El tex-

(200) *DSL*, c. XXVI, n. 66, 245-46.

(201) Entiéndase: "*non moriturum*", según se explica en el *DPMR* I, cc. II, n. 2 - VI, n. 6, 108-112. Que la ausencia de *peccatum* conlleva en todos los casos la inmortalidad (in-morituridad!), lo reafirma el que Cristo muriera no *necessitate peccati*, sino *oboedientia voluntatis* (*DPMR* II, c. XXXI, n. 51, 182; c. XXIX, n. 48, 180; *DNG*, c. XXIV, n. 26, 260).

to subraya, como puede verse, tanto el carácter excepcional de una justicia de fe *omni ex parte* perfecta, cuanto su radical diferencia con una justicia ultraterrena y milagrosa.

Que la justicia de la Virgen fuera una *justitia ex fide*, lo había insinuado ya el Santo Doctor precisamente al hablar de su divina maternidad, en el DPMR:

"Ideo Virginem Matrem, non lege carnis peccati, id est, non concupiscentiae carnalis motu concipientem, sed pia fide sanctum germen in se fieri promerentem, quam eligeret creavit, de qua crearetur elegit" (202).

Y, además, lo confirma tanto el *"vincere ex omni parte peccatum"*, como el siguiente texto del DNG, paralelo del penúltimamente citado:

"Utrum enim in hoc saeculo fuerit, vel sit, vel possit esse aliquis ita juste vivens, ut nullum habeat omnino peccatum (203), potest esse aliqua quaestio inter veros piosque christianos: posse tamen esse certe post hanc vitam quisquis, ambigit, desipit. Quamquam mihi non videatur aliter intelligendum quod scriptum est...: utinam tamen possit ostendi, vel haec testimonia aliter intelligi posse, vel perfectam plenamque justitiam cui prorsus nihil addendum sit, et heri fuisse in aliquo, dum in isto corpore viveret, et hodie esse, et cras futurum..." (204).

(202) DPMR II, c. XXIV, n. 38, 175; ver Sermo CCXXXIII, 3, n. 4, PL 38, 1114; ENCHIRIDION, c. XXXIV, PL 40, 249.

(203) Aunque tales expresiones son muy similares a las que antes hemos visto ser exclusivas de Cristo, hay que notar que el *nullum habere omnino peccatum* no se refiere a la ausencia del original, sino de la concupiscencia remanente tras la justificación, como lo demuestra: 1. la ausencia del *"numquam"* (ver DPMR II, c. XX, n. 34, 171), y la presencia del *"vivens"*, que no sólo marginan la cuestión del nacimiento y conversión, sino que relacionan a este texto directamente con la cuestión del *esse sine peccato* (actual) (ver de hecho un lugar paralelo en DPMR II, c. XVI, n. 23, 165); 2. las alusiones a la plena y perfecta justicia, sin mejora posible, que se realizará sin duda en la otra vida, normalmente, y que remiten con certeza a aquellos textos en los que vimos enunciada la posibilidad portentosa de una eliminación de la concupiscencia en esta vida.

(204) DNG, c. LX, n. 70, 281.

AGUSTÍN, hacia el final de la misma obra en la que enuncia la excepción mariana, demuestra no conocer, ni tampoco reconocer, la existencia de alguien que haya alcanzado en esta vida la justicia plena y perfecta, propia del cielo, y cuyo distintivo es la ausencia del *peccatum*; privilegio, en cambio, que sí reconocía en Cristo, como vimos (205).

La comparación instituída con textos paralelos de obras anteriores arroja, pues, los siguientes resultados:

— AGUSTÍN no admite en manera alguna la posibilidad de una excepción a la presencia universal del pecado de origen.

— En cambio, cree posible llevar una vida sin pecado con el auxilio de la gracia de Dios, sólo que tal posibilidad carece, a falta de un buen ejemplo, de realización conocida.

— De dos maneras se podría alcanzar esa vida sin pecado: mediante la supresión del *peccatum*, o bien mediante un auxilio especial divino que nos haga superarlo siempre en la lucha. La primera, es milagrosa; la segunda está dentro de lo normalmente posible, pero tampoco es corriente. Ambas maneras difieren radicalmente, pues aquélla corresponde a la justicia de la visión en la vida eterna, ésta a la justicia de la fe o terrena.

— Únicamente en el caso de Cristo, ha reconocido AGUSTÍN una santidad ultraterrena y la no necesidad de morir, implicadas por la ausencia de *peccatum*. Parece, pues, que la manera portentosa es tan sólo una posibilidad hipotética.

— Al exceptuar a María, por el contrario, ha admitido el Santo Doctor la otra manera posible de vivir sin peca-

(205) De hecho, S. AGUSTÍN afirma que María murió *propter peccatum*, cfr. *Enarratio in Psalmum XXXIV*, n. 3, PL 36, 335. Ver al respecto, J. M. LEONET, *La muerte de María según S. Agustín*, "Revista Agustiniana de Espiritualidad" VI, 1965, pp. 81-105. Todo lo cual demuestra, contra la opinión de I. M. DIETZ (o. c., p. 410 en nota), que entre la plenitud de gracia de María y la de Cristo hay una diferencia radical, como la que existe entre la justicia de la fe y la de la visión beatífica.

do: un auxilio de la gracia divina a la voluntad humana que le permita alcanzar *omni ex parte* la justicia de la fe.

Las limitaciones del Santo Doctor

La doctrina católica respecto a la santidad de María difiere radicalmente de la que hemos expuesto como agustiniana; por ello nos preocupa ahora comprender las motivaciones profundas de su postura.

Creemos que el condicionamiento principal del pensamiento de AGUSTÍN, radica en el hecho de haber tenido que definir *polémicamente* las líneas generales de la soteriología cristiana. Un clima de controversia no sólo obliga a rigideces que no adoptaríamos de haber surgido la cuestión de otra manera, sino que polariza el pensamiento hacia determinados problemas con olvido o relegación de otras posibilidades y puntos de vista. Esto se echa de ver en el mal llamado pesimismo agustiniano, resultado de la obligada insistencia del Santo en todo lo negativo, frente al triunfalismo pelagiano. Pero, sobre todo, se hace notar en la que fue máxima preocupación de AGUSTÍN: rehabilitar la figura de Cristo. El pelagianismo reducía la misión de Cristo a la de un ejemplo a imitar, igualaba su santidad a la de los otros hombres, olvidaba la condición de su nacimiento. La negación del pecado original convierte el modo del nacimiento de Cristo en un alarde vano del poder divino, y confunde su santidad con la de los otros hombres (206). AGUSTÍN defiende la misión salvadora

(206) La gran preocupación de AGUSTÍN fue siempre distinguir la santidad del Salvador de la de los demás hombres, distinción que implica, al menos, la presencia del pecado original en los otros, como lo indican estas palabras: "*Nisi forte dicat ipsum Abel nihil peccasse; sed ideo non fuisse sine peccato, et ideo non posse Domino comparari, qui in carne mortali solus sine peccato fuit, quia erat in Abel originale peccatum quod de Adam traxerat, non in se ipso ipse commiserat. Utinam saltem hoc dicat...*" (Ep. 179, n. 9, PL, 33, 777). Este testimonio, principal aportación de I. M. DIETZ (o. c., p. 383-84) a la exégesis inmaculista, lejos de contradecir nuestra anterior interpretación, confirma que AGUSTÍN no pensó en una excepción del pecado original para María, al mencionar como exclusiva la excepción de Cristo.

de Cristo, declarando a un tiempo sus implícitos: si él nos salva, nosotros somos pecadores; su humanidad debe ser idéntica en todo a la nuestra, excepto en aquello de lo que nos venía a salvar, el pecado; el modo de su nacimiento marca la diferencia. No es de extrañar que teniendo ante sí una tan gravísima tarea, prestara menos atención a María. Por eso cuando JULIANO le acusa de ser peor que JOVINIANO, pues somete María al diablo por la condición de su nacimiento, AGUSTÍN no replica aludiendo al carácter excepcional de la santidad de la Virgen, desconocido para los pelagianos, sino que acusa a JULIANO de igualar la carne del Salvador a la de los demás mortales (207).

Pero, además, en las polémicas se suelen realizar planteamientos desequilibrados, bien por adoptar posturas radicales, bien por aceptación de supuestos del contrario, para refutarlos en su mismo terreno o porque se nos cueñan sin notarlo. Algo así ha sucedido en este caso concreto. PELAGIO supone que si demuestra la existencia de un solo hombre, v. gr.: Abel, del cual deba admitirse que no tuvo pecado, mediante una ilación del *esse* al *posse*, quedará probada su tesis: el hombre puede con sus fuerzas naturales obrar el bien, o, en otras palabras, la naturaleza humana está sana y no necesita de auxilios especiales. AGUSTÍN, por su parte, distingue entre los *peccata* y el *peccatum*, subrayando la presencia de éste en todos los hombres, Cristo exceptuado; y argumenta así: si un solo hombre hubiera estado libre de *todo pecado*, entonces Jesús habría muerto en balde. En el fondo ambos admiten un mismo supuesto: no haber tenido absolutamente ningún pecado equivale a poseer una naturaleza suficiente para obrar el bien, y que no necesita de salvación alguna. Este supuesto, que identifica la cuestión de hecho con la de de-

(207) No nos referimos a la respuesta del Santo: "*non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi*", sino a la réplica que hace algo más adelante: "*vos ipsam carnem sanctam de Virgine procreatam coeterae carni hominum coaequatis, similitudinem carnis peccati non distinguentes a carne peccati*" (OICJ, IV, c. LXXII, PL 45, 1418). Esta segunda entrega de la respuesta agustiniana es muy indicativa de la jerarquía de valores e intereses guardada por el Santo en la controversia pelagiana.

recho, es lo que, a nuestro juicio, aleja definitivamente el pensamiento agustiniano del hallazgo de un privilegio mariano frente al pecado original (208).

Pero, al menos, una consecuencia positiva ha tenido, a nuestro ver, la controversia pelagiana con respecto al dogma de la Inmaculada: haber puesto de manifiesto por encima de las discrepancias de perspectiva, la concordia universal acerca de la santidad de la Virgen. Quizá el legado más valioso, hoy día, de Agustín en pro de la santa concepción de María, sea el habernos conservado y transmitido el eco de un sentimiento eclesial: "es necesario a la piedad confesar sin pecado a María"; "María es una excepción, de la que no se debe tratar cuando se habla de pecados"; "no se debe en ningún caso transferir María al diablo"; "no entregamos María al diablo"... Aparte de los enfoques polémicos particulares, estas voces reflejan una seguridad superior, un sentimiento eclesial todavía no bien definido, pero ciertamente amplísimo (209).

Conclusiones

El tenor de los términos y expresiones empleados por Agustín para designar la santidad de María y la de Cristo, muestra claramente que el Santo no pensó en un privilegio mariano respecto del pecado original. Creemos, además, que tampoco pudo hacerlo. No es que falten en su pensamiento elementos suficientes: existe un planteamiento correcto de la situación de la Madre de Dios dentro de la soteriología; existe también un cierto tipo de

(208) La identificación de las cuestiones de hecho y de derecho es palpable en el pasaje anteriormente citado del *DPMR* II, c. XX, n. 34, 171, cuando afirma el Santo que, exceptuado el Mediador, nadie ha alcanzado ni puede alcanzar cualquier grado de santidad, por muy grande que sea, sin que *antes* haya sido pecador, y *se haya convertido* a esta nueva vida.

(209) Esta aportación indirecta del Santo fue ya utilizada en favor del privilegio mariano por B. PLAZZA, o. c., Act. III, Art. III, nn. 376-381, pp. 184-185. En nuestro siglo, D. B. CAPELLE ha sido el primero en destacarla y valorarla, ver p. ej., *La pensée de S. Augustin sur l'Immaculée Conception*, "Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale" IV, 1932, pp. 367 ss.).

preservación respecto del pecado de origen, aunque únicamente para Cristo; existe, finalmente, clara conciencia de la amplitud del sentimiento cristiano hacia la Virgen Madre. Tan sólo le faltó a Agustín la ocasión propicia. En dos sentidos, al menos, le impidió la polémica profundizar en la situación de María: provocándolo a un planteamiento radical, que unifica las cuestiones de hecho y de derecho respecto a la problemática del pecado original; y obligándolo a centrar su interés en la rehabilitación de la figura del Salvador, problema hartamente más fundamental y decisivo.

En resumidas cuentas, la santidad de María ha sido extraordinaria a los ojos de Agustín, pero no portentosa. Su justicia fue una justicia *ex fide*, no perfecta o contemplativa *facie ad faciem*; su cuerpo fue concebido *ex voluntate viri et ex voluntate carnis*, de ahí que debiera sufrir la muerte como castigo al *peccatum*; su pureza salió victoriosa siempre, pero no careció de adversario, recibiendo a ese fin una gracia extraordinaria para realizar *omni ex parte* la justicia que permite el estado de viador, cosa que a nadie más le fue dado; de esta manera, su mérito fue tan grande, que se la halló digna de ser madre del único que no tuvo ningún pecado, ni siquiera el original.

IV. CONCLUSIÓN FINAL

La contribución de S. Agustín al dogma de la Inmaculada no es asunto de fácil y simple resolución. Sus positivas declaraciones acerca de la existencia de pecado en María, pero más aún la radicalidad de sus principios soteriológicos, unidos a la marcha concreta de la historia occidental, influyeron de una manera negativa al advenimiento y aceptación de la creencia.

Sin embargo, no deja de ser cierto que Agustín ha influido de una manera básica y decisiva, a la formulación correcta de la creencia, con el desarrollo teológico de la doctrina del pecado original, sin la cual es imposible

pensar en el privilegio inmaculista. De hecho, la fiesta de la Concepción de Santa Ana, vehículo primero de difusión de la creencia desde Oriente a Occidente, no obtuvo un sentido definidamente inmaculista sino en Occidente, al entrar en contacto con un ambiente teológico donde se hallaba muy desarrollada la doctrina del pecado original (210).

Por otra parte, las palabras del *DNG* fueron entendidas desde el principio de la controversia en sentido proinmaculista, haciéndose uso no sólo de la autoridad de AGUSTÍN, sino también de sus razones y conceptos. No es que intentemos otorgar al Santo una compensación póstuma. Se trata de un hecho que incluso teólogos protestantes, como A. HARNACK, han admitido y subrayado:

"Así, antes que debilitarlo, Agustín corroboró también el incipiente dogma mariano... Precisamente por haber insistido antes con energía en la pecaminosidad de todos los hombres, incluidos los santos, pero exceptuando a María, Agustín ha contribuido a darle un puesto especial entre Cristo y los cristianos. La receptividad pasiva de María en relación a la gracia, es destacada con las mismas palabras con las que expresa la de Jesús hombre" (211).

Aunque no estamos en absoluto de acuerdo, según lo demostramos largamente, con la última proposición de HARNACK, sí en cambio nos adherimos a las primeras. Habría, empero, que matizar algo más el sentido de la contribución agustiniana, pues el Santo se limitó a dar formulación teológica a una actitud de la Iglesia. Y es que, por encima de las discrepancias de AGUSTÍN y PELAGIO, puede captarse nítidamente el consenso unánime, no sólo de los litigantes, sino del pueblo de Dios, acerca de la santi-

(210) Ver T. M. BARTOLOMEI, o. c., p. 331.

(211) Auch das werdende Mariendogma ist also von Augustin eher gestärkt als geschwächt worden... Eben weil Augustin die Sündhaftigkeit aller Menschen, auch der Heiligen, zuerst energisch betont hat, die Maria aber ausnahm, hat er dazu beigetragen, der Maria eine besondere Stellung zwischen Christus und den Christen zu geben. Die passive Empfänglichkeit der Maria gegenüber der Gnade wird mit denselben Worten betont, wie die des Menschen Jesus". *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, reimp.: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, t. III, p. 232, en nota.

dad absoluta de María y su no pertenencia al diablo. El acierto y la aportación positiva de Agustín al dogma de la Inmaculada reside en haber sabido formular, con una clara inexactitud de contenido, es cierto, pero, eso no obstante, con un planteamiento teológico formalmente exacto, la situación de María dentro de la economía divina de la salvación.

DE CONTRIBUTIONE SANCTI AUGUSTINI PRO DOGMATE IMMACULATAE CONCEPTIONIS BEATAE MARIAE VIRGINIS (Summarium)

Inter testimonia Sti. Augustini sanctitatem Matris Dei spectantia, duo opportunitate eminent: DNG, c. XXXVI, n. 42, et OICJ, IV, c. LXXII. Horum tantummodo primum periodo formationis dogmatis longe lateque notum, secundum autem hisce novissimis saeculis, controversia inter catholicos exstincta, adoperatum est. Unde historica Sti. Doctoris contributio pro dogmate Immaculatae Conceptionis ex illo uno judicanda colligitur. Prima recognitio textus DNG, post criticae lectionis institutionem atque opusculi pelagiani De Natura adumbratam restorationem, cardinem totius quaestionis horum operum esse existentiam, vel minus, cujusdam necessitudinis peccandi actuali in statu hominis, patefacit. Huic accedit, argumentatione Pelagii compulsa, clara formae interrogativae textus DNG enodatio, utpote sanctitatem Mariae facessans ab argumento Scripturae Sacrae pelagiano, minime vero eam in dubium revocans. Prospectui mentionum historico attendenti, manifeste apparet momentum hujus testimonii Sti. Augustini pro sententia Immaculatae favente, quae et eo utitur tegmine auctoritatis, et ex eo, maxime in initio, praecipuas suarum argumentationum ideas haurit. Attamen hucusque sensus verborum Sti. Doctoris discussionibus semper obnoxius est, quarum summa capita his tribus sententiis possunt redigi: 1. — opinio eorum qui negant ejus verba Immaculatam significare Conceptionem, contextu referente tantum ad actualia peccata, et aliis testimoniis indirecte vel directe eam negantibus innixi; 2. — opinio as-

serentium textum favere Immaculato Conceptui, vi atque universalitate ejus expressionum contextuque integro discussionis pelagianae-augustinianae consideratis; 3. — opinio quae tenet textum absentiam fomitis exprimere, non vero carentiam originalis maculae, certa locorum affinium collatione instructa. Sed omnes hae interpretationes morbo communi videntur laborasse, nempe defectu methodico: minime vel haud serio existentiam usus verborum proprii (terminologia) in scriptis Sti. Augustini considerant. Unde, constructione periodi et sensu terminorum enucleatis, comparatio locorum ejusdem operis parallelorum instituitur, quae Augustinum excepisse Mariam tantum ab universali lege actu peccandi, eam vero et in peccato natam et cum peccato (concupiscentia) victam asseruisse probat. B. V. Maria extraordinaria gratia —ad Sti Doctoris mentem—, adjuta est, ut quamvis victa cum concupiscentia nunquam ab ea vincita fuerit, unde meruit Christum Dominum —unicum absque concupiscentia— concipere. Sensus exceptionis Sti. Doctoris collatione cum textibus parallelis ex operibus praevis decerptis adhuc confirmatur et collimatur, ita ut appareant: quadruplex quaestionis de peccato sensus, omnis exceptionis admissibiles limites, genera sanctitatis perfectae duo, ex visione nempe et ex fide, quorum primi nullum praeter Christum, alterius unicum (Maria) exemplum datur. Cur autem Augustinus ita de conceptu ac puritate Mariae senserit, ob controversiae limitationes explicatur. Controversia etenim ejus attentionem ad Salvatoris jura statuenda quam maxime traxit, ac eum ad quaestiones juris et facti in universalitate peccati originis assimilandas inclinavit. Possibilitate directae Sti. Augustini contributionis pro supra memorato dogmate amota, triplex indirecta declaratur apportatio: 1. — Conservatio sensus fidelium circa sanctitatem Dei Matris tunc temporis, methodi pelagianorum operum refutatorii gratia; 2. — Exstructio fundamentorum Immaculatae dogmatis, cum theologiam catholicam peccati originalis evolvisset; 3. — Quamvis materialiter inexacta, positiva tamen et formaliter exacta, locatio theologica B. V. Mariae in oeconomia salutis divina.

