

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXII
Enero-Junio 2006
Número 41

SUMARIO

ESTUDIOS

- Guzmán Manzano**
El primado de Cristo en el orden de la redención 1-40
- Vicente Cudeiro**
La existencia de Dios a partir de ciertos principios racionales y de algunos hechos de orden físicoquímico y biológico 41-65
- José Penalva Buitrago**
Cultura, ciudadanía y educación en Agustín de Hipona 67-85
- Rogelio García Mateo**
Un jumillano arzobispo de Palermo, Juan Lozano o.s.a. (1610-1679) .. 87-101
- Francisco Henares Díaz**
Fray Antonio Villanueva, la Inmaculada y el Camarín de la Iglesia de los franciscanos de Hellín (Albacete) 103-128
- Francisco Gómez Ortín**
Religiosidad latente de Alejandro Lerroux 129-147
- Francisco Javier Díez de Revenga**
Poesía cíclica religiosa en la Murcia de Posguerra (1946-1948) 149-163

NOTAS Y COMENTARIOS

- Gonzalo Fernández**
Una alternativa ortodoxa al Credo Niceno de 325 en el Sínodo de Antioquía de 341 165-167
- José Luis Restán**
Retos y perspectivas para la Iglesia en España 169-176
- Manuel Lázaro Pulido**
Dios y las cosmologías modernas 177-181
- Ignacio Jericó Bermejo**
Esta Iglesia permanece en la Iglesia Católica. A propósito de un artículo de Karl Josef Becker 183-201
- Pedro Pérez Verdú**
Teología y Apología del Dios Cristiano 203-207
- BIBLIOGRAFÍA** 209
- LIBROS RECIBIDOS**..... 245

EL PRIMADO DE CRISTO EN EL ORDEN DE LA REDENCIÓN. PERSPECTIVA ESCOTISTA

GUZMÁN MANZANO

Vamos a comenzar una reflexión sobre el Primado de Cristo, considerado bajo su aspecto de Redentor absoluto o de Redentor «perfectísimo y universalísimo»¹, como se expresa Escoto. La espléndida verdad confesada por la Iglesia de ser Cristo el único y absoluto redentor, Escoto la interpreta dentro de un modo de pensar muy original y propio suyo en un ambiente teológico que, más bien, la obstaculizaba.

Comencemos para orientarnos con el canto de la Primacía del Señor Jesús tal como la cantó el autor de la *Carta a los Hebreos* en su introducción. Dice así el autor inspirado: «Habiendo hablado Dios muchas veces y de varios modos en otro tiempo a nuestros padres por ministerio de los profetas, nos habló recientemente, en nuestros días, por su Hijo a quien constituyó heredero de todo, por quien (Dios) hizo también los siglos y que, siendo la irradiación de su gloria y la impronta de su sustancia, sustenta con su poderosa palabra todas las cosas; quien, después de hacer la purificación de los pecados, se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas, hecho tanto mayor que los ángeles por cuanto heredó un nombre incomparablemente superior al de ellos» (Heb 1,1-4).

No me entretendré en hacer una exégesis del texto, sino que trataré de hacerlo comprender en una dirección interpretativa avalada por valiosos y autorizados exégetas.

¹ 'Redentor universalis', 'Redentor perfectissimus' en las páginas 6 y 7 respectivamente de la edición de los textos sobre la Inmaculada en *I. D. Scotus, Doctor immaculatae conceptionis*. Romae, 1954.

En primer lugar, la Epístola aparece como una catedral de líneas potentes y armoniosas a la que entramos por un pórtico ricamente esculpido en el que, ya de antemano, puede leerse su entramado y puede orientarnos en su comprensión. El pórtico es Cristo Encarnado: «Este Cristo Encarnado, escribe González Ruiz, es la clave de la creación histórica; este complejo armónico que de hecho fue proyectado y realizado por Dios, ha sido montado en Jesucristo, de suerte que, sin Él, dejaría de existir. Todas las cosas tienen en Él su consistencia. El cosmos histórico es un sistema basado en Cristo Encarnado» (*San Pablo*, 117). Y comentando el texto, escribe el mismo autor: «Hay en todo este párrafo una idea nuclear: toda la creación depende de alguna manera de Cristo» (*Ibid.*, 114), con este principio hermenéutico: «No podemos urgir la diversa matización de las preposiciones «en», «por medio de», «con vistas a» («en», «diá», «eis») y tratarlas con el rigor filosófico del sistema aristotélico; por eso no es posible hablar de causa eficiente, de causa instrumental, causa ejemplar, causa final, etc. Así, el pensamiento de nuestro autor es más genérico y va multiplicando las expresiones para remachar la misma idea: «Todas las criaturas han sido creadas en función de Él, dependiendo de Él tan rigurosamente que, sin Él, ninguna criatura hubiera sido llamada a la existencia» (*San Pablo*, 116s)

Resulta de lo dicho que el Hijo encarnado es fuente u origen y es término, es hacedor y heredero del universo, de tal manera que bien pudiéramos decir que el cosmos, por ser simplemente cosmos, es un cosmos *cristiano*, puesto que por Cristo, en Cristo y en vistas a Cristo fue él creado, salvado y heredado.

Y este es el sentido del Primado de Cristo como lo enseña Escoto. Cristo encarnado es la obra suma del amor de Dios creando *ad extra* (summum opus Dei), es el sumo Filoteo (Amante 'in summo' de Dios) y es el Salvador o Redentor 'universalísimo y perfectísimo'. Toda esta realidad mundana, comprendida como un todo, y de modo especial la criatura espiritual, está creada y salvada «in praevisione meritorum Christi», como nos dice la Bulla *Ineffabilis Deus* en la que se proclama a María libre de pecado original y libre de todo pecado.

Lo cual no debería ser interpretado como si la realidad creada tuviera que estar estructurada por una finalidad interna que la impulsara hacia Cristo o por un cierto dinamismo de índole tendencial interno en virtud del cual todo ser estuviera finalizado hacia Cristo. De hecho, sin embargo, toda criatura espiritual encontrará su plenitud en la Superamistad que, por lo demás, será concedida por los méritos de Cristo.

Con ello expresamos el sentido de nuestras reflexiones. Éstas están enmarcadas como en tres círculos concéntricos que vienen a decir lo mismo, si bien de otra manera, por razón de la materia a la que se aplica la

comprensión general del primado de Cristo Jesús. Después, en un cuarto círculo, alargaremos la doctrina de Escoto hacia un horizonte entrevisto y en gran medida explicitado por el Sutil.

Primer círculo de reflexión: «El amor, principio que da unidad al mundo»

El primer círculo de reflexiones se centra sobre la estructura fundamental del mundo en cuanto ha sido creado por Dios, calificado y comprendido de una manera determinada, para realizar en él un eficaz proyecto de salvación. No cualquier concepto de Dios nos sirve para justificar la creación y, menos aún, que Él cree para realizar en el mundo un proyecto eficaz de salvación. Ya San Buenaventura lo constata, discutiendo con los filósofos que no cualquier proceder de Dios hacia las criaturas es válido. Se ha de atender al 'qualiter', al modo cualitativo del originarse².

De un modo general, podemos decir que la unidad estructural y fundamental de este mundo está fundada en la acción creadora de quien le dio origen y ser. Una unidad del mundo que comporta una jerarquía: diversidad en unidad o unidad en diversidad de seres en la que unos son mejores que otros, sin que, por lo mismo, haya dependencias de superioridad e inferioridad entre ellos.

Desde el punto de vista teológico, que es decir supremo, sobre el mundo, lo que nos interesa es saber cuál es la calidad del principio originante del mundo desde el que éste cobra y tiene su unidad. Y decimos que, según Escoto, este principio originante del mundo no puede ser comprendido como bondad superabundante que, por un principio de superabundancia o de excedencia de sí, le haya llevado a crear otros entes, que Él haya creado el mundo por modo de una difusión y comunicación de su bondad en el mundo. Sin negar que Dios es la Bondad suma y sin negar que los entes reciben todo su ser del principio originante, lo cierto es que este principio se pone creando por *amor*, por el amor de amistad comprendido como un amar al 'otro' distinto de Él por el bien que es, para este otro distinto de Dios, ser y existir. Es mejor, para el distinto de Dios, existir que no existir.

Desde el punto de vista de la teología escotista, Dios no es ni puede ser un *bonum diffusivum sui et comunicativum* que, por una especie de emanación o extrañación de sí, por una especie de *Selbstvermittlung*, crea lo que

² Sent. II, d.1 q.1

hay. Todas las teorías explicativas de la creación por el principio del *bonum diffusivum sui et comunicativum*, de índole más bien naturalista, conlleva una comprensión del fenómeno de la creación como una extensión disminuida de la realidad de Dios en la criatura o como una posición de Dios en lo otro, comprendido como realidad disminuida.

De aquí, las teorías ‘participativas’, las teorías del ‘vestigium Dei’ de los creados, o de la ‘imago Dei’ del hombre, etc. Para ser más preciso, habría que decirse que esta difusión y comunicación del Bien admite interpretaciones más o menos rígidas y fuertes y que van desde el panteísmo duro hasta un panenteísmo interpretado de ésta o de aquella manera. Desde el punto de vista de la teología escotista, la calidad del principio originante del mundo la pone la ‘libertad’ de Dios en crear por amor de amistad o para constituir una amistad con lo creado³.

La actividad libre es una actividad trascendentalmente distinta de la actividad natural, en la que se incluye también la actividad intelectual o del conocer. También la actividad intelectual es una actividad natural y obra, en consecuencia, por modo natural. La calidad y originalidad de la actividad ‘libre’ es algo que ignora el idealismo alemán y todo intelectualismo más o menos moderado que reduzca de alguna manera lo libre a lo intelectual⁴. Dios crea, pues, creando por libertad o libremente. Y una creación por modo de libertad no exige difusión de sí ni comunicación natural alguna que ‘asemeje’ la criatura a Dios, Creador libre.

En efecto, lo puesto y, sobre todo, lo creado por libertad, más que semejanza pone la ‘distinción’ radical y la desemejanza. Y esta es la razón por la que Escoto prueba que el Espíritu Santo está puesto en el orden intradivino no como ‘semejante’, sino como ‘distinto’ y desemejante personal de las otras dos Personas divinas. El Hijo o Verbo eterno es distinto y ‘semejante’

³ Santo Tomás, San Buenaventura, K.Rahner etc., al que hago referencia con la *Selbstvermittlung*, no negarán que Dios es libre en crear. En efecto la afirmación que Dios ha creado ‘libremente’ pertenece de lleno a la confesión cristiana de Dios creador. Lo que intento decir es que los principios implicados en la interpretación de este contenido de la confesión cristiana – principios ‘naturalistas’ – ahogan y no interpretan convenientemente el fenómeno de la creación libre. Incluso cuando Rahner nos habla de la creación como fruto de un acto debido a ‘una inaudita libertad’ de Dios, si no se ha tematizado lo que es libertad en y para sí, es una afirmación no justificada. En varios trabajos míos que tocan el tema de la libertad en Escoto me esfuerzo en poner en evidencia la originalidad tanto de la teorización y tematización sobre la libertad como la originalidad y singularidad de la actividad ‘libre’ como trascendentalmente distinta de todo tipo de causalidad natural.

⁴ Hay que llegar a Kant para poder volver a encontrarse un concepto digno y específico de lo que es libertad.

al Padre porque Él está siendo naturalmente engendrado. Pero el Espíritu Santo, por no ser engendrado, sino inspirado, no admite esta semejanza⁵. Si esto es así en el orden divino, mucho más será así en el orden del creado, pues éste surge del Creador por vía de libertad y no por vía de naturaleza, interpretada esta actividad por el principio del *bonum diffusivum sui*. Además, la actividad divina libre se pone por sí y es absolutamente buena en su ponerse sin necesitar de justificarse anteriormente por el previo entender. Así como lo que entiende el Entendimiento divino es absolutamente verdadero, así también es bueno lo que Él ama y quiere. En el ámbito divino, su libertad no necesita mendigar nada del entendimiento para que lo que la libertad pone amando sea *ipso facto* bueno. O dicho con otras palabras: lo querido y amado por la Libertad divina es ‘recto’ en y por sí, sin necesitar de tener que justificar su rectitud por una conformidad previa con respecto al Entendimiento divino. Esto lo podemos decir de otra manera del modo siguiente: lo que la Libertad divina pone amando es bueno en sí y es conforme, de antemano, con lo que entiende el Entender divino.

Dios ha creado por amor. En efecto, el acto supremo de realización de la libertad es el amor de amistad: amar a lo otro distinto de sí por lo bueno que es para los seres creados ser y existir. Se trata de un amor originante capaz de poner un ser o un ente tan distinto de Él que éste, el creado, estrena ‘novedad absoluta’ en su ser: Entre la realidad de Dios y la realidad de las criaturas no hay nada en común y hay radical desemejanza, por una parte. Dios y las criaturas son ‘primo diversa in realitate’ escribe Escoto⁶. Es en este sentido en el que digo que las criaturas estrenan novedad absoluta en su ser y existir. Esta novedad absoluta que el ente creado estrena se debe, por otra parte, a que los entes son realizaciones de ‘fines amados’ de Dios y por Dios. El amor de Dios no presupone nada en su amor, sino que produce y crea al amado como ‘fines amados’. En el caso de seres espirituales, Dios los crea como amantes, esto es, como capaces de amar y capaces de amarle en última instancia, sin necesidad de crear en ellos una tendencia natural a Dios o sin necesidad de finalizarles naturalmente hacia Él. Que Dios sea en quien la criatura espiritual tenga que encontrar su plenitud no debería significar que las criaturas ‘tiendan’ a Dios como a su fin último⁷, como decíamos.

⁵ Ord. I, IV, 112 y 146. Cf. mi estudio *El Primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración...*, en *Carth*, 16 (2000) 331ss.

⁶ Ord. I, IV, 190.

⁷ Lo que no debería significar que las criaturas no encuentren su plenitud sino en su trato óptimo con Dios.

El principio del amor o principio «caritológico» por el que las cosas son creadas exige de sí que, si ha de haber creación, han de ser creados entes espirituales y personales capaces de amar a Dios, capaces de devolver a Dios el amor con el que han sido creados. Sin esta contrapartida, la creación no tiene sentido. O, dicho con otras palabras, la creación debe comportar personas: un mundo apersonal no es posible⁸. O, dicho con más precisión: la condición sin la cual no habría creación es que haya entes que puedan responder al amor de Dios y que le amen de hecho. Entonces se comprende fácilmente que si Dios crea, es para instituir un pacto de amistad con ellos.

La consecuencia de esto es que el mundo incapaz de responder con amor a Dios –esto es, apersonal–, si existe, como es el caso, no puede ser concebido sino como condición para que existan estos otros seres, los espirituales, capaces de reconocer y amar al Principio Amante que les dio ser. El mundo infraespiritual está ahí y fue creado, a fin de que pudiera haber seres espirituales, el hombre en concreto⁹. Lo cual no significa que el mundo material esté *finalizado* en sí y, menos, hacia el hombre o hacia el ente espiritual en general. El mundo material está *de facto* orientado al ente espiritual, mas no está estructuralmente finalizado al hombre.

Esta orientación del mundo material al ente espiritual es una orientación fáctica, mas no es orientación estructurada y debida a la naturaleza de las cosas materiales.

En conformidad con ello, Dios crea ‘ex maxima caritate’ en general. Por amor crea, en concreto, este mundo, por amor crea, en concreto, al hombre Jesús como capaz de amarle sumamente, por amor crea, en concreto, a los entes espirituales como capaces de ser ‘condiligentes’ con Jesús. Lo crea en la forma del amor de caridad, del ‘diligere’. En última instancia, los crea a todos queriendo entablar con ellos un estado de Superamistad o una Iglesia. En función de esta Iglesia final, de este estado de Superamistad, todo lo anterior es figura y preparación. Así lo es, en concreto, el estado originario de Adán, lo es la Alianza de Dios con Israel con atisbos de universalidad, lo es también, en concreto, el Reino universal de Dios, predicado por Jesús.

⁸ De opinión contraria es el autor del tratado *De Deo creante et elevante* del curso *Sacrae Theologiae Summa*. II. Madrid 1952, 202.

⁹ Lo cual no es afirmar alguna finalidad interna de entes entre sí como tampoco que el hombre sea como el ente hacia el cual está finalizado tendencialmente el mundo infrahumano. Escoto tiende a romper este finalismo tendencial intramundano aristotélico hacia una comprensión ‘suelta’ o un finalismo mutuo fáctico y no estructural.

El proyecto salvífico de Dios puesto en la historia desde la historia del mundo y a través de la historia de los hombres, es una historia de salvación concretada en la Alianza, en el Reino, y definitivamente, en el estado de la Superamistad en vistas a la cual están las anteriores Alianzas; está el Reino. Y esto porque el estado de Superamistad está presente y operante en las Alianzas y en el Reino y que indican estadios en los que no se da la plenitud. Las realizaciones en bosquejos de la Superamistad están subordinadas y son caminos a esta realización final del Estado de Superamistad.

A esto debemos añadir algo que está en estrecha conexión con lo anterior, a saber, la teorización de Escoto sobre el 'pro statu isto'. En una palabra: el estado actual del hombre es el de viador, en el que la categoría fundamental es la *caducidad* y la *historicidad* de las que las manifestaciones y síntomas más vistosos son las enfermedades, los dolores, los odios, etc. y la muerte. Estas manifestaciones no son consecuencias de pecado alguno, del pecado original, sino que son condiciones existenciales del hombre en 'este estado', *estado debido a leyes sabiamente establecidas por Dios*, como dice Escoto.

Esto conlleva dos corolarios que quisiera indicar. En primer lugar esta *caducidad* (*faillibilité*, que diría P. Ricoeur), interpretada como categoría religiosa o con respecto a Dios, es la *peccabilitas*, inherente existencial de todo ente finito, de los ángeles, del hombre e, incluso, inherente existencial del mismo hombre Jesús, personado por el Verbo¹⁰.

En segundo lugar, algo que pertenece a la cuestión cristológica, a saber, la condición humana de Cristo (enfermedades, dolores, desprecios y muerte en cruz, etc.) se inserta en circunstancias existenciales que, materialmente tomadas, no fueron nada singular o que tuvieran valor especial por ser de la existencia humana de Cristo. Todo hombre lleva su cruz y Jesús llevó la suya. Y en esto no hay diferencia alguna entre los sufrimientos de Jesús y los sufrimientos de otros hombres, entre la muerte en cruz de Jesús y la muerte en cruz de los ladrones. Lo singular en el caso de Jesús fue el haberlas asumido y haberlas vivido en suprema oblación a Dios, en obediencia absoluta y amorosa a Dios y a los hombres.

Las condiciones del hombre 'pro statu isto' son comunes a todos los hombres, si bien sean diferentes en concreto para cada hombre. Estas con-

¹⁰ Escoto lo teoriza y razona en la distinción 12 de *Ordinatio* III. Para los que se escandalicen de esto les aconsejo leer a ciertos exégetas que interpretan así lo afirmado en la *Carta a los Hebreos*, a saber, que Cristo fue semejante a nosotros en todo menos en el pecado. Cf. N. Casalini: *Agli Ebrei*. Jerusalén 1992, 160, la literatura allí dada, sobre todo, la notas 91 ss.

diciones existenciales, inherentes al estado de prueba y que son la urdimbre del ‘pro statu isto’, han sido establecidas sabiamente por Dios y no son resultados de pecado original alguno.

En resumen, lo creado es obra de caridad de Dios que ama (diliget) las criaturas como fines amados y realizados por amor de caridad. Y ha creado a los seres espirituales en un estado de ‘viador’, estado en el que es posible que las criaturas espirituales le puedan responder con amor o negarse a ello. Es un estado en el que puedan merecer la Superamistad ‘in praevisioe meritorum Christi’, presente en este estado de viador desde el principio como proyecto eficaz salvífico de Dios.

Mientras no entremos en el dinamismo del principio *caritológico* o del amor de caridad o amistad divina que estipula que Dios ama al otro por el bien que para este otro es ser amado por Dios y que exige de él ser amado con el mismo amor como respuesta, no solamente no comprenderemos el sistema escotista, sino que no comprenderemos de manera conveniente el misterio de la creación y del obrar Dios ‘ad extra’. Este principio es principio hermenéutico supremo del obrar de Dios ‘ad extra’. Pero lo es, porque es el principio hermenéutico del obrar de Dios en su inmanencia intratrinitaria: amor interpersonal.

Segundo círculo de reflexión: «El primado de Cristo».

El primado de Cristo postula en primer lugar que Cristo encarnado es la obra más excelsa de las creadas por Dios (Opus Dei summum); segundo, que Cristo encarnado es el sumo filoteo o amante de Dios; y, tercero, que Cristo encarnado es el medio salvífico único puesto por Dios para la salvación de todos y cada uno de los hombres en todos los tiempos de la historia humana o que Él es el ‘Redentor perfectísimo y universalísimo’, como se expresa Escoto¹¹.

Tratemos de dar realce a esto por contraste con la posición tradicional de entonces, y que es también la posición preponderantemente admitida por la comunidad académica de los teólogos de ahora.

Los que no aceptan la Primacía absoluta de Cristo en el sentido escotista recuperan aquellos títulos previamente mencionados para Cristo. Pero los recuperan para un Cristo que ha venido en función y en dependencia del

¹¹ Pueden verse los textos en mi estudio: «El primado absoluto de Cristo. Fundamentos y valoración de la posición de Escoto», en *Carth* 16 (2000) 344.

pecado. En caso de que no hubiera habido pecado original, esta obra suma de Dios, este ser el Amante supremo de Dios y, sobre todo, el carácter de Redentor de Cristo no habría acontecido, no habría sido realizado en absoluto. Si no hubiera habido pecado, Cristo no se hubiera encarnado. Así lo pensaban entonces los máximos doctores de la Iglesia, Santo Tomás y San Buenaventura. Y todo, porque si no hay pecado, no hay encarnación del Verbo. Pero una vez que hubo pecado original y Cristo se encarna en función del pecado, Cristo es el «*summum opus Dei*», el sumo Amante y el sumo Redentor; pero lo es y, sobre todo, Él es el Redentor perfectísimo y universal comprendido formalmente como redentor formal del pecado cometido: todos pecaron en Adán, todos han sido salvados por Cristo Jesús.

Para Escoto, por el contrario, una vez que sabemos que Cristo es el Dios encarnado, sabemos que Él existe independientemente del pecado y es anterior a todo: la Encarnación no está ocasionada por nada, menos aún por el pecado y Él es lo que, primero, quiso Dios crear como Obra máxima, como sumo Amante y como perfectísimo y universalísimo Redentor.

Sin entrar en enojosas discusiones que harían aburrida la exposición, contentémonos con la asunción de la afirmación que resume el pensamiento de Escoto. Ésta puede ser enunciada diciendo que Escoto piensa a Cristo de una manera concreta, esto es, como un hombre personado por el Verbo en su condición humana y biografiada. Ese es el Cristo que es el Primero. No hay otro Cristo más que aquél que nació de la santísima Virgen en Belén. Y este es el Redentor¹². Lo cual no es decir que Cristo en cuanto Verbo no sea eterno como lo es Dios.

Escoto piensa todo esto en un ambiente típico de pensar de una época determinada. Y es en esta circunstancia por la que Escoto hace teología y por la que su opinión sobre el Primado toma relevancia.

En este ambiente cultural y teológico en el que Escoto piensa y hace teología lo primero que aparece es que se trata de un ambiente determinado y dominado por la cuestión del pecado original. La cuestión del pecado, y del pecado original en especial, modula y determina el pensar teológico de aquel tiempo de una manera decisiva. No es que la cuestión del pecado original y su redención es la única cuestión que estos teólogos hayan tratado. Pero ella condiciona fuertemente su teología en torno al obrar de Dios 'ad extra' y, sobre todo, con respecto a la obra de la salvación.

¹² Naturalmente que Escoto no niega que la persona que personaliza al hombre Jesús es la segunda persona de la Santísima Trinidad o es la persona que personaliza, como segunda, la naturaleza divina y de la que no se priva por el hecho de personar al hombre Jesús.

Así lo primero que se pone es el *theologumenon* del pecado original. Un pecado de *malicia infinita* y, además, *universal* para todos y sólo los hombres. Y en función de ese pecado original de malicia infinita y universal para todos y sólo los hombres se proyecta una visión de Cristo Redentor que nos rescate como el único medio redentivo posible, una vez que ha acontecido el pecado original, de una parte, y Dios mantiene el proyecto de salvación, de otra. Lo que es tanto como decir que estas teologías serán fundamentalmente teologías y cristologías ‘hamartiológicas’. El pecado, el pecado original en especial, se convierte así en principio hemenéutico de la historia salvífica y de la obra salvífica de Cristo. El proyecto salvífico de Dios se concreta ahora ya como ‘perdón del pecado cometido’, perdón del pecado que nos ha merecido Cristo. Escoto mantiene estos principios. Pero los modulará y tratará de justificarlos de otra manera.

En primer lugar, la malicia de un acto finito pecaminoso no puede ser soporte de una malicia infinita. Por el contrario, sólo puede ser soporte de un pecado de malicia limitada. Y, en consecuencia, un acto finito como, por ejemplo, un acto de arrepentimiento sería suficiente para alcanzar el perdón de Dios del pecado cometido, si Dios así lo hubiera establecido y aceptara. Como vemos, esta es la posición del hebreo o del mahometano contra los que luchan algunos escolásticos, San Anselmo en su *Cur Deus homo?*, en concreto. De aquí que este santo doctor argumentara contra aquéllos proponiendo la malicia infinita del pecado y proponiendo a un Redentor divino como el único que podría salvar y redimir de esa malicia infinita del pecado.

Como decía, Escoto va a mantener la fe de la Iglesia en el único salvador que es Cristo. Y va a modular los principios de los grandes escolásticos en vistas a justificar la fe que confiesa la Iglesia sobre Cristo como Redentor único. En su argumentación no van a intervenir los supuestos de los grandes escolásticos, a saber, la malicia infinita del acto pecaminoso ni, en consecuencia, la necesidad de un Redentor divino. Para Escoto, quien radicalmente salva es Dios. Pero salva gratuitamente, esto es, con obra meritória previa o no. Y, además —y esto es lo decisivo—, Dios ha querido valer-se de un salvador determinado que es Cristo Jesús y no otro. Dios ha querido que Cristo Jesús fuera el único salvador de todos, pecadores o no, antecedieran previamente obras meritorias o no. Más bien, sin obras meritorias. La eficaz libertad de Dios en lo primero —querer salvar y redimir— y en lo segundo, esto es, en la elección de Jesús como el medio único redentivo, es una elección absoluta en ambos casos, esto es, libre. Incluso la obra redentiva de Jesús no podría ser suficiente, si Dios no la aceptara libremente como suficiente para la redención. Pero permanece el principio: de hecho, Cristo es quien nos ha merecido el perdón de nuestros pecados. No hay otro

redentor, sino Jesús. Dios así lo ha querido. Dios ha querido que nadie se salve sino por los méritos de Cristo. Y cuando digo 'nadie' se salvará si no es en y por Cristo Jesús, Escoto interpreta este 'nadie', no en sentido reductivo de ser solamente el hombre, sino en el sentido que nadie en absoluto se salvará fuera del ámbito de Cristo, sea este nadie un ángel o cualquier otra criatura intelectual, haya pecado o no haya pecado. Nadie será recibido en el estado de Superamistad, y, correspondientemente, en el estado de Alianza del Antiguo Testamento o en el Reino del Nuevo, si no es 'in praevisione meritorum Christi'. Nadie es miembro de la Iglesia militante o triunfante, si no entra por Cristo y llevando el sello de Cristo, una Iglesia constituida, como nos dice Escoto, 'por todos aquellos a los que quiso el Señor, ángeles y hombres, organizados según determinados grados'. Diríamos que Dios ha querido no reconocer a ninguno como amigo suyo si no huele a Cristo Jesús, si no lleva el sello del Cordero. Y esto con respecto a toda criatura espiritual, sea hombre o ángel.

En definitiva, 'Cristo y su Iglesia' es el contenido del originario proyecto salvífico divino, lo primero que Dios quiso crear al crear de modo que Cristo Encarnado sea el Primero en absoluto y, en su vecindad, la Iglesia. Es un proyecto que no supone y está subordinado a la cuestión del pecado cometido. Además, es un proyecto que está operante desde el comienzo del mundo. En todo tiempo y lugar, si hay salvación, esta salvación acontece en y por Cristo Jesús.

Lo que es tanto como decir que la teología escotista es 'caritológica' y 'cristológica' a la vez. El principio hemenéutico supremo, y yo añadiría, el único de la teología 'contingente', o de lo que Dios ha obrado 'ad extra', no puede ser determinado, guiado o dominado por la cuestión del pecado, sino por el lazo de amor entre Dios y Jesús encarnado que se extiende en el amor de Cristo a su Iglesia y al revés, viviendo en la circularidad de un amor de amistad mutuos entre Dios que ama primero y nosotros, devolviéndole el amor recibido 'in praevisione meritorum Christi'.

La respuesta, pues, a la objeción del hebreo o del mahometano, no es la de proyectar un pecado de malicia infinita que exija un Redentor divino, como suponía San Anselmo, sino la libre determinación de Dios de no querer recibir a nadie como amigo, si no es en previsión de los méritos de Cristo. Y esto lo sabemos por Revelación, esto es, una vez que sabemos que Cristo es Dios encarnado.

Hoy día se nos habla prolijamente del 'pensamiento débil'. No voy a entrar en el terreno en donde ello se discute. Pero sí aludiré al pensamiento débil que debe cultivar el teólogo. Ya Escoto hizo referencia a él y afirma que este pensamiento débil es vigente, sobre todo, en cuestiones de Cristología. Concretamente, en esta cuestión de por qué Dios no acepta a nadie

como amigo si no huele a Cristo, si no tiene sabor de salvación crística. La razón de esto no puede ser otra más que la libre voluntad de Dios de que las cosas estén así y no de otra manera. Y en esto está lo esencial de lo que llamamos 'revelación' de la voluntad salvífica de Dios manifestada en hechos contingentes.

Hoy día se nos habla también mucho del sentido profundo del mito. En el mito se nos quiere comunicar algo que no puede ser expresado sino en el lenguaje mítico. Pues bien, el gran mito cristiano es que Dios salva en Cristo Jesús y sólo en Él. Es el contenido de la confesión cristiana de ser Cristo el único salvador. Para, de alguna manera, justificar y hacernos cargo de esta realidad revelada, los teólogos inventaron mitos secundarios, como es ese de la satisfacción y su superestructura, el de la expiación, el del sacrificio, el de la sustitución, el de la compra, etc. Son mitos menores que, posiblemente, necesiten de una desmitificación en el sentido de devaluarlos y relativizarlos por no poder interpretar todo el contenido del mito originario y fundamental que es el de la salvación de todos 'in praevisione meritorum Chisti'¹³.

Tercer círculo de reflexión: «La Inmaculada».

Cuando Escoto aborda el tema de la Inmaculada Concepción de la Virgen María se encuentra con la opinión mantenida oficialmente por la comunidad académica de los teólogos de su inmediato pasado anterior, según la cual la santísima Virgen ha contraído pecado original. Es consecuencia de la malicia infinita y de la universalidad del pecado de Adán que se extiende a todos los descendientes suyos. Estos dos principios aunados han contribuido a fundar la opinión y la mentalidad según la cual la Virgen María ha contraído pecado original.

Por otra parte, la extensión de la redención que Cristo nos ha traído se mide y coincide con la extensión del pecado de Adán, universal para sólo los hombres y de malicia infinita. Mencionemos entre los grandes teólogos que han afirmado esto a los dos máximos exponentes de la Escolástica, Santo Tomás y San Buenaventura. No hace falta aportar textos que lo con-

¹³ Sobre el lenguaje bíblico de la redención y su interpretación simbólica cf. S. Lyonnet: *De peccato et redemptione*. II. Romae 1960. Desde el punto de vista dogmático, cf. la *Cristología* de Ch. Duquoc, 411s. Yo he seguido de cerca a J. Rivière: *Le dogme de la rédemption*. Paris 1905. El libro está dedicado a estudiar el pensamiento sobre la redención desde los orígenes y la interpretación recibida por la patristica, tanto griega como latina.

firmen. El argumento que esgrimen es que sólo así puede afirmarse y mantenerse la verdad evangélica y profundamente cristiana que afirma ser Jesucristo el único Salvador. Un Salvador, comprendido según ellos, como Redentor solamente del pecado cometido. Si no hay pecado cometido, no hay Salvador; y si no hay Salvador de pecado, no hay salvación. Y, en consecuencia, si María no hubiera pecado y estuviera al margen del pecado cometido, no estaría ella dentro del ámbito de la acción redentora de Cristo, dentro del ámbito redentivo de Cristo. Comprendían, pues, la redención como redención reducida y medida por el pecado. Con lo cual, decían, indicando así lo esencial del argumento, se haría ofensa a la dignidad del Salvador y se le disminuiría como Salvador, si alguien no hubiera pecado.

El siguiente texto de Santo Tomás, no solamente resume el pensamiento de la época sobre el particular, sino que recoge, diría yo, el aura en la que se mueve y expresa la opinión común. Escribe el Angélico: «Si (la santísima Virgen) no hubiera sido concebida en pecado original, ella no habría necesitado ser redimida por Cristo; y, de este modo, Cristo no sería el redentor universal, *lo que derogaría la dignidad o la excelencia de Cristo*»¹⁴. Esta era la opinión y sentencia de la comunidad teológica en tiempos de Escoto.

El Sutil, sin embargo, se encuentra bajo la influencia de un modo de pensar que, pensada a fondo, iba a hacer saltar en pedazos la opinión académicamente aceptada. En resumen, iba a desligar la cuestión del pecado original cometido y la índole del Redentor o Salvador. Era una opinión que se estaba abriendo camino merced a ciertos teólogos marginales repensando diversamente los supuestos teológicos comunes. En el ambiente teológico de Oxford, ya el fundador de tal universidad R. Grosseteste abre brecha. Y tras de él, el franciscano Guillermo de Guerra, maestro casi seguro de Escoto¹⁵.

A estos teólogos menores se une en cierta manera el teólogo que más en boga estaba en el ambiente teológico de finales del siglo XIII, Enrique de Gante. Éste proponía un modo explicativo singular, no se sabe si en favor

¹⁴ *Compendium theologiae*. Parma, XVI, 65b.

¹⁵ Sobre otros particulares de la historia cf. L Amorós, «La significación de J. D. Escoto en la historia del Dogma de la Inmaculada Concepción», en *Verdad y Vida* 14 (1956) 265ss. Para un estudio en el que se explica el pensamiento de Escoto en polémica contra G. M. Roschini, cf. C. Balic, «I. D. Scotus et historia Inmaculatae Conceptionis», *Ant.* 30 (1955) 349 ss. Una exposición del pensamiento de Escoto desde otra vertiente y con otros intereses, cf. A. Eguíluz, «Presupuestos metafísicos de la teología de la preservación en J.D.Escoto en 'De doctrina I.D.Scoti'». Romae 1968, 385 ss.

de la Inmaculada o de lo contrario, desarrollando un cierto concepto de 'instante' en el que, en el primer momento lógico del instante, la Virgen contrajo pecado original, pero que, en el segundo momento lógico del instante 'uno', fue santificada. Como quien dice, con Rahner, que el existencial de pecado precede con prioridad de naturaleza al existencial sobrenatural, con el cual todos nacemos.

Esta opinión de Enrique dará ocasión a Escoto para una larga discusión sobre la conceptualización del 'instante' y que no vamos a discutir ni exponer, porque nos interesa menos. Escoto, en efecto, pone el primer instante, de cualquier modo que se le comprenda, como el momento posible de la santificación de la Virgen sin anterioridad alguna en la que ella estuviera en pecado.

Educado en un ambiente inmaculista y guiado ahora por el principio, común a muchos autores franciscanos, según el cual se debe decir y conceder a la santísima Virgen lo mejor posible, si no contradice a lo que nos dicen las Escrituras o a la enseñanza de la Iglesia (principio de pensamiento débil), Escoto va a poner en camino una argumentación que pueda justificar la universalidad y perfección de la mediación redentora de Cristo y la aceptación del privilegio de la Madre, como en seguida veremos.

La argumentación escotista está cargada de sutilezas y, en su conjunto, de difícil seguimiento. Razón por la cual, salvo en algún caso determinado, nosotros trataremos de dar, sin discusión, lo sustancial de la argumentación escotista y, sobre todo, su solución.

Cuando Escoto aborda la cuestión y el problema de las relaciones del Redentor con la Inmaculada o las relaciones que median entre redención y exención de pecado original de María, divide el problema en dos cuestiones que se entrelazan íntimamente entre sí. La primera se orienta a probar que la redención superior que él llama 'preservativa' es posible y, además, tiene que ejercerse y ponerse en un caso al menos¹⁶. Y lo es dentro del horizonte en el que se plantea, a saber, es en el orden de la redención posible en el que se incluye el acto de una redención preservativa; un modo redentivo que no rebaja ni denigra la dignidad del Redentor; por el contrario, le ennoblece. La segunda cuestión o el segundo aspecto del problema se cierne sobre el hecho mismo de la exención de pecado original de María.

Este es un método utilizado por Escoto con frecuencia. De este modo la cuestión de la personalización del hombre Jesús por la persona del Verbo la trata Escoto creando el cuadro teórico de la posibilidad de la encarnación,

¹⁶ Ed. Balic, p. 7 : «...perfectissimum actum habet mediandi possibilem...».

para proceder, después, a la cuestión del hecho que conocemos por revelación. Por lo tanto, nosotros trataremos el problema siguiendo los dos pasos indicados por Escoto.

Primer paso

No se olvide que Escoto trata de defender un privilegio de María manteniendo intacto el contenido y el sentido profundo de lo admitido por los que negaban el privilegio, a saber, la dignidad y grandeza del Redentor perfectísimo y universalísimo, por una parte, y que María, aunque concebida sin pecado original, está bajo la radiación y órbita de Cristo Redentor. Esto es, si María no ha contraído pecado y está redimida de alguna manera de él por Cristo, esto engrandece y ennoblece al Redentor.

Veamos el modo concreto de argumentar de Escoto, pero sin olvidar algunos puntos que ya sabemos y hemos expuesto anteriormente y que están presentes en la argumentación actual, si bien estén presentes de modo velado y como en penumbra.

Escoto reduce los argumentos de los adversarios de la Inmaculada Concepción a dos ‘medios’ argumentativos¹⁷. El primero consiste en afirmar que si María no hubiera sido redimida del pecado original por no haberle contraído, ello conllevaría a un achicamiento, un empequeñecimiento y, en consecuencia, a un hacer de la dignidad del Redentor una veleidad. Para honrar y dignificar al Redentor, María tendría que haber contraído de hecho el pecado original a fin de poder haber sido redimida.

El segundo medio argumentativo está fundado y se toma de lo que aparece en María, a saber, que ella está bajo las condiciones existenciales del ‘pro statu isto’: sufrimientos, enfermedades, etc. y muerte, condiciones todas que, según esta opinión, son consecuencias del pecado original. Quien sufre las consecuencias ha de haber cometido el pecado que les da origen, so pena de ser injusto tener que soportar estas condiciones negativas de la existencia.

a. Tratemos, en primer lugar, el pensamiento de Escoto sobre el medio primero. El contraargumento de Escoto al primer medio o al primer argumento va dirigido a demostrar que, lejos de envilecer o achicar la dignidad del Redentor, el hecho de que la santísima Virgen no haya contraído peca-

¹⁷ Ed. Balic, p. 6: « ..., et propter rationes a duabus mediis, quorum unum est ex excellentia Filii sui... Secundum medium est ex his quae apparent in beata Virgine’ ».

do original en virtud del poder redentor de Cristo le ennoblece y le dignifica. Y le ennoblece y dignifica precisamente en la línea de Redentor; si María no ha contraído pecado original y este hecho se debe al poder redentivo con el que el Redentor está investido, no le envilece, sino que le dignifica. En este caso, no haber contraído María pecado alguno en virtud del poder salvífico de Cristo, lejos de disminuirle en el poder de redimir, le engrandece ennobleciendo así y agigantando la dignidad del Redentor, pues le hace ser más redentor.

Y hete aquí al Doctor Sutil, gran especulador, hurgar dentro de ese concepto de ‘poder’, de poder en orden a redimir, tan vidrioso y escurridizo, para leer dentro (intus legere) su carácter y su contenido. El ‘poder’ pues. Hablamos del ‘poder’ destructivo de la bomba atómica, hablamos del ‘poder’ de la técnica actual para resolver ciertos problemas, hablamos del ‘poder’ en el que consiste la autoridad, cualquier autoridad (religiosa, política, etc.). En todos estos casos, el poder debería ser concebido como aumento y mejoramiento del poder que cada parte aisladamente tomada tiene.

En el orden salvífico, el ‘poder’ redimir y perdonar está plenamente en Dios: un poder redimir y perdonar gratuitamente sin mérito o demérito antecedente, como también un redimir del pecado cometido. Esto lo confiesan todos los hebreos, todos los mahometanos y lo debería poder aceptar todo teólogo cristiano, si es verdad que la voluntad salvífica de Dios ha de ser interpretada, no como mera afirmación vacía y retórica, sino como voluntad eficaz de realizar la salvación. Pensando en esta línea, debería tener razón el hebreo y el mahometano contra el cristiano, quien, además, exige y confiesa un Redentor no puramente divino.

Ahora bien, sabemos por revelación que Cristo ha recibido este ‘poder’ redentivo de Dios y sin medida, esto es, perfectísima y universalmente, esto es, fuera de Cristo no hay salvación. Lo hemos dicho anteriormente: Dios ha querido hacer del hombre Jesús, personado por el Verbo, el medio perfectísimo y universalísimo redentivo y, en consecuencia, teniendo el poder perfectísimo y universalísimo para redimir y merecer la redención de todos los demás seres espirituales y personales, incluyendo también a los que cometieron pecado.

Una vez asumido este poder superior redentivo en Cristo, Escoto quiere hacer comprender que el poder redentivo de aplacar a Dios de una ofensa que no aconteció, pero que tendría que ser cometida, supone un poder redentivo superior al poder de aplacarle por una ofensa ya cometida¹⁸.

¹⁸ Ed. Balic, p.8: « ... Ex isto exemplo arguitur sic: nullus summe sive perfectissime placat aliquem pro offensa alicuius contrahenda nisi possit praevenire ne illi offendatur...».

El primer movimiento de la argumentación de Escoto está dirigido a mostrar que prever y proveer eficazmente que alguien no caiga en pecado es mejor para éste e indica un poder superior en quien redime de este modo que el poder de redimir de pecado cometido¹⁹. Proveer eficazmente, pues, que alguien no caiga en pecado indica un poder superior al poder que redime del pecado cometido. De este modo, proveer eficazmente que alguien no caiga o ‘preservar’ (‘la redención preservativa’) arguye poder superior en el Redentor al poder de perdonar de pecado cometido. En consecuencia, realizar una redención por modo de ‘preservación’, no solamente no disminuye este poder en el Redentor, sino que lo engrandece y sublima. Como quien dice: el poder que hace que un hombre no enferme es poder superior al poder de curarle de una enfermedad contraída²⁰.

La segunda parte del movimiento del pensamiento de Escoto en esta vía está dirigido a mostrar que si existe este modo superior y supremo de poder redimir (por modo de preservación), éste sería un poder vacuo y vacío si no se realizara en un caso al menos. En cualquier orden de cosas, si es posible un modo supremo de realización, su realización debe darse.

De nuevo nos encontramos con un modo de argumentar frecuente en el pensamiento de Escoto. Y echa mano de él en la demostración de la existencia de Dios: entre los entes, si es posible el grado supremo, tiene que haber la realización de la entidad en su grado sumo. En concreto, lo utiliza para probar que Cristo gozó de suma gracia mayor que la que no se dio a ninguna otra criatura. Dice: si es posible un grado sumo de gracia, éste debe realizarse, al menos, en un caso. Tal es el caso de Jesús, agraciado con suma caridad posible para una pura criatura. Lo que pasa es que la conclusión, en el caso de la suma gracia de Jesús, comoquiera que no pueda ser concluido en pura racionalidad y no está claro en la revelación, Escoto apela al conocido principio de ‘si no repugna a las Escrituras y a la Iglesia, de Cristo se ha de decir lo mejor’. Es el argumento con el que Escoto trata de probar que Cristo es la Cabeza de la Iglesia²¹. Como podemos ver, se trata de una aplicación de lo que hemos llamado ‘pensamiento débil’ que la teología ha de asumir a la hora de tratar las obras ‘ad extra’ de Dios.

En este modo de argumentar, no se trata, en el fondo, de un argumento de ‘posse ad esse’, donde no vale la ilación o la consecuencia. Y no es un argumento ‘de posse ad esse’ en ninguno de los casos, porque Escoto supone ya el caso realizado o lo confiesa ‘piadosamente’.

¹⁹ Ed. Balic, p. 9: « Ex secunda via arguitur dupliciter...».

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ord.* III, d. 13: «Quia nulla alia natura posset esse caput habentium gratiam, quia non possunt esse duo capita, sicut nec duo suprema in eodem ordine».

Y con esto tenemos la conclusión de este modo de argumentar: si este acto supremo del poder redentivo es posible y tiene que realizarse en, al menos, un caso, nada mejor que él se realice con respecto a su madre. Y para justificar esto, Escoto recuerda el mandamiento que obliga a los hijos a honrar a los padres.

El privilegio mariano, pues, si se diera, dignificaría tanto al Redentor como a su Madre, que es también la nuestra.

La segunda vía trata de mostrar que prevenir que alguien caiga en pecado dignifica más al Redentor y al redimido que redimirle solamente del castigo merecido. El argumento está tomado de lo admitido por todos. En efecto, todos admiten que Cristo nos ha redimido en principio de las penas del pecado, de la pena del infierno en concreto. Pero perdonar la culpa o el pecado que merece aquel castigo acusa y es poder superior y, en consecuencia, ennoblece más a quien posee este poder perdonar la culpa que el poder perdonar sólo el castigo. Esto se manifiesta en que el primer modo redentivo consigue algo mejor, a saber, hacer del enemigo amigo de Dios, mientras que redimir y perdonar el castigo merecido no es todavía hacernos amigos de Dios. 'A fortiori', dignificaría más al Redentor quien le concede poder redimir de la enemistad de Dios en la forma de preservación haciendo que, en el caso, el así redimido, no hubiera sido nunca enemigo de Dios, o que haya sido siempre amigo de Dios²².

Este segundo argumento o contraargumento de Escoto tiene esta otra variante fundada también en lo admitido por todos, a saber: todos conceden que Cristo principalmente nos redimió y nos mereció el perdón del pecado original. Todos conceden igualmente que María fue exenta de todo pecado personal por méritos de Cristo. Lo que indica que todos conceden que preservar eficazmente que alguien contraiga pecado personal acusa poder superior en el Redentor al poder de perdonar el pecado personal cometido. Luego, lo mismo se diga, 'a simili y a fortiori', con respecto a la preservación de caer en pecado original²³.

El tercer argumento o contraargumento de Escoto para probar que redimir preservativamente dice más y mejor del Redentor, dignificándole, consiste en afirmar que, si existe ese grado superior en el orden del redimir, si se realiza de hecho, se consigue que la criatura así redimida quede más agradecida y en igual medida, eso es, sumamente agradecida a su Redentor. Quien haya sido redimido de este modo estará más obligado para con el

²² Ed. Balic, p.9: «...nullus enim perfectissime reconciliaret nisi auferret ab eo, non tantum exheredationem, sed etiam esse inimicum regis».

²³ Ed. Balic, p. 9 y 10.

Redentor por el lazo del agradecimiento. Por el contrario, ninguna persona quedaría agradecida al Redentor de este modo superior si Él no hubiera realizado este grado sumo y dignificante de redimir cual lo es el modo preservativo de tener que caer en el pecado original. Como quien dice: a quien más y mejor se le redime y perdona, quedará más agradecido²⁴.

A continuación Escoto deshace el argumento que podría hacerse del dicho de Jesús: «A quien más se le ha perdonado, amará más que aquel a quien menos se la ha perdonado» (Luc 7,47). Escoto responde con San Agustín quien nos dice: «que todo lo no cometido por modo de preservación ha de ser considerado como si hubiera sido perdonado después de haber sido cometido». Según la mentalidad escotista: A María se le ha perdonado más que a aquellos que cometieron pecado por cuanto es mayor el poder redentivo implicado en la preservación de pecado que el poder manifestado en el redimir de pecado cometido.

b. El segundo *medio* para probar que la santísima Virgen contrajo pecado original está tomado de lo que aparece en ella, a saber, que ella vivió en las condiciones existenciales negativas (dolor, muerte, etc.), que son consecuencias del pecado original, según los «maculistas».

El contraargumento de Escoto es simple: desmitifica el pecado original librándole y purificándole de los mitos indebidos, tales como de que los males procedan del pecado original, como que el pecado original se transmita por generación física (el «semen infecto» de San Agustín), o como que la carne tenga poder para infectar al espíritu, etc.

Escoto mantiene aún la doctrina del pecado original. Pero el pecado original no se ‘trasmite’ en absoluto. El pecado original ‘acontece’ a todo descendiente de Adán por el hecho de ser de su estirpe. Privado Adán de la justicia original, esta privación se da en todos sus descendientes al nacer en ese estado de privación de la justicia original. Pero eso sí, que a los descendientes de Adán les acontezca estar privados de esta justicia original se debe a la libre voluntad de Dios que ha querido incardinar la suerte de los hombres a la suerte de Adán.

Dentro de la solución de la objeción que se le hacía a Escoto a partir del dicho de Jesús, se pregunta: «¿Por qué no habrá alguien que tenga que agradecer a Cristo por este tipo de inocencia lograda de este modo? ¿Por qué en el cielo ha de haber ángeles que siempre fueron inocentes y ningún alma

²⁴ Ed. Balic p.10: « ..ergo nulla persona summe tenebitur Christo ut mediatori si nullam praeservavit a peccato originali».

humana fuera siempre inocente, sino solamente el alma del hombre Cristo Jesús?»²⁵

De todo lo anterior queda claro lo que Escoto nos dice de una manera resumida, a saber, que María tuvo mayor necesidad del Redentor, si es el caso de haber sido preservada de contraer pecado original. Si ha sido así, ello no solamente no redundaría en reducción del poder de redimir en Cristo, sino que le ennoblece, engrandece y dignifica. Y si la redención del pecado cometido indica y dice de la grandeza y dignidad del Redentor, el poder redimir preservativamente, si se diera, indicaría y nos hablaría más de esa grandeza y dignidad del Redentor y de María, si ella hubiera sido agraciada con el privilegio de haber sido preservada de esta caída en pecado original.

Quien haya leído los textos de Escoto encontrará más al fondo de la sequedad del puro argumentar un sentimiento profundamente piadoso, tanto con respecto a Cristo, como Redentor perfectísimo y universal, como con respecto a su Madre, que es también la nuestra.

Segundo paso

Escoto es un autor original y más aún si se le considera dentro de los teólogos del medioevo. En vez de hacer un simple comentario al *Libro de las Sentencias*, él lo utiliza para entresacar cuestiones particulares que le interesan personalmente. Y son estas cuestiones seleccionadas las que él explicita y despliega largamente, con gran acervo de conocimientos y con una inusitada sutileza. Nuestra cuestión sobre la Inmaculada pertenece a estas cuestiones.

Cuando se encuentra con una cuestión importante, Escoto, como hábil y buen cazador, persigue su pieza y se ciñe con ella hasta abatirla, esto es, la hace decir y expresar toda su verdad en medio de muchas precisiones. Así, lo que hemos dicho hasta ahora, la primera parte de su tratadito sobre la Inmaculada, es sólo una creación de un cuadro teórico en el que quepa este modo original de redención que llamamos 'redención preventiva'. Entera queda todavía la cuestión de si aconteció tal redención 'de facto'. Queda entera la cuestión, pues, de si la María ha sido efectivamente redimida y de hecho en el modo excelente de redención prevención.

²⁵ Quare nulla anima erit ei debitor pro innocentia? Et quare cum omnes angeli beati sint innocentes nulla humana anima erit innocens in patria, nisi sola anima Christi?

Escoto sabiendo la índole, el alcance y límites de su especulación, nos ofrece, como solución ‘de facto’, la cuestión de si María contrajo o no pecado original. Ofrece tres posibilidades: primera, que fuera concebida sin pecado original; segunda, que en el primer instante estuviera bajo el dominio de tal pecado e inmediatamente después, redimida; y, tercera, que durante un tiempo más o menos largo estuviera bajo ese dominio y, después, redimida de él. Y concluye: «Cuál de estas tres posibilidades fue la elegida de hecho por Dios para con María. Sólo el mismo Dios lo sabe. Pero, si no va contra la autoridad de las Escrituras o de la Iglesia, parece como probable que ese modo redentivo superior preservativo haya sido el elegido por Dios, ya que, tratándose de la redención de María, hay que atribuirle que fuera redimida según el modo más excelente posible»²⁶.

Como podemos ver, se trata otra vez de la aplicación del ‘principio débil’ que es de plena vigencia dentro de la teología que se ocupa del obrar de Dios ‘ad extra’.

A algunos teólogos, o a muchos, les ha parecido —no sin cierta intención de denigrar— que Escoto no demuestra el dogma, o que no justifica el *hecho* de la Inmaculada Concepción. A tales teólogos habría que decirles que ellos trabajan dentro de un pensamiento débil entendido en su sentido peyorativo, esto es, de pensamiento superficial.

Escoto sabe muy bien que en torno a los hechos teológicos no necesarios la fuente única de información son las Escrituras o la autoridad de la Iglesia, que no la razón. Él nunca fue tan ingenuo de arrogarse la potestad de decidir sobre los ‘hechos’ salvíficos. Lo único que él trató de hacer —y no era poco— fue crear un marco teórico dentro del cual fuera posible defender la confesión de la opinión piadosa. Toda su batería teórica era para poder dar cabida en ese marco teórico a la confesión piadosa que afirma que María fue concebida sin pecado original, que era lo que él, como hombre profundamente piadoso, confesaba. Por lo demás, toda su argumentación se orienta para liberar al hecho de la preservación de toda sospecha teológica. Toda su argumentación contra los «maculistas» se enfoca para afirmar sin escrúpulos teológicos «*quod ipsa non contraxit peccatum originale*» y, yo añadiría, de hecho, pues es como hecho como lo confiesa la opinión piadosa. Escoto no impone su lógica a la lógica de Dios, sino que usa

²⁶ Traduzco un poco libremente el texto siguiente de Escoto: «*Quod autem horum trium, quae ostensa sunt possibilis esse, factum sit, Deus novit; sed si auctoritati Ecclesiae, auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod excellentius est, attribueri Mariae.*».

su lógica para dejar en libertad a Dios para poder comprender el modo libre en el que Él obra o ha obrado. Llegados a este punto quisiéramos concluir precisando la posición de Escoto.

Se observa, primero, que a la cuestión de si María fue concebida en pecado original o no, lo que interesa a Escoto es la cuestión cristológica de cómo es Cristo Redentor haciendo de Él el redentor perfectísimo y universalísimo. Toda su argumentación va encaminada a mostrar que Cristo es más excelente Redentor si redime de pecado no cometido, pero que tenía que cometerse, que si al Redentor se le reduce a ser Redentor de pecado cometido. Se observa, segundo, que si Cristo encarnado está investido de este poder superior de redimir, tendrá que actuar este poder al menos en un caso. Son estos los momentos que constituyen las premisas de su argumentación y crean el cuadro que fundamenta la posibilidad de la redención preservativa en un caso al menos. Y esta es la intención fundamental en el discurso escotista: crear una abertura del carácter de Redentor de Cristo hacia un modo redentivo que lo engrandece y dignifica. Se trata de un modo de Redentor y de redención que a los teólogos de su tiempo ni se les pasó por la cabeza.

Después, que se realice (o la conveniencia de que se realice) este modo superior de redimir con respecto a María no lo justifica Escoto a partir de la dignidad de la Madre, sino que lo extrae del deber del hijo para con la madre. El amor que el hijo ha de tener para con su madre y lo que justifica su deber para con ella es el amor al que está obligado el hijo para con la madre con independencia de la dignidad de ésta. El privilegio de María, más que grandeza de ella, o centrada en ella, es un privilegio debido y es fruto del amor eficaz y redentivo del Hijo. Amando Dios, en previsión de los méritos de Cristo, ha producido y creado una Madre sin pecado original, la condiligente suprema entre los hombres, redimiéndola de un modo singular y eminente.

Esto no obstante, significa engrandecer y dignificar en igual medida a la Madre. En efecto, defendiendo Escoto la superioridad de este modo redentivo y que se ejecute con María, la coloca como el foco principal del amor redentivo del Hijo para con ella. Él ha querido, porque amaba a María como a su futura Madre, realizar para con ella este modo superior de redención haciendo que ella nunca fuera enemiga de Dios y, positivamente, que amara siempre a Dios, o que ella estuviera siempre en estado de amistad con Dios. Y esto es una grandeza y una dignidad, si bien recibida y dependiente. En definitiva, lo que se concedió a María en el primer instante de su concepción fue formalmente la justicia original en virtud de la cual Adán estaba en amistad con Dios y que perdió con el pecado, justicia original de la que somos privados los nacidos de Adán.

Este modo redentivo preservativo se refiere formalmente a la concepción sin pecado original de María. Se trata de un privilegio singular, sin duda. Pero no significa que María fuera llena de gracia desde el momento de su concepción. Por el contrario, a María le fue concedida la plenitud de gracia, incluso una plenitud de gracia superior a los demás en consonancia con su ser una pura criatura, a la hora de la encarnación del Verbo en sus entrañas, o le fue concedida en conexión con la maternidad divina. Es aquí, a la hora de la maternidad divina, cuando María alcanzó plenitud creatural ante Dios. Es entonces cuando la Virgen es la mujer perfecta y cumplida ante Dios estando todavía en estado de viador.

Naturalmente que esta redención singular ha recaído sobre ella. Pero, de aquí a considerarla como un en sí de ella y debido a ella, no está en la línea del pensamiento escotista. Y, sin embargo, aconteció ver este privilegio como si fuera un privilegio encerrado en sí y fue considerado este privilegio como algo que pertenezca a la Virgen María sin conexión y con ruptura del vínculo estrecho que le une al Redentor, si bien se le suponga y se le confiese como en penumbra.

¿Cuándo aconteció esta ruptura? Ya se encontraba 'in nuce' en algunos discípulos inmediatos de Escoto. Pero de una manera decisiva comenzó este modo de pensar el privilegio en el famoso sermón «*Necdum erant abyssi et ego iam conceptam eram*», escrito por el año 1450 y atribuido a San Bernardino por Alba y Astorga. Desde ese tiempo se comenzó a abandonar los títulos dados a Escoto de *magister*, doctor *subtilis*, doctor *magnus*, doctor *sollemnis*, doctor *excellētissimus* para hacer de él el doctor *marianus*, *defensor* *inmaculatae* *conceptionis* cuando en realidad y primariamente fue, lo repito, defensor del Redentor perfectísimo y universalísimo.

En resumidas cuentas, una Inmaculada exenta, tal como nos la representa el barroco español, no interpreta bien el pensamiento de Escoto sobre el particular. En mentalidad escotista, el privilegio mariano es, y ante todo, expresa el poder redentivo superior del que estuvo adornado Cristo Redentor, poder superior puesto en acto con respecto a su Madre. Volvamos, pues, al Redentor.

Cuarto círculo de reflexión: «Ampliación del poder del Redentor».

El horizonte y el ámbito del poder redentivo de Cristo, Redentor perfectísimo y universalísimo, se agranda, intensa y extensivamente, si le proponemos y aplicamos a la redención del 'débito' de pecar de la Santísima Virgen y a la redención de los Ángeles. Tratemos de hacerlo por separado para hacernos cargo del sentido de la cuestión.

a. La Santísima Virgen

En la década de los 50 al 60 del siglo pasado se discutió acrememente la cuestión de si María fue preservada solamente de hecho de haber contraído el pecado original al que estaba obligada, ya que perteneció a la estirpe de Adán pecador, o de si, más bien, fue excluida del ‘deber’ de tener que pecar o del así llamado ‘debitum peccandi’ en Adán.

Tomada y reducida la cuestión al primer sentido, debería decirse que la Santísima Virgen no contrajo de hecho el pecado original, aun cuando estuviera obligada a contraerlo por razón de su pertenencia a la estirpe del Adán pecador. Se decía en este sentido que, de ‘jure’, tendría que haberle cometido, aun cuando, ‘de facto’, no lo contrajo.

Tomada la cuestión en el segundo sentido, debería decirse que la Santísima Virgen, no sólo no contrajo pecado original, sino que no estuvo obligada a contraerlo por haber sido redimida por Cristo de esta obligación. En este sentido habría que decir que María fue redimida de contraer ‘de jure’ el pecado original. Dicho con otras palabras: en virtud de los méritos de Cristo, María fue excluida del orden pecaminoso instituido por Adán, ya que fue prevista como Madre anteriormente a la caída de Adán. Como quien dice: prevista en su existencia como mujer ‘humana’ anterior a Adán y a la humanidad caída, siendo así que fue mujer después del pecado, ella fue mantenida en aquel modo anterior al pecado en virtud de los méritos de Cristo. En este sentido, se decía de ella que caía de parte de Jesucristo, si bien fuera en virtud de los méritos de éste.

Los teólogos que defendían esta última postura la defendían en combinación con la doctrina del Primado de Cristo Encarnado, previsto con anterioridad, no sólo con respecto a Adán pecador, sino que, también, con respecto a Adán sin más. Con este tipo de redención se pretendía colocar a María, parece, sobre el orden humano concretado en Adán como cabeza de la estirpe humana.

Comoquiera se piense sobre esto y por lógico que parezca poder ser deducido del pensamiento del Primado de Cristo, lo cierto es que Escoto no nos ha dicho una sola palabra sobre la preexistencia de la Virgen y nunca, hablando del Cristo encarnado, lo ha conectado con la Madre. Escoto, doctor del Verbo Encarnado, le piensa como algo en sí y exento, si bien todo lo demás, en cuanto Él es el primero en todo, tenga una relación con relación a Él de esta o aquella manera en el orden de la redención.

Pero más allá de la cuestión mariológica, se alza otra cuestión teológicamente mucho más importante y decisiva, a saber, la cuestión del carácter del Redentor y la cuestión del sentido de la redención que Cristo nos ha traído con respecto a todos los seres espirituales. Más allá de este plantea-

miento limitado al problema de la redención de María comprendida como redención de hecho del pecado de Adán o del deber de pecar, la cuestión redentiva puede plantearse preguntándonos si una criatura inocente, a quien le es inherente la «peccabilitas», que nos coloca en estado y en situación de poder pecar o no pecar, necesitó del Redentor para que esta posibilidad de pecar no se realizara o se introdujera de hecho; formulado de otra manera: si toda criatura, también la inocente, en estado de viador tiene necesidad de ser salvada y redimida en absoluto a fin de que no se introduzca en acto y de hecho este poder de pecar en que consiste la «peccabilitas» o no. En este caso, ninguna criatura, por muy inocente que sea en sí, entrará en la amistad de Dios si no es mediante el Redentor Jesús. De este modo la necesidad de redención y de un Redentor no está propuesta ni relacionada con pecado alguno cometido, como, tampoco, con la posibilidad relativa de pecar dentro de un tipo de seres espirituales, dentro del tipo espiritual humano, sino que esta necesidad de redención está propuesta como confesión de un Redentor a fin de que la posibilidad de pecar, inherente a todo ente finito, no se realice en absoluto o quede neutralizada

El problema, entonces, se precisa y toma el tenor siguiente: si toda criatura espiritual, por muy inocente que sea, haya o no haya pecado, entendida formalmente como criatura espiritual inocente, no podrá constituirse en amiga de Dios si no es por los méritos de Cristo, Salvador universalísimo y perfectísimo. En tales condiciones, ser Redentor o Salvador no debería tener relación directa con el pecado cometido o con la posibilidad de pecar de un tipo determinado de ente espiritual, sino con relación a todo ente espiritual capaz de pecar. Dicho con otras palabras y en lenguaje tradicional y comprensible: se pregunta, si toda gracia que hace a la criatura espiritual amiga de Dios, la concede Dios en previsión de los méritos de Cristo, único Salvador, o no. Esta gracia santificante concedida por Dios en previsión de los méritos de Cristo no sería gracia de perdón de un pecado cometido o posible, sino elevación del inocente a estado de amistad con Dios en virtud de los méritos de Cristo, con independencia absoluta del pecado, o sin previamente perdonar pecado alguno.

Si aceptamos esta formulación de la cuestión, entonces estamos afirmando que la calidad (el poder) del Redentor o Salvador es trascendente a la cuestión del pecado, o es un orden superior e independiente del orden de ser redentor de pecado en general. Con ello, sin embargo, no se niega que allí donde haya habido pecado, ese carácter absoluto de Salvador no se realice, o que no se realice como redención (por el Redentor) formalmente de pecado cometido. Pero este carácter de ser redentor de pecado cometido o de pecado que puede acontecer no atañe a la condición del Salvador y Redentor universal, sino que afecta a la condición del ser espiritual que ha

de ser redimido de pecado, si lo ha cometido. El carácter de Redentor y de Salvador no queda, por lo mismo, reducido a ser salvador o redentor con respeto al pecado. Por el contrario, Cristo tiene poder para redimir de pecado, porque Él es el Redentor y Salvador, en previsión de los méritos del cual Dios concederá su amistad a toda criatura espiritual.

Tal es, me parece, el sentido de la solución que da Escoto a la objeción que él se hace a partir de la afirmación tradicional según la cual Cristo se ha encarnado y, en consecuencia, es redentor para salvarnos de nuestros pecados. Escribe Escoto: «Todas las autoridades pueden ser expuestas de este modo, a saber, que Cristo no vendría como redentor (de pecado), si el hombre no hubiera caído, ni tal vez hubiera venido en carne pasible. En efecto, no habría necesidad alguna para que un alma ya desde el principio (de su existencia en el cuerpo) gloriosa, para la que Dios no sólo preoptó, sino que concedió suma gloria coeva con ella tuviera que unirse a un cuerpo pasible; ni siquiera tendría que hacerse tal redención, si el hombre no hubiera pecado. Pero no parece que por esta sola razón Dios predestinara esa alma a tanta gloria, ya que la redención o la gloria del alma (de Adán) que hay que redimir no es un bien tan grande como la gloria del alma de Cristo. Ni es verosímil que tal sumo bien entre los seres fuera meramente ocasionado sólo por un bien inferior. Ni es verosímil que el mismo Adán fuera preoptado a tanto bien como el de Cristo, lo que se seguiría (de las premisas aceptadas por el objetante). Aún más, se seguiría de ello, lo que es más absurdo aún, a saber, que la predestinación de Adán a la gloria, prevista después de la caída en pecado, sería anterior a la predestinación de Cristo a la gloria en el caso de que la predestinación del alma (de Cristo) hubiera sido solamente en función de la redención de los demás, ya que la redención no tendría lugar, si no hubiera sido precedida de la caída y del delito o del débito»²⁷.

²⁷ *Ord.* III, d. VII, q. 3: «Omnes a u c t o r i t a t e s possunt exponi sic, scilicet quod Christus non venisset ut redemptor, nisi homo cecidisset, nec forte, ut passibilis, quia nec fuisset aliqua necessitas, ut illa anima a principio gloriosa, cui Deus praeoptavit non tantum summam gloriam, sed etiam coevam illi animae, quae unita fuisset corpori passibili. Sed nec fuisset redemptio, nisi homo peccasset, faciendae; sed non propter illam solam causam videtur Deus praedestinasse illam animam ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum quantum est illa gloria animae Christi. Nec est verissimile tam summum bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum. Nec est verissimile ipsum prius praordinasse Adam ad tantum bonum ad quantum Christum, quod tamen sequeretur. Immo, quod absurdius est, ulterius sequeretur etiam quod praedestinatio Adam ad gloriam, prius praevidisset casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum, quia redemptio non fuisset, nisi casus et delictum vel debitum praecessisset».

El texto es tremendamente complicado, —pero no confuso—, tanto si se le considera en sí, como si se le considera teniendo en cuenta sus supuestos.

El texto es complicado en sí, pues trata de conciliar aspectos diversos que se mueven en niveles diferentes de una manera harto abigarrada.

En primer lugar, la intención fundamental del texto de Escoto es la de desligar la Encarnación de Cristo de la cuestión del pecado. Haya habido pecado que tuviera que ser redimido o no, Cristo se hubiera encarnado como la obra suma de Dios obrando ‘ad extra’. Y para fundar esta afirmación se dan varias razones.

En segundo lugar, y porque ya en el momento de la Encarnación debió concederse a Cristo la gracia suprema final, la Encarnación conlleva de sí la asunción de un cuerpo resucitado, impasible e inmortal. De sí, no hay necesidad alguna, incluso ‘pro statu isto’, para que Cristo se hubiera encarnado en carne ‘pasible’. De tal manera ello es así en el caso de Cristo que, después, habrá dificultad para justificar que Cristo haya vivido una vida de viador en cuerpo pasible.

En tercer lugar, está el hecho de que Cristo se encarnó en cuerpo capaz de sufrir. La asunción de un cuerpo mortal y capaz de sufrir es la condición para poder ser Redentor, pues.

Y aquí comienza la cuestión: la Encarnación en cuerpo capaz de sufrir, ¿es debido a poder sufrir para realizar la salvación del pecado cometido o no es, más bien, condición de encarnación ‘pro statu isto’?

En el primer caso, se podría concluir a que encarnarse en cuerpo mortal fue condicionado por la existencia del pecado cometido, como creen muchos, Suárez entre ellos. Pero, ¿y si la Encarnación en cuerpo mortal fue debido a la voluntad de Dios de que fuera Cristo ‘viador’, esto es, que se encarnara en un estado como el nuestro o bajo la condiciones del ‘status iste’?

Hemos defendido que las condiciones existenciales del hombre no son debidas a pecado original alguno, sino que son debidas a un estado establecido así por leyes sabias divinas. Pero si concedemos que Cristo se encarnara en las condiciones del hombre ‘pro statu isto’, no dependería de pecado original alguno, sino que sería, más bien, un estado debido a leyes ‘libre y sabiamente’ establecidas por Dios. En tal caso, la venida en cuerpo pasible de Cristo no sería ajena a ese estado, sino, antes bien, sería condición de su existencia, dado que ese estado de viador fue libremente establecido por Dios para los hombres; esta condición sería, por lo mismo, el estado en el que habría de acontecer la Encarnación del Verbo en todo caso. Lo repito, hemos defendido que la venida de Cristo en condición del ‘pro statu isto’ o como Hijo de María es el Cristo que es el Primero en todo. El cuerpo pasible u ‘hombre en estado de viador’ no es consecuencia del pecado, sino que

es condición de la existencia de Cristo. Y en cuanto tal, él es el Redentor o Salvador, tanto del pecador como del inocente, pues Dios ha querido no hacer amigo suyo a nadie, si no es en previsión de los méritos de Cristo.

Notemos que la condición humana de Cristo no se reduce a los dolores y miserias, etc., del cuerpo, sino que implica también y más esencialmente los dolores del alma. Por consiguiente, Cristo no nos redimió por los sufrimientos de la carne, sino que nos redimió como 'hombre' viador.

Concluamos esta pequeña cuestión: que Cristo es el Redentor se debió a que Cristo fue hombre viador como todo hombre. Y ser viador es condición para todos los que han de ser salvados, así como lo es también para el Salvador. Por lo demás, y sobre esto, la condición de ser Cristo el Salvador universalísimo y perfectísimo se debe a una voluntad o a una libre decisión de Dios de no conceder gracia de amistad alguna fuera de Cristo, de conceder salvación en y por Cristo Jesús. No es, pues, el pecado cometido de hecho la razón ni de la Encarnación ni del carácter salvífico de la obra salvífica de ésta.

b. La cuestión con respecto a los Ángeles

Tratemos de comprender esta problemática y de esclarecerla a partir de la cuestión de los ángeles. Según la teología académica, estos seres puramente espirituales fueron creados en inocencia y, algunos, permanecieron siempre amigos de Dios, mientras que otros pecaron de una forma personal. Si algunos pecaron y otros no pecaron, pero podían haber pecado, todos fueron creados en inocencia, pero con una «peccabilitas» que les era inherente por razón de su ser espiritual en finitud. Y aquí comienza la diferencia de Santo Tomás y de Escoto.

Según el Angélico²⁸, aconteció que, en el primer instante de su creación, unos ángeles se decidieran contra Dios y otros a favor de Dios. Según esta manera de pensar, ser creados los ángeles buenos, ser agraciados, decidirse ellos en favor de Dios y ser glorificados o beatificados aconteció todo en el instante de la creación. Por lo mismo, ser creados los ángeles malos y decidirse ellos contra Dios y ser condenados aconteció todo en el instante de la creación. De aquí, primero, que no hubo tiempo de prueba o no existió para los ángeles un cierto 'pro statuo suo' o un estado de viador correspondiente y propio suyo, semejante y análogo al estado nuestro de viadores. De aquí, segundo, que la gracia de los unos no fuera *crística* en absoluto ni el

²⁸ S. Theol. I q.62

pecado de los otros fuera pecado contra Cristo, ya que la Encarnación sucedió por el pecado de Adán. De aquí, tercero, que no tengan a Cristo como su Cabeza y ellos no formen ni sean parte de la Iglesia de Cristo.

En contraposición al pensamiento de Santo Tomás, Escoto²⁹ propone la «peccabilitas» como condición de toda criatura, como condición también de los ángeles e incluso como condición del hombre Jesús, personado por el Verbo y agraciado 'in summo' mientras esté bajo las condiciones de estado de viador. En consecuencia, Escoto propone un tiempo de prueba para todos los ángeles, agraciados en 'previsión de los méritos de Cristo', a fin de merecer la gloria o desmerecerla. Un estado de prueba que, con la ayuda de esta gracia crística, puedan permanecer fieles a Dios y así merecer la bienaventuranza o ser confirmados en la Superamistad con Dios. Pero mientras estaban en estado de viadores, fueron tentados y tuvieron que luchar y, de hecho, algunos no pecaron y otros pecaron. También, pues, los ángeles estuvieron en un estado dramático en donde lo trágico pudiera acontecer, como fue el caso de hecho para los ángeles malos. Pues bien, en ese estado de prueba, todo lo bueno hecho a los ojos de Dios por los ángeles buenos se debió a los méritos de Cristo y, en última instancia, la gracia de la Superamistad o glorificación. Y si los malos pecaron y se condenaron no fue por falta de gracia de Cristo, sino por demérito propio.

Escoto describe y comprende el estado de viador de los ángeles de una manera análoga a como concibió el 'pro statu isto' del hombre y el 'pro statu isto' del Salvador, si exceptuamos que Cristo fue también 'comprensor' o constituido en estado de Superamistad desde el primer momento de su existencia. En consecuencia, los ángeles se encuentran respecto a Cristo en la misma situación que el hombre, se conceda un estado de justicia original para éste o no y se conceda un estado de pecado original o no, ya que Cristo, viador o encarnado, en cuanto Redentor perfectísimo y universalísimo es anterior a todo estado del hombre, anterior también a los ángeles. En consecuencia, toda gracia dada a los ángeles es gracia *crística*.

Este modo de comprender es consecuente con la doctrina del Primado de Cristo comprendido como Redentor y Salvador perfectísimo y universalísimo, esto es, único Salvador. Escoto no hizo una tal deducción directa del Primado redentivo de Cristo a la redención de los ángeles. Pero lo que dice sobre ese estado de viador de los ángeles y que ellos tuvieran gracia 'crística' en vistas a merecer la gloria, puede ser suficientemente justificado a partir de afirmaciones que se encuentran en otros contextos y que pueden servir para iluminar y comprender las afirmaciones anteriormente hechas.

²⁹ *Ord.* II, d. 5

Escribe Escoto, en efecto, respondiendo a una pregunta-objeción que él se hace, y que es del tenor siguiente: se objeta sobre si Dios, de potencia ordenada, podría haber concedido a otra criatura tanta gracia como le fue concedida a Cristo y con independencia de él. Escoto responde: «Parece que no, porque ninguna otra naturaleza puede ser cabeza de los agraciados, ya que no puede haber dos cabezas, como tampoco dos supremos en el mismo orden. De igual manera, si (Dios) pudiera dar a otro tanta gracia (suprema), este otro podría, por lo tanto, aprovechar en mérito en la medida en que puede merecer, lo que parece absurdo»³⁰.

En la respuesta, Escoto da dos razones: la primera es que no puede haber dos cabezas al mismo tiempo en el mismo orden de cosas, esto es, en el orden de la gracia de la salvación; y la segunda, porque, entonces, ese otro, sin gracia crística, merecería para sí sin Cristo. Y Escoto continúa: «Acerca de esto puede decirse que aun cuando Dios, de potencia absoluta, pudiera conceder tanta gracia (suma) a otra naturaleza asunta o/y, tal vez, no asunta, no puede, sin embargo, hacerlo de potencia ordenada, ya que según las leyes establecidas por la sabiduría divina de hecho, no habrá sino una Cabeza en la Iglesia, de la cual fluya gracia a todos los miembros»³¹.

Ser cabeza y que toda gracia provenga de ella a los miembros para que éstos constituyan, en y con Cristo, una Iglesia, es lo determinado por Dios en su proyecto originario de salvación, presente y operante ya desde el comienzo del mundo. De nuevo Escoto nos está hablando del proyecto metahistórico salvífico, fácticamente real y operante en este mundo.

Ahora podemos concretar el pensamiento de Escoto. Desde el principio del mundo está Cristo como Primero y Cabeza de una Iglesia a él unida, pues ésta recibe de él gracia y mérito. Por lo mismo, este todo 'Cristo y su Iglesia' es el designio salvífico de un Dios que «diliget se aliis et vult diligi in summo et in determinatis gradibus». Todo esto acontece en un orden 'supralapsario', con independencia de cómo esto esté inmerso en una historia donde hay deficiencias y pecados. Ya el hecho de que todos, Ángeles, María, etc. reciban gracia de Cristo, indica, un modo redentivo superior al modo redentivo implicado en el 'restaurador' de los infralapsaristas.

³⁰ *Ord.* III, d.13: «Et videtur quod non: quia nulla alia natura posset esse *caput* habentium gratiam, quia non possunt esse *duo* capita, sicut nec *duo* suprema in eodem ordine. Similiter si posset dari alii tanta gratia, ergo tantum posset proficere in meritis, quod posset tantum mereri, quod videtur absurdum».

³¹ *Ord.* III, d. 13 (p.10 s.): «Hic posset dici quod licet Deus de potentia Dei absoluta posset tantam gratiam conferre alii naturae, sive assumptae, sive forte non assumptae; non tamen de potentia ordinata, quia secundum leges iam positas a sapientia divina, non erit nisi unum caput in Ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris».

En definitiva, si introducimos estos textos en la interpretación del párrafo antes citado sobre la predeterminación absoluta de Cristo, veremos enseñada que Escoto en su Cristología se mueve siempre en dos niveles diferentes: una vez habla en lenguaje común y en la mentalidad común a los teólogos del tiempo, y otra vez apunta a pináculos altísimos y que le son propios. Una vez piensa al Redentor perfectísimo y universalísimo a partir del Primado absoluto de Cristo, y otra vez habla el lenguaje común del Redentor del pecado, del pecado original en concreto. De aquí esa ambigüedad de su decir, ambigüedad que no debería ser interpretada como confusión.

Podríamos ampliar y dar sentido aún superior al Primado Redentor de Cristo si mantenemos con Escoto que a toda criatura, por muy inocente que ella sea, le es inherente la «peccabilitas» durante todo el estado de viador por ser libre. De hecho, el inocente hombre Jesús, personado por el Verbo y sumamente agraciado, estuvo de derecho bajo el dominio de esta «peccabilitas» cuya actuación fue impedida por una gracia de confirmación, como los bienaventurados en el cielo³². Ninguna gracia puede curar intrínsecamente de esta posibilidad de pecar a la criatura libre en ningún estado, so pena de reducirle y, en el fondo, de privarle de libertad³³. Debido a esta condición 'libre' de la criatura espiritual, ninguna estructura intrínseca podría cancelar la «peccabilitas». Todo lo más se la puede neutralizar y hacer que ella no se introduzca de hecho ni pueda introducirse en la criatura espiritual libre; esta «peccabilitas» originaria de toda criatura sólo puede ser neutralizada por una gracia dada³⁴. Es lo que los teólogos llaman la gracia de confirmación en la bienaventuranza.

Y este es, según pienso, el sentido profundo implicado en el Primado de Cristo como Redentor: nadie será amigo de Dios por un tiempo y nadie se salvará definitivamente o nadie será aceptado en ningún momento como amigo de Dios, si no ha sido redimido por Cristo, si no ha sido redimido en previsión de los méritos de Cristo. Y si la redención preventiva indica superioridad en el Redentor con respecto al modo redentivo empleado de hecho en la redención de pecado cometido, mucho más hablará de la potencia del

³² *Ord.* III, d.12: «Utrum natura humana in Crhisto potuit peccare».

³³ Cf sobre el particular mi trabajo: «El humanismo implicado en la comprensión escotista de la Visión Beatífica», en *Regnum hominis et Regnum Dei*. Acta quarti Congr. Scot. Intern. Studia Scholastico-Scotistica, 7) Romae, 1978, 85-94.

³⁴ Paul Ricoeur nos ha dado una teorización muy semejante a lo que nosotros entendemos como *peccabilitas* al final de su excelente libro *Finitude et Culpabilité*. I *L'homme fallible*. Paris, 1960), si bien en otro contexto y en otra mentalidad.

Redentor una redención que salve al inocente de la posibilidad de pecar debido a la gracia del Salvador perfecto y universal.

El Primado de Cristo en el pensamiento de Escoto se diferencia del de Santo Tomás y del de San Buenaventura precisamente en que el de Escoto es anterior a todo pecado cometido, o posible de ser cometido, y coincide plenamente con el proyecto de salvación sin el cual no tiene sentido la creación, como venimos diciendo. En consecuencia, si el proyecto de salvación de Dios está presente y operante, ya desde el inicio de la creación y si Dios quiere que nadie se salve si no es en y por Cristo Jesús, Redentor perfectísimo y universal, entonces Cristo y su Iglesia, constituida de ángeles y hombres, están presentes y operantes en todo momento de la historia del mundo y de la historia de los seres espirituales. Mas la Iglesia en dependencia de Cristo Encarnado y éste como el Primero en todo.

Llegados a este punto, podemos comprender y valorar la importancia que el Primado Cristo tiene haciendo referencia a ciertos aspectos que le están íntimamente conexos. Pero antes repitamos otra vez lo que ya hemos adquirido.

Como podemos observar, la teoría soteriológica tradicionalmente recibida fundamenta y justifica la necesidad de la salvación en y por Cristo en función del pecado previamente cometido. La teoría soteriológica de Escoto está fundada y justificada en la voluntad salvífica de Dios, quien ha determinado que la redención y salvación se realice en y por Cristo Jesús. En consecuencia, toda redención y salvación se ofrece y se da en y por Cristo Jesús. De este modo, toda gracia y salvación es de índole *crística*. Ninguna criatura, por muy inocente que sea, puede exigir ni realizarse de hecho en la amistad con Dios, si no es en y por Cristo Jesús. Y si Dios da y ofrece esta amistad, la da y concede a través o en dependencia del único Redentor que es Cristo Jesús encarnado. Diríamos que, en posición escotista, ninguna criatura fue prevista, y menos realizada, como ‘condiligente’ — los dos momentos están unidos— si el inocente no llega a ser ‘condiligente’ en y por el ‘diligente’ o amante supremo que es Cristo encarnado. El existencial sobrenatural con el que nace o existe todo ser espiritual inocente es dado de antemano a toda decisión pecaminosa de éste y le está dado como existencial sobrenatural *crístico*. De este modo recobra todo su valor la afirmación de Tertuliano que afirma que «toda alma es naturalmente cristiana». Se trata de una estructura sobrenatural *crística* con y en la que ha sido creado todo ser espiritual de modo semejante a como decíamos al comienzo de este estudio que el cosmos es ‘crístico’. Y esto debido a que Dios lo ha querido así: no recibir a ningún condiligente como amigo, sino al condiligente constituido así por el Filoteo supremo y Redentor supremo que es Cristo Jesús y quien es, a su vez, el Teófilo supremo.

Precisando aún más esta posición podríamos decir que toda criatura espiritual es originariamente ‘inocente’ ante Dios y grata a Él por Cristo Redentor. Sólo se hace pecadora por libre posición contra Dios y su Cristo rompiendo así el movimiento recíproco implicado en el amor de amistad. La discusión que Escoto hace en torno al sujeto, en torno a la naturaleza y persona de la santísima Virgen en concreto, como algo anterior por naturaleza a que se constituya en amiga o enemiga de Dios (contraer el pecado original) y comprendida al modo cómo la ‘materia’, de sí y por su propia naturaleza, es anterior a tener una forma determinada o no tenerla, nos podría dar una pista para hacer comprender que el hombre, por su propia naturaleza, es inocente y anterior, con anterioridad de naturaleza, a la doble posibilidad, a saber, a ser agraciado o a contraer o tener que contraer pecado original³⁵.

c. Algunas consecuencias y problemas

En una teología tan centrada en Cristo Redentor que redime incluso al inocente, parecería que el pecado, original o personal, perdiera toda su seriedad y gravedad, que el pecado fuera devaluado como algo ‘despreciable’ en este sistema de salvación. Así les parece a ciertos críticos del pensamiento soteriológico escotista, incluso opinan que es escandaloso y poco respetuoso con el modo de obrar de Dios según la Escritura. Las razones que estos teólogos esgrimen contra Escoto son, en el fondo, las mismas que San Agustín esgrimiera contra Juliano.

Como respuesta a estas valoraciones críticas y negativas sobre este tema hay que decir, en primer lugar, que promover un poder redentor tan perfecto y tan universal a favor de Cristo como lo promueve Escoto, no prejuzga de antemano la cuestión del pecado cometido. El pecado es accidental en el sentido de que el pecado ‘aceae’ por operación libre de la criatura libre. Y una vez que ha sucedido, el poder redentor de Cristo tiene carácter de ser sanante y redención de pecado cometido. Pero el Primado de Cristo, en el orden del redimir, es anterior a toda eventualidad del pecado, es anterior a todo rechazo del orden divino y crístico de salvación, puesto que también el inocente recibirá gracia de amistad en y por Cristo Jesús.

En segundo lugar, el pecado cometido es un evento por el que el hombre libre se posiciona negativamente contra Dios, como odio a Dios y a su Cris-

³⁵ Sobre este particular, cf. el excelente trabajo de A. Eguíluz, «*Presupuestos metafísicos de la teología de la preservación en J. D. Escoto*», en *De doctrina J.D. Scoti*. Romae, 1968, 385 ss.. Para Escoto, cf. *Ord.* III. d.3, p 16 s. en el texto editado por C. Balic.

to. Para decirlo más claramente, el pecado consiste en un querer libremente la enemistad o en una decisión tendente a enemistarse con Dios y, en consecuencia, buscar y promover la condenación eterna, esto es, la no realización de sí mismo y una renuncia a su propia plenitud. Por el primer momento, el pecado significa una ruptura con el carácter circular y recíproco del amor que Dios nos ofrece en Cristo Jesús, lo que significa también un rechazo de Cristo. El pecado, en horizonte escotista, implica, tanto rechazo del amor ofrecido por Dios en Cristo Jesús, como rechazo del medio salvífico que es Cristo Jesús. El rechazo de Cristo como el medio salvífico puesto por Dios es el pecado contra el Espíritu Santo que no puede ser perdonado, mientras perdure este rechazo. Cristo, como medio salvífico, es el don de Dios a los hombres para 'per-donar' la posibilidad de retorno al amor de Dios perdido o para per-donar (dar por Cristo) la posibilidad al pecador de retornar a la amistad con Dios que fue perdida. Pero Cristo, como medio de salvación perfectísimo y universalísimo, per-dona (o se dona por Él) también la amistad nunca rota con Dios del inocente.

Lejos, pues, de devaluarse y banalizarse la realidad del pecado en el sistema de Escoto, queda él así elevado a una inusitada valencia negativa en función de Cristo Redentor; se trata de una valencia negativa superior, sin duda, a esas calificaciones de ser el acto pecaminoso soporte de una malicia 'infinita', que no tiene mucho sentido. En definitiva, el pecado teológicamente considerado es, ante todo, la introducción de un orden hamartiológico que se da como antípoda y contrario al orden divino, que es un orden *caritológico* y *crístico* a la vez; el pecado introduce un orden contrario y negación del proyecto salvífico divino de salvarnos en y por Cristo Jesús³⁶.

Queda por resolver el problema de cómo un acto salvífico, acontecido en un momento histórico (la biografía de Jesús, el Redentor perfecto y universal), pueda actuar desde el comienzo del mundo para la salvación de todos los seres espirituales que le antecedieron. En pocas y sencillas palabras: Cómo puede justificarse que la acción salvífica de Cristo pudo ejercerse en todo tiempo y, sobre todo, en el pasado.

Este problema es común, tanto a los teólogos de corte tradicional, como a los partidarios del Primado de Cristo. Pero con la diferencia de que para los partidarios de la venida de Cristo en dependencia del pecado cometido o pecado original³⁷, se reduce a saber cómo Cristo salvador lo fue para

³⁶ Es curioso que la madre Ágreda ponga el pecado de los ángeles en la no aceptación del misterio de la Encarnación. Cf.: *Mística Ciudad de Dios*, 1ª parte, cap. 7-10.

³⁷ Para una comprensión del problema y de la solución que le dan los teólogos tradicionales, cf. J. Solano, *De Verbo Incarnato*. Madrid 1959, 254.

Adán pecador, para los Patriarcas —excluyendo tanto al Adán paradisiaco como a los ángeles—, mientras que para los teólogos defensores del Primado de Cristo, el problema del Cristo Redentor perfecto presente y actuante se extendería a toda criatura espiritual, haya o no haya pecado.

El problema, pues, está planteado en el sentido de cómo un hecho histórico —la biografía de Jesús— es un hecho absoluto salvífico que esté activamente presente en la salvación de los que le precedieron. El problema se podría extender y comprender cómo un hecho histórico determinado es un 'hecho absoluto' que activamente decide intrínsecamente la historia del mundo y la historia de los hombres, ya que hace de la historia el lugar de la salvación que Cristo encarnado nos trajo.

Esta cuestión adquiere una importancia suma si se la relaciona con la cuestión 'ecuménica'³⁸. Nosotros no vamos a tratar esta cuestión en toda la amplitud que ella conlleva. Los grandes Escolásticos circunscribieron la cuestión y la problemática al pasado de la historia salvífica de Israel y de la Iglesia peregrina³⁹. Incluso Escoto, que promovió la comprensión del Primado redentivo de Cristo como anterior al mundo y a los seres espirituales, planteó esta cuestión del Redentor con respecto al pasado de la historia de la salvación conocido por la Biblia. Sin embargo, por el solo hecho de proponer el Primado salvador de Cristo, dio ya un paso de gigante con vistas a la comprensión de esta cuestión y dio algunas pistas de solución.

La solución propuesta por Escoto, fundada en el principio que afirma ser 'lo primero en la intención lo último en la ejecución' o el orden intencional es previo al orden de la ejecución, cuyo término final domina la realización, no es del todo apropiada a nuestro asunto, ya que el Primado de Cristo se supone y propone como el encarnado y resucitado que está activamente presente y no sólo intencionalmente en toda la historia, como hemos tratado de explicar.

Si tuviéramos que interpretar realísticamente y no intencionalmente esta presencia activa de Cristo Redentor, nos deberíamos volver más bien a la doctrina aristotélica sobre el proceso natural y generativo, a su concepto sobre la *physis*, en el que el comienzo es ya, de alguna manera, esbozo y

³⁸ Para comprender la problemática de la presencia de la salvación de Cristo en otras religiones, cf. entre otros, los estudios recogidos en: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit Religionen*. Freiburg 2001.

³⁹ Los Escolásticos se propusieron, sin duda, el problema de la salvación de los 'infieltes' y dieron una solución, diría yo, incipientemente válida. Pero nunca plantearon el problema como se propone actualmente, a saber, sobre el valor salvífico de las 'religiones' en cuanto tales.

esquema que permanece en el proceso y llega a su plena realización al final del proceso. Este modelo 'físico' nos puede servir mejor que el modelo de la acción con proyecto intencional para interpretar esta presencia activa de Cristo en la historia. En efecto, la presencia activa de Cristo en la historia no ha de ser confundida ni comprendida como la intención divina que, desde toda la eternidad, incide en el tiempo y espacio. Por el contrario, se trata de una salvación operante en cuanto se realiza en el pasado por la influencia de Cristo encarnado y resucitado. Es Cristo encarnado quien, en cuanto Redentor, salva desde el comienzo del mundo.

La solución diseñada por Escoto como salvación llevada a cabo por Dios por ascensión del fruto (redimir) de lo que acontecerá en un momento determinado en la historia como presentado (exhibens), o la pasión o los méritos de la obra de Cristo como presente 'realmente' en la intencionalidad de Dios, no parece que dé cuenta del fenómeno ni que sea solución satisfactoria⁴⁰. Sin embargo indica un paso adelante en la solución del problema. En efecto, Escoto nos dice que la exhibición de la pasión de Cristo a Dios no es una previsión que haga una presencia meramente intencional, sino que se trata de una presencia que contiene 'realmente' la pasión de Cristo, puesto que no sólo está prevista, sino que está prevista como 'presente' —«... propter passionem praevisam, sed propter ipsam paesentialier exhibitam»⁴¹.

Todo es cuestión de cómo interpretar esta presencia de la pasión o de la redención crística en la historia, es decir, si el portador de esta presencia se ciñe a la intencionalidad divina —que no ha de ser negada—, o la historia misma lleva en su seno esta salvación y redención de Cristo encarnado, puesto que, desde siempre, se sitúa *ante* Dios en todos los momentos de la historia.

Como propuesta de solución podríamos aventurar la consideración de las diversas maneras de su estar presente Jesús en la historia de su Iglesia peregrina. En efecto, Cristo está presente en la Iglesia actual de muchas maneras; pero lo está porque estuvo presente en la primera comunidad de formas muy variadas. Se me ocurre mencionar dos modos fundamentales: el modo eucarístico y el modo espiritual. Son dos modos diversos de presencia, pero se trata siempre de la presencia 'real y activa' del mismo Jesús.

⁴⁰ Cf. La discusión y solución que da Escoto para justificar la redención preventiva de la santísima Virgen y que, esto no obstante, no hubiera sido recibida antes que Cristo en el cielo, si ella hubiera muerto antes de Cristo. El problema se presenta así también para los Patriarcas del AT. Cf. *Ord* III ,d. 3, p.20 del texto editado por el P. C. Balic.

⁴¹ *Ord*. III, d.3, p, 20 del texto editado por C. Balic.

Un poco diferente sería la manera de estar presente Jesús en todos los decursos parciales de la historia por modo de presencia ‘metahistórica’ y ‘metatemporal’⁴². Se trataría de una presencia ‘metahistórica’, pero inmersa en la historia de modo semejante a como el principio de no contradicción es metaprincipio presente como condición posibilitante de toda verdad endógena y parcial. ‘Dos y dos son cuatro’ es una verdad endógena que es verdadera radicalmente porque el principio de no contradicción es verdadero y de este modo posibilita esa verdad aritmética. Lo que pasa es que Cristo está presente de una forma dinámica y no sólo como verdad absoluta que justifique toda verdad parcial y endógena.

De este modo, Cristo estaría presente en el decurso del mundo y en el decurso de los seres espirituales, de los hombres en concreto, posibilitándoles ‘in praevisione meritorum Christi’ ser amigos efectivos de Dios.

Proponiendo Escoto el Primado de Cristo recupera, en perspectiva redentiva, ciertas afirmaciones de los Padres Apostólicos y Apologistas, tales como San Justino y otros que lo entrevistaron así: Cristo encarnado es el primero con respecto a la historia bíblica y es el primero con respecto a toda filosofía pagana que, en lo que dijeron de verdad, procedía de la presencia activa de Cristo encarnado anterior y posibilitante de la verdad parcial humana. Pero el tema necesita profundización y mayor precisión. Dejémosle para mejor ocasión.

No quisiéramos terminar este trabajo sin citar un Manual actual de Teología en el que se expresan ideas muy próximas a las de Escoto en torno al carácter crístico de toda gracia concedida a los seres espirituales en virtud del Primado de Cristo. Además, como es costumbre en muchos teólogos, también este manual protesta y se distancia expresamente de Escoto para, después, asumir su doctrina sobre el particular. No parece sino que una doctrina determinada de Escoto no pueda ser asumida por un teólogo si no se la hace preceder de esta especie de conjuro mediante el que se la purifique y redima. Citemos el Manual y leamos lo que él escribe en torno al estado original de gracia en el que fue creado Adán⁴³.

⁴² Cf. sobre el particular cómo interpreta nuestro fray Luis de León el dicho de Jesús: ‘antes que Abraham yo ya era etc.’ en el nombre de ‘fazés’ en su conocido libro *De los Nombres de Cristo*.

⁴³ W. Seibel, «*El hombre, imagen sobrenatural de Dios. Su estado original*», en *Mysterium Salutis*. II/2, 928 s.

La gracia de Cristo

A la pregunta de si la gracia de Adán y la gracia de la redención de Cristo son idénticas, respondemos afirmativamente *con la mayor parte de los teólogos*. La gracia del estado original es gracia del Cristo venidero, que extiende ya su poder sobre el mundo. Esta tesis se sigue ya de los textos de la Escritura y de los Padres, que hablan de una restauración de lo perdido llevada a cabo por Cristo. Se desprende además de la doctrina de muchos Padres, que afirman que Adán fue creado a imagen del Cristo futuro, y que por eso era desde el comienzo 'miembro de Cristo o 'en Cristo', y que en la redención Cristo vino como 'prototipo' a su 'imagen' para restaurar y consumir su orden, alterado por el hombre. Está incluida también de manera implícita en los relatos del AT sobre el estado original. Si el AT entiende ya el relato de la creación como una etiología de la vocación de Israel y de esa forma considera la historia del primer hombre como el primer acontecimiento salvífico y comienzo de la historia de la salvación, y si esta historia de la salvación apunta hacia Cristo como su sentido y consumación, todo ello significa que el comienzo debe pertenecer al mismo orden que la consumación.

La identidad fundamental de la gracia de Adán con la gracia de Cristo resulta, finalmente, de la doctrina bíblica general de la creación en Cristo y del primado absoluto de Cristo sobre todo lo creado (Col 1; Jn 1; Heb 1). Prescindiendo por completo de la pregunta de Escoto de «Si Cristo se habría hecho hombre en caso de que Adán no hubiera pecado», hay que decir basándonos en estos textos: ahora, en este orden querido y creado por Dios, Cristo es el primero y lo primero que ha pretendido Dios. La primera acción amorosa de Dios, que fundamenta todas las demás, es la voluntad de que se encarne su Hijo como el centro que da sentido a todo el orden sobrenatural, al que se somete desde el comienzo toda la creación. Por eso fue creado el hombre como una parte del mundo en torno a Cristo. La misma gracia del estado original vive ya del Cristo futuro y lleva en sí las estructuras de su gracia.

Si la gracia de Adán no hubiera sido comunicada por Cristo y por causa de Cristo, vendría como redentor a un orden que habría comenzado a ser independientemente de él. En ese caso no sería ya el primero absolutamente, para el cual y por causa del cual todo fue creado. Estaría sirviendo a un decreto extraño, que se habría tomado sin contar con él. Al no hacer otra cosa la gracia de Cristo, sino satisfacer una exigencia que se manifestó en Adán y que debemos cumplir nosotros como hijos de Adán, el orden de Adán sería mayor, más original y más amplio que el orden de Cristo. Pero, según el testimonio de la Escritura, Cristo es mayor que Adán y

posee en todo la primacía. Por eso el orden de Adán tuvo que ser orden de Cristo.

Por ese motivo, la esencia propia del estado original se nos descubre solamente en Cristo. La consumación nos permite ver el verdadero sentido del comienzo y nos lo revela como el primer capítulo de la historia de la salvación, que está dirigida por Cristo en todas sus fases y prepara su venida en la plenitud de los tiempos. Por eso solamente en Cristo se echan de ver las estructuras de la gracia de Adán. «Cristo, el Unigénito, es todo en todas las cosas. “Comienzo”, en los hombres que ha aceptado; “fin”, en el último de los santos, así como en todos los hombres intermedios. Es comienzo en Adán. Es fin en su venida. Como está escrito (1Cor 15,45): 'el último Adán es espíritu que da vida» (Orígenes).

Pero aunque la gracia de Adán proviene de Cristo y sólo fue comunicada por causa de él, se encuentra, sin embargo, en una clara relación de subordinación con respecto a la gracia de Cristo. Adán pertenece a una fase distinta y más primitiva de la historia irreversible de la salvación. No es sino «figura de Cristo» (Rom 5,14), «alma viviente» y no «espíritu que da vida» (1 Cor 15,45-49). Cristo es en todas las cosas y en todas partes el primero. La única razón de que se permitiese el pecado fue porque así aparecería de una manera más destacada la magnificencia de la gracia divina (Rom 5,20s). Por eso, y siguiendo a la totalidad de los Padres, hemos de considerar la gracia del paraíso como una realidad subordinada a la gracia de la redención. La gracia de la redención ocupa un lugar más elevado que la gracia del estado original. Puesto que el estado original es el comienzo feliz en todos los aspectos de la historia de la salvación, aparece en él en toda su pureza la esencia de lo que comienza, la gracia divina. En cuanto tal, se encuentra por encima de las demás fases de la historia de la salvación en las que se impone la gracia únicamente superando el pecado y las consecuencias del pecado. Pero puesto que el estado original recibe su sentido de Cristo, se halla al comienzo de un camino que sólo alcanza su meta en Cristo. Por tanto, el estado original no es el punto culminante e insuperable, como si toda la historia posterior debiera únicamente asumir ese comienzo perdido y Cristo no hiciera sino restaurar un estado anterior. Cristo lleva al hombre más allá de la gracia del paraíso, porque en él ha aparecido de modo visible el misterio de la salvación, que al principio todavía estaba sin descubrir y porque ahora concede la gracia de su presencia corporal al hombre purificado por la experiencia del pecado. Por eso no hacemos justicia a la gracia del paraíso si buscamos en ella todas las perfecciones posibles. Cristo, y no Adán, es «el único hombre».

Hasta aquí el autor. Los subrayados son míos en vistas a captar mejor aquello en los que cabría, a mi modo de ver, alguna puntualización y algún

esclarecimiento ulterior. Por ejemplo, no queda claro a qué autores se refiere el manualista cuando asegura que la mayor parte de los teólogos afirman ser la gracia concedida a Adán antes del pecado una gracia de Cristo. Ciertamente que aquellos que conciben la Encarnación en dependencia del pecado no lo pensarían así como lo piensa el manualista.

Pero, y es lo que más nos importa, lo anterior no es sino una aplicación al caso de Adán de lo que Escoto ha enseñado sobre el Primado de Cristo como Redentor perfectísimo.