SANTO TOMÁS Y LA PARTICIPACIÓN DE MARÍA EN LA GRACIA DE CRISTO*

R. P. Dr. CORNELIO FABRO

El problema al cual dedicamos estas notas parece ser menos arduo después de la clara definición de la Inmaculada Concepción en el 1854 que declaraba a María "...intuitu meritorum Christi" (en vistas de los méritos de Cristo) preservada inmune de todo pecado, original y actual[1] . En cuanto a Santo Tomás toda su doctrina de la gracia, como ha sido justamente puesto en relieve por la intervención del pastor Chavannes, está dominada por la noción bíblico-especulativa de participación en función de la cual se debe por tanto entender la posición incomparable de la Madre de Dios.

A mi modo de ver, la observación de fondo que se podría hacer es que H. Chavannes[2] se limita a considerar la mediación de María bajo el esquema de la participación simple como "creatura", aún cuando fuera la más alta. Esto es exacto, pero no es todo y no es - me parece- el lado más característico de la mediación mariana. María es para los cristianos sobretodo la *Madre* de Cristo que es el Hombre Dios, por tanto la *Madre del mediador por esencia.* Ciertamente que María no llegó a ser "mediadora por esencia"; es, sin embargo, la Madre del Mediador por esencia que es el Salvador del mundo. Y es sobre esto donde se funda y vive la piedad mariana de los católicos. Me parece que hace falta profundizar en la participación bajo este aspecto, es decir, de la relación Madre-Hijo y es sobre esta línea donde se mueve Santo Tomás.

---

* Artículo publicado en 1974 y recopilado en *Momenti dello Spirito*, Assisi 1983, pp. 153-175.

[1] Dz.-Sch. 2803.

[2] Cf. *Eph. Mr.* XXIV (1974), p. 30 ss.

1. El significado del problema.

a) *El núcleo bíblico.* El núcleo bíblico de la mariología tomística se concentra, como es obvio, en el Anuncio hecho a María por el Ángel (*Lc* 1,26s). Esto está en el centro del breve tratado de mariología que son las cinco cuestiones que Santo Tomás dedica a la Madre de Dios en la Vida de Cristo de la III[a] Pars de la Suma[3]. El Santo delinea la excepcional posición teológica de María enteramente sobre el trasfondo y en función de su divina maternidad: ella ocupa, por tanto, el primer puesto en el movimiento histórico, por decirlo de algún modo, del evento salvífico de Cristo y esto lleva a considerar en primer lugar la dignidad y los privilegios de la Madre que lo ha concebido y dado al mundo: "Circa conceptionem autem eius oportet primo aliqua considerare quantum ad matrem concipientem" (acerca de su concepción, es necesario primero considerar algunas cosas sobre la madre que concibe). El estatuto onto-teológico, si se puede expresar de este modo (o "estatuto existencial", como hoy se prefiere decir) de la Madre de Dios se estructura en cinco puntos o momentos, los cuales corresponden a las cinco cuestiones de la exposición: 1. primo, quidem, de *sanctificatione* eius (primero, acerca de su santificación, q.27) - 2. secundo, de *virginitate* eius (segundo, sobre su virginidad, q.28) - 3. tertio, de *desponsatione* eiusdem (tercero, sobre sus desposorios, q.29) - 4. quarto, de *annuntiatione* ipsius (cuarto, sobre la anunciación hecha a ella, q.30) - 5. quinto, de *preparatione* ipsius ad concipiendum (sobre su preparación para concebir, q.31). No es la intención de estas notas ofrecer un análisis en profundidad de la estructura y del contenido de estas densas cuestiones, menos aún de los problemas que estos textos pueden suscitar en un lector moderno. Nos limitaremos a recoger los momentos y los aspectos principales bajo los cuales el Angélico considera la comunicación o participación de gracia del todo singular de la cual ha gozado María, junto a Cristo, sobre el fundamento del privilegio de haber sido elegida Madre de Dios.

b) *El núcleo teológico-formal.* La gracia es una participación real del alma en la naturaleza divina de la cual tiene necesidad también María para ser agradable a Dios. Por tanto, mediante la gracia santificante el alma es

[3] *S. Th.* III, qq. 27-31.

elevada a un modo de ser, y por ende de operar, *deiforme*: ella obtiene un modo de ser y de obrar divinos. Santo Tomás lo define precisamente mediante la noción de "participación" que es el término último con el cual él expresa la pertenencia y la unión profunda en la esfera del ser, de la creatura con Dios y la distancia o bien la trascendencia del Creador sobre la creatura. Todas las definiciones corren sobre esta línea: "lumen gratiae quod est participatio divinae naturae" (La luz de la griacia que es participación de la naturaleza divina)[4]. El efecto primario de la participación de la gracia es la asimilación o bien la *semejanza* propia del alma con Dios: "gratia nihil aliud est quam *participata similitudo* naturae divinae secundum illud *2 Pe* 1,4: Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae" (la gracia no es otra cosa que la semejanza participada de la naturaleza divina, según lo que se dice en *2 Pe* 1,4: *nos han sido concedidas las preciosa y sublimes promesas, para que por ellas os hicierais partícipes de la naturaleza divina*)[5]. Entonces, mediante la gracia el alma es admitida al consorcio de la vida íntima de Dios, es decir se convierte por participación en hija (adoptiva) de Dios y por tanto "...fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte amare" (Se hace partícipe del Verbo divino y del Amor que procede -del Padre-, para que libremente pueda de verdad conocer y amar rectamente a Dios) de modo que queda en su poder "frui persona divina et uti effectu eius" (gozar de la misma persona divina y usar de su efecto)[6]. Además, la gracia que Cristo ha merecido para el hombre no tiene solamente efecto elevante respecto a las capacidades de la naturaleza en sí misma, sino también sanante respecto a las heridas del pecado.

El *principio resolutivo* de la participación de María en la gracia es por tanto doble: uno formal, o sea que también María tiene necesidad de ser redimida por Cristo, por provenir de Adán; uno existencial, o sea que María es la verdadera Madre de Dios y tiene hacia Cristo una relación vital del todo singular e incomparable que corresponde a la tarea que le compete para la cual ha sido predestinada. Aquí la reflexión teológica más madura

---

[4] *S.Th* I-II, 110, a.3.

[5] *S.Th* III, 62, a.1. También: "lumen gratiae quod est participatio divinae naturae" (la luz de la gracia es participación de la naturaleza divina) I-II, 110, a.3. Cf. A. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino ³1963, 304s.

[6] S.Th. I, 37, a.1.

del Angélico nota al respecto un estrecho paralelismo entre la gracia de Cristo y la de María, a diferencia de la gracia de todos los demás santos. La conclusión es que tanto Cristo como María tienen la plenitud de gracia: Cristo en modo *fontal originario* (*ut auctor gratiae* - como autor de la gracia) y la Madre de Dios en modo *fontal derivado* (*ut Mater Dei* - como Madre de Dios). Más precisamente, ¿cuál es la relación de la participación de María en la gracia de Cristo?, por una parte; y por otra, ¿cuál es la relación de los hombres con la gracia de María? Esta parece ser la cuestión fundamental acerca de la participación aplicada a la gracia singular de María, elegida, es decir, predestinada, para ser Madre de Dios.

2. La plenitud fontal originaria de gracia en Cristo como Hombre-Dios y Salvador.

Toda creatura, para elevarse a la esfera sobrenatural de la vida divina tiene entonces necesidad de la participación de la gracia, no sólo los hombres pecadores, sino también Cristo como hombre, y obviamente también su Santa Madre. Pero no del mismo modo. El modo de Cristo es singularísimo. Ante todo, la naturaleza humana de Cristo está unida directamente a la misma Persona del Verbo y esta unión con la naturaleza divina no es por participación de alguna semejanza con Dios, es decir, no es mediante la gracia sino mediante la unión con la Persona misma del Verbo: "Per incarnationem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinae naturae, sed dicitur esse coniuncta ipsi divinae naturae in persona. Maius est ipsa res quam similitudo eius participata" (Por la encarnación no se dice que la naturaleza humana participó de alguna semejanza con la naturaleza divina, sino que se dice que está unida a la misma naturaleza divina en la persona. Pues es mayor la misma realidad que su semejanza participada)[7]. Una unión más íntima y profunda, no sólo no se puede pensar, sino que no es posible sin quebrar los límites de la diferencia ontológica y precipitarse en el monismo en el cual se han ahogado las filosofías panteísticas de la antigüedad y sobre cuyas huellas se sumaron Bruno, Espinoza, Böhme.. y el idealismo moderno. El monismo antropológico del idealismo moderno (especialmente Hegel) es la inversión de la cristología cristiana, en cuanto la

[7] *S.Th* III, 2, a.10, ad 1.

unión hipostática, si se puede decir de este modo, tiene por sujeto no una naturaleza singular humana privilegiada e individual (Jesucristo, nacido de María Virgen), sino el género humano entero tomado como un todo y como sujeto de la actividad del Absoluto en la historia[8].

Ya que el alma de Cristo no es divina por esencia, sino que es una naturaleza finita y creada, y es realmente distinta en Cristo de la naturaleza y Persona divina en la cual está asumida, también ella ha sido elevada mediante la participación: "...unde oportet quod fiat divina per participationem" (de donde es necesesario que se haga divina por participación), es decir, mediante la gracia santificante habitual[9]. Esta es la *gratia habitualis* (gracia habitual) propia de Cristo, que es diversa y distinta de la *gratia unionis* (gracia de unión); aquella es una participación creada, mientras que esta es increada porque se identifica con la naturaleza divina del Verbo que asume a la naturaleza humana en su propio ser y obrar. En fin, a Cristo le compete la *gratia capitis* (gracia capital) en cuanto la gracia se encuentra en Él como en el principio fontal de salvación para todos los hombres: 1. porque: "...secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est et prior, etsi non tempore" (según su cercanía con Dios, su gracia es más alta y primera, aunque no en sentido temporal), 2. porque "...perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum" (posee la perfección en cuanto a la plenitud de todas las gracias), 3. y finalmente porque "...virtutem habet infundendi gratiam in omnia membra Ecclesiae" (tiene el poder de infundir la gracia en todos los miembros de la Iglesia) - y esta es la razón específica de esta gracia, la cual Cristo nos ha merecido, sobre todo con su Pasión y Muerte. La *gratia unionis* (gracia de unión) por tanto, no es la "gratia personalis" (gracia personal), esta

---

[8] En efecto, según Hegel: "...Die Gewissheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der Begriff Christi, des Gottmenschen", en *Philosophie der Geshichte*, Lasson II, 735. De aquí extrae la conclusión: "Die Wahre Einseicht ist die; dass die Gottmenschenheit der ganzen Menscheit zukommt", en J.A. DORNER, *Entwicklungsgeshichte der Lehre von der Person Christi*, Berlin 1853, Bd. II, 1110. La actual teología (y cristología) antropológica parece estar deslizándose sobre esta pendiente (cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, ed. II, Milano 1974).

[9] *S.Th.* III, 8, a.5: Utrum gratia Christi secundum quam est caput Ecclesiae sit eadem cum gratia habituali eius secundum quod est quidam homo singularis (Si la gracia de Cristo según que es cabeza de la Iglesia es la misma que su gracia habitual, en cuanto que es cierto hombre singular). El artículo está construido, sea en el cuerpo como en las objeciones, en simetría casi perfecta con el artículo 1: Utrum Christus sit caput Ecclesiae (Si Cristo es cabeza de la Iglesia).

"...ordinatur ad esse personale" (se ordena al ser personal) y no "ad actum" (al acto). Sino que "...eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est iustificata, et gratia eius secundum quam est caput Ecclesiae iustificans alios; differt tamen secundum rationem" (Según su esencia es la misma la gracia personal por la cual el alma de Cristo es justificada, y su gracia según la cual es cabeza de la Iglesia que justifica a los demás; difieren, no obstante, según la razón) - en el sentido que la primera mira directamente a la relación de Cristo a Dios como creatura, mientras la segunda indica propiamente a Cristo como Salvador de los hombres o *auctor gratiae* (autor de la gracia)[10].

Veamos una última etapa sobre el principio próximo eficiente de la gracia, de la cual se podrá iluminar también la situación singular de gracia de la Madre de Dios. Ciertamente el principio primero de la gracia, como participación propia de la naturaleza divina, no puede ser sino Dios mismo: y por tanto lo es también Cristo "...in quantum est Deus auctoritative" (en cuanto es Dios como causa). Por tanto, la causa próxima de la gracia, en la nueva economía divina que comprende la redención de la salvación del pecado es también, según Santo Tomás, el mismo Cristo, en cuanto hombre, es decir, en cuanto - y aquí el Angélico se apropia del principio usado en la teología griega de que la humanidad era y obraba en Cristo como "instrumento de la divinidad" (ὄργανον τῆς θειότητος)[11]- la naturaleza obra como instrumento unido al Verbo. En virtud de la unión hipostática con el Verbo, las acciones de Cristo eran "divino-humanas"[12] y por eso fueron para nosotros causa de reconciliación con el Padre, es decir de gracia y de salvación eterna. Santo Tomás -y este es un aspecto característico de su soteriología- llama a esta eficacia de Cristo, en cuanto hombre por nuestra salvación, "causalidad instrumental": "dare gratiam aut Spiritum Sanctum... convenit etiam ei (Christo) secundum quod est homo, in quantum scilicet eius humanitas fuit instrumentum divinitatis eius. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes, et per meritum et per effiecientiam quandam" (dar la

---

[10] Cf. *In Jn* c.1, lc.10, n.201, es la así llamada "gratia capitis" (gracia capital).

[11] SAN JUAN DAMASCENO, *De Fide orthodoxa*, l.III, c.19; *PG* 94, col.1080 b; cf. ibid. c.15, col 1060 a.

[12] La expresión proviene del PSEUDO DIONISIO: θεανδρικὴ ἐνέργεια *Epist.* 4, *PG* 3, 1072.

gracia o el Espíritu Santo... le conviene también a Él según que es hombre, a saber, en cuanto su humanidad fue instrumento de su divinidad. Y así sus acciones, en virtud de su divinidad fueron saludables para nosotros, en cuanto que causan la gracia en nosotros, y también por mérito y por cierta eficiencia)[13]. De esto se ve cómo la naturaleza humana, y la misma carne humana, vienen elevadas en Cristo al rango de la causalidad divina como principio eficiente de gracia y salvación.

3. La Plenitud fontal derivada de la Gracia de Cristo en la Madre de Dios.

Como creatura humana, derivada de Adán según el proceso natural de la generación, María tiene, por un lado, necesidad de ser redimida y salvada por la *gratia Christi* (gracia de Cristo) y, por lo tanto, de participar de la gracia como cada hombre que nace de la raíz herida de Adán. Por el contrario, en Cristo la gracia emana de su interior, por así decirlo, de la unión hipostática, es decir, de la divinidad por la cual la naturaleza humana ha sido asumida. Este origen personal de la gracia salvífica en Cristo hace de contrapunto al origen personal del pecado en Adán al cual está sujeto tambien María. María tiene con Cristo una *relación personal* incomparable que la acerca a Cristo como madre al hijo. Es por esto que Santo Tomás, no obstante los límites de su mariología[14], atribuye también a María la plenitud fontal de gracia en consonancia con el anuncio del ángel y en perfecto paralelismo con la plenitud de Cristo.

---

[13] *S.Th* III, 8, a.1, ad 1. Tratando más precisamente de la eficacia de la Pasión de Cristo, Santo Tomás aplica el principio de la instrumentalidad a la carne de Cristo: "...in quantum caro, secundum quam passionem sustinuit, est instrumentum divinitatis, ex quo eius passiones et actiones operantur in virtute divina ad expellendum peccatum" (en cuanto la carne, según que soportó la pasión, es intrumento de la divinidad, se sigue que sus padecimientos y acciones por poder divino obran la expulsión del pecado) *S.Th.* III, 49, a.1; cf. también ad 1.

[14] Cualquiera sea la conclusión de la cuestión controvertida de si Santo Tomás admitió la sustancia del privilegio de la Inmaculada Concepción, un residuo de su incertidumbre al resguardo es la afirmación que en María «...primo fuit ligatus fomes et postea sublatus» (primero estuvo ligado el fomes de pecado y luego quitado- *S. Th.* III, 47, a.3 y ad 1).

Santo Tomás en toda esta materia procede al mismo tiempo con firmeza y cautela: él se apoya sobre el principio de la redención universal de Cristo, por eso «...Beata Virgo sanctificata fuisset, numquam incurrisset maculam originalis culpae: et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur *Matth.* 1, 21: Ipse salvum faciet populum suum a pecatis eorum. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit Salvator omnium hominum, ut dicitur *1 Tim.* 4,10. Unde relinquitur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem» (Que la Bienaventurada Virgen fuese santificada, de modo que nunca incurrió en la mancha de la culpa original, y así no necesitó de la redención y salvación que vienen de Cristo, de quien se dice en *Mt* 1,21: *Él salvará a su pueblo de sus pecados*. Decir esto es inconveniente, porque sería decir que Cristo no es el Salvador de todos los hombres, tal como se afirma en *1 Tim* 4,10. Por lo cual queda que la santificación de la Bienaventurada Virgen se produjo después de su animación)[15]. Pero él no solo ha exaltado a María sobre toda creatura sino que ha insistido en iluminar y fundar sus previlegios a la luz del mayor de entre ellos, que es justamente aquel de ser la Madre de Dios[16].

---

[15] *S. Th.* III, 27, a.2. Pero entre la alternativa aquí considerada entre el antes y el después de la animación, hay lugar para la solución intermedia: *in* animationem (en la misma animación), y no se sabe porqué el angélico la haya omitido. La definición llana ha cortado con todas estas discusiones con la fórmula: «in primo instanti suae conceptionis» (en el primer instante de su concepción): Dz.- Sch., 2803.

[16] «Corpus autem illius hominis ex Virgine Matre sumptum est: ostensum est autem corpus illius hominis esse corpus Filii Dei naturalis, idest Verbi Dei. Convenienter dicitur igitur quod Beata Virgo sit *Mater Verbi Dei*, et etiam *Dei*, licet divinitas Verbi a Matre non sumatur: non enim oportet quod filius totum quod est de sua substantia a matre sumat, sed solum corpus» (el cuerpo de aquel hombre fue tomado de la Virgen Madre: ya se ha mostrado que el cuerpo de aquel hombre fuese el cuerpo del Hijo natural de Dios, es decir del Verbo de Dios. Por tanto convenientemente se dice que la Bienaventurada Virgen es *Madre del Verbo de* Dios, y también *Madre de Dios*, aunque la divinidad del Verbo no se haya tomado de la Madre, ya que no es necesario que todo lo que hay en el hijo sea tomado de la sustancia de la madre, sino sólo el cuerpo) *CG* 4, c.34.

Esta dignidad de madre de Dios es superior según el Angélico a la misma Virginidad: «Et nota, quod, sicut dicit Hilarius, Beata Virgo ante nativitatem ab angelo nominatur coniux, supra I,5, sed post nativitatem non. Et hoc proter duo. Primo ad commendationem Virginis; sicut enim virgo concepit, ita virgo peperit. Secundo propter dignitatem eius: *erat enim mater Dei, qua dignitate nulla maior*, et denominatio fiat a digniori» (Y hay que advertir como dice Hilario, que la Bienaventurada Virgen antes del nacimiento es llamada por el ángel desposada, tal como aparece en 1,5, pero no después del nacimiento. Y esto por dos razones. Primero para exhaltación de la Virgen; pues como concibió virginalmente, también dio a luz virginalmente. Segundo por su dignidad, *pues era madre de*

Su fundamento bíblico es el saludo del Angel, y el fundamento teológico la definición de María como θεοτόκος del Concilio de Éfeso[17] (en el 431): «... charitas hominis non est a seipso, sed ex gratia Dei, quae datur unicuique secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur *Eph.* 4,7. Unicuique autem dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur, sicut homini Christo data est excellentissima gratia, quia ad hoc est electus, ut eius natura in unitatem personae divinae asumeretur, et *post eum habuit maximam plenitudinem gratiae beata Maria, quae ad hoc est electa ut esset mater Christi*» (la caridad del hombre no proviene de sí mismo, sino de la gracia de Dios, que se da a cada uno según la medida de la donación de Cristo, como se dice en *Ef* 4,7. A cada uno se le da la gracia proporcionada para aquello a lo cual se lo elige, así como a Cristo hombre le ha sido dad una gracia exelentísima, porque fue elegido para que su naturaleza humana fuese asumidad en unidad de la persona divina, y *después de él la beata Virgen tuvo la máxima plenitud de gracia, ya que para esto fue elgida para que fuese madre de Cristo*)[18].

Dios, dignidad mayor de la cual no hay, y al denominar algo se lo hace por lo más digno- *In Mt* c.2, lc.4, nr. 208). Por lo tanto «verdadera» Madre de Dios: «Dei mater Beata Virgo María dicit debet, si ex ea asupmtum ex corpus Dei. Oportet autem dicere, quod sit corpus Dei, si assumitur in unitatem personae filii Dei, qui est verus Deus. Confitentibus igitur humanam naturam esse assumptam a Filio Dei in unitatem personae, neccese est dicere quod Beata Virgo María sit Mater Dei» (la Bienaventurada Virgen María debe decirse madre de Dios, si es que de ella se asumió el cuerpo de Dios. Es necesario decir que es el cuerpo de Dios, si ha sido asumido en unidad de persona por el Hijo de Dios, que es verdadero Dios. Pues confesando que la naturaleza humana ha sido asumida por el Hijo de Dios en unidad de persona, necesariamente habrá que decir que la Bienaventurada Virgen María es Madre de Dios) *Comp. Theol.* c.222, n. 454.

[17] Dz- Sch, 251.

[18] *In Rom* c. 8, lc 5, nº 678. En el *De Veritate* la Bienaventurada Virgen aparece siempre asociada a Cristo, por lo que se refiere a la vida de la gracia, por encima de los ángeles y de todos los santos: «dona gratiae non sequuntur ordinem naturae de necesitate; et ideo, quamvis humana natura non sit angelica dignior, tamen alicui homini collata est maior gratia quam alicui angelo, sicut beatae Virgini et homini Christo. Confirmatio autem in bono beatae Virgini competebat, qui mater erat divinae sapienciae in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur *Sap* 7, 25» (los dones de la gracia no siguen necesariamente el orden de la naturaleza; y por ende, aunque la naturaleza humana no sea más digna que la angélica, sin embargo, a algún hombre se le otorga gracia mayor que a algún ángel, como es el caso de la Virgen y de Cristo hombre. La confirmación en el bien correspondía a la Virgen, quien era la madre de la sabiduría divina en la cual no entra nada manchado, tal como se dice en *Sab* 7,25): *De Ver* 24, 9 ad 2. Del mismo modo para el problema de la muerte que sólo en Cristo y en la Virgen no están conectados como consecuencia o pena del pecado que ellos no

Podemos aquí introducir una distinción: si bajo el aspecto entitativo, es decir, formal, la gracia santificante es la participación entitativa de la naturaleza divina que eleva la naturaleza humana a la vida sobrenatural tanto en Cristo, como en la Virgen, en los ángeles y en los santos, sin embargo, bajo el aspecto real-existencial, es decir, en cuanto al *modo* de poseer la gracia, existen profundas diferencias. Por lo tanto sobre todos los Santos están Cristo, la Virgen, los Apóstoles: «Et ideo sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad maiorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infundit, sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem. *Et gloriosam Virginem Mariam, quam in matrem elegit et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit*; et sic Apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singularis gratiae privilegio dotavit; propter quod dicit Ap., *Rom.* 8, 23: Nos ipsi primitias spiritus habentes. Glossa: tempore prius, et caeteris abundantius» (Y así como Dios preordenó algunos santos a mayor dignidad, así también infundió en ellos gracia más abundante, como a Cristo hombre, quien asumió en unidad de persona, le conceció una gracia singular. *Y a la gloriosa Virgen María, que eligió como madre la llenó de gracia ya sea en cuanto al alma, ya en cuanto al cuerpo*; así también al Apóstol, como lo llamó a una dignidad singular, así también por privilegio lo dotó de una gracia singular; por eso dice el Apóstol en *Rom* 8,23: *nosotros que tenemos las primicias del Espíritu.* Y la Glosa comenta: primera en el tiempo, y más abundante que los demás)[19].

El principio de esta derivación está inspirado en el principio neoplátonico de los grados, es decir, de la «cercanía» o contigüidad metafísica: «Quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectus illius principii: unde dicit Dionysius, 4 cap. *Cael. Hier.*, quod angeli, qui sunt Deo propinquiores magis

tuvieron, ni del mortal ni venial: «Necesitatem moriendi concomitatur necessitas peccandi vel venialiter vel mortaliter, nisi in personis privilegiatis, silicet Christo et Beata Virgine; non autem necessitas pecandi mortaliter, et patet in habentibus gratia» (la necesidad de morir sigue concomitantemente a la necesidad de pecar ya sea venialmente, ya mortalmente, a no ser en personas privilegiadas, a saber, Cristo y la bienaventurada Virgen; por el contrario, no a la necesidad de pecar mortalmente, como se evidencia en quienes poseen la gracia): *De Ver* 24, 12 ad 9.

[19] *In Ef* c.1, lc 3, nr. 23.

participant de bonitatibus divinis quam homines. Christum autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem auctoritative, secundum humanitatem vero instrumentaliter: unde et *Ioan.* 1, dicitur: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est. Beata autem Virgo Maria *propinquissima Christo fuit secundum humanitatem*: quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo *prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere*» (En cualquier género, cuando algo se acerca más a su principio, tanto más participa del efecto de aquel principio: de allí que Dionisyo diga en *Cael Hier* c.4, que los ángeles, quienes están más cercanos a Dios, participan más de la bondad divina que los hombres. Por el contrario, Cristo es el principio de la gracia, de modo fontal según su divinidad, de modo instrumental según su humanidad: de allí que en *Jn* 1, se dice que la gracia y la verdad nos vinieron por Cristo. La Bienaventurada Virgen María *estuvo cercanísima a Cristo según su humanidad*: porque de ella tomó la naturaleza humana. Y por ende *debió obtener mayor plenitud de gracia, por encima de los demás*)[20].

Toda la plenitud de la gracia en María emana de esta unión incomparable que ella tiene con Cristo engendrado por ella y que hace de ella la Madre de Dios. Las reflexiones tomistas son un destello de comparaciones victoriosas de María con Eva, con los Angeles y los Santos: los tejidos del discurso teológico severo y mesurado no alcanzan a frenar el ímpetu de un lirismo que alcanza a fundir admirablemente la reflexión con la devoción profunda que el Angélico tiene desde su niñez[21] por la Madre de Dios.

---

[20] *S. Th.* III, 27, a.5. Santo Tomás refiere el principio al Pseudo Dionisio, por ejemplo: «Unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. *De Div. Nom.*, quod divina sapientia coniungit *fines superiorum principiis inferiorum*» (Por eso dice el bienaventurado Dionysio, en el *De Div Nom* c.7, que la sabiduría divina une los términos de lo superior con los principios de lo inferior) *CG 2*, 68; ed. leon. minor, p. 167a). Dionisio escribe: «... καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων» (*PG* 3,872 B).

[21] Como es sabido, Guillermo de Tocco habla de un trozo de papel que contiene el Ave María encontrado por el pequeño Tomás, no se sabe cómo: el niño estaba tan prendado de éste «...quod, quoties puer ex quacumque causa in fletum incideret, nullo nutricis aplauso a fletu quiesceret, donec cartulam scriptam puer gemebundus habere» (que, cuantas veces el niño por cualquier causa comenzaba a llorar, su nutricia no podía apagar su llanto, hasta que le daba el pequeño papel para que el niño lo tuviese) *Vita*, c.3; ed. Prümer, p.68.

La característica de la gracia de María es el encuentro de participación y plenitud donde uno de los términos *parece* excluir el otro pero que en este contexto en realidad lo completa. Así como la naturaleza humana de Cristo permaneció tal en la asunción por la Persona del Verbo, así la de María permaneció una naturaleza humana en su elevación a Madre de Dios. Por tanto la plenitud de la gracia de Cristo y María toma y no quita la participación: en ella se cumple en un supremo nivel del misterio aquella unión y penetración de la divinidad en la humanidad que no es unidad sino distinción, no es confusión sino elevación transfigurante. Ella toca, sea en Cristo como en María la hondura y la totalidad del ser y del obrar: en Cristo en cuanto Hijo de Dios y en María en cuanto Cristo es su Hijo y ella es verdadera Madre de Dios. Por lo tanto el fundamento de la participacion absolutamente especial e incomparable de la divinidad, que es la gracia propia de Cristo y de su Madre, ciertamente respeta el canon metafísico, ya sea el de la diferencia y distinción metafísica, ya sea el de la dependencia real de la creatura respecto al Creador, que son los pilares de la estructura de la participación[22]. La plenitud de gracia en Cristo y María se funda en las relaciones existenciales supremas que son respectivamente de hijo y madre. Ante todo, Cristo como Verbo e Hijo del Padre y unido a la Persona del Verbo no se puede decir «partícipe» de la gracia sino *fuente* misma (para nosotros) de la gracia y autor de nuestra salvación. Cristo como Hijo de María funda en María la exigencia de la gracia correspondiente a la singular dignidad de Madre de Dios: «Mater eius, idest Dei. Hic ostenditur eius dignitas: nulli enim creaturae hoc concessum est, nec homini, nec angelo, ut esset pater, aut mater Dei; sed hoc fuit privilegium gratiae singularis, ut non solum hominis, sed *Dei mater fieret*; et ideo in *Apoc.* c. 12, 1 dicitur: Mulier amicta sole, *quasi tota repleta divinitate*» (es su Madre, es decir, de Dios. Y aquí se muestra su dignidad: pues a ninguna otra creatura se le concedió esto, ni a los hombres, ni a los ángeles, que fuese padre o madre de Dios; sino que esto fue un privilegio singular de la gracia, el que no sólo se convirtiese en madre del hombre, sino en *madre de Dios*, y por tanto en el *Ap* 12,1 se dice: *una mujer vestida de sol*, como repleta totalmente de la divinidad)[23]. Es este el *titulus fundans* (título fundante) que pone a María a

---

[22] Cf. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione,* in «*Divinitas*» 1967, p. 559 ss. (publicado también en «*Esegesi tomistica*», Roma 1969, p. 421 ss.). [en español: "Elementos para una doctrina tomista de la participación", Diálogo 17, 1997, 9-40].

[23] *In Mt* c.1, lc. 4, nr. 108

la par de Cristo: «Beata Virgo quae fuit a Deo electa in matrem, ampliorem sanctificationis gratiam obtinuit quam Ioannes Baptista et Ieremias, qui sunt electi ut speciales praefiguratores sanctificationis Christi» (la Bienaventurada Virgen que fue elegida por Dios para ser su madre, obtuvo más amplia gracia de santificación que Juan Bautista y que Jeremías, quienes fueron elegidos para ser prefiguraciones especiales de Cristo)[24]. Esta gracia en María que es una creatura proviene ciertamente, como todo efecto creado, de Dios. En otro sentido, sin embargo, como la misma gracia de Cristo- también él es una creatura (y nació de María)- está fundada, como hemos visto, en la *gratia unionis* (gracia de unión), así la gracia viene a María de la *gratia maternitatis* (gracia de la maternidad) que es la razón de la plenitud de gracia propia de María.

Hemos llegado al punto de la participación en la gracia del todo incomparable que tiene María, ya que ella se mueve -a diferencia de todos los Ángeles y Santos- en el circuito mismo de la vida trinitaria divina en calidad de Madre del Verbo encarnado y esposa del Espíritu Santo, como hija predilecta del Padre. Por lo tanto hay que decir que como Cristo es originariamente santo por la *gratia unionis* (gracia de unión), la cual no es participación sino que refluye en la presencia de Cristo de la divinidad del Verbo y de ella refluye en Cristo la *gratia habitualis* (gracia habitual), a Cristo compete entonces la gracia *per essentiam* (por esencia), es decir, totalmente según su plenitud fontal primaria[25]. De modo semejante, aunque no igual, a María en cuanto Madre de Dios refluye la plenitud de la gracia según la plenitud fontal que respecto a Cristo no es primaria sino derivada, pero que respecto a nosotros se puede decir primaria en cuanto a los otros medios que nos obtienen la comunicación de la gracia (sacramentos, oraciones, buenas obras...). Más aún, en la esfera de la relación existencial en la cual la maternidad precede la filiación se puede y se tiene que hablar de una precedencia temporal de la gracia de María sobre la de Cristo, ya que ella es santa antes que Cristo naciera y ha sido satificada justamente para

---

[24] *S. Th.* III, 27, a.6, ad 6.

[25] Por lo tanto «Christus naturaliter est sanctus, cuius participatione omnes alii sancti vocantur» (Cristo es naturalmente santo, participando del cual todos los demás se dicen santos) *In 1Cor*, c.2, lc.2, 95; «(*Christus*) cum sit principalis filius a quo nos filiationem participamus, ita est principalis haeres cui in haereditate coniungimur» (Cristo en cuanto es el hijo principal del cuya filiación nostros participamos, así también es el heredero principal en cuya herencia nosotros nos unimos) *In Rom*, c.8, lc.3, 649.

que Él pueda nacer santo. Es por esto que el Angel la saluda como «llena de gracia» aun antes de que María haya dado su consentimiento a la Encarnación y a la concepción en ella de Cristo por obra del Espíritu Santo.

Queda claro por lo tanto que en María hay una forma de participación según una relación del todo original e inconmensurable, como es original e inconmensurable la función de la divina maternidad. La consecuencia teológica de tal relación es que la gracia en María - aún siendo la *gratia habitualis* (gracia habitual) de Cristo, una *participatio naturae divinae* (participación de la naturaleza divina), y aún obedeciendo a las leyes de la participación trascendental (dependencia causal, composición real...)- trasciende las leyes de la participación predicamental y se acerca íntimamente a la gracia de Cristo. Por tanto María entra en la órbita de la dignidad del Hijo: «...Beata Virgo Maria mater Filii Dei facta est, de Spiritu Sancto concipiens, *decuit ut excellentissima puritate mundaretur, per quam congrueret tanto Filio*: et ideo credendum est eam *ab omni labe actualis peccati* inmunem fuisse non tantum mortalis, sed etiam venialis, quod nulli sanctorum convenire potest post Christum, cum dicatur *I Ioan.*1, 8: si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est. Sed de beata Virgine matre Dei intelligi potest quod *Cant* 4,7 dicitur: *Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te*» (La bienaventurada Virgen María fue hecha madre del Hijo de Dios, concibiendo del Espíritu Santo, *y convenía que fuese limpiada con la más excelente pureza, para que fuera concorde con tal Hijo*: por tanto se de creer que ella fue inmune *de todo pecado actual*, no sólo del mortal, sino también del venial, lo que no puede convenir a ninguno de los santos después de Cristo, tal como se dice en *1Jn* 1,8: *si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos, y la verdad no está en nosotros*. Pero de la Bienaventurada Virgen madre de Dios se puede entender este pasaje del *Ct* 4,7: *toda hermosa eres, amiga mia, y en ti no hay mancha*)[26]. Ciertamente que también la gracia de María está fundada trascendentalmente sobre la de Cristo -a partir de su preservación del pecado original, o sea, de la concepción inmaculada- «...intuitu meritorum Christi» (previstos los méritos de Cristo): pero, repetimos, de modo similar a la gracia de Cristo también ella expresa la plenitud fontal la cual junto a Cristo se convierte y es considerada principio activo - y no solamente moral- de comunicación de la gracia a todos los

[26] *Comp Theol* c. 224, nr. 457.

participantes. Entonces hay que admitir que Santo Tomás advirtió y presentó con claridad y firmeza la lógica coherencia de esta situación y la ha desarrollado de modo analítico sobre todo en la *Expositio salutationis angelicae*[27], pero los principios están presentes también en los escritos anteriores y especialmente en la *Summa Theologiae* y en otros lugares como indicaremos.

4. La excedencia trascendental de la gracia en María.

Podemos por tanto hablar de una "excedencia trascendental" de la gracia de María cuya riqueza teológica ha recibido confirmación en los dos dogmas marianos de la Inmaculada y de la Asunción, pero que todavía está lejos de haber sido agotada.

El primer *indicio* de tal trascendencia lo ve Santo Tomás en el hecho que mientras en el Antiguo Testamento son los hombres quienes veneran a los ángeles como a seres del todo superiores y celestiales (así, por ejemplo, Abraham en *Gn* 18,2 ss), por primera vez con María una creatura humana es colocada por encima de los ángeles y un ángel viene a reverenciarla y le dice: *Ave* (28,4).

La superioridad del ángel sobre el hombre, la expone S. Tomás en tres grados: "Primo quantum ad *dignitatem naturae*. Nam Angelus est naturae spiritualis... Homo vero est naturae corruptibilis. Secundo quantum ad *familiaritatem ad Deum*. Nam Angelus est Deo familiaris, utpote Deo assistens... Homo vero est quasi extraneus et elongatus a Deo per peccatum. Tertio praeminebat propter plenitudinem *splendoris gratiae divinae*. Angeli enim participant ipsum lumen divinae gratiae in summa plenitudine... Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines etsi aliquid participent de ipso lumine gratiae, parum tamen et in quadam obscuritate" (Primero, en cuanto a la *dignidad de la naturaleza*. Pues el ángel posee una naturaleza espiritual... El hombre por el contrario tiene una naturaleza corruptible. Segundo, en cuanto a la *familiaridad con Dios*. Pues el ángel es familiar a Dios, en cuanto lo asiste en su presencia... Por el contrario, el hombre es como un extraño y alejado de Dios por el pecado. Tercero era

[27] Seguimos la ed. crítica de G. F. ROSSI (Piacenza ²1931) el cual, en acuerdo con el P. Mandonnet, asigna como fecha de composición la Cuaresma de 1273 en Nápoles (p. 20).

superior por el esplendor de la gracia divina. Pues los ángeles participan de la misma luz de la gracia divina en la plenitud suma... Y es por eso que siempre aparecen rodeados de luz. Pero los hombres aún cuando participen en algo de la misma luz de la gracia, sin embargo, es poca y con cierta oscuridad): 26,17-27; 27.

Santo Tomás, amante del orden ternario, contrapone a los tres momentos de la superioridad angélica, recientemente indicados, tres momentos de la superioridad de María: sigamos con atención el texto que es particularmente denso, integrando en alguna ocasión otro texto paralelo de sus obras mayores.

a) El primer punto de superioridad es la *plenitud de la gracia* de María, como el ángel mismo la saluda: *Ave, gratia plena.* El comentario es preciso y amable: "Et *primo* (excessit Beata Virgo Angelos) in plenitudine gratiae, quae magis est in Beata Virgine, quam in aliquo Angelo. Et ideo ad insinuandum hoc, Angelus ei reverentiam exhibuit, dicens ipsam plena gratia, quasi diceret: Ideo exhibeo tibi reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae" (Y primero excede la Bienaventurada Virgen a los ángeles en la plenitud de la gracia, que es mayor en la Bienaventurada Virgen que en un ángel. Y para insinuarnos esto, el ángel le manifiesta reverencia, diciendole llena de gracia, como si dijese: por eso te manifiesto reverencia, porque me excedes en la plenitud de gracia): 28, 6-10. Hay una limitación en la condición existencial de la Virgen, que está todavía sobre la tierra y recibe por eso el anuncio del Ángel: "Mater Dei superior erat angelis quantum ad dignitatem ad quam divinitus eligebatur. Sed quantum ad statum praesentis vitae, inferior erat angelis... Mater Dei nondum erat in statu comprehensorum. Et ideo de divino conceptu per angelos instruenda erat" (la Madre de Dios era superior a los ángeles en cuanto a la dignidad para la cual había sido divinamente elegida. Pero en cuanto al estado de la vida presente, era inferior a los ángeles... Pues la Madre de Dios todavía no estaba en estado de los que ven a Dios cara a cara. Y por eso debió ser instruida por ángeles acerca de su concepción divina)[28]. Sobre este punto, que es el principal desde el punto de vista doctrinal, volveremos más adelante.

[28] *S.Th.* III, 30, a.2, ad 1.

b) La segunda excedencia se encuentra en la familiaridad con Dios, ya sea con el Hijo, ya sea con toda la Trinidad. El estilo ahora se vuelve directo: (Secundo) "...Et ideo hoc designans Angelus dixit: '*Dominus tecum*'; quasi diceret: ideo exhibeo tibi reverentiam quia tu familiarior es Deo quam ego, nam 'Dominus est tecum' " (y por eso el Ángel indicando esto dijo: *el Señor está contigo*; como si dijese: por tanto te manifiesto reverencia porque tú tienes más familiaridad con Dios que yo, pues el Señor está contigo): 31, 12-15. Indica la amplitud trinitaria de las dimensiones celestiales de esta divina familiaridad de María: "...Dominus est tecum. Dominus in quantum Pater in eodem Filio, quod nullus Angelus nec aliqua creatura habuit. *Luc* 1,35: *Quod enim nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei.* Dominus Filius in utero. *Is* 12,6: 'Exulta et lauda, habitatio Sion, quia magnus in medio tui Sanctus'. Aliter est ergo Dominus cum Beata Virgine quam cum Angelo, quia cum ea ut Filius, cum Angelo ut dominus. Dominus Spiritus Sanctus sicut in templo; unde dicitur: '*templum Domini, sacrarium Spiritus Sancti*', quia concepit ex Spiritu Sancto: *Luc* 1,35: '*Spiritus Sanctus superveniet in te*' " (...el Señor está contigo. El Señor en cuanto Padre en el mismo Hijo, lo cual ningún Ángel ni ninguna creatura tuvo. En cambio, de María se dice en *Lc* 1,35: *lo que nacerá de ti será Santo, será llamado Hijo de Dios.* El Señor en cuanto Hijo en su útero. Por eso se lee en *Is* 12,6: *exulta y alaba, morada de Sión, porque grande es en medio de ti el Santo.* De un modo está el Señor con la Bienaventurada Virgen y de otro con el ángel, porque con ella está como Hijo, mientras que con el ángel como Señor. El Señor Espíritu Santo como en un templo; de donde se dice: *el templo del Señor, sagrario del Espíritu Santo*, porque concibió del Espíritu Santo: *Lc* 1,35: *El Espíritu Santo vendrá sobre ti*): 31,15-32,3. Así, la familiaridad de la Madre del Señor con la Santísima Trinidad, evocada por el *Dominus tecum* (el Señor está contigo), la convierte en *Señora* por excelencia: "Sic ergo familiarior cum Deo est Beata Virgo quam Angelus; quia cum ipsa Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus, scilicet tota Trinitas. Unde cantatur de ea: '*Totius Trinitatis nobile triclinium*'. Nam hoc verbum '*Dominus tecum*', est nobilius verbum quod sibi dici possit. Merito ergo Angelus reveretur Beatam Virginem, quia Mater Domini et ideo Domina. Unde convenit ei hoc nomen Maria, quod Syra lingua interpretatur 'Domina' " (la bienaventurada Virgen es más familiar con Dios que el ángel; porque con ella está el Padre Señor, el Hijo Señor y el Espíritu Santo Señor, es decir, toda la Trinidad. Por eso se canta de ella: *noble sede de toda la Trinidad.* Pues estas palabras *el Señor está contigo*, son

las palabras más nobles que se le pueden decir. De donde conviene a ella el nombre de María, que en la lengua siríaca quiere decir "Señora"): 32, 3-10.

c) La tercera excedencia, ya iluminada por las primeras dos, es la *pureza* absoluta y fecunda de María. Ella en efecto fue librada de *todo* pecado y de toda culpa: (Tertio) "...quia Beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem aliis. Ipsa enim purissima fuit et quantum ad culpam, quia nec originale, nec mortale, nec veniale peccatum incurrit. Item quantum ad poenam" (...porque la Bienaventurada Virgen no sólo era pura en sí misma, sino también procuró la pureza de los otros. Pues ella fue purísima, respecto a la culpa, pues no incurrió ni en el pecado original, ni en el mortal, ni en el pecado venial. Lo mismo debe decirse respecto a la pena): 32, 11[29]. Sobre la mediación universal de la gracia de María según el Angélico, diremos algunas cosas cuando volvamos al primer punto.

* * *

Volvemos entonces al primer punto, que es el momento crucial, de la plenitud de la gracia de María gracias a la cual la Madre de Dios junto al Hijo se ubica por encima de la participación predicamental. La propiedad de esta participación es la de obrar una *discretio* o sea *divisio* dentro de la formalidad o perfección que es participada según el principio general "*Omne quod participatur determinatur ad modum participantis et sic*

[29] Aquí Santo Tomás desarrolla las tres maldiciones principales, caidas sobre la humanidad, a causa del pecado, del cual María fue exceptuada: a) *para la mujer* "...quod in corruptione conciperet, in gravamine portaret et in dolore pareret" (que concebiría en corrupción, llevaría [en su seno] con incomodidad, y daría a luz con dolor); b) *para el hombre* "quod in sudore vultus vesceretur pane suo. Ab hoc immunis fuit Beata Virgo: quia ut dicit Apostolus *1 Cor* 7, virgines solutae sunt a cura huius mundi, et soli Deo vacant" (que ganaría su pan con el sudor de su frente. Y de esto también fue inmune la Bienaventurada Virgen, porque como dice el Apóstol en *1 Cor* 7, *las vírgenes están libres de los cuidados de este mundo, y sólo se consagran a Dios*), c) para el hombre y la mujer juntamente: "...scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab hac immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit, et portata in caelum. *Ps* 131,8: *Surge, Domine, in requiem tuam; tu, et arca sanctificationis tuae*" (a saber, que volverían al polvo. Y de esto fue inmune la Bienaventurada Virgen, porque fue llevada al cielo con su cuerpo. Pues creemos que después de su muerte fue resucitada y llevada al cielo, como se indica en el *Sal* 131,8: *levántate Señor, a tu descanso; tú y el arca de tu morada*): 33, 1-16.

partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum" (todo lo que se participa se determina al modo del participante y de este modo se posee parcialmente y no según todo el modo de perfección)[30]. Este principio vale también para la gracia concebida por Dios a las creaturas para salvarse: pero no vale para María como obviamente tampoco vale para Cristo. Ellos tienen la gracia *secundum plenitudinem* (según la plenitud): ya que como se ha dicho, la tienen por un título y de modo diverso –porque Cristo la tiene como Redentor y María como Madre del Redentor- también María la posee en plenitud y no por participación, o sea no la tiene según una "división" de perfección – como es propio de la participación predicamental- sino precisamente *secundum plenitudinem.*

1. Ante todo la plenitud *respecto al alma*, que es el sujeto propio de la gracia, y esto bajo dos aspectos: uno negativo, evitar el mal (pureza), y otro positivo, que es obrar el bien o el ejercicio de la virtud (santidad): "El quantum ad ista duo, perfectissimam gratiam habuit Beata Virgo" (y en cuanto a estas dos cosas, la Bienaventurada Virgen tuvo la gracia perfectísima). Ya que:

- (*exención de todos los pecados*) "Nam ipsa omne peccatum vitavit magis quam aliquis sanctus praeter Christum. Peccatum enim aut est originale, et de isto fuit mundata in utero; aut mortale, aut veniale, et de istis libera fuit" (28,14: Pues ella evitó todo pecado más que cualquier otro santo, excepción hecha de Cristo. Pues el pecado es o bien original, y de este fue purificada en el útero, o mortal, o venial y de estos fue totalmente libre)[31]. Es más: "Similiter etiam nec per hoc aliquid deperit dignitati Matris

---

[30] *CG* 1, 32 Amplius. El texto explícito en este contexto de la participación predicamental se lee en el tardío Comentario al *De celo et mundo* "Singula autem individua rerum naturalium quae sunt hic, sunt imperfecta, quia nullum eorum comprehendit in se totum quod pertinet ad suam speciem" (los individuos singulares de las cosas naturales que están aquí son imperfectas porque ninguno de ellos comprende en sí todo lo que pertenece a su especie) *In De Celo et Mundo*, 1. 19. P. XIX. 52 a. Para un desarrollo de esta importante doctrina metafísica, se puede consultar nuestro: *La noción metafísica de participación,* Sección segunda; (ed. cit., p. 145 ss.) y al art. cit.: *Elementos para una doctrina de la participación.*

[31] Después de citar *Ct.* 4,7 (*"Tota pulchra es, amica mea"*) y hacer mención de una cita de San Agustin (*De natura el gratia, c. 36 "Si omnes Sancti et Sanctae congregarentur", etc.)*, el Angélico precisa, en cuanto al pecado original, la diferencia entre Cristo y la Virgen su Madre: "Sed Christus excellit Beatam Virginem in hoc quod sine originali conceptus et natus est. Beata autem Virgo in originali est concepta, sed non nata" (pero Cristo sobresale por sobre la Bienaventurada Virgen en el hecho que fue concebido y nació sin el pecado original.

Christi quod virgo concepit et peperit, quin vera et naturalis mater Filli Dei dicatur. Virtute enim divina faciente, materiam naturalem ad generationem corporis Christi ministravit, quod solum ex parte matris requiritur" (de modo semejante tampoco por esto en nada se aminora la dignidad de la Madre de Cristo, pues concibió y dio a luz siendo virgen, de modo que no pueda llamarse verdadera y natural madre del Hijo de Dios. Pues obrando esto el poder divino, suministró la materia natural para la generación del cuerpo de Cristo, y esto solo es lo que se requiere de parte de la madre)[32]. De modo semejante: "Beata Virgo Maria tanta abundantia gratiae sanctificata fuit, ut deinćeps ab omni peccato conservaretur immunis non solum mortali, sed etiam veniali" (La Bienaventurada Virgen María fue santificada con tal abundancia de gracia, que inmediatamente fue conservada inmune de todo pecado, no sólo mortal, sino también venial)[33];

- (*práctica de todas las virtudes*) "Ipsa etiam omnium virtutum opera exercuit; alii sancti specialia, quia aliquis humilis, aliquis castus, aliquis misericors: et ideo dantur in exemplum specialium virtutum, sicut Beatus Nicolaus in exemplum misericordiae etc. Sed Beata Virgo in exemplum omnium virtutum, quia in ea reperis exemplum humilitatis: Lc, 1, 48: "*Respexit humilitatem ancillae suae*"; exemplum virginitatis: "*quoniam virum non cognosco*" 34; et omnium virtutum, ut satis patet. Sic ergo plena est gratia Beata Virgo et quantum ad puritatem et quantum ad virtutem" (Ella misma también actuó las obras de todas las virtudes; otros santos ejercitaron virtudes especiales, ya que algunos fueron humildes, otros castos, otros misericordiosos, y por tanto dan ejemplo de virtudes especiales, como San Nicolás en su ejemplo de misericordia, etc. Pero la Bienaventurada Virgen es ejemplo de todas las virtudes, ya que en ella puedes encontrar ejemplo de humildad, como se muestra en *Lc* 1,48: *miró la humildad de su esclava*; y también ejemplo de virginidad v.34: *no conozco*

Por el contrario, la Bienaventurada Virgen fue concebida con el pecado original, aunque no haya nacido con él): 29,1-3. Más abajo Rossi, ya citado, defiende la lección de algunos códices importantes: *nec originale,* como ha sido escrito. Esta cuestión, todavía controvertida, si el Angélico haya defendido la Inmaculada Concepción según la formula de la definición llana, escapa al intento de esta nota que quiere aclarecer la "situación" metafísica de fondo acerca de la plenitud de la gracia de María de la cual tanto la Asunción como la Inmaculada Concepción se presentan como corolarios.

[32] *CG* 4, c. 45.

[33] *Comp Theol* c. 224.

varón. Así, de tal modo es llena de gracia la Bienaventurada Virgen tanto por lo que refiere a la pureza, como a la virtud): 29, 3-12.

2. Luego tenemos la plenitud de gracia por la *refluentia* (refluencia) respecto al mismo cuerpo de María que fue invadido por la gracia ya que de su carne debía ser concebido el Hijo de Dios: « Secundo plena fuit gratia quantum ad refluentiam animae ad carnem. Nam magnum est in sanctis habere tantum de gratia, quod santificet animam; sed anima Beatae Virginis ita fuit plena, quod ex ea refudit gratiam in carnem, ut de ipsa conciperet Filium Dei. Et ideo dicit Hugo de S. Victore: 'Quia in corde eius amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius mirabilia faciebat in tantum quod de ea nasceretur Deus et homo' Mt. 1,20: "Quod in ea natum est, de Spiritu Sancto est"» (En segundo lugar fue llena de gracia, en cuanto a la refluencia de su alma en la carne. Ya es algo grande en los santos poseer tanto de gracia, que santifique sus almas; pero el alma de la Bienaventurada Virgen estuvo de tal modo llena, que de su alma redundó la gracia en su carne, para que en ella concibiera al Hijo de Dios. De allí que Hugo de San Víctor diga: 'porque en su corazón ardía de modo singular el amor del Espíritu Santo, pues en su carne hacía maravillas en cuanto que de ella nacería el Dios y hombre', tal como se expresa *Mt* 1,20: *lo que ha sido concebido en ella, proviene del Espíritu Santo*): 30,1-8.

3. Finalmente, la plenitud de la gracia "*quantum ad refusionem in omnes homines*" (en cuanto refluye sobre todos los hombres): la mediación universal de la misión de María Corredentora junto a Cristo Redentor: "Magnum enim est in quolibet sancto quando habet tantum de gratia quod sufficit sibi ad salutem suam; sed maius quando haberet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum. Sed quando haberet tantum quod sufficit ad salutem multorum. Sed quando haberet tantum quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc est maximum, et hoc est in Christo et in Beata Virgine. Nam in omni periculo, potes salutem obtinere ab ipsa Virgine gloriosa. Unde in Cant. 4,4: "*Mille clypei* (id est remedia contra pericula) *pendent ex ea*". Item in omni opere virtutis potes eam habere in adiutorium. Et ideo dicit ipsa, *Eccli 24,25: "In me omnis spes vitae et virtutis"*. Sic ergo plena est gratia, et excedit Angelos in plenitudine gratiae. Et propter hoc convenienter vocatur Maria, quae interpretatur "illuminata in se"; unde Is. 58, 11: "*Implebit splendoribus animam tuam*"; et "illuminatrix in alios", quantum ad totum mundum, et ideo assimilatur soli

et lunae» (Ya es grandioso en cualquier santo que posea tanto de gracia cuanto le basta para su salvación; pero es mayor cuando posee tanto de gracia que es suficiente para la salvación de muchos. Pero poseer tanto que sea suficiente para la salud de todos los hombres del mundo, esto es máximo, y esto se dio en Cristo y la Bienaventurada Virgen. Pues en todo peligro puedes obtener la salvación de la misma Virgen gloriosa. Por eso se dice en el *Ct* 4,4: *mil escudos* (es decir remedios contra los peligros) *penden de ella*. También en ella puedes encontrar ayuda para toda obra de virtud. Por eso de ella se dice en *Si* 24, 25: *en mí toda esperanza de vida y de fuerza*. Por tanto ella está llena de gracia, en modo que excede a los ángeles en la plenitud de gracia. Y a causa de esto convenientemente se la llama María, que se interpreta "iluminada en sí", por eso en *Is* 58,11: *llenará de esplendores tu alma*; y también "quien ilumina a los demás", en cuanto a todo el mundo, y por eso se asemeja a la luz del sol y la luna): 30, 9-31, 11. Otros textos aparecen todavía mas explícitos: «Item est plenitudo redundantiae, qua Beata Virgo excellit omnibus sanctis, propter eminentiam, et abundantiam meritorum. Est etiam plenitudo efficientiae et effluentiae, quae soli homini Christo competit, quasi auctori gratiae. Sic enim Beata Virgo redundavit gratiam in nos, ut tamen auctrix gratiae nequaquam esset. Sed ab anima eius gratia redundavit in carnem; nam per Spiritus Sancti gratiam, non solum mens Virginis fuit Deo per amorem perfecte unita, sed eius uterus a Spiritu Sancto est supernaturaliter impraegnatus» (También posee la plenitud de redundancia, con la cual la Virgen Santísima supera en excelencia a todos los santos por la eminencia, y también la abundancia de los méritos. Es también plenitud de eficiencia y refluencia, que compete sólo a Cristo hombre, en cuanto autor de la gracia. Así también la Bienaventurada Virgen redundó la gracia sobre nosotros, porque aunque no fuese autora de la gracia, sin embargo la gracia de su alma redundó en su carne; ya que por la gracia del Espíritu Santo, no sólo la mente de la Virgen fue unida perfectamente a Dios mediante el amor, sino que su seno fue impregnado sobrenaturalmente por el Espíritu Santo)[34]. El fundamento siempre es la divina maternidad: «...Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae: ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et, eum pariendo, quodammodo gratiam ad omnes derivaret» (la Bienaventurada Virgen María obtuvo tal plenitud de gracia que estuvo cercanísima al autor de la

[34] *In Io* c.1, lc.10.

gracia, de tal modo que recibiese en sí a aquél que está lleno de toda gracia; y dándolo a luz, en cierto modo hizo derivar a todos la gracia)[35]. ¿No se afirma aquí la mediación universal de María?

5. La participación de la gracia en Cristo y María.

La doctrina de la gracia en María debe satisfacer a principios que parecen opuestos: por una parte, María como todos recibe su humanidad de Adán pecador, por otra parte, ella es pre-elegida para Madre de Dios y por tanto, unida a Cristo su Hijo, trasciende la esfera de las relaciones directas con la Santísima Trinidad. El modo de proceder tomístico, como se ha visto, es estrictamente teológico: Cristo es a la vez Dios y hombre, y como hombre, o como creatura, está bajo la condición de finitud, pero esto vale solamente para las cualidades físicas y psíquicas naturales. En el ejercicio de las facultades espirituales, y todavía antes, en la relación de su alma con Dios, Cristo gracias a la unión hipostática no conoce ningún límite sino que goza de perfecta plenitud en las comunicaciones divinas y por tanto también de la gracia[36]. Un texto magistral aclara toda esta materia en tres niveles de la gracia concedida a Cristo, respecto a los cuales se debe considerar la gracia de María.

Prólogo: Cristo, como Dios y como hombre, tiene (recibe) la plenitud del Espíritu Santo. Ya que, mediante la generación eterna, el Padre da al Hijo: «....in virtutem et potestatem spirandi Spiritum Sanctum, qui, cum sit infinitus, in infinitum dat ei Pater: quem quidem Pater dat ei sicut ipse habet, ut scilicet sicut ab eo procedit, ita et Filio» (la virtud y el poder de espirar al Espíritu Santo, que, por ser infinito, el Pade le da en infinito. Al cual el Padre se lo da tal como lo tiene, es decir, en orden a que, así como [el Espíritu] procede de Él, así también proceda del Hijo): n. 543. Pero también como hombre Cristo ha tenido el Espíritu Santo –o sea la gracia- sin medida, a diferencia de los otros hombres. Aquí podemos observar inmediatamente, el primer paralelo con María, ya que la

---

[35] *S. Th.* III, 27, a.5, ad 1.

[36] *In Io* c.3, ed. R. Cai, Torino 1952, p. 102 s. Cf. también: *Comp Theol* c. 215. Los dos textos presentan exactamente la misma estructura e idéntico contenido: al menos por esta última parte del *Compendium* caen las hipótesis recientes sobre la composición juvenil de la obra.

Bienaventurada Virgen, en cuanto creatura no puede tener la facultad de espirar con el Padre al Espíritu Santo: pero como predestinada Madre de Dios ha recibido el Espíritu Santo como principio de vida en sí del Verbo encarnado y ha ingresado propiamente en el círculo de la vida divina trinitaria. La plenitud de la gracia de María tiene por tanto el fundamento de una relación trinitaria directa, no necesaria- personal como en el Verbo Encarnado, pero sí libre-existencial como Madre del Verbo encarnado procedente del Padre: en efecto, «...humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et *Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam,* ex bono infinito quod est Deus» (la humanidad de Cristo por el hecho que está unida a Dios, la bienaventuranza creada por el hecho que es fruición de Dios, y la *Bienaventurada Virgen por el hecho que es Madre de Dios, poseen una dignidad en cierto modo infinita*)[37]. Y poéticamente «...in Beata Virgine primo apparuit illuminatio solis, idest Christi, per copiam gratiae» (en la Bienaventurada Virgen primero apareció la iluminación del sol, que es Cristo, mediante abundancia de gracia)[38].

La medida de la participación de la gracia en María se sigue de su relación estrecha con Cristo. En Cristo se distingue una triple gracia, que Santo Tomás llama: *gratia unionis, gratia singularis personae quae est habitualis e gratia capitis quae est influentiae.* Todas estas tres gracias en Cristo son sin medida: *non ad mensuram* (sin medida): n. 544. Aquí aparece clara la dialéctica de la participación de la gracia en el doble fundamento divino y humano y en el doble movimiento de ascenso y descenso de la gracia de su divino origen al alma de Cristo y María.

1. La *gratia unionis* infinita por esencia. El momento de la *gratia unionis*, como se ha dicho, es propio de Cristo, y aquí S. Tomás vuelve a afirmar que esta gracia no es ni participación ni por participación sino por unión personal con el Verbo que no consiente límites. Esta es gracia suma a pesar de que sea sumamente gratuita en la humanidad de Cristo, y es infinita, como la misma naturaleza divina. También María, si bien no posee la unión hipostática, sí se puede hablar en un cierto sentido de *gratia unionis* ya sea en el sentido de su relación única y singular de Madre del

[37] *S. Th.* I, 25, a. 6, ad 4.
[38] *S. Th.* I-II, 103, a.3, ad.4.

Verbo encarnado que es su Hijo, sea en su consiguiente relación con el Padre y el Espíritu Santo y por tanto con toda la Santísima Trinidad, tal como expone en el comentario al Ave María. ¿No se podría entonces hablar en este sentido respecto a María, de una *gratia unionis* derivada? La cual coincide realmente con la gracia de la divina matenidad que no entra en ninguna categoría finita porque su objeto y término es Dios mismo: *Mater Dei* por gracia que corresponde al *Filius Dei.*

2. La *gratia habitualis* de Cristo finita según la esencia pero infinita como participación a la gracia. En efecto, tal gracia, también en Cristo, es un don creado y por tanto una realidad finita que tiene una esencia finita: *in ratione entis* o sea en el orden real formal sólo la divinidad es infinita. Pero en el orden real existencial Santo Tomás la encuentra infinita bajo tres aspectos:

a) *Primo ex parte recipientis*, o sea respecto al sujeto que es el alma de Cristo. En efecto, el alma de Cristo recibe la gracia sin medida o limitación, como un vaso que está lleno hasta el borde: «Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem est secundum essentiam, sed infinite, et non secundum mensuram dicitur dari, quia tantum ei datur quantum natura creata capere potest» (Así por tanto la gracia habitual de Cristo, ciertamente es finita según su esencia, pero se dice que le es dada infinitamente y no según medida, porque se le da tanto cuanto la naturaleza humana puede recibir): n. 544[39]. Por tanto toda la capacidad de Dios que tiene la naturaleza creada está en Cristo completamente o sea totalmente saciada. ¿Y la Bienaventurada Virgen? Para ella Santo Tomás antepone una restricción: «Beata Virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae sed dicitur fuisse plena gratiae per comparationem ad ipsam. Quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quod esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et eadem ratione dicendum est de allis» (la Bienaventurada Virgen se dice llena de gracia, no por parte de la misma gracia, ya que no la poseyó en la suma excelencia que pueda ser poseída, ni en cuanto a todos los efectos de la gracia, pero se dice que fue

[39] *In Io*, ed. cit., p, 103; *Comp Theol* c. 215.

llena de gracia por comparación a la misma. Ya que tenía gracia suficiente para el estado al cual había sido elegida por Dios, a saber, para que fuese madre de Dios. Y de modo semejante Esteban se dice lleno de gracia, porque tenía la gracia suficiente para que fuese idóneo ministro y testigo de Dios, para lo cual fue elegido. Y por la misma razón hay que decirlo de otros)[40]. Está bien, pero la relación de María con Cristo es la de verdadera Madre de Cristo *auctor gratiae* y esto la ubica en una situación absolutamente distinta de los otros santos. Por eso el mismo S. Tomás afirma que también María, en cuanto Madre de Dios, ha recibido -respecto a las otras creaturas- la gracia divina sin medida. Por esto «....Beata Virgo ex hoc quod est Mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam, ex bono infinito quod est Deus» (la Bienaventurada Virgen por el hecho de ser Madre de Dios, tiene cierta dignidad infinita, por el bien infinito que es Dios)[41]. Y esta es, como ya se ha visto, la *plenitudo redundantiae.*

b) *Secundo ex parte doni recepti* que es la gracia. Santo Tomás ha puesto como principio de su metafísica la prioridad absoluta del acto y por tanto la infinidad de todo acto y forma como tales y por esto Dios, que es el acto puro es infinito por esencia: *summum esse, esse per essentiam.* Todos los otros entes, actos y formas son tales y por tanto finitos según la esencia – *entia per participationem-* y compuestos de esencia y de acto del ser, que es el carácter constitutivo de la creatura. Aquí la infinidad propia del *esse*, como acto, es «*quitada*» de la limitación que comporta toda esencia finita en cuanto la perfección del acto es limitada por parte del sujeto que es siempre tal. Pero si luego se considera, continúa S. Tomás, una forma especial o elevante como la gracia, la cual si bien es entitativamente finita está, sin embargo, recibida según la entera amplitud de su actualidad y virtualidad (virtud, dones...), entonces se puede decir que la gracia « ...habetur sicut perfete haberi potest ita scilicet quod modus habendi adaequet rei habitae potestatem» (se posee perfectamente tal como puede ser poseída, de tal manera que el modo de poseerla se adecua al poder de la cosa poseída). Tal es la gracia en Cristo: «Sic igitur gratia Christi habitualis, finita quidem fuit secundum essentiam; sed tamen dicitur absque termino et mensuram fuisse, quia quicquid ad rationem gratiae poterat pertinere, totum Christus accepit» (así la gracia habitual de Cristo, fue finita según su esencia; pero se

[40] *S. Th.* III, 7, a.10, ad 1.
[41] *S. Th.* I, 25, a.6, ad 4.

dice sin embargo sin término ni medida, porque toda la razón de gracia que podía pertenecerle, toda la recibió Cristo). Diversamente sucede con los otros Santos: «Alii autem non totum accipiunt, sed unus sic et alius sic» (los otros no recibieron todo, sino uno tal y el otro otra): n. 544[42]. ¿Y María? Ciertamente la divina maternidad la eleva hacia la infinidad de la gracia de Cristo su Hijo y en dependencia de él y como ya se ha dicho, de un modo fontal en cuanto que, en cierto sentido, la gracia de María precede (en el tiempo) a la gracia de Cristo como la madre precede al hijo: «Sicut gratiae plenitudo perfecte quidem fuit in Christo, et tamen aliqua eius inchoatio precessit in matre: ita etiam observatio consiliorum, quae per gratiam Dei fit, perfecte incoepit in Christo, sed aliquo modo fuit inchoata in Virgine matre eius» (Como la plenitud de gracia estuvo ciertamente de modo perfecto en Cristo, y sin embargo cierta incoación precedió en la madre, así también la observancia de los consejos evangélicos, que se pueden vivir por la gracia de Dios, se inició perfectamente en Cristo, pero que de algún modo fue incoada en María su madre)[43]. Sobretodo la gracia de María es infinita porque no se puede concebir una medida de dignidad más elevada que la de ser Madre de Dios: « Beata autem Virgo fuit electa divinitus ut esset mater Dei. Et ideo non est dubitandum quod Deus per suam gratiam eam ad hoc idoneam reddidit: secundum quod Angelus ad eam dicit, *Invenisti gratiam apud Deum: ecce, concipies....* Tum etiam quia *singularem affinitatem habuit ad Christum,* quia ab ea carnem accepit» (la Bienaventurada Virgen fue elegida divinamente para que fuese Madre de Dios. Y por eso no hay que dudar que Dios por su gracia la convirtió en idónea para eso, de acuerdo a lo que el Ángel le dijo, *has encontrado gracia ante Dios: he aquí que concebirás...* Ya sea también porque *tuvo una singular afinidad con Cristo*, ya que de ella tomó carne)[44]. Por esto a María se debe el culto especial de *hyperdulia*, o sea más eminente que a los otros Santos.....*in quantum est Mater Dei* (en cuanto es Madre de Dios) y por redundancia porque «honor matris refertur ad filium quia ipsa mater est propter filium honoranda» (el honor de la madre se vuelca sobre el hijo ya que la misma madre debe ser honrada a causa de su hijo)[45].

---

[42] *In Io* ed. cit., p. 103 b.
[43] *S. Th.* III, 28, a.4, ad 2.
[44] *S. Th.* III, 27, a.4.
[45] *S. Th.* III, 25, a.5 y ad 2.

c) *Tertio ex parte causae,* o por la eficacia y amplitud de influencia de la gracia. Cristo, en cuanto unido hipostáticamente al Verbo, tiene en sí la misma fuente infinita de la gracia, y de la cual puede, por tanto, disponer sin límites o sea infinitamente: «Sic anima Christi, infinitam, et absque mensura gratiam habet, ex hoc ipso quod habet Verbum sibi unitum, quod est totius emanationis creaturarum infinitum et indeficiens principium» (Así el alma de Cristo posee la gracia infinita y sin medida, por el hecho que tiene el Verbo unido a sí, el cual es principio infinito e indeficiente de la emanación de todas las creaturas). De aquí la conclusión: «...quod gratia ipsius Christi, quae dicitur capitis, secundum quod Christus est caput Ecclesiae, est infinita quantum ad influentiam» (La gracia de Cristo, que se dice capital según que Cristo es cabeza de la Iglesia, es infinita en cuanto a su influencia). La conclusión está iluminada con la analogía de la fuente: «Puta, si quis haberet fontem, qui aquam infinitam posset effluere, infinite diceretur et absque mensura aquam habere» (Como si, por ejemplo, alguien poseyera una fuente, de la cual pudiese brotar agua infinita, se diría que tiene agua infinita y sin medida). La conclusión final es que la infinitud de eficacia de la gracia de Cristo tiene trascendencia universal para la humanidad en general, es decir, no sólo de este mundo sino de todos los mundos posibles[46].

Ciertamente la condición de María es semejante en cuanto a la eficacia ilimitada de *impetración* de la gracia que recientemente le ha otorgado el título de *Mater Ecclesiae.* Cierto, la Virgen no es la fuente de la gracia, y respecto a Cristo, autor de la salvación y fuente de la gracia, la plenitud de la gracia de María –también ella redimida *intuitu meritorum Christi-* es derivada y especificada: «...Beata Virgo dicitur gratia plena, non ex parte ipsius gratiae, quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiae: sed dicitur fuisse plena gratiae per

[46] «Ex hoc quod habuit unde effunderet absque mensura Spiritus dona, accepit virtutem affundendi ipsa absque mensura, ut scilicet gratia Christi non solum sufficiat ad salutem hominum aliquorum, sed hominum totius mundi, secundum illud I. Io. II, 2: *Ipse propitiatio pro peccatis nostris, et non pro nostris tantum, sed etiam totius mundi; ac etiam plurium mundorum, se essent*» (Del hecho que tuvo los dones del Espiritu sin medida, recibió la virtud de derramarlos sin medida, ya que la gracia de Cristo no sólo bastaba para la salvación de algunos hombres, sino de todo el mundo, aún de muchos mundos, si existiesen, según se dice en *1 Jn* 2,2: *Él es propiciación por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los del mundo entero*) l. c., cit., p. 103 b.

comparationem ad ipsam, quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum ad quem erat electa a Deo, ut scilicet esset mater Dei» (La Bienaventurada Virgen se dice llena de gracia, no por parte de la misma gracia, ya que no la poseyó en la suma excelencia que puede ser poseída, ni en cuanto a todos los efectos de la gracia; se dice que fue llena de gracia por comparación a la misma, ya que tenía gracia suficiente para el estado al cual había sido elegida por Dios, a saber, para que fuese madre de Dios)[47]. De aquí se afirma que: « ...plenitudo gratiae a Christo derivatur in matrem» (La plenitud de gracia se vierte de Cristo hacia su madre)[48]. La limitación de la cual hablaba el texto precedente no trataba la entidad de los dones sobrenaturales (y por tanto de la misma gracia) de María, sino de su uso, tal como ya se ha visto: «Non est dubitandum quin Beata Virgo acceperit excellenter et donum sapientiae, et gratiam virtutum, et etiam gratiam prophetiae, sicut habuit Christus. Non tamen accepit ut haberet onmes usus harum et similium gratiarum, sicut habuit Christus: sed secundum quod conveniebat conditioni ipsius» (No se debe dudar que la Bienaventurada Virgen recibió de modo excelente el don de sabiduría, y la gracia de las virtudes, y también la gracia de la profecía como las tuvo Cristo. Sin embargo, no las recibió para que hiciese uso de éstas y de otras gracias semejantes, como Cristo sí recibió, sino según que convenía a la condición de ella)[49]. Tales parecen ser, por tanto, los términos fundamentales de nuestra cuestión.

Queda, por tanto, aclarado que la humanidad de Cristo es creada, como también es creada la humanidad de María: por tanto, la una y la otra tienen necesidad de la gracia para participar de la vida divina. La participación es diversa y al mismo tiempo solidaria en la cualidad y cantidad de la gracia[50]. Cristo como unido *hypostatice* (hipostáticamente) al

---

[47] *S. Th.* III, 7, a. 10 ad 1.

[48] *S. Th.* III, 37, a. 4.

[49] *S. Th.* III, 27, a. 5, ad 3.

[50] Por esto cuando Santo Tomás escribe: «Est autem participare, partem capere. Solum autem Christus Spiritum habuit ad plenitudinem.... Alli autem Sancti de eius plenitudinem receperunt et participes facti sunt, non quidem substantiae sed distributionum eius» (Participar es tener parte. Sólo Cristo poseyó el Espíritu en plenitud... Los otros santos recibieron de su plenitud y se hicieron partícipes no de su sustancia sino de su distribución): *In Hebr* c.6, lc.1, esto no se aplica evidentemente a María. La gracia conferida a los santos es aquella *filiatio adoptiva* (filiación adoptiva) en cuanto ésta es *participata similitudo filiationis*

Verbo, María como unida a la Persona del Verbo *genetice ut Mater* (genéticamente como Madre) y a él unida y por él al Padre y al Espíritu Santo.

Cristo Hombre- Dios como Verbo eterno procede *ab aeterno* del Padre, pero como hombre procede en el tiempo de María Virgen por obra del Espíritu Santo. Esta maternidad real virginal confiere a María una participación que es al mismo tiempo *plenitudo* de gracia recibida que no ha poseído ni poseerá ninguna creatura: por tanto a ella compete una plenitud del Espíritu Santo y de gracia fontal derivada tal que nunca ha sido concedida y que jamás será posible poseer por ninguno ya que no hay dignidad más grande que la de ser Madre de Dios.

Por tanto la participación de María en la gracia de Cristo mana en ella a partir de la incomparable dignidad de la divina maternidad y por eso es incomparablemente superior a la de cualquier otra creatura, angélica o humana. De la dignidad de Madre del Autor de la gracia brota en María no sólo la plenitud de la gracia sino también su carácter fontal, derivado de Cristo que es mediador por esencia, de modo que por ella como mediadora por participación, deriva la gracia a cuantos, en este valle de lágrimas, suspiran por llegar a la vida del sábado eterno en Dios.

Traducido del original italiano
por el R.P. Dr. Marcelo Lattanzio

naturalis (participación de la semejanza de la filiación natural): *S.Th.* III, 24, a.3. Cf. *Ibid* q.3, a.5, ad 2.