

**“Iustitia Christi”.**  
**Dimensiones personalistas y existencialistas de la**  
**Justificación en la VI sesión del Concilio de Trento**  
**(Tercera parte)**

FRANCISCO MARTÍNEZ BOUZAS

RESUMEN: Se analiza en esta parte conclusiva del estudio sobre las dimensiones personalistas y existencialista de la justificación en la Sexta Sesión del Concilio de Trento, el estadio final de la misma en la que se aprueba el Decreto definitivo. El interés del análisis se centra en algunos aspectos concretos como el papel de la fe en el proceso justificante. Por último, se extraen las conclusiones finales de todo el proceso del estudio de la elaboración del Decreto tridentino.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Trento, Sexta Sesión, Justificación, Papel de la fe.

ABSTRACT: Discussed in this concluding part of the study on personalistic and existential dimensions of justification in the Sixth Session of the Council of Trent, the final stage of it in approving the final Decree. The interest of the analysis focuses on specific aspects such as the role of faith in the justification process. Finally, conclusions are drawn throughout the study process for preparing the Tridentine decree.

KEY WORDS: Council of Trent, Sixth Session, Justification, Role of faith.

**Abreviaturas:**

CT., II: *Concili Tridentini Diarriorum Pars secunda* (Massarelli Diaria VI-II; L. Pretani; H. Seripandi; L. Firmani; O. Panvinii; A. Guidi; P. G. de Mendoza; N. Psalmai Comentarii). Collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Freiburg i. B., 1911.

CT., V: *Concilio Tridentini Actorum Pars Altera*. Collegit, edidit, illustravit Sthephanus Ehses, Herder, Freiburg i. B., 1911.

CG: Congregación general.

CPeo: Congregación de prelados teólogos

CTeo: Congregación de teólogos.

## **IV.- CUARTO Y QUINTO PROYECTOS DEL DECRETO**

### **IV. 1/ Datos históricos (diciembre 1546-enero 1547):**

-7-16 de diciembre (CG): presentación por capítulos del cuarto proyecto del Decreto y debates particulares sobre cada uno de los capítulos y cánones<sup>1</sup>.

- 10 de diciembre (CG): análisis del capítulo 7º y debates sobre el problema del papel de la fe en el proceso de la justificación<sup>2</sup>.

-13 de diciembre (CPeo): se inician las discusiones por parte de los prelados teólogos sobre cuestiones importantes y especialísimas<sup>3</sup>.

-17 de diciembre (CG): nueva discusión sobre la certeza de la gracia<sup>4</sup>.

- 17 de diciembre (CPeo): deliberaciones sobre el problema fe-justificación<sup>5</sup>.

-9 de enero (CG): presentación del quinto proyecto del Decreto<sup>6</sup> y conclusión de los debates en torno a la certeza de la gracia<sup>7</sup>.

-13 de enero (Sesión VI): Promulgación del Decreto sobre la justificación<sup>8</sup>.

### **IV.2/- El cuarto proyecto, “Cum hoc tempore non sine”:**

Entramos en el estadio final de la Sexta Sesión, etapa menos rica e interesante desde todos los puntos de vista, puesto que a estas alturas se les había dado respuesta, ya definitivamente, a los principales interrogantes y

<sup>1</sup> CT., V, 691-ss.

<sup>2</sup> CT., V, 696-700.

<sup>3</sup> CT., V, 724-ss.

<sup>4</sup> CT., V, 728.

<sup>5</sup> CT., V, 724-743.

<sup>6</sup> CT., V, 776-777.

<sup>7</sup> CT., V, 772-773.

<sup>8</sup> CT., V, 790-799.

se había alcanzado un acuerdo en torno a la línea substancial a seguir. En consecuencia, las deliberaciones del mes de diciembre respetan la esencia del proyecto de noviembre y se limitan a introducir breves variantes accidentales. “Le «Forme» IV e V, distinta da Massarelli, escribe Jedin, non sono altro che un ulteriore sviluppo del progetto del novembre”<sup>9</sup>.

El interés por lo mismo que desde nuestra perspectiva presenta el cuarto proyecto, nada tiene que ver con el suscitando por los anteriores.

### IV.3/- La fe en el proceso justificante:

El verdadero centro del debate en este estadio conclusivo lo constituye justamente este problema: el paso difícil de Rom. 3, 22-28. En el nuevo esquema el problema se solucionaba en la misma dirección e incluso con la misma redacción del proyecto de noviembre que alteraba, como ya se vio, la síntesis de Seripando y relegaba la fe a una posición extrínseca en el proceso justificante. La crítica la había iniciado ya el mismo legado Cervini<sup>10</sup>. El día 18, y ya de una forma abierta y pública, la renovó el obispo de Fano, Pietro Bertano que se maravillaba de que a la fe se le otorgase un puesto tan secundario en el capítulo 8<sup>o</sup><sup>11</sup>. A pesar de su intervención, los diputados, de nuevo en actividad, no retocaron dichos aspectos particulares del proyecto, limitándose a incluir sus sugerencias entre las censuras *gravior*es sobre las que todavía se debería reflexionar seriamente. Y es así como el día 10 de diciembre, en una discusión particularizada como nunca del capítulo 7<sup>o</sup>, se afrontó abiertamente el problema: “Quomodo intelligatur impium gratis per fidem sine operibus iustificari”<sup>12</sup>. En la Congregación general de

<sup>9</sup> JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento, II*, Morcelliana, Brescia, 1962, 330.

<sup>10</sup> CT., II, 431.

<sup>11</sup> CT., V, 645.

<sup>12</sup> CT., V, 696. E. Stakemeir ha prestado gran atención al problema fe-justificación en Trento. Por consiguiente es la suya la bibliografía más autorizada sobre este tema. Entre otros, los siguientes títulos: STAKEMEIR, E., *Glaube und Rechtfertigung nach den Verhandlungen und Lehrbestionsgeschichte des Konzilz von Trient*, Herder, Freiburg i. B, 1937, IB., “Glaube und Busse in der Trienter Rechtfertigungsverhandlungen”, *Römische Quartalschrift*, 43 (1935)157-177. Véase también ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 80-ss; LYONNET, S., *Quaestiones in epistulam ad Romanos*, E. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1962; IB., *De peccato et Redemptione. II. De vocabulario Redemprionis*, E. Pontificio Instituto Biblico, Roma, 1972, 106-ss. SCHILLEBEECKS, H., *De sacramentale Heilseconomie*, H. Nelissen, Antwerpen, 1952; AUBERT, R., *Le problème de l'acte de foi*, E., Warny Lovaina, 1945.

ese día se pudo comprobar que se trataba de un problema vivo y candente. No obstante, el día 10 no se llegó aún a una clarificación decisiva. Fue de nuevo Bertano el primero en renovar las críticas intentando introducirse en el mismo núcleo de la doctrina paulina y revalorizando el papel primordial de la fe:

“Quia fides prima est in dispositione non placet, quia loquimur de iustificatione, quasi excludatur quod in iustificatione non requiritur fides et cum Paulus dixit, iustificari per fidem, non intelligit, quia fides est in dispositione, sed in ipsa iustificatione. Nam in iustificatione fides natura et ordine est”<sup>13</sup>.

Las apreciaciones de Bertano fueron recogidas por un gran número de padres, remitiéndose todos ellos a sus palabras. Cabría, sin embargo, preguntarse si era omnicomprendiva del pensamiento paulino. De todos modos, su insistencia obligó al Concilio a plantearse el problema con mayor rigor y en clave diversa.

Para abordar la cuestión se renunció a las Congregaciones generales, optándose por una vía menos formal y mucho más eficaz: las Congregaciones de preladados teólogos, compuestas por veinte y tres miembros con voz deliberativa, elegidos entre los obispos más eximios desde el punto de vista de su formación teológica, juntamente con los cinco generales de Órdenes religiosos. Y de este modo, desde el día 13 el centro de gravitación de Concilio pasó a manos de esta comisión semioficial. Sin formulismos de ninguna clase, con breves intervenciones y examinando frase por frase, se revisaron los capítulos 6º y 7º. El día 17 se llega por fin al punto crucial: “Deinde interrogantur quare dicamur sola fides iustificari”<sup>14</sup>. De nuevo se hicieron sentir las diferencias de escuela. A favor de la conservación del sabor escotista del Decreto se alinearon lógicamente los escotistas y los dominicos Stella y Catarino. Para ellos, la fe mencionada por San Pablo es el acto de fe informe. En consecuencia, de ella no se puede derivar más que una justicia imperfecta. Por lo tanto se la debe localizar exclusivamente como principio de los actos dispositivos<sup>15</sup>.

La tendencia tomista, apoyada sin reservas por Seripando y Bonucci, tuvo en Bertano su principal portavoz: la fe entra no sólo en la disposición, sino también en la estructura más íntima de la justificación:

<sup>13</sup> CT., V, 699.

<sup>14</sup> CT., V, 724: “Congregatio praelatorum e theologorum de reddenda ratione quare per fidem et gratia iustificari dicamur ut ait Paulus”.

<sup>15</sup> CT., V, 725.

“Dicimur fide iustificari, quia fides nedum in dispositione sed in iustificatione prima est, et ita deberet decretum aptari: et exordium et fundamentum humanae salutis”<sup>16</sup>.

Pero justamente distingue entre la fe que solo dispone –*fides informata*– y la fe que justifica o *fides formata*, tal como por ejemplo lo expresan estas dos intervenciones de Seripando:

Seripando (17 de diciembre: protocolo): “...et quando Paulus dicit quod fides sola iustificat, intelligit de fides formata”<sup>17</sup>.

Seripando (17 de diciembre: sentencia completa): “...ex fide enim formata iustificamur, non disponimur ad iustificationem. Dicit enim B. Thomas, quod fides per caritatem formata est illa, ex qua est iustitia”<sup>18</sup>.

Palabras similares a las de Seripando se pudieron escuchar en las sentencias de Tomás Caselli, obispo de Bertinoro y en el General de los servitas.

Pronto en nuestras conclusiones volveremos sobre estos textos para someterlos a comparación con el concepto paulino de fe justificante. Por ahora proseguimos atentos a la dinámica conciliar. El 18 se renueva la discusión, pero bajo distinta perspectiva, la impuesta por Cervini sumamente activo en estos últimos días: cómo ha entendido la Iglesia -y con preferencia sobre la escolástica, la patrística- la fórmula paulina de la fe justificante. La más interesante entre todas las respuestas fue, una vez más, la de Bertano: la fórmula “fide iustificamur” ha sido interpretada por la antigua Iglesia y por el mismo Pablo en el sentido de que se excluyen las obras de la ley (Antiguo Testamento) y no en cambio las buenas obras siguientes. Mas es la sola fe la que justifica y es a través de la sola fe que *aferramos* la justicia (“per fidem iustitia apprehenditur”)<sup>19</sup>. Como era previsible, la expresión del obispo de Fano provocó reacciones negativas, dado que la consideraban demasiado próxima al campo luterano y se apropiaba de sus mismas fórmulas; pero también, otras positivas: las de Seripando, Catarino, Stella, Bonucci y Romeo. Finalmente, después de que Cervini hubiese presentado un elenco de citas de la patrística griega (Orígenes, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Teodoreto de Ciro y Teofilato), en las que se hacía una exégesis de Rom. 3, 28 en el sentido de que la función justificante de la fe tiene cabida

---

<sup>16</sup> CT., V, 724

<sup>17</sup> CT., V, 725.

<sup>18</sup> CT., V, 726.

<sup>19</sup> CT., V, 729.

en los tres estadios de la justificación y no solamente en el primero o dispositivo, se llegó el día 21 a esta fórmula de síntesis, aprobada por todos:

“per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum e radix *omnis* iustificationis. Nam sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum Dei consortium prevenire”<sup>20</sup>.

Restaba todavía por resolver otras dos cuestiones, si bien ya mucho menos arduas. Una: el “*quare gratis*” de Rom. 3, 24 (“*iustificati gratis per gratiam*”). No fue, sin embargo, difícil llegar a un acuerdo de principio que sostenía que nada de lo que precede a la misma justificación es capaz de merecer la gracia justificante. La misma fe, pues, es gracia<sup>21</sup>. Con ello sin embargo –se usaba el verbo *promeretur*– quedaba abierta la puerta a la inclusión del mérito de congruo en el obrar humano dispositivo de la justificación.

El día 23 propuso Cervini la otra dificultad que versaba sobre una posible calificación de la causalidad de la fe: ¿se debe citar expresamente en el capítulo 8º a la fe entre las causas de la justificación? Se trataba de un problema de naturaleza técnica, destinado también a provocar el desacuerdo. Muchos optaban sin más por la respuesta negativa, dado que la consideraban (los escotistas) como *causa dispositiva*, en una posición, por lo mismo, ajena al mismo núcleo y estructura de la justificación. Las corrientes tomista y agustiniana, en cambio, veían con buenos ojos una mención expresa en el esquema causal, si bien tampoco entre ellos reinaba precisamente la armonía y las opiniones se dividían entre la causa instrumental conjuntamente con el bautismo, o parte de la causa formal, en cuanto integrante del don de la justicia de Dios, como opinaba el mismo Seripando, aunque al final rechazó cualquier esquematización causal de la fe, opuesto como era a toda racionalización filosófico-escolástica de los misterios: “Esta dificultad nos la origina la filosofía, se quiere discutir con su vocabulario los misterios divinos”<sup>22</sup>. Y fue esta la tendencia que en definitiva prevaleció: se la excluyó de toda esquematización causal, valorándose su importancia decisiva y determinante con las expresiones acordadas el día 21: “*initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*” y con su mención

<sup>20</sup> CT., V, 733. La fórmula, ya definitiva, es netamente de origen agustiniano. El acento recae especialmente sobre la palabra *omnis*, subrayada justamente por eso. Cfr. STAKEMEIR, E., *Glaube und Rechtfertigung*, 118-ss, 202.

<sup>21</sup> CT., V, 735-736.

<sup>22</sup> CT., V, 743.

al lado del bautismo al referirse a la causa instrumental: “...instrumentalis item sacramentum baptismi, quod est *sacramentum fidei*, sine qua nulli unquam contigit iustificatio”.

A estas alturas restaba ya solo por revisar el capítulo 9º para llegar a un acuerdo sobre la certeza de la gracia. El tratamiento reservado en los últimos días a este tema refleja palmariamente a qué clima se había llegado: se vislumbraba ya al alcance de la mano el final de la Sesión y, en consecuencia, muy poco padres eran favorables a prolongar la discusión, enfrentándose una vez más con la ardua cuestión que ya había consumido horas y horas de debate. Todo ello deja entrever el hecho de que en la votación del día 17 se concluyese que el problema de la certeza de la gracia en el fondo no tenía mucho que ver con la justificación, y en ese caso era preferible orillararlo de la temática del Concilio en aquel momento. Bastaba con renovar la precedente decisión de condena de la certeza luterana y la apertura de un amplio margen de libertad para la coexistencia de las diversas opiniones de escuela en el seno de la catolicidad<sup>23</sup>. La última palabra sobre el tema se pronunciaría el 9 de enero. En búsqueda de una formulación definitiva que reflejara el espíritu del acuerdo y respetara los límites fijados, se llegó a ésta mediante un añadido que explicitaba la certeza de fe que se excluía:

“Tamen cum Dei laude e gratia omnes concordarunt quod exprimeretur in capite et in canone, quod nemo possit esse certus certitudine fidei *cui non potest subesse falsum*, se esse in gratia Dei et ita...”<sup>24</sup>.

Condena pues de una certeza absoluta de la gracia y tolerancia de una certeza del estado de gracia basada en la fe, tal como era entendida por los escotistas.

#### **IV. 4/- El quinto proyecto, “Cum hoc tempore non sine”<sup>25</sup>:**

El quinto proyecto del Decreto es el resultado de las modificaciones introducidas sobre el precedente esquema, fruto de los debates de los últimos días. La concordancia con el Decreto definitivo es literal en casi todos

---

<sup>23</sup> CT., V, 728. Sobre este particular remito a la bibliografía de Stakemeir mencionada en la cita 12. También a SCHREIBER, G., *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*, Herder, Freiburg i. B., 1951, 145-167.

<sup>24</sup> CT., V, 733.

<sup>25</sup> CT., V 776-777.

los capítulos y cánones, a excepción de breves alteraciones estilísticas en los capítulos 6º, 9º, 11º, 13º y 16º.

#### IV. 5/- Conclusiones provisorias:

**Primera:** La delimitación del católico *justificación por la sola fe*, principal tarea y logro de esta fase conclusiva de la Sesión, revaloriza el comportamiento y actitud del ser humano en *todo* el proceso de su justificación y, al mismo tiempo, subraya su incapacidad radical ante cualquier forma de autojustificación, puesto que solamente puede colaborar con aquello que ha recibido como don. Misteriosa y dispar pues la condición del ser humano en la casa del mundo, campo de trabajo y tierra de sus sudores. Incommensurables la grandeza y el dinamismo recibidos:

“...nous n’avons pas seulement à être aidés pour nous sauver nous-mêmes, mais à être sauvés”<sup>26</sup>.

“Ex eo enim quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum”<sup>27</sup>.

**Segunda:** Por medio de la fe el hombre participa de su justificación de una forma personal, en apertura y expresión de su entera condición humana. Con esta afirmación avanzamos una hipótesis importante que intentaremos justificar, a saber: que el concepto paulino de la fe fue asimilado a toda la riqueza y plenitud en *esta pronunciación concreta* de la doctrina tridentina sobre la justificación, en contra de lo que con frecuencia se ha escrito<sup>28</sup>. La exégesis bíblica ha evidenciado que el significado de la fe paulina (el verbo πιστεύειν), compartido por todos los autores del AT y NT, no se limita a su dimensión confesional, como asentimiento intelectual a las verdades reveladas por Dios, sino que implica una estructura integral; en

<sup>26</sup> BOUYER, L., *Du Protestantisme à l’Eglise*, Cerf, París, 1954, 13.

<sup>27</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In Rom.* 4,5.

<sup>28</sup> ALFARO, J., *o.c.* 85-87. Así concluye Alfaro el examen de este punto: “Es pues evidente que la noción tridentina de la fe no coincide plenamente con la de san Pablo, porque incluía solamente la dimensión confesional: quedaba reducida al asentimiento de la verdad revelada de que Dios perdona y salva en Cristo. Al excluir las otras dimensiones de la fe paulina, y en particular la dimensión fiducial, Trento no podía descubrir (ni por consiguiente intentar explicar) la problemática paulina de la justificación como *gracia* y por eso *en la fe*”, 87. La misma opinión en la mayoría de la teología manualística, cfr. GONZÁLEZ, S., *De gratia: Sacra Theologia Summa, III*, BAC, Madrid, 1961.

la fe, en efecto, el hombre se compromete en todas sus dimensiones. La respuesta de la fe paulina, que es justificante, “es respuesta total del hombre al acto salvífico de Dios por Cristo (confesión de Cristo como Señor, confianza en la promesa divina cumplida en Cristo, sumisión a la gracia de Dios revelada definitivamente en la muerte y resurrección de Cristo”<sup>29</sup>). El hombre en el acto de fe se implica de una forma integral, involucra todas sus dimensiones y no solo la intelectual, especialmente su dinamismo fiducial de abandono y total confianza en Dios. San Pablo hereda del AT esta visión fiducial<sup>30</sup> y la proyecta con gran relieve en su concepción. Señala Bultmann que el sentido primario del uso específicamente cristiano del verbo *creer* es el de aceptación del kerygma de Cristo, pero en ello están incluidos elementos de confianza, de esperanza y fidelidad<sup>31</sup>. La aceptación de un mensaje lleva por lo mismo consigo un acto de obediencia. Creer significa al mismo tiempo una confesión de la radical insuficiencia humana, basada en la experiencia cristiana de la situación del hombre como nada creatural y como existencia bajo el pecado, y una participación en la firme solidez y constancia de la palabra de Dios. Pero significa también una proclamación de la plena libertad humana, participación del hombre en la actividad esencialmente divina de la justificación<sup>32</sup>.

La más acuciante paradoja de la realidad de la existencia cristiana, una visión y una testificación de la condición integral de la criatura espiritual, con su existencialidad, su historicidad, su intelectualidad, su libertad, su dinamicidad operativa, su categoría de ser personal, subrayada ya hace años por Mouroux y otros teólogos<sup>33</sup>. Son las variantes de la estructura de la condición humana que confluyen en el acto de creer en la visión paulina.

Si incorporamos esta configuración a una perspectiva teológica de la justificación, en la visual de San Pablo, da lugar a esta síntesis, perfectamente lograda de Alfaro:

<sup>29</sup> ALFARO, J., *o. c.*, 87.

<sup>30</sup> “Creer (en el AT) significa exactamente apoyarse en quien merece por sí un crédito sin límites; se funda en Dios absolutamente por ser Él el que es (Gen. 15,6). La fe es disposición al abandono total”, cfr. GELIN, A., “La foi dans l’Ancien Testament”, *Lumière et Vie* 22 (1955), 433.

<sup>31</sup> BULTMANN-WEISERS, “artículo πίσυς”, *Theologische Wörterbuch zum NY (G. Kittel)*, 209, 218-220. Sobre la concepción paulina en particular, cfr. BULTMANN, R., *Theology of the New Testament*, I, Charles Scribner’s Sons, New York, 1951, 314-ss.

<sup>32</sup> LYONNET, S., *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, 188.

<sup>33</sup> MOUROUX, J., *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, Fayard, París, 1954; GUARDINI, R., *Von Leben des Glaubens*, Mathias-Grünwald-Verlag, Maiz, 1935; BRUNNER, E., *Glaube und Erkenntnis*, Kösel, München, 1951.

“La justificación, don absoluto de Dios, recibido en la libre respuesta del hombre, de tal modo que la respuesta misma del hombre sea confesión y cumplimiento de su mismo ser efectivamente justificado por la gracia de Dios: el acto de justificación de Dios (gracia absoluta) y la transformación del hombre de pecador en «justificado» se encuentran en la respuesta misma de la fe que constituye el «ser justificado» del hombre”<sup>34</sup>.

Pero es legítimo preguntarse: ¿es ésta efectivamente la noción de fe subyacente en el pasaje tridentino que nos preocupa, la fe que es “*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*”? La respuesta que demos, debe fundamentarse en un análisis de las intervenciones de aquellos padres que solicitaron o aprobaron la modificación del Decreto y la inclusión de la fe en la entera estructura de la justificación, más que en las palabras desnudas, genéricas y plurivalentes del texto conciliar.

Nada nos autoriza a suponer que el Concilio asumió tal concepción de la fe en un contexto diverso del propugnado por sus defensores. Ahora bien, aunque en Trento no se empleara la terminología *fe en su estructura integral*, se habla con aquel lenguaje escolástico que asume su entero significado y expresa en una fórmula toda la riqueza significativa de la noción paulina: “*fides formata*”, “*fides viva*”, “*fides quae per dilectionem operatur*”, “*fides per caritatem formata*”, como más arriba tuvimos ocasión de constatar.

No se trataba pues de dimensiones yuxtapuestas, extrínsecamente añadidas y paralelas a la fe, sino inmanentes, constituyendo con ella un único todo integral. El testimonio de cuatro teólogos modernos o relativamente modernos, es suficiente para probar que esas expresiones escolásticas, que señalan el contexto conceptual de la expresión tridentina, transmiten el concepto paulino de la fe como estructura integral:

J. A. Möhler: “En effet, suivant les scolastiques, il est une espèce de foi qui possède à elle seule la vertu de justifier. Désignée sous le nom de *fides formata*, cette foi a la charité pour forme, pour principe vivifiant; d’où elle est également appelée *fides caritate formata, animata, fides viva, vivida*”<sup>35</sup>.

H. Küng: “La foi par laquelle l’home este justifié est bien la foi au plein sens du mot, une foi vive, *fides viva*”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> ALFARO, J., *o.c.*, 66. Interpretaciones semejantes en teólogos de nuestros días, cfr, RUIZ DE LA PEÑA, J.L. *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991, 255-260; LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, BAC, Madrid, 2007, 193-200.

<sup>35</sup> MÖHLER, J. A. *La Symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d’après leur confessions de foi publiques*, I, Societe nationale pour la propagation des bons livres, Bruselas, 1938.

<sup>36</sup> KÜNG, H., *La Justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 439.

M. Flick-Z. Alszeghy: “... più spesso invece in S. Paolo significa adesione totale a Dio, cioè quella fede che oggi chiamamo «viva» e «formata», poiché in essa la cognizione sbocca nella speranza e nella carità; prendendo il termine in questo senso, l'uomo è giustificato per la fede (Rom. 3,28), anzi si potrebbe dire che la sola fede justifica (cfr. S. Tommaso, *Expos. In Tim.*, cap. 1, lect.3)”<sup>37</sup>.

Creemos, en consecuencia, que en esta fase de la Sexta Sesión tridentina y en el mismo capítulo de ella nacido, el *cooperari* del hombre integra su total dimensionalidad. Ninguna de las valencias o vertientes del hombre es ajena a la acción salvífica de Dios; al contrario, el hombre queda implicado ante el proceso salvífico en su entera integridad a través de una respuesta de fe que penetra y pone al descubierto la enorme paradoja y el insondable interrogante que es el ser humano, al mismo tiempo que su cabal humanidad: su importancia creatural que alude al hombre existencial con sus muchos hemisferios, con su biografía, tejida de miedos, enfermedad e incertidumbre. Porque creer significa proclamar mi radical insuficiencia, basada en mi experiencia y en la conciencia de mi condición, “ver pero gracias a una luz recibida de otro, y por decirlo así, con los ojos de otro”<sup>38</sup>. Porque la fe es confianza filial y abandono, “apoyarse”, “creer a Dios”, garantía única pero infalible y suficiente de mi existencia, mi condición de ser libre, ya que la fe es acto plenamente libre por definición.

Pero la fe no es una confianza quietista en oposición a las obras, sino un “operatur”, una adhesión a Cristo que pone en revolución a todo el hombre, sin excluir su dinamismo, dado que la persona humana está llamada a desplegar sus posibilidades por medio de actos, mi condición, en fin de persona, ya que la fe es un diálogo Yo-Tú, el asentimiento y la aceptación de una persona por otra persona<sup>39</sup>. Su nombre es la mejor ilustración de este hombre y de su actitud ante la justificación por la fe: Abraham que “creyó a Dios”, “se apoyó” solamente en él, confió ciegamente, “dando a Dios su gloria”<sup>40</sup>. Abraham, padre de los creyentes y “padre” también de aquel hombre de carne y hueso, de todos los hombres peregrinos a través de los caminos de la historia y de la existencia, que emerge de las obscuridades y del anonimato de la naturaleza para establecer un diálogo personal, de tú a ti con Dios, su Señor.

<sup>37</sup> FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una Antropologia teologica*, Librería Editrice, Firenze, 1970, 336.

<sup>38</sup> LYONNET, S., *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967, 188.

<sup>39</sup> Rom., 4, 1-4, 13-22

<sup>40</sup> ALFARO, J., “Persona y Gracia”, *Gregorianum*, 41 (1960), 11.

## **VI.- EL DECRETO TRIDENTINO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN:**

Abordamos finalmente el Decreto tridentino con la intención de que nos ofrezca la oportunidad de efectuar una síntesis y una reasunción integrativa de los aspectos que han ido aflorando a lo largo de este estudio y que ahora hallan su línea de codificación y recopilación definitivas. El Decreto, compuesto de un proemio, dieciséis capítulos y treinta y tres cánones, es lo bastante polivalente e intencionadamente obscuro, como para dar cabida a consideraciones desde ángulos muy dispares. Siguiendo su misma estructura, articulo su examen en tres grandes niveles.

### **V. 1.- Primer nivel: la primera justificación:**

Lo primero que el Concilio pretende integrar es la pecabilidad del hombre, aplicación y reflejo en este tema del precedente Decreto conciliar sobre el pecado original. Se abre así el campo a una descripción de la situación del hombre antes de la primera vocación. Basta para ello recordar el primer estadio de ese esquema generalísimo de *Historia Salutis*:

“...cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, «facti immundi» et (ut Apostolus inquit) «natura filii irae», quemadmodum...”<sup>41</sup>.

Sin embargo, la consideración y el esquema histórico son meramente accidentales y ocasionales; el punto de partida tridentino es preponderantemente de tipo estático, atendiendo con predilección al concepto metafísico de naturaleza: el hombre –esencia universalmente válida– por el pecado original incurre en una privación ontológica que afecta radicalmente su ser, de forma que se manifiesta en su obrar<sup>42</sup>.

Sin prejuizar una explicación u otra del pecado original, es evidente la ausencia de un punto de vista positivo que no se sienta satisfecho con esta perspectiva estática, neutra y privativa del estado del hombre ante la llamada divina y especialmente –y es lo que más nos interesa aquí– también se percibe la falta del aspecto personal de la pecaminosidad (el hombre como personalmente enfrentado con Dios de una forma activa). En otras palabras, habría que hacer más visible la sugerencia que Scheffezyk hace a

<sup>41</sup> CT., V, 792, cap. 1º.

<sup>42</sup> FRANCO, R., “Naturaleza y Persona en la justificación del pecador” *Estudios Eclesiásticos* 40 (1965), 64.

la teología católica: la conexión entre el pecado original como “peccatum naturae” y su manifestación que son los pecados personales<sup>43</sup>. De este modo el sujeto de inserción de la llamada divina aparecería, no exclusivamente como el hombre abstracto, enemistado con Dios en virtud de una “pérdida” que lleva inserida en su naturaleza, sino también como aquel ser personal, dinámico e histórico que con su propia actuación intensifica la ruptura del diálogo con Dios.

Este primer capítulo, no obstante, es perfectamente integrador de toda la realidad del ser del hombre que queda salvado como persona, al menos en su dimensión metafísica: el hombre, bajo la ley del pecado, sigue siendo persona en cuanto que es capaz de ser internamente interpelado por la gracia, suscitando en él una libre respuesta: “tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset”<sup>44</sup>. La apertura del hombre a la gracia en razón de su libertad se identifica en el ser humano con su estructura fundamental de espíritu finito, pero únicamente en la visión del hombre como persona se logra la expresión suma del punto de inserción de la llamada de la fe de Dios<sup>45</sup>. Al señalárenos en este momento inicial que el hombre permanece en posesión de la capacidad de una libre respuesta a la interpelación de la gracia, se está determinando la clase de sujeto con el que hemos de habérmolas en todo el proceso justificante: un ser libre, un ser personal.

Dentro de este levisimo esquema histórico salvífico se introduce en los capítulos 2º y 3º el evento de Cristo como verdadero *existencial sobrenatural*, en terminología de Rahner: es la transformación objetiva de la situación existencial del hombre como suceso independiente de la ratificación personal de esa gracia, transformación ligada a la encarnación, muerte y resurrección de Cristo. Visión pues de la justificación en cuanto fase de la *Historia Salutis*<sup>46</sup>. Cabría aquí una mención al carácter personal de este previo y existencial *estar* constituido en salvación, en cuanto que lo que ha acaecido en Cristo, sustenta mi propia situación personal, obrando en el propio ámbito de mi ser como una llamada de un Absoluto personal, que me interpela en una relación Yo-Tú, con anterioridad a mi percepción

---

<sup>43</sup> SCHEFFEZYK, L., “Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existencialismus”, *Münchener Theologische Zeitschrift*, 15 (1964), 17-57.

<sup>44</sup> CT., V, 792, cap 1º.

<sup>45</sup> ALFARO, J., *a. c.*, 7-8; LUBAC, H. de, *Surnaturel. Etudes historiques*, Aubier- Montaigne, París, 1946, 484.

<sup>46</sup> RAHNER, K. “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1962, 258.

de este eterno diálogo salvífico. Pero es una perspectiva ajena al Decreto que se limita a subrayar el existencial crístico: “ita nisi in Christo renascerentur, numquam iustificarentur”<sup>47</sup>.

El capítulo 4º prosigue, en su primera parte, la descripción objetiva, innata y preológica, la prodríamos llamar, pero ya en la segunda hace referencia al modo subjetivo de acceder a ella: el subjetivo-ser-constituido en salvación se halla indispensablemente conexionado, en la presente era salvífica, con la administración sacramental (bautismo)<sup>48</sup>.

Los capítulos 5º y 6º forman un bloque temático en el que se completa el modo de acceder y ratificar en la propia vida el existencial crístico (justificación subjetiva). Todo se inicia con un “exordium” que es la vocación divina –“ab eius vocatione... vocantur”– para proseguir, como en un diálogo, con una libre aceptación o rechazo de esa llamada –“eidem gratiae libere assentiendo et cooperando”–. Un teólogo protestante, E. Brunner, se ha basado en esta libre aceptación de la gracia en el capítulo 5º para incluir al Tridentino en la órbita del pensamiento personalista<sup>49</sup>. Pero el núcleo personalista de este capítulo es todavía más profundo y rico de lo que observa Brunner. En mi opinión, el dato determinante se encuentra, no tanto en la libertad de respuesta del hombre, como en el carácter íntimo de la gracia vocacional. Toda vocación es primeramente llamada no a la aceptación de algo sino de alguien; al menos desde el punto de vista de la psicología del sujeto convocado, tiene mayor importancia en el orden de la aceptación la persona que invita que el aspecto objetivo, la misión a realizar, es decir, el modo de obrar de la gracia en la profundidad psicológica del hombre tiene lugar “mediante una atracción primaria, espontánea e indeliberada, que no es una atracción de un objeto, sino de una Persona hacia Sí”<sup>50</sup>. El aspecto se complementa por parte del interlocutor humano con una *personal auto-donación*, no solo por provenir de un sujeto libre –diferente de una “cosa”–, sino también por articularse en el flujo de un diálogo y comunión personal con el Absoluto personal.

Si en el capítulo 4º se había unido toda justificación subjetiva a un *opus operatum* sacramental, que siempre puede dar lugar a una versión de tipo cosístico y naturalista, ahora en el 6º se matiza y completa esta cierta uni-

<sup>47</sup> CT., V, 792, cap.3; cfr. CT., V, 797-798, cánones 2 y 10.

<sup>48</sup> CT., V, 792, cap. 4º.

<sup>49</sup> BRUNNER, P., “Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient”, en *Pro veritate (Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Staehlin*, Münster, 1963, 59-96; cfr. FRANCO, R., a. c., 66-67.

<sup>50</sup> ALFARO, J., a. c., 10.

lateralidad: en el hombre el hacerse consciente del existencial sobrenatural afirmándolo por la fe y ratificándolo existencialmente a través de la esperanza, del amor y de un movimiento de alejamiento del pecado, significan su disposición a justificación. Ahora bien, estos actos, interpretense como se quiera, exigen y dan siempre lugar a una decisión de tipo personal, a una situación en la que cada hombre se compromete en una medida bien concreta, como expresamente se dice en el capítulo siguiente:

“...secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem”<sup>51</sup>.

No obstante, quizás lo que con más visibilidad recalca el Decreto en este capítulo, es la afirmación de que el hombre permanece como persona, incluso antes de la justificación, constatación deducida de la posibilidad y necesidad de una dinamicidad humana en forma de preparación y cooperación que, aún sin ser causa, influye de algún modo en la justificación.

Las dificultades que plantea el capítulo 7º, dedicado a considerar la esencia de la justificación desde el punto de vista de sus causas, ya las hemos apuntado anteriormente: un progreso innegable y clarificante con una contrapartida. Una cierta racionalización de lo inefable, que sin embargo es teológicamente legítima, ya que, sin suponer un control de las intenciones mismas de Dios, se ajusta a la constitución apriorística del entendimiento humano, parte integrante del hombre como persona, que no puede sentirse satisfecho con la mera constatación de un hecho, renunciando a la investigación última y radical de lo real, descubierto y analizado en sus causas.

Se indican también en el mismo capítulo dos aspectos sobresalientes de la “ontología” de la justificación<sup>52</sup>. Es simultáneamente *justificación* en tanto que es perdón de los pecados y *santificación* en tanto que también es vivificación interna. Al final del capítulo se recuerda de nuevo la inherencia de la gracia, su profunda actuación en el hombre en forma de renovación interior:

“caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret”<sup>53</sup>.

Se rechaza pues la doctrina de la imputación extrínseca y se insiste en el aspecto creado de la gracia. No vamos a recuperar ahora las implicacio-

---

<sup>51</sup> CT., V, 793, cap.7º.

<sup>52</sup> La palabra es de Rondet, cfr., RONDET, H., *Gratia Christi*, Beauchesne, París 1948, 278.

<sup>53</sup> CT., V, 793, cap. 7º.

nes antipersonalistas que de aquí se derivan y que ya mencionamos a lo largo de este trabajo. Recordemos únicamente que el sujeto justificante es visto como substancia que recibe un accidente, puesto que la gracia justificante es una realidad creada, una forma accidental infundida e inherente a la misma alma.

A pesar de todos los intentos de la teología moderna que trata de huir de la cosificación de la gracia creada en búsqueda de un sentido personalizante<sup>54</sup> y de descartar el dualismo entre la gracia creada y la doctrina de la inhabitación<sup>55</sup>, será muy difícil superar los resabios y los supuestos mentales “ontologicistas”, por designarlos con alguna palabra. Estos intentos deben tener en cuenta que el pensamiento personalista no puede presentarse nunca como una visión totalmente adecuada de toda la realidad de la revelación, ya que en ella coexisten ciertos valores de tipo ontológico y no puramente racionales, que no son permeables a una visión exclusivamente personalista, tal como recuerda G. Gloege<sup>56</sup>. So pena de anegar el dato revelado, el Decreto tridentino no podía por menos, especialmente en aquellos años y con esquemas mentales heredados de la Escolástica, que aludir a estos elementos ontológicos como integrantes de la esencia de la justificación.

Pero no en vano pasó el tiempo con una consiguiente maduración de ideas y con el crecimiento de una tendencia a una síntesis más omnicomprendensiva: a renglón seguido, en efecto, el Decreto menciona la vertiente increada de la gracia justificante. Tras recordar que las virtudes teologales forman parte de ese don creado, añade:

“Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit”<sup>57</sup>.

Se alude en estas líneas al efecto inmediato de las tres manifestaciones fundamentales de la justificación en el hombre: un relación unitiva con Cristo que no puede por menos de realizarse en mi plano personal: el hombre es admitido a la propia intimidad trinitaria a través de una específica comunión personal con Cristo, lo que significa una asimilación con Él y una incorpora-

<sup>54</sup> RITO, H., *Recentiores theologiae quaedam tendentiae ad conceptum ontologico-personalem gratiae*, Herder, Roma, 1963; KUHN, U., *Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart*, Lutherisches Verlagshaus, Berlín, 1961.

<sup>55</sup> MOELLER, Ch., “La Grace et la Justification”, *Lumen Vitae*, 19 (1964), 532-544; PHILIPS, G., *L’union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l’origine et le sens de la grâce crée*, Duculot, Gembloux, 1974.

<sup>56</sup> GLOEGE, G., “Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem”, *Kerygma und Dogma*, 1 (1955), 23-41; FRANCO, R., *a. c.*, 82.

<sup>57</sup> CT., V., 793, cap. 7º.

ción viva a su Cuerpo. Con ello pensamos justamente que la dimensión relacional del hombre con Dios queda salvada en la redacción final del Decreto, ya que tiene lugar como diálogo de comunión, como amistad, sin la mediación de un algo entitativo y por lo mismo su orientación es más personalista. Pero este efecto, es menester no ocultarlo, acaece como manifestación de la justificación que el Decreto concibe en su esencia o momento decisivo como una expresión conceptual, preferentemente ontologista.

El problema de la fe justificante, tratado en el capítulo 8º, es una síntesis de la última elaboración, a la que hemos aludido en el apartado precedente. Significa así mismo una proclamación importante de la presencia del hombre total con sus plurales vertientes y dimensiones en toda la estructura de la justificación. La fe es inicio, fundamento y raíz de toda la justificación y no solo en el sentido temporal-cronológico (*zeitlich*), como ha pretendido ver W. Joest, sino también en sentido objetivo<sup>58</sup>. Una fe, por lo tanto, que se inserta en el esquema relacional dialógico que el moderno personalismo ha subrayado, en tensión hacia un encuentro personal con Dios, que invita al ser humano a una respuesta implicativa de todo su ser. Advertimos, de pasada, que también varios autores protestantes modernos, entre ellos el mencionado W. Joest, han visto en la fe justificante del capítulo 8º, no meramente la fe dogmática, sino también un principio de fe fiducial<sup>59</sup>.

Con relación al capítulo 9º (certeza de la justificación) sería superfluo repetir en estas líneas conclusivas los análisis que a lo largo de nuestro estudio se han pretendido hacer. Basta con recordar los principales momentos del mensaje del capítulo: negación de la mera inercia y pasividad del hombre frente a la eficacia de la gracia de Dios. El ser humano es concomitante al lado de la validez y firmeza del paso de Dios, del que no puedo dudar. He de desconfiar, en cambio, de la seguridad de mi cooperación, que limita siempre en mi la absolutez de la acción divina. Es así como mi “posesión” de la gracia justificante queda condicionada por mi cualidad de ser creatural, lo que convierte mi *saber* sobre tal “posesión” en un saber no objetivamente garantizado, sino plenamente humano. De esta manera se salva una vez más al hombre como persona delante de la intervención divina, que respeta su condición de ser libre.

---

<sup>58</sup> JOEST, W., “Die tridentinische Rechtfertigungslehre”, *Kerygma und Dogma*, 9 (1963), 64; cfr., FRANCO, R., *a. c.*, 69.

<sup>59</sup> *Ibid.*

## V. 2/- Segundo nivel: la justificación en su dinamicidad:

Al crecimiento de la gracia de la justificación -la nueva vida recibida- está consagrada la segunda parte del Decreto (capítulos 10º-13º).

Si bien la esencia de la justificación es la misma en todos los justificados, en cada uno de ellos se realiza en grados diferentes, como nos recordaba el capítulo 7º, en relación con la misma diversidad receptiva de cada hombre y su participación “del único misterio total de la salvación, del todo indivisible de los méritos de Cristo, de la única pasión”<sup>60</sup>. El capítulo 10º hace notar que esta aprehensión del único Cristo es susceptible de aumento, como fuerza irradiante. El lenguaje con el que se matiza esta propiedad de la gracia, nos parece muy sugestivo en cuanto que, elaborado con terminología bíblica, remite al carácter peregrinante y dinámico del hombre:

“...euntes de virtute in virtutem, renovantur (ut Apostolus inquit) de die in diem, hoc est mortificando membra carnis suae et exhibendo ea arma iustitiae in sanctificationem per observationem mandatorum Dei et Ecclesiae: in ipsa iustitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt atque magis iustificantur...”<sup>61</sup>.

La justificación es en consecuencia una tarea humana, diaria, que se realiza poniendo en movimiento la fuerza propulsora de la semejanza sobrenatural, restituida a lo largo del camino de la existencia humana, desarrollada en pluralidad de situaciones históricas.

La posibilidad de esta tarea es al mismo tiempo necesidad y, como tal no puede estancarse en una actitud quietista, sino que, por exigencia interna, debe plasmarse en actuaciones de todo tipo:

“Nemo autem quantumvis iustificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet”<sup>62</sup>.

No es suficiente, por consiguiente, la sola fe en orden a la vida eterna y las obras buenas del justo están exentas de toda mancha de pecado. De esta forma, el hombre justificado es de alguna manera coautor de su propia salvación, en la medida en que, día tras día, corresponde con su dinamismo a la propia dinamicidad de la gracia santificante. No solo se salva pues al hombre como realidad personal operante, sino que se sigue la línea

<sup>60</sup> SCHMAUS, M., *El credo de la Iglesia Católica. Orientación postconciliar, II*, Rialp, Madrid, 1970, 634.

<sup>61</sup> CT., V, 794, cap. 10º.

<sup>62</sup> CT., V, 795, cap. 11º.

de un cierto antropocentrismo, directamente provocado por la exageración extrinsicista de la Reforma<sup>63</sup>.

### V. 3/- Tercer nivel: la pérdida de la gracia justificante (capítulos 14º -16º):

No es obviamente evidente ni seguro que el justificado se mantenga siempre en la nueva existencia, conservando lo recibido, por causa de la índole escatológica que caracteriza la condición humana: peregrinante entre las sombras de este mundo que velan la faz y la presencia divinas. La justificación, consecuentemente, comporta una limitación radical, derivada de la conciencia y de la realidad de la existencialidad histórica del hombre, en el que permanece la concupiscencia, no como pecado, pero sí, como división interna, raíz de una pecaminosidad y fuente de lucha constante. De hecho, incluso los justos caen cotidianamente en pecado (“in peccata labuntur”), causa de pérdida de la gracia si esos pecados son graves.

Desde la perspectiva que se analiza en este trabajo, estas afirmaciones tridentinas acentúan la existencialidad del hombre con su doble hemisferio constitutivo: el *homo duplex* que se trasluce y trasparenta en el campo de su obrar. Es el descenso al ámbito del hombre concreto y cotidiano con sus tragedias interiores, con su caos operativo y con su tensión agónica, como imperativos de su vida.

El Decreto finaliza, sin embargo, con una afirmación optimista. Después de recordar que existe una recuperación de la gracia perdida que se llama segunda justificación (cap. 14º), señala en el 16º la existencia de una “merces” de vida eterna, puesto que la interna animación que en el justificado opera la sabia que brota de Cristo su cabeza, hace que sus buenas obras sean propiamente meritorias –“pro huius vitae statu”– del premio eterno.

Se concluye así el ciclo vital de la gracia en el hombre: en donación *personal* del Absoluto *personal* a un finito *personal*. El diálogo, incoado en este mundo, tendrá su coronación plena en la visión de Dios que “es ante todo encuentro personal inmediato con el Dios vivo: en él coinciden la autorrevelación plena de Dios, la revelación plena de su Personalidad y su plena donación personal al hombre”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> KÜNG, H., *La Justificación. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París 1965, 133, 261.

<sup>64</sup> ALFARO, J., *a. c.*, 15.

## EPÍLOGO: CONCLUSIONES FINALES

**Primera:** Una breve recapitulación, al final de este estudio, debe mostrarnos ante todo la coexistencia a lo largo de varios meses durante la Sexta Sesión tridentina de dos ideologías o esquemas mentales, que funcionaron como inteligencias precategoriales, vacías en un primer momento de realidad temática y que paulatinamente se van llenando de contenido, de forma que llegan a configurar y a dar nombre a dos tipos paralelos de pensamiento y de enfoque de los diversos problemas en torno a justificación del pecador. Coexistiendo como horizontes mentales apriorísticos y potenciales, se entrecruzan, sin embargo, en más de un momento a la hora de trazar la directriz doctrinal más fundamental de la Sesión conciliar. En puntos más particulares siguen, en cambio, caminos diversos y reclaman quizás soluciones contrapuestas.

**Segunda:** Reuniendo como en un solo haz el encuentro de las dos líneas de fuerza, descubrimos una perspectiva central y fundante que, por darle un apelativo, podríamos designar como “personalismo metafísico” o visión óptica de la persona. Y es preciso concordar que, en esta especie de contexto ideológico, se enmarcan la reflexión y la respuesta tridentina a los variados interrogantes de la justificación del hombre. Resulta así una tendencia “oficial” y “ortodoxa” que, con altos y bajos, en línea parabólica y ascendente, elabora su mensaje doctrinal, adscribiendo la justificación a una renovación ontológica de la esencia más profunda del hombre, mediante la inherencia de una realidad divina de carácter creado y la disposición, aceptación y cooperación con esa realidad por parte humana.

El hombre, sujeto de ese proceso de renovación, es un ser que emerge del mundo de las cosas inanimadas e irracionales y se constituye como persona, entendida ésta como aquello que, por contener la razón formal de la misma, vale para todas las personas, tiene alcance universal. Penetración, pues, en lo más profundo de la realidad personal, mas con la hipoteca de no haber sorprendido la totalidad de su misterio. Más allá de la estructura fundante, de aquello que es su razón, su esencia, su horizonte universal, se esconde una dilatada parcela de lo que la persona humana es y significa, como misterio de lo singular concreto existente, como existencia nueva, diferente, como edición a ejemplar único e irrepetible. Nada de lo que completa esa razón formal y abstracta de la persona humana (corporeidad, espiritualidad, enfermedad, fragilidad, sanabilidad, limitación cognoscitiva, libertad, dinamicidad espiritual y operativa...) está ausente de la visión del hombre tridentino. Y a la inversa: muy poco está presente, al menos como punto de

partida y en términos generales, de aquello otro que es anterior y permeable a esa consideración abstracta y universal.

**Tercera:** Y sin embargo, el repaso que ahora concluye, nos ha demostrado precisamente que no se puede achacar la culpa de esa laguna a una ausencia de gérmenes de tipo personalista y existencial. Existieron y florecieron, en primer lugar como contexto mental de una corriente que, pese a ser minoritaria, los dejó sentir con una elocuencia y una radicalidad como pocas veces se podrá presentar en la historia de la teología católica.

Esta tendencia ideológica, a parte de caldear con sus instancias los principales momentos de la elaboración del Decreto sobre la justificación, se mostró particularmente fecunda en la presentación y defensa de la teoría de la doble justicia. Aunque condenada al fracaso y perdedora en cuanto a resultados prácticos, inmediatos y visibles, es preciso reconocer que coloreó la atmósfera conciliar con acentos y resonancias originales que aluden sobradamente a las dimensiones personalistas y existenciales del ser humano.

De este modo, podemos afirmar legítimamente que, al menos en la dialéctica de los debates, el aspecto singular, concreto de la persona, su existencial e histórica configuración son datos reales a tener en cuenta en una panorámica global y equilibrada de la Sexta Sesión.

**Cuarta:** Al propio tiempo, estas instancias minoritarias y el mismo madurar reflexivo de la conciencia conciliar corresponden a una mayor y mejor disposición, con reflejos prácticos en la formación de la síntesis conciliar, de aquello que se transparenta en la fase inicial de la Sesión, para dar entrada a una antropología más integrativa de la entera dimensionalidad del hombre.

Surge así una imagen de la doctrina católica de la justificación que, manteniendo como línea de principio e hilo conductor de lo que es el ser humano como persona en su perspectiva óptica y universal, es reconciliable, en momentos al menos esporádicos, con aquella perenne aspiración del pensamiento de dar alcance a la totalidad del misterio encerrado en el horizonte de cada persona singular, que arrastra la herencia de una concreta existencia y una personal historicidad, siempre nuevas, siempre diferentes, siempre inéditas y siempre, por eso mismo, impenetrables en elevada proporción.