

“Iustitia Christi”. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento

FRANCISCO MARTÍNEZ BOUZAS*

RESUMEN: En el presente trabajo, previo el esbozo de las dimensiones de lo personal y de lo existencial en la cultura actual, el autor se retrotrae a la Sexta Sesión del Concilio de Trento investigando en qué medida los esquemas mentales personalistas y existencialistas estuvieron presentes, o enmarcaron las ideas, en las discusiones del Decreto de la justificación. En esta primera parte, la investigación se centra en las discusiones e intervenciones de los padres y teólogos en torno al primer proyecto de Decreto (“Cum tuba coeli”). Se analiza el “pensamiento oficial” y las intervenciones de aquellos oradores, especialmente Seripando, partidarios de formulaciones personalistas que tuvieron en cuenta el **proceso** justificante del hombre existencial de carne y hueso.

PALABRAS CLAVE: Concilio de Trento, Justificación, Sexta sesión del Concilio tridentino, Girolamo Seripando, Duplex iustitia.

ABSTRACT: In this essay, following the outline of the dimensions of the personal and existential thing in today’s culture, the author goes back to the Sixth Session of the Council of Trent to investigate the extent to which personal and existential thought patterns were present, or framed the ideas, in discussions of the decree of justification. In this first part, the research focuses on discussions and actions of parents and theologians about the first draft decree (‘Cum tuba coeli’). It discusses the “official thinking” and the interventions of those speakers, especially Seripando, supporters of personalistic

* e-mail: fmbouzas@hotmail.es

formulations that took into account the justifying process of existential man of flesh and bone.

KEY WORDS: Council of Trent, Justification, Sixth session of the tridentino Council, Girolamo Seripando, Duplex iustitia.

I. DELIMITACIONES DEL PROBLEMA

En las advertencias al libro de Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, escribe acerca del autor y del contenido de la obra Karl Rahner:

“Küng por tanto no sólo está en su derecho, cuando lo hace, sino que es su obligación como teólogo de controversia, exponer muchos aspectos de la doctrina católica sobre la justificación bajo otros puntos de vista, distintos de los acostumbrados desde siempre, decir expresamente cosas que en otros sitios se pasan por alto como un problema de por sí. Supuesto solamente que no diga nada que no deba decirse en la Iglesia católica y que no calle, por falso irenismo, lo que tiene que ser dicho en ella”¹.

Estas palabras resumen con bastante exactitud la finalidad de este trabajo y la actitud con la que pretendo abordarlo: a través de una lectura profunda del Decreto tridentino sobre la justificación y a través, sobre todo, de la historia interna y de la dialéctica que está en la base de su elaboración, se va a intentar iluminar aspectos *útiles, válidos y legítimos* del mensaje cristiano sobre la justificación del hombre, aspectos quizás demasiado olvidados o pasados por alto por la teología postridentina. Con el subrayado que he hecho, quisiera indicar el tono y los límites de mi investigación; es decir los aspectos que quisiera resaltar, irán avalados únicamente por esos calificativos de utilidad, validez y legitimidad. Aspectos útiles como partes constitutivas de una imagen cristiana y católica de la doctrina de la justificación, aptos para ser captados por el hombre de nuestro tiempo. Con ello queda expresado igualmente el campo en el que, desde el inicio, me obligo a moverme: por una parte, la ortodoxia, una ortodoxia legítima, bien descrita en las citadas palabras de Rahner, y por otra, un propósito de hacer no teología de controversia, sino únicamente

¹ RAHNER, K., “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid, 1962, 274.

teología, es decir, una reflexión realizada en la comunidad de la salvación, que, con base en la predicación de la Iglesia, confrontando sus adquisiciones con la Revelación, la Tradición y el Magisterio, trata de proyectarlas hacia el futuro, de forma que ayuden a interpretar y a resolver los problemas de la vida de los hombres de nuestros días.

Habrà pues en este trabajo un principio unificador o una idea conductora: el hombre actual con sus problemas y sus múltiples vertientes de luz y de sombras, positivas y negativas. Porque es para el hombre y en función de él que se hace teología del mensaje revelado. Nos introducimos de este modo en esa gran tendencia a antropologizar la teología, a verla desde nuestro lado humano. Puede ser una tentación, pero también una opción auténtica, integrada válidamente en la síntesis del mensaje de la salvación, vivido en la Iglesia. Para que se convierta en tal opción válida, será menester partir de una imagen no sólo novedosa, sino verídica del hombre, imagen que debemos construir en método descendente con la ayuda y la definición de la misma palabra de Dios². Un encuentro de antropocentrismo y teocentrismo, o mejor acaso, una antropología que no ignora el dato revelado.

En pocas palabras, definiremos así el objetivo de nuestro estudio: descubrir ciertos aspectos de la doctrina de la justificación, vigentes o al menos latentes, en alguna medida en Trento, aunque posteriormente terminarán siendo archivados en el baúl de los olvidos por la teología manualística hasta los últimos años; hacer hincapié en otros que el Tridentino no pudo o no creyó oportuno hacer resaltar en aquella determinada coordenada histórica, pero que son de innegable interés para la comprensión más totalizante de la doctrina de la justificación, presentándose, al mismo tiempo, como aquellos que más profundamente y en forma más sugestiva pueden ser integrados por los hombres de nuestra época y la mentalidad de nuestro tiempo que "tiene que actuar de forma estimulante sobre la teología"³. Así pues será preciso interrogar a la mentalidad hoy reinante para recibir de ella una respuesta clara y concisa en torno a los valores más estimados por el hombre actual. Con ello esperamos configurar una definitiva clarificación teológica de este ensayo.

² "Per sapere ciò (qué cosa sea el hombre) possiamo certamente imparare parecchio dalle scienze umane. Ma sarebbe un errore limitarci a questa fonte di sapere, e anche dare ad essa un' importanza primaria. Ciò che è l'uomo di fronte alla parola di Dio, in vista della salvezza offerta da Dio, ce lo dice principalmente la parola stessa di Dio", cfr. ALSZEGHY, Z., "Crisi antropologica in Teología", *Asprenas*, Napoli, 18 (1971), 26.

³ RAHNER, K., "Naturaleza y Gracia" en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1962, 225.

I. 1/. Las dimensiones de lo personal y de lo existencial en la cultura actual:

Entre estos valores, vamos a fijarnos solamente en dos, no con propósito excluyente, sino porque estamos convencidos de su más amplia riqueza significativa y real. Serán lo **personal** y lo **existencial**. Prescindiendo ahora de lo que puedan tener de novedoso estas formas de pensar en clave personalista y existencial, es indudable que ambas categorías manifiestan valores reales y autónomos en la presente cuasi-idolatría que se les tributa. Dan forma, al mismo tiempo, al clima y señalan la clave en que hoy se habla y se escucha, tanto en el campo de la teología como en el de la filosofía y de la cultura el general⁴.

I. 1. a /. Lo personal. Usamos este término para expresar aquellas categorías y valores que quedarían excluidos de una consideración ontológica, física y natural de una determinada realidad. Pero se impone un examen más profundo. Ante todo, hemos de partir de una dificultad. Si una forma de pensar ontologista o naturalista se podría definir, al menos superficialmente, como aquella consideración de la realidad que intenta encuadrarla en categorías metafísicas de substancia-accidente, naturaleza, etc.⁵, tendiendo al mismo tiempo a lo objetivo y a la consideración metafísica de los problemas, es decir, a investigar las notas esenciales y los principios generales del ser que se localizarían detrás de los “datos naturales” y las reglas abstractas que penetran el mundo⁶, en cambio, un esquema mental personalista⁷ con su consiguiente visión de la realidad, se substraerá a toda posible definición. Los mismos representantes más cualificados del

⁴ GLOEGE, G., “Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem”, *Kerygma und Dogma*, München, 1 (1955), 33.

⁵ Incluso la misma persona es definida dentro de estas categorías: “Rationalis natura individua substantia” recordando la definición de Boecio o la misma de Santo Tomás: “Distinctum subsistens in natura intellectuali”. *De Pot.*, q.9, a.1.

⁶ KUHN, U., *Natur und Gnade*, Lutherisches Verlaghaus, Berlín, 1961, 21, nota 4. Así la consideración de la naturaleza en la teología manualística suele ser metafísica en el sentido que de que busca la esencia universalmente válida del ser humano, arrinconando en demasía una determinación y valoración histórico-ética en cada momento y situación del hombre concreto.

⁷ De ahora en adelante aceptamos la definición que da H. Mühlen del *esquema mental*: “La inteligencia previa, potencial, vacía todavía de contenido de todo aquello que puede ser contenido en una afirmación teológica, cf., MUHLEN, H., Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz”, *Catholica* 18 (1964), 117.

personalismo nos repiten que es imposible acercarse a la persona con pretensiones de sistema cerrado y de definición cabal. "No se definen sino los objetos exteriores al hombre (...) Ahora bien, la persona no es un objeto", escribe Mounier ⁸. En la persona existe un "principio de imprevisibilidad" que disloca todo deseo de sistematización definitiva, puesto que lo que por su misma naturaleza es *dépassement*, es imposible encerrarlo entre límites conceptuales. Es posible, no obstante, efectuar un repaso descriptivo del pensamiento moderno en torno a los valores personales.

El surgimiento del pensamiento personalista en el pasado siglo se justifica fácilmente, ya que la filosofía personalista tiende a reaparecer periódicamente como reacción contra las diversas formas de monismos o filosofías "totalitarias", que amenazan con oscurecer la dignidad, independencia y valor personal del ser humano. "Podría ser designada como la periódica protesta de lo personal contra lo impersonal"⁹. El idealismo absolutista y el positivismo o naturalismo, por antagónicos que parezcan, se unen para provocar una reacción, no simplemente negativa, por parte de la filosofía personalista. Quizás el primer grito de este auge fue dado por Kierkegaard que, rechazando la concepción hegeliana del absoluto que reducía la persona humana a un mero autodespliegue momentáneo del absoluto, puso de manifiesto la categoría de lo individual y la actitud de *libre* sumisión a la ley moral y de *libre* aceptación o elección de su relación con Dios¹⁰. Análoga reacción puede constatarse en Gabriel Marcel al repudiar la filosofía absolutista de Bradley, del marxismo y del freudismo y al ser llevado por sus estudios y experiencias personales, como la de la fe, a insistir en la unicidad de la persona humana y en la filosofía de la existencia concreta¹¹. El mismo desarrollo tiene el tema en Jaspers, al establecer el carácter antiburgués del existencialismo y su oposición a la mentalidad multitudinaria, así como su exaltación del ser humano individual, sabedor de su libertad personal, de sus facultades y valores y de lo que en sí mismo existe de singular, incomunicable e irreplicable.

⁸ MOUNIER, E., *Oeuvres*, III, Seuil, París, 1962, 430.

⁹ COPLESTON, F., *Filosofía contemporánea. Estudios sobre el positivismo lógico y el existencialismo*, Herder, Barcelona, 1959, 166.

¹⁰ KIERKEGAARD, S., *Post Scriptum. No científico y definitivo a «Migajas filosóficas»* Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, 85-108.

¹¹ TROISFONTAINES, R., *De l'existence à l'Être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vols. Nauvelaerts, Lovaina, 1954; BURGOS, J.M. *El personalismo*, Palabra, Madrid, 2000. 200 páginas.

No obstante, este personalismo genérico no solo se localiza en el movimiento existencialista, sino también en lo que puede considerarse, reacción al positivismo. Ya en 1902 Henry C. Stuart hablaba del doble desprecio del personalismo en el que por igual incurrieran los absolutistas y los naturalistas¹². Los idealistas personales (Bordem Parker Bowne) y los pragmatistas (W. James) pueden catalogarse como modelos de este anti-positivismo personalista.

Mas esta forma de pensar se cataliza sobre todo en los pensadores personalistas en sentido estricto. Es decir, en Emmanuel Mounier y su círculo de la revista "Esprit", que se presentan con un principio-postulado que desde el comienzo no deja lugar a dudas: la persona y lo personal se convierten en el máximo valor y en la clave válida para interpretar la realidad, especialmente la realidad social y política. La persona es pues el tema central, la preocupación máxima y en ella se ensalza sobre todo el aspecto dinámico-existencial. Si, como ya indicamos, la realidad personal escapa a todo intento de captarla en una definición, porque es misterio, abismo e imprevisibilidad, se podría, sin embargo tratar de describirla. Mounier lo hace de esta forma:

"Persona es un ser espiritual, constituido como tal por una manera de subsistencia e independencia en el ser; mantiene esta subsistencia por adhesión a una jerarquía de valores, libremente adoptada, asimilada y vivida por un compromiso responsable y por una conversión constante; de este modo, unifica toda su actividad en la libertad y despliega además por medio de actos creadores su propia y singular vocación"¹³.

Con vistas a disponer de una síntesis positiva del esquema mental personalista, propongo el siguiente resumen ¹⁴. El personalismo se esfuerza por poner de relieve estas dimensiones de la existencia humana:

- **Subjetivismo:** el ser humano, como ser libre, es singular, irrepetible y único. Su libertad le defiende contra lo objetivo, ya sea un absoluto que

¹² SUART, H. C (edit.), *Personal idealism : philosophical essays by eight members of the Oxford University*, Macmillan & Co. Ltd., London, New York, 1902. Un adversario nos predica: "No eres sino una transitoria resultante de procesos físicos" y el otro, "No eres sino una apariencia irreal del Absoluto". La personalidad queda pues reducida a un sueño o ilusión.

¹³ MOUNIER, E., "Manifeste au service du personnalisme" en *Oeuvres*, I, Editions du Seuil, Paris, 1961.

¹⁴ Tomamos los trazos fundamentales de este esquema de GLOEGE, H., *a.c.*, 23 - 41, sometiéndolo a una ampliación crítica, fruto nuestro.

intenta absorberlo, ya un mero proceso físico asimilante, ya sea, por último, el mundo de lo *cósico* (*Dingwelt*) y sus interpretaciones ideológicas. Él, como sujeto que existe, vive y elige como persona, aporta una iniciativa y una responsabilidad propias a todas aquellas tareas, ya sean humanas, ya espirituales, a las que es llamado o él mismo se introduce. Con ello se aleja radicalmente del mundo de lo *cósico*: ni es él una cosa sometible a cualquier manejo, ni, trasladando el discurso al terreno teológico, el mismo Dios como persona es objeto del que el hombre pueda disponer a su antojo, sino la absoluta indisponibilidad que se me hace presente y se me da únicamente como un *Tú personal* que *personalmente* me interpela.

- **Respectividad:** cansados de hacer hincapié en el aspecto de la independencia, de la individualidad, de la totalidad en si y posesión de su propio ser, definiciones demasiado aislacionistas que le dan razón al dicho de M. Nédoncelle: "Tous les personalismes ont été jusq'à présent de monologies"¹⁵, hoy en día se considera a la persona como un ser esencialmente relacional con tres notas o dimensiones: vertical, autócrata y horizontal. Dimensiones todas ellas radicadas en el orden ontológico-dinámico, en la estructura óptica del hombre, en su dinamismo radical preconsciente, idéntico a su ser vital desde el momento inicial de su existencia¹⁶. El actual personalismo es predominantemente dialógico: la relación personal Yo-Tú es constitutiva del ser humano y para Ferdinand Ebner se revela ya en el mismo lenguaje que, como diálogo que es, descubre fenomenológicamente la estructura de alteridad del hombre. De ahí que Martin Buber, al presentarnos una analogía relacional formada por la dicotomía "Ich-Du", como comunión de cosas, personas y divinidad, pueda justamente escribir: "En el principio era la relación"¹⁷. Todo ello nos lleva de la mano a una conclusión importante: el carácter social y comunitario del ser humano, orientado desde su misma estructura interna a una comunidad de personas, es decir, de seres humanos libres y moralmente responsables.

¹⁵. NÉDONCELLE, M., *Le réprocity des consciences*, Aubier, París, 1942, 8; GALOT, J., *La persona di Cristo*, Cittadella Editrice, Assisi, 1970, 37 -39.

¹⁶. Esta condición de relacionalidad no **entra** únicamente en la constitución del hombre, sino que le **constituye** esencialmente. En este sentido es luminosa la obra de NÉDONCELLE, M., *Personne humaine e nature*, Aubier, París, 1963, con expresiones como éstas: "Toda pulsación de vida personal es colegial", "La soledad del yo, si fuese absoluta, le destruiría".

¹⁷. "Im Anfang ist die Beziehung", cfr *Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider Verlag, Heilderberg, 1965,22; RUBIO, J., "Martin Buber, un pensador para nuestro tiempo", Estudio Agustiniiano 3 (1968), 367-376.

- **Dinamicidad:** el ser del hombre no se nos da en una situación estáticamente acabada, sino que se realiza constantemente en una correspondencia dinámica en la historia. La historia, la temporalidad forman pues parte de lo humano y lo condicionan globalmente. Sin ser el mismo fruto de la historia (Marx), porque es proyecto, transcendencia, libertad y diacronía, el hombre necesita sin embargo la palestra de la historia para desplegar sus posibilidades. Lo permanente de la persona se realiza dinámicamente y es la historia y la temporalidad el único instrumento que se le da para hacerse, conocerse y manifestarse. Por consiguiente, y en el más profundo sentido de la expresión, es el hombre un ser en formación, un *homo viator* (G. Marcel). Aceptando, como hemos dicho, la dialéctica entre libertad e historia, el pensamiento personalista parte del presupuesto definitivo de que para saber en verdad lo que es la persona, es necesario atender a su despliegue histórico¹⁸.

I. 1. b / . Lo existencial. Con la palabra *existencial* queremos aludir a la condición *concreta* del hombre ante el misterio de su justificación. Una visión existencial del ser humano es aquella que no se limita a contemplar su esencia o naturaleza abstracta, que lo hace animal racional, naturaleza universalmente válida para todos los hombres, sino que desciende al campo de la experiencia inmediata de ese hombre, interesándose por el desarrollo de su existencia, por la forma en que este hombre individual y singular realiza su vida en un lugar y en un tiempo determinados.

No es preciso recordar que el pensamiento existencialista fue una de las grandes coordenadas intelectuales del siglo XX. Una de las formas contemporáneas del pensamiento occidental. Con él, según no pocos autores¹⁹, se logra de forma definitiva ese difícil momento de equilibrio que ha perseguido sin éxito la filosofía con su bipolaridad de sistemas: materialistas o exageradamente idealistas, en su pretensión de expresar lo que es el hombre. No desarrollaremos ahora, por superfluo, una historia del movimiento existencialista. Únicamente recordaremos algunas características precisas y fundamentales de esta visión de la realidad.

Nacido en oposición al sistema, que es construcción orgánica con pretensiones de explicarlo todo y de subordinar lo real existente a lo ideal, a

¹⁸. HEREDIA-SORIANO, A., "Aproximación al pensamiento de Emmanuel Mounier", *La Ciudad de Dios* 182 (1969), 388-289.

¹⁹. LUYPEN, W., *Fenomenología existencial*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1975, 3ª edición, 23; cfr. IB., *La fenomenología es un humanismo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.

aquella forma de pensar que investiga los principios metafísicos e intenta reflejar la esencia universalmente válida del hombre, el existencialismo, afirmando el primado de la existencia sobre la esencia, expresa con la utilización del término *existencia*, la nota más propia del hombre. Ser hombre es fundamental y radicalmente existir²⁰. Su esencia reside en su existencia y existir es ser-en-el mundo²¹ o lo que es equivalente, *Dasein*²², como lo expresó Heidegger. El sujeto que es el hombre, no se hace perceptible, sino implicado en el mundo, engolfado en esa corriente de realizaciones y posibilidades que es el mundo, lo "otro"²³. No será entonces posible concebir un hombre completamente ensimismado, un modo real de ser hombre, reducido a su pura naturaleza metafísica. El hombre sólo es pensable como transcendentalmente ligado a la realidad del mundo, existiendo *conscientemente-en-el-mundo; habitando reflejamente-en-casa-en-el-mundo*²⁴.

Pero el pensamiento existencialista no se da por satisfecho deteniéndose aquí; pretende proseguir hasta completar la definición del ser humano. Para ello aclara los medios en que de hecho se da la existencia del hombre. Así pues, ¿cómo desarrolla su existencia en el mundo esta individualidad impar, absolutamente concreta, radicalmente subjetiva y en todo original?²⁵. Cada pensador existencialista introduce aquí su vocabulario, pero todos ellos, teístas o ateos, concuerdan en ofrecer una visión pesimista y crítica de la realidad de la existencia humana. El existencialismo ha liquidado, de una vez por todas, lo que Splenger llamaba la "civilización fáustica", cuyo mito es el hombre pelagiano divinizado (el "Genio" de los románticos, el "Único" de Stirner, el "Superhombre" de Nietzsche, el "hombre nuevo" del marxismo), que se apoya en sus propias fuerzas para elevar el edificio de su existencia. "El existencialismo, escribe Sciacca, acepta este mito, lo clarifica y concluye que la libertad que comienza y acaba en si misma, es la condena del hombre obligado a darse un peso, a proyectarse para consistir de algún modo, pero luego no es nada"²⁶. La

20. MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens*, Les Editions Nagel, París, 1948, 143.

21. HEIDEGGER, M., *Sein un Zeit*, Neomarius Verlag, Tubingen, 1949 (6ª edición), 43.

22. *Ibid.*, 41.

23. LUYPEN, W., *o. c.*, 27; COPLESTON, F., *o. c.*, 274.

24. HEIDEGGER, M., *o. c.*, 54. Una visión comprensiva y accesible de la obra de Heidegger en RODRÍGUEZ GARCÍA, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Cincel, Madrid, 1991, 218 páginas.

25. Palabras de Kierkegaard. Véanse en LUYPEN, W., *La fenomenología es un humanismo*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967, 30.

26. SCIACCA, M. F., *La Filosofía hoy*, Luis Miranda Editor, Barcelona, 1960, 457.

vida no es armonía, estado paradisiaco, sino ruptura, caos, anormalidad, excepción, pecado, miseria, tedio. Es la existencia inauténtica, el derrumbamiento del *das Man* del que difícilmente se rescata el hombre a base de la experiencia del temor y de la angustia (Heidegger). Insuficiencia radical, desesperación congénita, experimentadas en la propia existencia; pecado como categoría existencial por excelencia (Kierkegaard). Una toma de conciencia de nuestra impotencia frente a las “situaciones límites” de la lucha, del dolor, la muerte (Jaspers). La vida como exilio (G. Marcel): Viscosidad y desconfianza ante la trampa de la vida, “une passion inutile” (Sartre). Mundo del absurdo (Camus). “*Libertas minor*” que avoca siempre a una tragedia, porque no se puede optar por el mal y el pecado (Berdiaev)²⁷. Incertidumbre solo superable por la “*securitas*” de la fe (P. Wust).

La visión existencial y antropológica²⁸, si bien unilateral, nos presenta en muchos momentos un retrato autobiográfico del hombre concreto y singular, que transita por la vida, portando la realidad de su propia autobiografía, que es deficiencia constitutiva y operativa. El existencialismo presenta, pues, a un hombre real, viviente y singular, que realiza su individual existencia librando de continuo una batalla interior y exterior, en virtud de la cual la existencia se le proyecta frecuentemente como miseria, como penumbra, porque ciertamente mucho de lo que acontece en la vida del hombre, se verifica en una especie del claroscuro de un crepúsculo²⁹.

I. 2 /. Formulación definitiva del problema y actualidad del mismo:

Solo ahora que hemos esbozado una descripción terminológica, podemos retomar de una forma más plena, más inteligible e integral, el

²⁷. Sin embargo la filosofía de Berdiaev es una de las pocas concepciones existencialistas que se preocupan de la *positividad* de la existencia y se apoya en todo momento en la autonomía humana. De forma semejante a P. Claudel, cuya experiencia fundamental ante la vida es la plenitud. (Cfr., SCIACCA, M. F., *o.c.*, 370 y siguientes).

²⁸. Es palmario el antropologismo del existencialismo. Bastaría con recordar los anatemas lanzados por Husserl contra Heidegger reprochándole un ciego antropologismo y psicologismo, reproche ciertamente bien ganado desde el punto de vista husserliano, para quien el verdadero filosofar presupone la *epochen* o reducción eidética, es decir, un poner entre paréntesis la existencia, cfr. VERNAUX, R., *Historia de la Filosofía contemporánea*, Rialp, Barcelona 1966, 211, STÖRIG, H.J., *Historia universal de la Filosofía*, Tecnos, Madrid, 1995, 650-53, BELL, D., *Husserl*, Routledge, Londres, 1991.

²⁹. LUYPEN, W., *La fenomenología es un humanismo*, 51. Cfr. SPRIGGE, Th., *Theories of Existence*, Penguin, Londres 1984.

significado de nuestro objetivo. Dicho en pocas palabras, se pretende investigar en qué medida ese esquema mental personalista, que hemos descrito, adquiere carta de ciudadanía y enmarca las ideas, las discusiones y el mismo Decreto sobre la justificación de la Sexta Sesión del Concilio tridentino. Y en segundo lugar, cuál es la suerte en la misma Sesión de ese determinado hombre que nosotros hemos calificado y considerado como hombre existencial. Dos problemas, dos interrogantes estrechamente relacionados y convergentes hasta el punto de que en más de una ocasión se integran en una única y misma cuestión.

Quizás no parezca muy oportuno retrotraernos a estas alturas a una sesión del Concilio de Trento para buscar en las intervenciones de los padres conciliares y teólogos esas dimensiones personalistas y existenciales después de siglos de tratados y manualística en los que tanto la gracia como la justificación eran explicadas partiendo de cuadros mentales escolásticos y cosificantes de algo que nada tiene que ver ni con una realidad transmisible en categorías aristotélicas, ni con las casi incontables definiciones y divisiones de la gracia, nacidas no de la Sagrada Escritura, sino del tamiz de la Escolástica. El esencialismo y el abstractismo han marcado el camino para llegar a la esencia del hombre. Durante décadas se pretendió abordar esa esencia común del hombre abstrayendo todo lo llamado accidental y se apelaba para ello a lo que es inmutable en todos ellos. Lo que quedaba era la "esencia", la "naturaleza", hechura definitiva del ser humano.

Contra esta cosificación y las distinciones y divisiones de la gracia se alzaron, ya antes del Concilio Vaticano II, los teólogos protestantes. Entre ellos Karl Barth, que hace una crítica profunda, disfrazada de preguntas en referencia a Bultmann³⁰. Lo mismo que de parte de Dumont criticando la postura de las escuelas teológicas, embebidas de aristotelismo y con la pretensión de descomponer a los seres humanos en formas genéricas y específicas³¹.

No obstante, ha sido a partir del Concilio Vaticano II y sobre todo en el último cuarto del pasado siglo con reelaboraciones y reediciones en los diez primeros años del actual, cuando han surgido manuales y estudios de teología que representan un nuevo momento en la forma de concebir la gracia y la justificación; y que así mismo recuperan algunos de los esquemas mentales que se expresaron en la Sexta Sesión del Tridentino. La

³⁰ BARTH, K., *Kirchliche Dogmatik*, V. IV. 1, Evangelischer Verlag, Zurich, 1951, 92

³¹ DUMONT, P., "Le caractère divin de la grâce", *Revue des Sciences Religieuses*, 14 (1934), 62.

recuperación de las categorías bíblicas y las investigaciones históricas alrededor de la cuestión del sobrenatural han hecho posible el florecimiento de estos nuevos lenguajes y de estas nuevas concepciones. Es una línea esbozada por Flick y Alszeqhy a partir de su obra inicial³², e impulsada por las preocupaciones ecuménicas. Los tratadistas se esfuerzan en un intento de comprender mejor el alcance de la controversia católico-luterana, perfilando con mayor precisión las intenciones y presupuestos de Lutero y Calvino en el tema de la justificación, tema que estará presente, como contexto opositor, en el Concilio de Trento. Los diversos documentos interconfesionales publicados en los últimos años y de manera muy significativa el documento conjunto de la Comisión Internacional Católico-Luterana “Iglesia y justificación” publicado en Würzburg el 11 de septiembre de 1993, apuntan en esa dirección.

Autores como Ganoczy, Ladaria, Ruiz de la Peña, Sayés o Galindo Rodrigo, por fijarnos solamente en teólogos de origen español o traducidos al español, han modificado sustancialmente la forma de desarrollar los temas sobre la gracia y la justificación³³.

Ganoczy se refiere, por ejemplo, a las líneas comunes entre católicos y protestantes que podrían facilitar un diálogo ecuménico, y en concreto al papel central de la persona de Cristo en la justificación. Es significativa su definición de la gracia: “(...) es la libre y gratuita autocomunicación de Dios uno y trino en Jesucristo por el Espíritu Santo, la cual posibilita, sostiene y consume la autoafirmación del hombre como persona y como comunidad, mediante una transcendencia histórica, y a pesar de la alienación y el pecado”³⁴. El autor desarrolla en la tercera parte de su obra los puntos más relevantes de esta definición, colocando el acento en la vertiente divina del misterio: en la importancia esencial del Dador y en su don, por encima del receptor y su situación. Y así mismo, en el carácter esencialmente relacional de la gracia (alianza, filiación, amistad).

³² FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*. Librería Editrice Fiorentina, Firenze, 1964. Traducción al español: *El Evangelio de la gracia*, Sígueme, Salamanca, 1966.

³³ GANOCZY, A., *De su plenitud todos hemos recibido. La doctrina de la gracia*. Herder, Barcelona, 1991; LADARIA, L. F., *Teología del pecado original y de la gracia*, B.A.C., Madrid, 2007, 2ª edición, 3ª reimpresión; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 1991; SAYÉS, J.A., *La gracia de Cristo*, B.A.C., Madrid, 1993; GALINDO RODRIGO, J. A., *Compendio de la gracia*, Edicep, Valencia 1991. Una visión general de este nuevo escenario teológico puede verse en ALVIAR, J., “Boletín de la gracia” *Scripta Theologica*, 27 (1995 / 3), 971-993.

³⁴ GANOCZY, A., *o. c.*, 391.

Ruiz de la Peña, en la sección en la que ofrece una relectura actualizada del pecado original, rechaza la visión de los teólogos tradicionales que ven al hombre como naturaleza, "lo que lo constituye es lo inmutable del *esse-in*, una esencia cerrada sobre si, autoconsciente, que se mantiene invariable a lo largo del tiempo, que atraviesa la historia sin estar afectada por ella y se trasmite, tal cual, por generación"³⁵. Frente a ello se propone una realidad dinámica, un ser que se va haciendo como realidad personal en contacto con los demás, con la cultura y con la historia, gozando de una *libertad situada*. Hablando de la gracia y de la realización personal Ruiz de la Peña propone substituir la categoría *causalidad eficiente* por la de *amor creativo*: "Y cuando la acción divina tiene como constitutivo al ser humano, entonces esa voluntad creativa es también voluntad de encuentro y diálogo *que llama a la existencia a un ser que es, a la vez, enteramente dependiente y enteramente libre*"³⁶.

Por su parte el profesor de la Universidad Gregoriana y actual Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Luis Ladaria, analiza las actuales perspectivas de la teología de la gracia afirmando: "Por otra parte, es claro que solo la misma presencia de Dios puede elevar al hombre por encima de su relación creatural con Dios; ninguna entidad creada puede, por definición, hacerlo. Solo Dios nos puede hacer dignos de sí"³⁷. Y define la gracia como el "favor de Dios manifestado en Cristo que tiene sus efectos de salvación en el hombre"³⁸. Y la justificación como un don permanente de Dios, si bien la primacía justificante divina "no anula nuestro ser creatural ni hace que el hombre deje de ser un auténtico interlocutor de Dios, sino que más bien lo constituye en tal"³⁹.

José Antonio Sayés que comparte en gran medida las ideas de Ruiz de la Peña y de Ladaria, analiza por su parte las posturas de los católicos y reformadores sobre el tema de la justificación y concluye que en el fondo comparten más puntos cruciales de lo que se pensaba. Igualmente, a la hora de acotar la naturaleza de la gracia, afirma como primordial la vertiente divina, la gracia increada sobre la creada⁴⁰. Así mismo, al analizar la historia del desarrollo de la doctrina, el tratadista piensa que la teología actual ha abandonado los conceptos y terminologías metafísicos,

³⁵ RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *o. c.*, 186.

³⁶ *Ibid.*, 358- 359.

³⁷ LADARIA, L. F., *o. c.*, 181.

³⁸ *Ibid.*, 183.

³⁹ *Ibid.*, 222.

⁴⁰ SAYÉS, J. A., *o. c.*, 265.

como causalidad eficiente, al intentar explicar la inhabitación de Dios en el justo.

Finalmente, lo más reseñable de la obra de José A. Galindo Rodrigo, un tratado con trasfondo agustiano, es la categoría de “expresión”, como una nueva perspectiva para enfocar el misterio de la gracia y de la justificación. Toma este concepto de los ámbitos antropológico y psicológico y de autores como P. Laín Entralgo, Ortega y Gasset, K. Bülhler, E. Nicol. Es un concepto, como decimos, antropológico, con el que se manifiesta la interioridad de un ser. La justificación aparece dentro de este marco como un aspecto del misterio de la gracia, por el que el hombre se “ajusta” en su modo de ser al modo de ser de Dios, permitiendo en sí mismo una mejor “expresión” de la divinidad⁴¹.

Como resumen, hago propias las conclusiones que el trabajo de José Alviar percibe en los actuales tratados de la gracia y de la justificación:

a). Limitación de las categorías tradicionales. Insuficiencia del vocabulario basado en la *causalidad* de la gracia, porque esta no es una realidad física y la categoría *causa* es incapaz de soportar la carga significativa de lo que es una comunión vital y permanente.

b). Supresión, por consiguiente, de las concepciones “fiscistas” de la gracia y búsqueda de conceptos y terminologías en la vertiente de las relaciones interpersonales, en vez del esquema causa-efecto. Una perspectiva personalista que, como veremos, tampoco estuvo ausente en Trento. Se han abandonado, pues, los planteamientos “esencialistas” y se buscan opciones personalistas, enfoques antropológicos, si bien no se ha alcanzado todavía un marco único⁴².

Concluyo este apartado señalando que los pocos trabajos que han analizado en los últimos tiempos el problema de la justificación y la intervención de Seripando en la Sexta Sesión tridentina, entre los que cabe mencionar el de V. Grossi⁴³ o los posibles antecedentes de la doctrina de la Doble Justicia de Seripando, como el de Enrique Benavent Vidal⁴⁴, nada nuevo añaden a las páginas que siguen, a las que tampoco contradicen.

⁴¹ GALINDO RODRIGO, J. A., *o. co.*, 188.

⁴² ALVIAR, J., *art. cit.*, 993.

⁴³ GROSSI, V., “La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti tridentini”, *Analecta Augustiniana* 41 (1978), 5-47.

⁴⁴ BENAVENT VIDAL, E., “Jaime Pérez de Valencia y la doctrina de la Doble Justicia de Seripando” *Teología en Valencia. Actas del X Simposio de Teología histórica (3-5 marzo, 1999)*, Valencia 2000, 139-153.

I. 3/. Abreviaturas:

Dada la reiteración con que se citan algunas fuentes, optamos por utilizar el siguiente sistema de siglas:

- CT., I: *Concilii Tridentini Diarorum Pars Prima* (Herculii Severoli Comenarius; Ageli Massarelli Diaria I-IV). Collegit, edit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Friburg i. B, 1901.
- CT., II: *Concili Tridentini Diarorum Pars secunda* (Massarelli Diaria VI-II; L. Pretani; H. Seripandi; L. Firmani; O. Panvini; A. Guidi; P. G. de Mendoza; N. Psalmai Comentarii). Collegit, edidit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Freiburg i. B., 1911.
- CT., V: *Concilii Tridentini Actorum Pars Altera*. Collegit, edidit, illustravit Stephanus Eheses, Herder, Freiburg i. B., 1911.
- CT., XII: *Concilii Tridentini Tractatorum Pars Prior*. Collegit, edidit, illustravit Vicentius Schweitzer, Herder, Freiburg i.B., 1930.
- CG: Congregación general.
- CPeo: Congregación de prelados teólogos
- CTeo: Congregación de teólogos.

II: EL PRIMER PROYECTO DEL DECRETO

II. 1/. El "clima" del Concilio ante el tema de la justificación: suboscuridad teológica:

El 21 de junio de 1546 se abría la Sexta Sesión del Concilio de Trento y en la Congregación General de ese día los Legados pontificios propusieron la discusión del tema básico de la justificación. El clima conciliar, al enfrentarse con este punto fundamental, creo que queda descrito con exactitud en esta observación del Cardenal legado Cervini:

"Ostendit quemadmodum articulus iste de iustificatione sit satis difficilis, cum alias, decisus non fuerit in conciliis"⁴⁵.

Efectivamente, a los múltiples factores políticos que complicaban la situación y turbaban la paz de los padres conciliares, tales como las presiones del Emperador Carlos V y de los imperiales para que no se discu-

⁴⁵ CT., V, 257. Similares son las advertencias del obispo de Fano (CT., V, 259) y de Seripando (CT.,V, 260).

tieran problemas teológicos o, al menos, para que se retrasase su publicación en forma de decretos dogmáticos, con el fin de no herir a los protestantes, y las mismas alteraciones originadas por los preparativos y el desarrollo de la guerra de Esmalcalda, se debe añadir la misma problematicidad y dificultad, como Cervini pone en evidencia, del tema de la justificación, que se suele designar como de suboscuridad teológica (*die theologische Unklarheit*), expresión generalizada por J. Lortz⁴⁶. Con ella se quiere expresar el vacío, la penumbra, la vaguedad e imprecisión teológicas entonces reinantes, debidas, por una parte, a las temerarias e inútiles disputas teológicas del escolasticismo decadente y sus escuelas teológicas, que habían olvidado las fuentes y estaban atentas a hacer prevalecer por encima de todo sus opiniones partidistas. Como afirma Ladaria, este tema no ocupaba mucho espacio en la teología medieval y las indicaciones de Tomás de Aquino no eran suficientes ante la nueva situación que se había creado⁴⁷.

No podemos olvidar que, en las discusiones de los problemas de la justificación, estará presente constantemente este *background* teológico: los padres conciliares y los teólogos (*theologi minores*), eran producto todos ellos de estas escuelas, disputas y sistemas teológicos. Los franciscanos aportaban la tradición y enfoque de Alejandro de Hales, S. Buenaventura y Scoto; los dominicos, anclados en la visión y síntesis de Tomás de Aquino; los agustinos invocaban los soluciones de S. Agustín; los jesuitas seguían un tomismo básico. Riqueza doctrinal ciertamente, pero al mismo tiempo, pluralidad de vertientes y de postulados y sobre todo riqueza lograda en buena medida en aquellos torneos de insulsa ingenuidad dialéctica⁴⁸.

⁴⁶ En 1911 hablaba Grisar ya con esta expresión, referida a Lutero, cfr. GRISAR, H., *Luther*, I, Herder, Freiburg i. B. 1911, nota 12. Mas su definición se debe en efecto a Lortz, Cfr. LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland*, Herder, Freiburg i. B., 1948, 137.

⁴⁷ LADARIA, L. F., *o. c.*, 207. R. García Villoslada ve precisamente en esto una de las raíces causales del protestantismo, cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R., *Raíces históricas del luteranismo*, B.A.C., Madrid, 1969, libro en el que dedica un amplio capítulo a examinar esta situación, pp. 94 y siguientes.

⁴⁸ Es clarificador en este sentido el comentario de García Villoslada: "Tomistas, escoltistas y nominalistas digladiaban ente sí, más por lucir sus habilidades disputadoras que por hallar la verdad, y, a fuerza de distingos y subdistingos, lo mismo defendían un absurdo que destruían la proposición más inconcusa. ¿No llegó a sostener Nicolás d'Autrecourt que *Deus est, Deus non est, penitus idem significant, licet alio modo*?"

Lo que afirmaba un tomista, lo refutaba un nominalista; lo que establecía un nominalista, lo negaba un tomista y lo destruía un escotista, o al revés. De ahí que muchas veces, después de largo disputar, se ignoraba de parte de quién estaba la razón", cfr. GARCÍA VILLOSLADA, R., *o. c.*, 101.

En el campo específico de la justificación, la suboscuridad se agravaba por un doble motivo: la justificación era, en primer lugar, un tema casi inédito en la precedente literatura teológica de los siglos XIV y XV. Eso es lo que hace decir a Cervini, en la apertura de la Sesión, que los grandes teólogos se habían integrado en el tema *pauci admodum et paucissima*⁴⁹. Tal como lo recuerda H. Küng, la justificación entraba en los tratados escolásticos únicamente bajo la forma de apéndice a los tratados de la gracia o de los sacramentos o en notas dispersas⁵⁰. Así pues, no quedaba otra salida viable que apoyarse en los teólogos del último siglo, especialmente en los de última hora, es decir: los teólogos de controversia, expuestos necesariamente a una casi inevitable unilateralidad, tales como Cayetano (*De fide et operibus*, 1532), Catarino (*De perfecta iustificatione a fide et operibus*, 1541), Seripando (*Trattato della Giustificazione al magnifico M. Lattantio*, 1543) y Andrés de Vega (*Opusculum de iustificatione, gratia e meritis*, 1546). A los que hemos de añadir los dos coloquios de religión de Ratisbona (1541 y 1546)⁵¹.

Ahora bien, debido quizás al divorcio entre teología y las fuentes y al concentrarse de las energías en las elucubraciones verbales, se había llegado a una presentación de la justificación en clave totalmente ajena a las sugerencias que deberían haberse recibido de la experiencia cristiana y de las grandes visiones de S. Pablo. Alfaro resume en tres los puntos de la doctrina de la justificación que suscitaban, por entonces, el interés de los teólogos: capacidad del hombre para disponerse a recibir el don creado de la gracia habitual, necesidad de esa disposición y valor de los actos positivos del hombre en orden a ser justificado. La conclusión de Alfaro es la siguiente:

“Por otra parte se había empobrecido la noción de fe hasta reducirla a un mero asentimiento intelectual, despojándola de su dimensión fiducial y aislándola de la esperanza y de la caridad. El problema de la función propia de la fe en la justificación quedaba así fuera de la visión paulina de la justifica-

⁴⁹ CT., V, 257.

⁵⁰ KÜNG, H., *La Justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 134.

⁵¹ En cuanto a las fuentes, véase sobre todo ROTH, F., “Der offizielle Bericht der von den Evangelischen zum Regensburger Religionsgespräch Verorclueten au ihre Fürsten und Oberen”, *Archiv für Reformationsgeschichte* 5 (1907), 1-30, 375-379. De parte católica la exposición oficial de *Actorum colloqui Ratisponensis ultimi verissima narratio*, Ingolstadt, 1546. Sobre el desarrollo del tema particular de la justificación en los coloquios, ver GUTIERREZ, C., “El problema de la justificación en los primeros coloquios alemanes”, *Miscelánea Comillas* 4 (1945), 9-31.

ción divina como gracia y por eso recibida en la actitud existencial total de la fe”⁵².

El segundo dato que acrecentó la suboscuridad teológica, fue la carencia por parte de los padres tridentinos de una línea normativa del magisterio, en la que pudieran apoyar sus intentos a la hora de formular la doctrina católica o delimitar las fronteras con respecto al luteranismo. Quedaba excluido de la atención del Magisterio el problema clave y decisivo del proceso de justificación sobre todo, puesto que la bula *Exsurgens* se limitaba a centrar la justificación en su relación con los sacramentos. Por lo tanto, el Concilio, como escribe Jedin, “fu costretto a compiere esso stesso intensi lavori teologici preliminari”⁵³. Este repaso del ambiente con que en Trento se iniciaba la discusión de la doctrina de la justificación, a la vez que nos introduce en nuestra propia temática, nos servirá como línea basilar en orden a valorar la herencia tridentina dentro de sus justos límites históricos y teológicos.

II. 2 /. El primer Proyecto: “Cum tuba Coeli”

II. 2. a /. Datos históricos: El material que vamos a someter a examen desde el ángulo de nuestra perspectiva, ocupa temporalmente el período que corre desde el 21 de junio al 28 de agosto de 1546. Merecen considerarse las siguientes fechas:

-21 de Junio (CG): presentación del tema por parte de los Legados.

-22-28 de junio (CTeo): Los Legados presentan a los teólogos seis interrogantes o problemas para orientar la discusión; en seis congregaciones treinta y cuatro teólogos conciliares ofrecen sus respuestas a las cuestiones propuestas.

-30 de junio (CG): el Cardenal Del Monte propone un estudio trifásico de la justificación.

-5-13 de julio (CG): discusión de la primera fase o *status* de la justificación.

-15-23 de julio (CG): discusión del segundo y tercer *status*.

-24 de julio (CG): presentación del primer proyecto “Cum tuba coeli”.

⁵² ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 72.

⁵³ JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcelliana, Brescia, 1962, 197. Traducción española, JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 5 volúmenes, EUNSA, Pamplona 1972-1985.

- 13-17 de agosto (CG): debates en torno a este primer proyecto.
- 17 de agosto (CG): se abandona el proyecto.

II. 2. b / . Análisis del material proveniente de las intervenciones

El primer elemento importante a tener en cuenta, lo constituyen los seis interrogantes presentados a los teólogos y las respuestas de estos:

“1° Quid sit ipsa iustificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per iustificari hominem.

2° Quae sint causae iustificationis, hoc est quid efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis.

3° Quomodo intelligendum sit iustificari hominem per fidem.

4° An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post, idem de sacramentis.

5° Declaretur quid praecedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem.

6° Quibus autoritatibus scripturae aut sacrorum conciliorum aut sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea, quae statuenda erunt, fulciantur”⁵⁴.

Estos seis temas describen perfectamente los problemas que estaban en el aire y trazan ya una línea directiva y un bosquejo, al menos provisional, para el posterior desarrollo de la discusión y elaboración misma del Decreto. A la vez que delimitan la temática y el tono de las respuestas que deberían ofrecerse. Aparentemente son inocuos, pero desde nuestro punto de vista es interesante fijarse en algunos elementos. En primer lugar, y ya de partida, se focaliza la atención sobre el lugar del hombre, su aportación y responsabilidad ante la justificación (nº.2 y nº 4). Y especialmente se abre la posibilidad para airear y discutir de una forma definitiva un punto transcendental: la justificación por la fe (nº. 2).

Sin embargo, mucho más interesantes se nos presentan las respuestas de los teólogos. Pese a sus limitaciones⁵⁵, hemos de juzgarlas como el

⁵⁴ CT., V, 261.

⁵⁵ Debido a que solamente en contados casos disponemos de los votos originales (Salmeron, CT., V,265; Antonio da Pinerolo, CT.,V, 275 -277; Vincenzo da Leone, cfr., OLAZARÁN, J., “Nuevo voto tridentino del carmelita V. de Leone”, *Revista Española de Teología*, 2(1942) 649-680; Y R. Cenomano, cfr. OLAZARÁN, J., “Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano”, *Estudios Eclesiásticos*, 16(1942), 453-471. Sobre todos ellos, cfr., LENNERZ, J., “Votem auf dem Trienter Konzil über die Rechtfertigung”, *Gregorianum*, 15(1934), 577-588. Con relación a las restantes intervenciones, hemos de contentarnos con los protocolos demasiado breves y a veces inexactos del secretario Massarelli que, con fre-

reflejo espontáneo del estado en el que se hallaba la teología católica ante el problema de la justificación y, al mismo tiempo, como el primer escalón en la formación del Decreto. Por eso nos detendremos a someter a examen algunos puntos de sus discursos.

Se constata en primer lugar que ya desde este primer momento, en la definición de la justificación, se atiende casi exclusivamente a la justificación como gracia creada, es decir, a la dimensión creada del ser-justificado: se ve pues la justificación desde la perspectiva humana y se la encuadra en las categorías de gracia inherente que opera la transformación ontológica, interna y radical del ser humano. Tiene razón Marco Laureo en este resumen:

“Omnes igitur theologi in re conveniunt, quamvis in verbis discrepant. Et, in sententia dicunt, quoad nomen iustificatio idem est quod iustificatio, iustificari, idem quod iustum fieri coram Deo. Quoad rem autem iustificatio est remissio peccatorum a Deo per gratiam. Iustificari idem est quod remitti peccata a Deo per gratiam”⁵⁶.

Con anterioridad, Marco Laureo ha transcrito cada una de las definiciones –diecisiete en total– que coinciden al cotejarlas con el protocolo de Massarelli. Veamos algunas:

“Iustificatio est alicuius iniustitia iustitia” (Alfonso de Castro, CT.,V, 262, 279).

“(…) de impio pium facere vel iniusti iustum” (Gregorio de Padua, CT.,V, 262; Antonio Solís, CT.,V, 278; V. de Leone, CT.,V, 264, 279).

“(…) motus quidam spiritualis de impietate ad pietatem” (S. Diruta, CT.,V, 262, 279).

“Iustificatio est mutatio quaedam spiritualis in peccatore a Deo facta per infusionem iustitiae habitualis ad finem consequendum” (J. de Corrigio, CT.,V, 278).

“Iustificari ergo quoad nomen est recipere donum iustitiae seu habitum (dimensión creada!) quo ex iniusto eradimus iusti... Quae sit autem quoad rem iustitia Christiana, breviter dicerem esse donum, quod complectitur primo remissionem peccati, secundo elevationem creaturae in consortium divinae naturae...” (A. Salmeron, CT.,V, 266).

cuencia, se limita a testificarnos observaciones superficiales, incapaz de seguir el hilo del discurso. Así por ejemplo: “Dr. Petrus Sarra, Hispanus dixit ut alli heri”, CT.,V, 264; “Sylvester Cremonensis catholice dixit”, CT., V, 275. Otra fuente de datos es la compilación o sumario de Marco Laureo, cfr. CT., V, 279 -281.

⁵⁶ CT., V, 279.

“Iustificatio est iustificatio et hominem iustificari est absolutum esse a peccatis et gratiam Dei habere” (Andrés de Vega, CV., V,175, 279).

A la dimensión creada se aludirá ciertamente al enumerar las causas de la justificación: la *iustitia Dei*. “Deus auctor est totius nostrae iustificationis” dirá expresamente Salmerón⁵⁷ y en el recuento de las causas de la justificación –las mismas que después veremos en el Decreto definitivo, con excepción de la causa dispositiva–, se la menciona como causa eficiente: “Deum per suam gratiam praevenientem et cooperantem”⁵⁸. Sin embargo, esta vertiente increada, como misterio de gracia y amor misericordioso de Dios, no se halla integrada en el concepto y naturaleza de la justificación. En ese concepto y esencia se incluyen únicamente sus efectos en nosotros (“iustificari, illuminari, renovari, sanari, liberari, reconciliari, mundari, purgari, vivificari, benedici, absolvi,... adoptari, recipere, spiritum adoptionis, nasci ex Deo, nova creatura, initium creaturae factura Dei in Christo, membra Christi, templa Spiritus Sancti, vasa misericordiae et honoris, vasa utilia, amicis, filii, fratres, sponsae” en vocabulario de Salmerón⁵⁹).

El punto de vista antropológico, es decir el *quid requiratur ex parte hominis* y el *quomodo opera faciant ad iustificationem*, se encuentra en general cabalmente desarrollado, apreciando en el mismo el elemento que se halla en la base de la condicionalidad de la justificación. Salmerón, entre otros, considera a las obras antecedentes como justificación dispositiva o causa *sine qua non* y a las subsecuentes como acreedoras de una justificación más profunda y perfecta⁶⁰. Así mismo, el copilador, Marco Laureo incluye a las operaciones del libre albedrío (“*credere articulis catholicae fidei, abnegare peccata, et firmum propositum observandi mandata, cum fiducia in Christum*”) como causas dispositivas⁶¹. No obstante, el mismo Marco Laureo debe reconocer que en este punto se rompió la unanimidad:

⁵⁷ CT., V,267.

⁵⁸ CT., V, 280.

⁵⁹ CT., V, 266. Así enjuicia Cavallera esta primera discusión sobre la naturaleza de la justificación: “Les uns portaient de l’étymologie: «iustum facere», les autres de l’idée elle même. Plusieurs n’envisagient qu’un côté de la question: la remission des péchés par exemple ou l’accession à la grâce et, chose curieuse, c’est la rémission des pechés qui est seule reteune à la fin du texte où Massarelli dégage l’idée commune des différents orateurs”, cfr. CAVALLERA, F., “Le décret du Concile de Trent sur la justification”, *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, 50(1949), 147.

⁶⁰ CT., V, 271.

⁶¹ CT., V, 280.

“Omnes igitur theologi praeter illos quatuor, qui non videntur satis catholice locuti, nam quoad liberum arbitrium disconveniunt a ceteris”.

Se refiere a los agustinos Gregorio de Padua y Aurelio de Roccacontrata, al dominico Gregorio de Siena y al servita Lorenzo Mazochi. Marco Laureo los acusa de dar la impresión de extenuar el mérito de las buenas obras. Por nuestra parte creemos que, con los limitados elementos de juicio que aporta Massarelli, es casi imposible formarse una opinión exacta del pensamiento de estos teólogos. Los cuatro sostienen efectivamente que en el hombre nada se requiere, que las obras no son necesarias, pero sin embargo, “*sunt disponentia*” (Gregorio de Padua), “*precepta evangelica iustificant*” (Gregorio de Siena), “*Opera requiruntur, sed non sunt dispositiones effectivae... requiruntur tamen et ante et post. Fides iustificat, opera salvant*” (Aurelio de Roccacontrata)⁶². Similar es el juicio que nos merece el resumen de M. Laureo en torno a la justificación por la fe:

“Soli praedicti quatuor et ultra eos frater Ioannes de Utino ord. Praed. dixerunt, fidem nos iustificari, quia dum firmiter credimus nos recipere ex meritis Christi remissionem peccatorum, iustificamur”⁶³.

Debemos llamar la atención sobre la presencia de un elemento muy interesante desde nuestro punto de vista, la *fiducia Christum*, que aparece catalogada entre las causas dispositivas próximas. Por el momento nos limitaremos únicamente a registrar su presencia ya en este momento inicial, aunque de una forma tímida y aislada. Ya veremos más tarde la suerte que le cupo correr, al mismo tiempo que bosquejaremos un juicio valorativo⁶⁴.

Finalmente, se concibe la justificación no como acto instantáneo, sino como un *proceso* que se realiza a través de diversas etapas y con la presencia de varios requisitos, que se concatenan unos con otros en un esquema, ligado quizás en demasía a categorías temporales:

“responsum fuit, quod *primum* in iustificatione est gratia Dei movens, cui *succedunt* actus liberi arbitri non renuentis, sed assentientis; *post* quos actus instrumenti sacramentorum communicantur nobis merita Christi cum gra-

⁶² Gregorio de Padua: CT., V, 262 – 263; Gregorio de Siena: CT., V, 263; Aurelio de Roccacontrata: CT., V, 264. El voto de L. Mazochi lo reduce Massarelli a una línea ociosa y esquelética. No olvidemos la advertencia de Jedin: “*Lo storico però dovrà astenersi dal dare un giudizio, perche nei protocolli esistenti le frasi addebitate a questi divergenti non sono riportate in tenore univoco, o non sono illustrate sufficientemente*”, cfr. JEDIN, H., o. c., 209.

⁶³ CT., V, 280.

⁶⁴ Voto de Antonio da Pinerolo: CT., V, 276: “*Quarto requiritur fiducia veniae consequendae per Christum*”.

tia gratum faciente, qua dicimur et sumus filii Dei. *Post gratiam succedunt opera meritoria vitae aeternae...*"⁶⁵.

Se trata de una pluralidad histórico-temporal de acceso y realización de la justificación, que se acopla justamente con el modo de ser del hombre en el mundo como viador, es decir, como ser que se hace progresivamente en el espacio y en el tiempo, pero todo ello implica también el riesgo de ver en la justificación no *aspectos* de un mismo proceso, como quiere Karl Rahner⁶⁶, sino *etapas* que se suceden unas detrás de otras, como objetos que se concatenan en un proceso temporal. De todos modos, la justificación aparece ya como un proceso en el que ciertamente no es olvidada la vertiente psicológico-experimental, fruto, como apunta Jedin, de la preponderancia de los teólogos franciscanos.

Esta presentación de ideas había creado finalmente el clima propicio para las intervenciones de los padres conciliares, que tienen lugar entre el 5 y el 23 de julio. Pero antes de eso, se había adoptado un nuevo plan de trabajo, presentado y aprobado el día 30. Se pretendía estudiar la justificación en los tres estadios en que esta se puede presentar. En torno al *primus status* (conversión de un infiel a la fe), se articularán los exámenes de prácticamente todas las cuestiones discutidas con anterioridad por los teólogos y que acabarán, según Del Monte, el "*totius progressus iustificationis*"⁶⁷. Nuestro análisis se va a detener, por lo mismo, de una forma casi exclusiva en las intervenciones sobre este *primus status*⁶⁸, del que poseemos una documentación relativamente abundante⁶⁹. En general, los

⁶⁵ CT., V, 280 – 281.

⁶⁶ RAHNER, K., "Problemas de la teología de controversia sobre la justificación" en *Escritos de Teología*, IV, Taurus, Madrid 1962, 257.

⁶⁷ CT., V, 281. Este primer *status* fue presentado con estas palabras: "*Primus status est quando quis ex infidelis fit fidelis, hoc est accedit tunc primum ad fidem. Et in hoc statu examinandus est totius progressus iustificationis. Quomodo ei merita Christi salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis? An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem? Quid est ipsa iustificatio et quomodo intelligendum sit hominem iustificari per fidem? Et si qua alia ad hanc rem pertinent*".

⁶⁸ En torno al *primus status* se enhebró en efecto la totalidad del proceso justificativo y las discusiones más interesantes. El *secundus status* versaba sobre la conservación de la justificación y su correspondiente incremento. Y el *tertius* examinaba el caso del pecador que quiere tornar a la posesión de la justicia, cfr. CT., V, 281.

⁶⁹ Se conservan veinte votos originales, de los cuales diecisiete se hallan en CT., V, 286-336. Otros, correspondientes a las intervenciones del abad Isidoro da Chiari y del general de los carmelitas Nicolò Audet en OLAZARÁN, J., "Nuevos documentos tridentinos sobre la justificación", *Archivo Teológico Granadino*, 12 (1949), 164 -209. Se deben tener también en cuenta los protocolos y sumarios de Massarelli y Marco Laureo.

padres tridentinos siguen la horma trazada por los teólogos. De nuevo pues, al menos en lo que podríamos considerar la línea oficial del Concilio, la *gratia iustificationis*, en otras palabras, la entera novedad cristiana que hace entrar al hombre en una nueva relación con Dios, se describe como una nueva entidad que se adquiere o recupera mediante la infusión por parte de Dios y que produce en el sujeto humano una radical mutación; dicho de otro modo, como *gracia creada*. Nada nos obliga a pensar que los padres tridentinos excluyesen el don increado de la noción adecuada de la gracia justificante; únicamente se trata de evidenciar que, sin negarlo, en raras ocasiones es mencionado, limitándose a considerar, no sin motivos, el efecto creado. No se pretendía, con todo, hacer una filosofía de la gracia creada. La mayoría de los padres se preocupan sobre todo en subrayar que la justificación no es una mera no-imputación, que el hombre no se justifica solamente a través de una nueva relación con Dios, sino por una renovación o cambio real e intrínseco que hace que el hombre deje de ser pecador y se convierta en amigo de Dios. Este es efectivamente el aspecto que transparentan la mayoría de las definiciones que aportan los padres conciliares tridentinos:

“Iustificatio est productio iustitiae in anima hominis iustificati” (Card. Pacheco, 5 de julio)⁷⁰.

“Iustificatio quoad rem est mutatio: ex iniustus iustus” (J. Iacobelli, 10 de julio)⁷¹.

“...mutatur autem homo in iustificatione de statu iniustitiae ad iustitiam, atque ita motus quoddam de contrario in contraio. Verum quoniam motus potius denominatur a termino ad quem quam a termino a quo...recte haec mutatio denominatur iustificatio” (Francisco de Navarra, 10 de julio)⁷².

Massarelli, que recopila todas las definiciones escuchadas en aquellos días, testimonia claramente que este es el aspecto más sobresaliente en todas ellas⁷³. Sin embargo, hubo padres que examinan también el principio formal de esta metanoya interna y es entonces cuando aparece en toda su expresividad la gracia como categoría de efecto sobrenatural producido en el alma por Dios. Sin mencionar todavía en ninguna de las intervenciones, las palabras *habitus* o *qualitas*, las aserciones de los padres permiten reconstruir casi todas las características de este don creado: rea-

⁷⁰ CT., V, 286.

⁷¹ CT., V, 321.

⁷² CT., V, 322.

⁷³ CT., V, 339.

lidad física que expresa un cambio ontológico en el hombre y no simplemente una "relación", un diálogo:

"Iustificatio active sumpta est *infusio gratiae gratum facientis*"⁷⁴.

Basándose en la tradición escolástica, Simonetta, obispo de Pésaro, concluía que la justificación abarcaba estos dos aspectos:

"remissionem peccatorum et gratiae inhaerentis susceptionem"⁷⁵, Y más adelante: "gratis iustificatur a Deo, non per imputatam sibi iustitiam Christi solum sed per gratiam inhaerentem quae sibi donatur, infunditur et fit propria ita ut illa iustus efficiatur"⁷⁶.

Se deduce entonces que es un *ens absolutum* en cuanto opuesto a *mere relativum*, es decir, las nuevas relaciones con Dios que implica, se fundamentan en ese cambio real y absoluto que sucede en el alma y que es algo permanente, ya que transforma permanentemente al hombre en nueva creatura y a la vez le es inherente⁷⁷. Se hace referencia expresa incluso al carácter informante de esa gracia:

"Deus ... et dum nos operamos, adiuvat et tandem infundit gratiam inhaerentem et *informantem animam*"⁷⁸.

Debemos, con todo, reconocer que se aludió en más de una intervención a la justificación como don increado. Ocupa, es cierto, una línea muy

⁷⁴ CT., V, 330. "*Gratia gratum faciens, gratia gratis data, gratia data*" son algunas de las terminologías con las que se expresa en la Edad Media la gracia creada. Sobre la evolución del concepto de gracia sufrida en el Medioevo como gracia increada a gracia creada, debido sobre todo a la victoria del aristotelismo hacia la mitad del siglo XIII, evolución experimentada en primer lugar en la teología especulativa y después en la exégesis, puede verse ALSZEGHY, Z., *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari medievali di S. Paolo*, Apud aedes Universitatis Gregoriana, Roma, 1956, 44 – ss. También FLICK, M., ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 289.

⁷⁵ CT., V, 318.

⁷⁶ CT., V, 320 -321. Las citas en este mismo sentido se pueden multiplicar: Ph. De Roverella, CT., V, 294; Procurador del arzobispo de Augsburg, CT., V, 330; J. Iacobelli, CT., V, 321; J. Fonseca, CT., V., 299. Es preciso hacer notar que casi todos los padres, al referirse a la infusión del don creado, lo califican como "gratia gratificans", "gratia gratum faciens", que es la terminología más común en el Medioevo, cfr. BAUMGARTNER, Ch., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, 199.

⁷⁷ La significación propia del verbo "inhaerere" indica este carácter de permanencia. Significa en efecto estar pegado, unido o adherido, ser inseparable, permanecer grabado, cfr., *Thesaurus Linguae Latinae*, VII, 1, Fasc. X, In Aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae, 1954, 1587.

⁷⁸ A. Filhol, obispo de Dax, CT., V, 383.

secundaria en la agenda conciliar, pero, al menos debemos constatar que tal línea no estuvo ausente. Diversos padres hacen referencia a esta vertiente de la justificación con un vocabulario impreciso, si se quiere⁷⁹. Se habla, por ejemplo, de la actitud de amor y misericordia de Dios que tiene como efecto la gracia creada:

“...haec autem pacatio consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Effectus autem divinae dilectionis in nobis est gratia”⁸⁰.

En su discutida intervención del 6 de julio, el obispo de Cava y Comisario papal del Concilio, después de exponer el desarrollo de un proceso de justificación muy afín al luterano, describe así su fase última:

“Statim peccata dimittuntur, in Dei gratiam homo restituitur, statim in filium Dei adoptatur, aeterna gloriae haeres efficitur et unico verbo ut omnia comprehendam, statim iustificatur”⁸¹.

Se trata pues de un punto de vista que recalca de tal modo el don increado que llega a ignorar la vertiente creada. Un día antes, el obispo de Matera, Miguel Sarraceno mencionaba la gracia increada, la actitud del amor y del perdón de Dios en Cristo (“contemplans bonitatem Dei, misericordiam et merita Christi”), no como componentes adecuados de la gracia justificante, sino como la ocasión (“contemplans vidensque”) que mueve al pecador, al nuevo Zaqueo de todos los siglos, a la conversión⁸². Pero fue sobre todo el obispo Giulio Contarini quien, sin caer en la unilateralidad de Sanfelice, si bien a los oídos de algunos, como después veremos, sus palabras sonaron no del todo ortodoxas, nos ofrece una bella y sentida interpretación del don increado que actúa en la justificación: en primer lugar, lo menciona ya en la definición de la justificación:

⁷⁹ Recordemos que estamos ante el misterio que de ninguna manera es racionalizable. En este punto son útiles y significativas las palabras de Alfaro: “La gracia increada es descrita en el Nuevo Testamento como una donación personal de Dios al hombre (Jo.14,21-24; Jo. 2, 23-26; 4, 13-16). Toda explicación humana de este dato revelado resulta inadecuada a la profundidad de este misterio; conscientes de que se trata de una inefable comunicación divina, los teólogos se han visto forzados a recurrir a categorías de una causalidad *quasi-formalis*, a una especial «actuación creada por el Acto Increado». Pero parece evidente la radical insuficiencia de todo intento de explicación realizado exclusivamente dentro de estas categorías”, ALFARO, J., “Persona y gracia”, *Gregorianum*, 41 (1960), 13-14.

⁸⁰ CT., V, 323. Este análisis del obispo de Badajoz no deja de tener su valor, ya que contradice, en cierto modo, la perspectiva escolástica entonces vigente en la que se camina de la gracia creada a la increada, cfr., BAUMGARTNER, Ch., *o.c.*, 212.

⁸¹ CT., V, 295.

⁸² CT., V, 288.

“item semper per iustificationem intelligam eam iustificationem iustificantem, eam adquisitionem iustitiae per quam simus filii Dei et cohaereds Christi”⁸³.

Más adelante, Contarini explicita sus ideas, logrando una descripción encomiable en la que la justificación es enfocada en su doble vertiente: renovación interior del hombre y posesión del Espíritu Santo, testimonio de la adopción filial. Merece la pena detenernos en sus palabras:

“Constitutus igitur homo in hac fide et hoc mirabili dono accepto, mortuus est peccato, videt se omnino renovatum esse, habet Spiritum reddentem testimonium spiritui suo, quod es factus filius Dei, cohaeres autem Christi”⁸⁴.

El darse de Dios por el amor implica por parte humana una correlativa y necesaria posesión de ese amor en el amor, es decir, una inmanencia de la gracia; la unión cuasi-formal con Dios que realiza, o mejor dicho, es la gracia increada, requiere en el hombre una relación personal de amor y amistad que le asimila con Dios, creando así, en la terminología de Flick-Alszeghy un “nuevo sujeto psicológico que es el «nosotros»: el yo colectivo de los amigos”⁸⁵, que no supone, sin embargo, asimilación, puesto que no se oponen unión y distinción.

Esta consideración nos ofrece la oportunidad de presenciar, en algunas intervenciones de los padres tridentinos, la temática del encuentro con Dios en la justificación, que se efectúa a nivel no de objeto o sustancias, sino en categorías personales. Y es de nuevo el obispo Contarini quien permite vislumbrar en su intervención esta vertiente: inmediatamente a continuación de las palabras que acabamos de citar (posesión del Espíritu Santo como garantía de la filiación divina operada en nosotros), añade:

“quo Spiritu duce discurrens per tanta et tam magna beneficia in se a Deo collata, accenditur quadam admirabili caritate et dilectione, ita ut nihil faciat, nihil cogitet nisi quod putet Deo Optimo e Patri suo gratum fare, atque erectus im spem maximam aeternam vitam consequendi nihil ei in hac vita videatur iucundius, nihil amabilius quam iuste, pie ac temperanter vivere”⁸⁶.

Es la justificación llevada al terreno de un encuentro personal con Dios: el hombre responde a la presencia del amor paternal de Dios con

⁸³ CT., V, 325.

⁸⁴ CT., V, 325.

⁸⁵ FLICK, M., - ALSZEGHY, Z., *o.c.*, 252. En el mismo lugar se hace una fenomenología profunda de la amistad como descripción de las relaciones del justo y Dios.

⁸⁶ CT., V, 326.

una actitud de entrega filial a través de un amor que se manifiesta en actos de una fe “viva y verdadera”, en palabras del propio Contarini, que lleva consigo la confianza y la caridad⁸⁷. Dios y el hombre son vistos bajo un nuevo prisma: el prisma de una comunión que no liquida la autonomía del ser humano, sino que la eleva a la categoría relacional de interlocutor. De un tú que ve en Dios otro tú, el tú concreto que es Padre para el hombre.

El examen que hemos dedicado a este primer punto, no debe hacernos olvidar que la preocupación y el interés subrayado con mayor insistencia en la mayoría de las intervenciones, se centran en la medida y valoración de la intervención de Dios y de la intervención humana en la justificación. Y también aquí se aprecia una línea oficial “ortodoxa”, apoyada por la mayor parte de los padres, y otra línea paralela, privada y “heterodoxa” en mayor o menor cuantía. El interrogante, lo recordamos, venía planteado en términos bien concretos: “quid faciat Deus?, quid requiratur ex parte hominis?”. Sería imposible y superfluo por otra parte, dedicarnos a transcribir ahora todas y cada una de las opiniones. Tanto el proceso verbal de las deliberaciones como el resumen sintético y el diario de Severoli nos señalan que, a parte de las excepciones que después valoraremos, existió un acuerdo de principio incontestable: la justificación se produce en el encuentro de dos fuerzas y ambas son indispensables: Dios y el hombre, que concurren el uno con la gracia y el otro con sus actividad, con la libre aceptación de esa gracia y con la respuesta activa a través de las buenas obras. Se discutirá ciertamente la medida y la cuantía en la que concurren estos dos elementos, pero de algún modo, todos o casi todos, los hacen intervenir. La parte de Dios solo fue puesta en entredicho, al menos aparentemente, por el franciscano Antonio de la Cruz, obispo de Canarias, que sostuvo, en contra de la escuela oficial de su Orden, que nuestras obras mueven a Dios a otorgarnos su gracia:

“Deus non iustificat hominem nisi homo prius iustificet se..., homo igitur ex sua parte debet primum credere, sperare, dolere, timere, poenitere”⁸⁸.

⁸⁷ “Quando igitur fidem nominabo, non historicam vel aliam intelligam sed vivam et veram fidem quae caritatem et dilectionem habet annexam”, CT., V, 325. Domingo de Santa Teresa encuentra en esta expresión, “fe viva y verdadera” un claro influjo del evangelismo italiano, especialmente de la corriente que se formó en Nápoles en torno al eramista alumbrado español Juan Valdés, que dio como fruto la obra de Benedetto da Mantova, *Del beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani*, Venecia, 1543. Sobre la obra y su influjo, remitimos a VINAY, V., “Die Schrift«Il beneficio di Gesù Cristo» und ihre Verbreitung in Europe”, *Arch. f.Ref-Gesch*, 58 (1967), 29-71.

⁸⁸ CT., V, 329.

Estas palabras sonaron impregnadas de un cierto cuasi-pelagianismo a los oídos de Severoli y le hacen emitir este juicio:

"...qui prope in Pellagianarum errorem incidisse visum est, dum meritis nostris ante fidem dixit moveri Christum ad donandum nobis gratiam"⁸⁹.

Fuera de este caso aislado, la acción de Dios viene descrita positivamente y con terminología diversa: "praevenit", "vocarat", "concurrit", "motio mentis", "momet et trahit", "subministrat initia fidei", "peccata remittit", "infundit gratiam iustificantem"⁹⁰. Es, por lo tanto imprescindible la función de la gracia divina y se le ofrece al hombre en las modalidades de gracia preveniente y gracia concomitante. Pero de inmediato ha de intervenir la acción de cooperación del hombre, aspecto que los padres ponen de relieve con insistencia más acusada, dados los presupuestos y el horizonte antiluterano en que se movían. Por eso mismo, la insistencia mayor o menor, el entusiasmo y la prontitud con que los diversos oradores destacan la acción del hombre, es el test decisivo en el que Massarelli se fundamenta para calificar la ortodoxia y rectitud católica de los padres conciliares en los diversos procesos verbales. Frecuentemente resume el Secretario conciliar:

"Locutus est satis diffuse et catholice, magnifice extollens liberum arbitrium et bona opera in iustificatione"⁹¹.

En una de las intervenciones del 9 de julio, el obispo de Siracusa, Girolamo di Bologna, efectuó un epílogo que, a juicio del Secretario conciliar, merecía los honores, por su equilibrio y excelente formulación, de encabezar su *Suma* como expresión de la fe católica:

"Hoc ordine iustificatur homo. Primo Deus sua gratia praevenit hominem, illuminando sive movendo mentem eius, non solum intrinsice, sed extrinsece per verbum praedicatum. Dicit enim *Apostolus* ad Romanos 10,14 *Quomodo invocabunt in quem non crediderunt?*... Audito igitur verbo quo arguitur infidelitas, impietas et iniustitia hominis et offeretur iustificatio et remissio peccatorum per Christum: consentit homo huic motioni, huic gratiae praevenienti. Hunc consensum sequitur fides, qua intuetur homo in promisiones Dei de Christo et firmiter inhaeret illis, credens meritum Christi sibi applicari per Dei misericordiam. Deinde respiciens homo prae-

⁸⁹ CT., I, 89.

⁹⁰ *Suma sententiarum patrum ad propositos articulos de iustificatione quoad primum statum*", CT., V, 338.

⁹¹ CT., V, 287.

teritam vitam detestatur peccata et renatus per Sacramentum baptismi gratis iustificatur a Deo, non per imputatam sibi iustitiam Christi solum, sed per gratiam inhaerentem quae sibi donatur, infunditur et fit propria ita ut illa iustus efficiatur. In infusione huius gratiae condonantur peccata, mens renovatur per Spiritum Sanctum et diffunditur caritas in cor hominis. Et non solum per gratiam illam iustificantem auferuntur peccata praeterita et mens renovatur, sed etiam hominis infirmitas adiuvatur per Spiritum Sanctum ad servanda mandata⁹².

Este será en efecto el tono del Concilio: la justificación, aunque sea una donación gratuita de Dios, exige la acción y correspondencia del hombre. Como ser libre, el ser humano debe abrirse y no resistir a la iluminación divina, cooperando con ella en todo el proceso⁹³. Se puede precisar pues que las buenas obras “nobis a Deo donata” son enteramente nuestras y dignas de mérito⁹⁴. Incluso Seripando “il principale architteto del Concilio” en el sentir de Pallavicini⁹⁵, tan contestado en otros puntos, se expresa en esta primera intervención en plena concordancia con la mayoría. Partiendo de S. Pablo, S. Agustín y S. Cipriano, se niega a encuadrar en la categoría de mérito, como hicieron muchos otros, toda actuación humana previa a la gracia preveniente. Pero esta gracia no nos quita la libertad y el hombre, así como puede resistir a la llamada de Dios, puede también consentir con la ayuda de una segunda gracia (*adiutorium*) y es preciso que de hecho coopere y consienta. El hombre actúa también en su justificación, una vez que ha recibido la gracia preveniente, a través de la penitencia, que ocupa, en el proceso que plantea Seripando, el segundo lugar, y que consiste en la detestación de los pecados (en la primera justificación) y en la mortificación de la concupiscencia (en la segunda)⁹⁶.

La única dificultad y punto de fricción surgió en el intento de armonizar el carácter gratuito de la justificación y la necesidad de la intervención del hombre en la determinación del grado en que concurren las buenas obras. Por eso mismo, una de las cuestiones presentadas el día 30 de julio por los Legados, abordaba directamente el problema: “*An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem?*”⁹⁷. Naturalmente se trataba de

⁹² *Suma sententiarum...*, CT., V, 337, cfr. CT., V, 320-321.

⁹³ Miguel Sarraceno, obispo de Matera, CT., V, 290.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ PALLAVICINI, S., *Storia del Concilio di Trento*, III, G. Conuo, Roma, 1666, 293.

⁹⁶ CT., V, 333-334; cfr. en CT., V, 372 el segundo voto de Seripando sobre el segundo y tercer estado en donde define las dos acepciones de la penitencia según lo expuesto.

⁹⁷ CT., V, 281.

las obras previas a la justificación. Para muchos padres el problema era sencillamente un debate de escuelas: se pretendía determinar si esas obras son exclusivamente preparatorias y dispositivas y, en cuanto tales, necesarias, o si son también meritorias, al menos en sentido impropio. La escuela escotista, a la que se sumaban otros teólogos, opta siempre, como se sabe, por la existencia de un mérito de congruo en esa actuación humana⁹⁸. En este contexto, se hacen inteligibles las opiniones, arriba citadas, del obispo de Canarias, el franciscano Antonio de la Cruz⁹⁹ y del de Matera¹⁰⁰, así como la de J. B. Campegio¹⁰¹. Otros, en cambio como el obispo de Castellammare di Stabia, Juan Fonseca, lo negaron expresamente¹⁰² y el sentimiento general del Concilio se limita a valorar la acción humana con este vocabulario: "praeparatio", "dispositio". Es muy acertado, consecuentemente, el juicio de S. Sullivan:

"However, the gratuitous character of grace necessarily restrained them in their evaluation of works before justification. The Fathers admitted that works follow prevenient grace to prepare for justification, but the general sentiment was hesitant about calling this congruent merit"¹⁰³.

El mismo problema fue el que actuó de encrucijada y "perdió" a los cinco "herejes" de esta primera fase. Nos consta por las Actas y por el Diario de Severoli que cinco padres, el arzobispo de Siena, Piccolomini¹⁰⁴, Sanfelice, obispo de Cava¹⁰⁵, Richard Pate, obispo de Worcester¹⁰⁶, Galeazzo Florimonte, obispo de Aquino¹⁰⁷, y Giulio Contarini, obispo de

⁹⁸ DHONT, R. CH., *Le problème de la préparation à la grâce. Debuts de l'école franciscaine*, Ed. Franciscaines, París, 1946. Cfr. GONZÁLEZ, S., *De Gratia Christi: Sacrae Theologiae Summa*, Editorial Católica, Madrid, 1956, 588.

⁹⁹ CT., V, 329.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ "Bona opera facta sine gratia Dei nihil merentur, facta cum Dei gratia, merentur de congruo gratiam gratum facientem" CT., V, 291.

¹⁰² "Opera ante iustificationem sunt necessaria, non meritoria", CT., V, 299. Vimos ya el parecer de Seripando a este respecto.

¹⁰³ SULLIVAN, C. S., *The Formulation of the Tridentine Doctrine on Merit*, The Catholic University of America Press, Washington, 1959, 17.

¹⁰⁴ "Contra archiepiscopus Senensis omnes iustificationis partes ad Christum tribuit dicens nos sola fide sine caritate iustificamur" CT., I, 86.

¹⁰⁵ "Cavenensis legit item suam sententiam, laudavit gratiam extenuavitque prorsus opera, et quod fide sola sine caritate iustificamur", CT., V, 291, cfr. CT., I, 86.

¹⁰⁶ "Virgoniensis dissentit ab aliis; visus est enim dicere liberum arbitrium concurrere mere passive ad iustificationem et solam fidem esse instrumentum iustitiae", CT., V, 383.

¹⁰⁷ CT., V, 327.

Belluno¹⁰⁸ provocaron en sus intervenciones un cierto revuelo ideológico. Trascendería, no obstante, los límites aquí perseguidos, detenernos ahora a examinar el pensamiento de estos padres. Diremos solamente que usaron en sus intervenciones la terminología de la “sola fides” y alguno de ellos (Sanfelice) no se encuentra lejano del campo luterano. Pero, al mismo tiempo, los críticos modernos ven en ellos, más que nada, un deseo de asegurar el carácter gratuito de la justificación y, al pretender hacerlo en un esquema de fe-obras, sus votos presentan, a primera vista, un tinte luterano que en realidad no tienen¹⁰⁹. Si nos fijamos, por ejemplo en el voto de Contarini, comprenderemos el esfuerzo no pequeño de aquellos hombres por armonizar dos extremos realmente distantes:

“Tolluntur igitur opera? Nequaquam, immo maxime requiruntur necessaria, ut... Potest igitur stare, quod per fidem sine operibus legis homo iustificetur et salvetur, sunt tamen opera ipsa in iustificato non excludantur, sed immo summopere necessaria requirantur”¹¹⁰.

Todo este largo análisis nos conduce a poder clarificar con mayor precisión el papel del ser humano en la justificación: el hombre se presenta ante su justificación como ser libre y esta libertad que él aporta, le ampara contra todo lo cósmico, lo objetivo, lo absoluto, ya que, según afirmó más de una vez Seripando, no debe pensarse siquiera “quod gratia coget”. El ser humano, justamente entonces, incluso en ese misterioso proceso en que es renovado interiormente, no es ajeno a lo que en él mismo sucede, sino que es ser-responsable, ser-activo, en una palabra, ser-personal, que coopera con el hecho sobrenatural que sobre él adviene. Perteneció a la psicología el estudio del dinamismo psicológico y del significado de las diferentes etapas o procesos en los que se desenvuelve la transformación sufrida por el hombre en la justificación. La justificación, por lo mismo, es también un proceso humano, más o menos progresivo, “un comportamiento humano y puede lógicamente ser estudiado por el psicólogo”¹¹¹. Este aspecto no figura primariamente en el interés de los distintos

¹⁰⁸ “Fuerunt tamen qui adnotarunt episcopum Bellonensem, quod is recitasset opinionem card. Contareni bone memorie (cuius patrum) super hac iustificationis materia, que patribus non satis orthodoxa visa fuit” CT., I, 87.

¹⁰⁹ JEDIN, H., *o.c.*, 220.

¹¹⁰ CT., V, 325 - 326. Sobre Giulio Contarini y las sospechas sobre él, remitimos a SEEBERG, R., “Beitrag zur Entstehungesch. Der Lehrdekrete des Konzils von Trient”, *Zeitschrift für kirchl. Wiss und kirchl. Leben*, Leipzig (1889), 656 - ss.

¹¹¹ ALONSO DEL CAMPO, U., “Posibilidad y límites de un estudio psicológico de la conversión”, *Angelicum* 48 (1971), 75.

oradores de la Sexta Sesión del Concilio; aún así, hallamos en sus votos suficiente material para reconstruir las imágenes de algo que, podríamos decir que se hace a través de un proceso evolutivo y dinámico, que se acomoda a la forma de ser de su psiquismo. Quisiéramos pues entrever en estas discusiones de Trento un cierto *dinamismo de la gracia*, no como realidad en sí, sino como actitud de la persona respondiendo a esa gracia; en otras palabras, “lo sobrenatural como realidad actuante en la persona provoca en la conciencia del convertido con esta convicción, ciertas modalidades comportamentales diferentes”¹¹².

Pese a lo dicho, sin embargo, no pretendo que nos situemos en el campo de aquellos psicólogos que intentan desacralizar de todo lo sobrenatural el acto de la conversión del pecador a base de un análisis de los mecanismos psicológicos que actúan en todo comportamiento religioso, queriendo así llegar a la realidad ontológica y explicación última de la conversión. La psicología no posee un test adecuado para controlar, y por lo mismo excluir, ciertos factores desconocidos que trascienden la posibilidad de lo experimental y son imponderables desde el punto de vista científico en cuanto a su naturaleza, pero de los que se conocen sus efectos o manifestaciones en los comportamientos y actitudes de las personas, manifestaciones que, con toda legitimidad, pueden ser aprehendidas en un análisis psicológico. Es decir, la vida religiosa, ni se reduce totalmente a las leyes psicológicas, ni las trasciende de forma tan absoluta que escape siempre a la dinámica del psiquismo humano¹¹³. La gracia no actúa pues independientemente de los mecanismos propios de la dinámica humana.

En este contexto y aunque de forma aislada, algunos padres tridentinos revalorizaron en sus análisis la manera en que el infiel se hace una nueva criatura. Antes de la exposición de esos elementos que permiten articular un proceso humano dinámico, debemos detenernos, brevemente al menos con la finalidad de analizar y estructurar, con diversos estudiosos de la conversión como fenómeno empírico, las fases más relevantes de ese fenómeno religioso. Los ensayos a los que me refiero, pertenecen a pensadores de finales del siglo XIX (Leuba, Starbuck, Daniels, Coe, W. James...), provenientes casi todos del campo del “evangelismo” protes-

¹¹² *Ibid.*, 81.

¹¹³ Con acierto escribe a este propósito Marechal: “Les faits de la psychologie religieuse sont de nature un peu spéciale. Toutefois, il convient de ne pas oublier que l’homme religieux ou le mystique demeure humain dans activité transcendante même c’est-à-dire reste en continuité avec le monde des phénomènes physiques, biologiques e psychologiques, dont il subit jusqu’à un certain point les lois e les contrecoups”. Cfr., MARECHAL, J., *Études sur la psychologie des mystiques*, I, Bruges-París, Beyart-Alcan, 1924, 32.

tante. Analizan dichos fenómenos bajo un acentuado tamiz positivista y empirista, peculiar de la época. Aún así, y teniendo en cuenta todos sus condicionamientos, nos descubren y aíslan la estructura de un proceso aplicable a toda conversión en una perspectiva general, mas no exclusiva, como hubieran querido sus patrocinadores. Tal proceso se organizaría según este triple momento:

- a) Estadio neutro y hostil.
- b) Tensión de angustia o frase depresiva que pasa por otras fases más particulares y que, según Leuba¹¹⁴, podrían ser estas: sentimiento de culpabilidad-sentimiento de humildad-sentimiento de impotencia-sentimiento de miseria absoluta-sentimiento de desesperanza.
- c) fase ascendente de exaltación afectiva. Igualmente con diversos momentos o estados psíquicos: esperanza, confianza, seguridad de salvación, amor, alegría, sentimiento de vida nueva, de luz, de paz...
- d) Estado de relajamiento (abandono) que generalmente tiene lugar cuando se reemplaza el sentimiento de pecado por un sentimiento de confianza¹¹⁵.

Aceptamos esta descripción no con las pretensiones con que sus autores la han formulado: una estructura universal y exclusiva. Nos serviremos de ella solamente como *modelo útil*.

El primer orador que tendremos en cuenta, aunque precavidos de que su psicología de la justificación tiene mucho que ver con la luterana, es Sanfelice. Al pretender reflejar la situación del hombre prejustificado, nos ofrece una imagen de este hombre en el que los dos primeros estadios se hallan prácticamente interferidos por la visual del tercero:

“Cum intellectus humanus, depulsis ignorantiae tenebris (*tercer estadio*), fuerit a sapientiae lumine illustratus, turpissimae suae conditionis miseriam (*primer estadio*), intelligit examinatque suae vitae ratione, et naturalis et Mosaicae legis testimonio et propriae conscientiae indicio se ex omni parte pravum atque suo creatori ingratum cognoscit (*segundo estadio: sentimiento de culpabilidad y humildad*). Propterea suam voluntatem (sponte tamen) peccati servam diaboli captivam esse (*primer estadio descrito con expresiones integramente luteranas*) seque aeternae moti obnoxiam intelligit (*segundo estadio: sentimiento de miseria absoluta*). Quapropter perpetua animi

¹¹⁴ LEUBA, J.H., “Studies in the Psychology and Religion”, *American Journal of Psychology* 7(1896), 309-385.

¹¹⁵ Una valoración crítica de este proceso puede verse en ALONSO DEL CAMPO, U., *a.c.*, 90-ss.

sollicitudine anxius imminentis vindictae gravitate perterritus, quo se vertat quove confugiat nescit".

Es entonces cuando vislumbra una tabla de salvación, la única, la misericordia divina. Mas al experimentarse como se ha experimentado, la desesperación hace presa en él:

"...ille tamen fidere non audet, tum quia se indignum divina benignitate existimat, tum vero quia ipsum Deum tanquam severissimum iudicem atque accerrimum ultorem et timet et abhorret (*segundo estadio: sentimiento de desesperanza*).

Se inicia en este instante la fase ascendente con un acto previo de rechace de la condición pecadora: "Detecta humanae conditionis miseria". Y, ya sin ningún otro requisito o acto previo, únicamente en virtud de esta sensibilidad y fe fiducial que ha caracterizado el precedente proceso, Dios le justifica, mostrándole su misericordia y su justicia, con carácter y eficacia imputativos:

"...idem sapientiae lumen etiam aperit, humanae redemptionis et felicitatis remedium; iustitiam sc. et misericordiam Dei quae est in Christo Iesu: misericordiam quidem quia omnes poenas quas pro nobis sceleribus Deo debemus, per Christum Iesum sunt nobis condonatae; iustitiam vero quia sua passione Christus pro omnibus nobis divinae iustitiae satisfecit".

El instrumento con el que percibimos la justificación, haciéndola nuestra, es la fe:

"fidemque illam vivam quae spem et caritatem coniunctissimas habet".

Después de lo cual, y apercebidos de que Dios nos considera justos, se entra de lleno en la última fase, en la que florece una cadena de sentimientos, los opuestos a los del estadio precedente. De esta forma adviene la justificación:

"...non expectat in nobis iustificandis ut in ipsum speremus, ut ipsum amemus, sed cum primum intellectus humanae redemptionis mysterium per fidem conceperit, voluntasque ita sit per fidem de misericordia Dei persuasa ut de illa dubitare non possit: statim peccata dimittuntur, in Dei gratiam homo restituitur, statim in filium Dei adoptatur, (...) statim iustificatur"¹¹⁶.

Otro padre, el arzobispo de Matera, sin situarse en una vertiente tan resbaladiza, describe el dinamismo de la justificación, ejemplarizándolo,

¹¹⁶ CT., V, 294 – 295.

como después veremos que prefiere Seripando, en un caso típico y concreto, el caso de Zaqueo:

a) Estadio neutro y hostil:

“Zachaeus enim erat infidelis, princeps publicanorum et sic peccatorum et ipse dives quibus difficile est intrare in regnum Dei”.

Illuminado, sin embargo, por la gracia preveniente, nace en él, una tensión de liberación de su situación existencial:

b) Estadio de tensión, de angustia y liberación:

“acceptando gratiam praevenientem desiderabat videre Iesum quibus esset et non poterat quia pussillus statura et peccator erat” (*Sentimiento y realidad de impotencia*).

Zaqueo vence la partida en virtud de un nuevo impulso divino. En ese intento se articula el siguiente paso:

c) Tercer estadio: liberación objetiva y subjetiva:

“ascendit in arborem sycomorum et videret eum...infidelis ille cognoscens hanc gratiam ex suo libero arbitrio...acceptando hanc vocationem et promissionem (*sentimiento de esperanza y confianza*)... Statim sine aliqua contradictione et repugnatione, festinans et gaudens (*alegría, gozo, expansión*) excepit illum vidensque benignitatem suam, ministrat, hospitatur et servit Altissimo” (*vida nueva*)¹¹⁷.

El tercer orador que nos permite entrever en su argumentación el aspecto dinámico, progresivo y psicológico de la justificación, que se realiza a través de varios tiempos y fases, es Giulio Contarini. Al igual que los padres precedentes, parte de la descripción del sujeto justificante:

a) Primer estadio: situación neutra y hostil:

“Venio igitur ad hominem adultum; quod si vis intelligere de infideli, prae-suppono quod prius veniat ad fidem per baptismum, post quod lapsus factus sit peccator. Constituti igitur hoc homine reo ac filio irae...”.

El hombre, sin embargo, se dispone a efectuar un cambio; disposición atribuible toda ella a la bondad y misericordia divina y no a sus obras. Percibimos (“sentimus”) un cierto movimiento interior, una llamada a una

¹¹⁷ CT., V, 288.

conversión, que será eficaz exclusivamente si de nuestra parte media el consentimiento. Es entonces cuando nos introducimos en la segunda fase:

b) Segundo estadio: tensión de angustia:

“sed quia hominis natura semper pronior est ad malum...sine dubio vince-
ret caro continuo spiritui repugnans, reiiceretur motus ille sanctus, nullus
praestaretur assensus” (*sentimiento de impotencia*).

Media entre tanto la gracia divina, la primera gracia dispositiva que, sin anular la libertad, rompe la repugnancia de la carne y hace que el hombre asienta a ese “motus”. Se actúa en ese momento la justificación en base a la aceptación del “donum fidei” que posibilita la aplicación de los méritos de Cristo, “nullis consideratis operibus legis”.

Renovado así el hombre y en posesión de la filiación divina, testimoniada por la presencia interior del Espíritu Santo, se siente introducido en la última fase:

c) Tercer estadio: exaltación sentimental:

“quo Spiritu duce discurrens per tanta et tam magna beneficia in se a Deo collata, accenditur quadam admirabili caritate et dilectione (*sentimiento de amor*) ita ut nihil faciat, nihil cogitet nisi quod putet Deo Optimo e patri suo gratum fare, atque erectus in spem maximam aeternam vitam consequendi (*sentimiento de esperanza*) nihil in hac vita videtur iucundius, nihil amabilius, quam iuste, pie ac temperanter vivere (*sentimiento de alegría*). Cupiditates temerarias coercet, timores et sollicitudines omnes expellit (*nueva vida*), fruitur dulcissima pace interna et externa (*sentimiento de liberación y paz*)¹¹⁸.

En estrecha concomitancia con esta formulación de la justificación, hemos de considerar las instancias antropológicas de Seripando en su voto del día 13 de julio, “significative per la loro ispirazione profondamente religiosa, pastorale e di ampli vedute”¹¹⁹. El General de los agustinos, en dos premisas previas, solicita para el decreto ante todo sencillez, claridad y facilidad en la exposición, de forma que a todos les resulte inteligible. Con ese fin, añadirá en el *Tratado sobre la justificación*, escrito en julio de 1546, debe renunciarse a la terminología y a la doctrina de las escuelas en las que se estudian, sin duda cuestiones útiles, pero con la sola finalidad de ejercitar los ingenios y adquirir la sabiduría de este mundo que “ad cognoscen-

¹¹⁸ CT, V, 325.

¹¹⁹ WALZ, A., *I Domenicani al Concilio di Trento*, Herder, Roma 1961, 102.

dam sapientiam in mysterio absconditam et erudiendum Christi populum ad iustitiam non est satis idonea”¹²⁰. Por eso, y este es su segundo postulado, quiere Seripando que se descienda del campo teológico abstracto e ideal al campo del hombre concreto e individual, al campo del hombre autobiográfico. Interróguese el testimonio vital de los grandes convertidos ejemplarizados en la historia bíblica y eclesiástica (David, Pablo, Agustín, todos los tentados por la desesperación) y en sus luchas, en sus peculiares experiencias religiosas, descúbrase lo que es la justificación:

“Hi certe sunt in quorum ego doctrinam cum de iustificatione desseritur, conquiesco, qui iniquitates suas cognoverunt et peccatum sum contra se semper habuerunt, quibus misericordem se prebuit Deus dum propitius fuit peccatis eorum et non disperdidit eos”¹²¹.

Pocas veces como en esta ocasión se habrá pronunciado un discurso tan existencial, un discurso en el que el hombre individual, con su biografía peculiar y personalísima, el hombre existencial en suma, es situado en el vértice del misterioso proceso de la justificación.

II. 2. c/. Análisis del Proyecto “Cum tuba coeli”:

El 24 de julio fue presentado a la asamblea conciliar este primer Proyecto que había sido elaborado por una comisión formada por el obispo de Bitonto, el de Musso, Giacomo Giacomelli, el obispo de Belcastro, Robert Vauchop, el obispo de Armagh y Benedetto de Nobili¹²², con la participación de los teólogos más ilustres. En cuanto a su efectiva paternidad autorial, la tradición, fundándose en un apunte de Cervini, se la ha atribuido al teólogo franciscano observante Andrés de Vega. Mas hoy en día no sabemos exactamente a qué carta quedarnos¹²³.

Un examen genérico del Proyecto nos hace pensar que desmerece en buena medida del tono de las intervenciones que lo precedieron y da así mismo razón de las críticas de los estudiosos y de los mismos padres con-

¹²⁰ CT., XII, 613 -636.

¹²¹ CT., XII, 615.

¹²² CT., V, 340.

¹²³ Heynck ha demostrado que una copia manuscrita del proyecto atribuido a de Vega, corresponde al esquema preliminar, ya que, al menos, tiene en cuenta las *Anotationes theologorum*, cfr., HEYNCK, V., “Der Anteil des Konzilstheologen Andreas de Vega OFM an dem ersten amtlichen Entwurf des Trienter Rechtfertigungsdekretes”, *Franzisk Studien* 33 (1951) 49-81. Jedin por su parte, cfr., o. c., concluye en la página 223, nota 15, que la paternidad del Proyecto corresponde al obispo de Belcastro o al de Bitonto.

ciliares que lo juzgan transido de un estilo retórico ineficaz, que prácticamente hace que nazca ya muerto¹²⁴.

En tres breves capítulos doctrinales desarrolla el proyecto una cierta enseñanza positiva. A saber: capítulo primero: absoluta y radical necesidad de la gracia merecida por Cristo en la justificación, dado que la naturaleza y la ley se encuentran sin fuerzas¹²⁵. Capítulo segundo: en la justificación, la acción de Cristo, nuevo Adán, es de eficacia superior a la del primer Adán¹²⁶. Capítulo tercero: es indispensable la aplicación de los méritos de Cristo y necesaria igualmente la cooperación humana que abra las puertas a la "medicina Christi", ya que, al contrario del "venenum Adae" recibido en nosotros por el cauce de la naturaleza, la obra medicinal de Cristo se nos aplica solo a través de una recepción responsable y personal de cada hombre ("voluntas recipitur non natura"¹²⁷).

Estos principios doctrinales, desarrollados de forma negativa, dan lugar a los dieciocho cánones que recogen las ideas "ortodoxas" oídas en las sesiones sobre la naturaleza de la justificación: gracia creada inherente y remisión de los pecados (cánones 1-4); necesidad de la gracia en el proceso justificante, gracia que no obtiene el infiel por sus solos actos, sino por los méritos de Cristo, excluyéndose, no obstante, el mérito en sentido estricto (cánones 5-6); requisito de la cooperación humana a la iniciativa divina, en razón de que en el ser humano la libertad es una realidad. La participación humana es así mismo necesaria en el acto de fe previo a la justificación (cánones 7 y 8); insuficiencia de la fe informada (*sola fides*) en el proceso justificante (cánones 9 y 10). Los restantes cánones se refieren a las etapas post-justificación y, en ellos, se defiende la existencia y posibilidad de aumento de mérito en las obras subsiguientes, necesidad de la gracia perseverante, rechazo de la doctrina de la certeza de la gracia (cánones 11-15). Los tres restantes atienden al proceso de la segunda justificación: no es suficiente la sola fe ni la creencia de que los pecados han sido perdonados; permanencia así mismo de la pena temporal (cánones 16-18)¹²⁸.

Algunos de estos cánones presentan un interés más particular y merecen nuestra atención:

canon 3: la gracia justificante se define como hábito: "Iustitia qua iusti sumus, *habitus* est divinae gratiae quae in nobis est".

¹²⁴ CAVALLERA, F., *o. c.*, 100, JEDIN, H., *o. c.*, 223, WALZ, A., *o. c.*, 106.

¹²⁵ CT., V, 385.

¹²⁶ CT., V, 385.

¹²⁷ CT., V, 385.

¹²⁸ CT., 386-391.

canon 4: la gracia creada que se nos da como inherente en la justificación, viene descrita igualmente como *forma*¹²⁹.

Esta explicitud y ausencia de la más mínima referencia al elemento increado nos confirma de nuevo en la enucleación del contexto mental de esta primera etapa de la sesión conciliar: la aplicación de las categorías aristotélicas al concepto de gracia en el siglo XII y, en concreto, la novedad introducida por Felipe el Canciller¹³⁰, consistente en el uso de los conceptos de causalidad formal y de hábito en la doctrina de la gracia. En una palabra, en la visión entitativa-ontológica, y por lo mismo estática, que constituye el clima ideológico común, la regla con la que se elaboró este primer Proyecto del Decreto de la justificación¹³¹.

II. 2. d/. Discusiones conciliares sobre el primer Proyecto:

Los teólogos conciliares y los diputados a quienes el obispo de Armagh había presentado el texto, se limitan a hacer breves y por lo general insignificantes observaciones de carácter estilístico, que por otra parte nos han sido transmitidas en forma esquelética en la *Notationes theologorum*. De sus apuntes se concluye, una vez más, que la sola palabra *habitus* se juzgaba apta como definición apropiada de la gracia santificante, puesto que, a excepción de cinco de ellos, los demás aprueban su inclusión expresa en el texto¹³².

Se puntualiza igualmente en la discusión verbal que el canon 18 no debe de adelantarse a condenar de una forma general e indiscriminada la sentencia, atribuida al escotismo, que sostiene la posibilidad de una certeza de la fe sobre el estado de gracia en ciertos casos¹³³. Por el momento

¹²⁹ Si quis dixerit illam ipsam Dei gratiam quae in iustificatione datur, quae etiam gratum faciens dicitur, quae sc. vel est caritas vel non sine caritate, qua una vere iusti sunt quicumque iusti sunt, nihil esse nobis inhaerens vel *informans*: anathema sit", CT., V, 286.

¹³⁰ LANDGRAF, A. M., "Dogmengeschichte der Frühscholastik, I, Teil 1-1, 137; ALSZEGHY, Z., *Nova Creatura...*, 51-203. Según Ch. Moeller, la primera mención a la gracia creada se encuentra en la *Summa* de Alejandro de Hales, hacia 1245, cfr., MOELLER, Ch., "Théologie de la Grâce et Oecumenisme", *Irenikon*28 (1955), 31.

¹³¹ "Finalmente all'epoca delle Università e degli Ordini Mendicanti, si penetra in fondo e si scopre il mutamento entitativo-ontologico, la partecipazione della natura divina, l'essere della grazia e il resultante nuovo stato. L'analisi teologica del mistero comincia ad entrare nella sua fase statica che ha il suo apice nell'analitica tridentina della giustificazione", cfr. ALSZEGHY, Z., o. c., 256.

¹³² "Canon (canon 3) totus ab omnibus recipitur e placet quod maneat in decreto verbum *habitus*, quinque exceptis", CT., V, 392.

¹³³ CT., V, 393.

nos limitamos simplemente a advertir la presencia temprana de un punto que es relevante desde nuestra perspectiva, debido a sus implicaciones de cara a la actitud humana, y que ocupará un largo espacio de tiempo en las discusiones venideras.

Muy diversa fue la acogida dispensada por los padres. No exageraríamos si calificamos sus intervenciones de crítica severa y despiadada a la totalidad del Proyecto. La objeción fundamental y más común fue que el proyecto adolecía de una gran confusión, falta de claridad, orden y brevedad. Defecto pues formal más que doctrinal. "Substantia placet sed forma non placet", como se expresó el obispo de Agde. Además no pocos padres se excusaron de hablar, apoyándose en las noticias que circulaban como ciertas, de la inminencia de la presentación de otro Proyecto. Resultaba entonces inútil empeñarse en la discusión de un esquema ya difunto. Como siempre, una lectura atenta de las Actas nos sorprende de vez en cuando con algunos detalles significativos que demuestran la sensibilidad de varios padres y la presencia y persistencia, minoritarias desde luego, de la corriente que aquí tratamos de poner de relieve. Refiriéndose en el canon 3 a la calificación de la gracia justificante como hábito, el obispo de Lanciano expresa su deseo de que:

"... loco illius vocabuli *habitus* apponeretur donum vel aliud simile ne adversari nobis impingant quod nescimus loqui nisi figmentis ut ipsi aiunt scholasticis"¹³⁴.

II. 3/. Conclusiones provisionales:

Primero: Este primer estadio de la elaboración de la doctrina tridentina sobre la justificación asienta las bases definitivas de la respuesta católica en torno a dos problemas de primerísima y relevante importancia: a) naturaleza de la renovación de la semejanza divina en el alma; b) determinación de la medida en la que el hombre colabora en su justificación. Accidentalmente se tocan, ya en este primer momento, otros temas.

Segundo: El recorrido de nuestro análisis muestra que, sobre ambos problemas, existe una forma de pensamiento oficial ("*Denkform*"), que, sin vacilaciones traza y determina la dirección conciliar¹³⁵. No obstante es capaz de coexistir a su lado, en manifestaciones aisladas y tímidas, otra

¹³⁴ CT., V, 414.

¹³⁵ Sobre el sentido en el que usamos la palabra *Denkform*, remitimos a LEISEGANG, H., *Denkform*, W. de Gruyter, Berlín, 1951, 15- ss.

forma de pensamiento, defendida por una minoría conciliar y que resalta una gama de aspectos olvidados por la línea oficial. Ninguna de estas dos formas de pensamiento se nos ofrece en un marco absolutamente puro.

Tercero: En cuanto a la naturaleza de la justificación, la *Denkform* oficial describe la raíz y razón última que hace del hombre pecador una nueva criatura, prevalentemente a través de la renovación ontológica e intrínseca del alma, mediante la posesión e infusión previa de una realidad creada, inherente al alma misma.

Las implicaciones de esta constatación son inmediatas: tal renovación ontológica y real del alma supone que el don creado que la efectúa, es *físico*, es decir, igualmente ontológico, que no se expresaría suficientemente en categorías de orden moral y jurídico. Cabe entonces preguntarse en qué categorías ha de catalogarse. La respuesta es inequívoca: la gracia justificante es una *forma* del alma, una *qualitas*, un *habitus*, un *accidens*, si bien en sentido analógico. Pero si es accidente, debe existir "*in alio*", en una substancia ya constituida, ya que la naturaleza se divide adecuadamente, según la filosofía escolástica, en substancias y accidentes. La consecuencia es ineludible: el hombre, sujeto de la justificación, viene concebido con la categoría aristotélica de substancia: una substancia que recupera un accidente. Visto así el ser humano, en este esquema de substancia-accidente, resulta patente que se le observa en una visual únicamente metafísica y esencialista, sin atender a aquellos otros valores y dimensiones que una consideración personalista y existencialista trata precisamente de salvar.

En este punto, ambas concepciones hallan incierto desarrollo en esas esporádicas alusiones al carácter increado de la gracia justificante, que implica una respuesta humana de posesión del don creado en un encuentro con Dios, que se verifica en la relación personal dialógica Yo-Tú. Lo cual exige, a su vez, una concepción del sujeto justificante, no como substancia exclusivamente, sino como ser relacional, capaz de mantener un diálogo personal con un Dios que se le brinda igualmente como Tú personal. De forma similar se transparenta también un cierto personalismo en aquellos momentos en los que la justificación es concebida como proceso dinámico. Bajo tal visual, aparece en efecto el sujeto justificante en su realizarse, en su historicidad dinámica.

Aluden por último a esta dimensión del hombre las llamadas de algunos padres –Seripando de forma muy significativa– a favor de un análisis del proceso justificante en casos típicos y concretos en los que el sujeto justificante no es ya el hombre abstracto y metafísico, sino el hombre existencial de carne y hueso (David, Pablo, Agustín...).

Con referencia al otro tema capital, es preciso subrayar justamente que el enfoque de esta primera fase conciliar es netamente personalista: se alude siempre a un hombre que participa, que colabora, que es libre, que es condición precisa, que es, de algún modo, causa de su propia justificación. Todo ello garantiza la permanencia del hombre como persona en el proceso justificante.

La justificación no es, en consecuencia, algo absoluto que se imponga hasta absorberle, sino una *realización* de una santidad en el hombre que exige, por una parte, la gracia divina y, por otra, la libre aceptación de esa gracia y una responsable y personal cooperación en forma de conversión. Son innegables estas preocupaciones personalistas del Tridentino en este tema particular, tanto en esta primera etapa como en las venideras, perceptibles incluso por un autor protestante como W. Joest que, con razón, afirma que el interés primario de Trento es el de salvar al hombre como persona delante de la acción omnipotente de Dios¹³⁶.

A la hora de matizar de una manera más concreta dicho personalismo no sabe uno a qué carta quedarse, desde el momento en que todo ese hombre, incluida su libre aceptación, viene condicionada a priori por la visión que se ha dado de este hombre: el hombre que se intenta salvar como persona, el sujeto que condiciona con sus libertad la salvación que se le brinda, es un ser en el que lo importante y lo que se tiene en cuenta es la razón formal por la que se constituye en persona, un hombre concebido, prevalentemente como ya vimos, como substancia. Como "personalismo fundamental" califica R. Franco estas formulaciones personalistas de Trento, aunque reconoce que el acento recae insistentemente sobre lo ontológico, la substancia, lo natural¹³⁷. Por nuestra parte consideramos que la expresión "personalismo metafísico" describiría de una forma bastante adecuada la portada de esta vertiente personalista tridentina¹³⁸.

– Continuará –

¹³⁶ JOEST, W., "Die tridentinische Rechtfertigungslehre.", *KerDog* 9(1963), 41-69.

¹³⁷ FRANCO, R., "Naturaleza y Persona en la justificación del pecador" *Estudios Eclesiásticos* 40(1965) 79.

¹³⁸ Por otra parte, este "personalismo metafísico" es el que está presente en el estudio de la persona durante todo ese segundo momento de su consideración, que se inicia con Boecio, es reforzado y purificado por Tomás de Aquino y se alarga prácticamente hasta las revoluciones personalistas del siglo XX. Cfr. NÉDONCELLE, M., "Les variations de Boèce sur la personne", *Revue des Sciences Religieuses*, 29(1955), 201-238; ÁLVAREZ TURIENZO, S., "Aspectos de la persona en el s. XII", *Actas del II Congreso de Filosofía Medieval*, Berlín 1963, 180-ss; DEGL'INNOCENTI, U., *Il problema della persona nel pensiero di Tommaso*, Pontificia Università Lateranense Roma 1967; LOBATO, A., *La persona. Historia, perspectivas metafísicas*, Pontificia Universitas a S. Thoma, Roma, 1973.