

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

F. MARTÍNEZ BOUZAS

**RESUMEN:** Se analiza en esta segunda parte del trabajo sobre las vertientes existencialistas y personalista del debate sobre la justificación en la Sexta Sesión del Concilio de Trento, una de las cuestiones más discutidas durante los trabajos de elaboración del segundo y tercer proyecto del decreto. Se presta especial atención a las intervenciones de Seripando sobre la necesidad de profundizar en el estudio de la naturaleza de la justificación, planteando la controvertida cuestión de la “duplex iustitia”. Así como las reacciones suscitadas entre los teólogos y padres conciliares. Todo ello llenó el clima conciliar de profundos acentos de tipo existencialista y personalista.

**PALABRAS CLAVE:** Concilio de Trento, Sexta Sesión, Justificación, Doble justicia, Seripando.

**ABSTRACT:** Discussed in this second part of the work on the slopes and personalistic and existencialistic the debate on the justification of the Sixth Session of the Council of Trent, one of the issues discussed during the drafting of the second and third draft of the decree. Special attention is given to interventions of Seripando on the need for further study of the nature of justification, considering the controversial issue of "duplex iustitia". Just as the reactions between the theologians and fathers of the Council. This filled the climate of deep accents combine existentialist and personalist type.

**PKEY WORDS:** Council of Trent, Sixth Session, Justification, Double justice, Seripando.

**Abreviaturas:**

CT., I: *Concilii Tridentini Diariorum Pars Prima* (Herculis Severoli Commentarius; Ageli Massarelli Diaria I-IV). Collegit, edit, illustravit Sebastianus Merkle, Herder, Friburg i. B, 1901.

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

CT., V: *Concilii Tridentini Actorum Pars Altera*. Collegit, edidit, illustravit Sthephanus Ehses, 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.

**III: SEGUNDO Y TERCER PROYECTOS DEL DECRETO:****III. 1/ Datos históricos (julio-noviembre de 1546):**

- 24 de julio: Cervini encomienda a Seripando la elaboración de un nuevo proyecto de decreto sobre la justificación<sup>1</sup>.

- 11 de agosto: Seripando presenta al Cardenal un primer esquema de este segundo proyecto, el esquema “Sancta Synodus hoc praesenti”<sup>2</sup>.

- 26 de agosto: tras diversas consultas, Cervini lo pone de nuevo en manos de Seripando con el fin de que lo reforme, teniendo en cuenta un proyecto, anónimo para nosotros, que “por casualidad le había caído entre las manos”<sup>3</sup>.

- 29 de agosto: Seripando finaliza la nueva redacción, esquema B: “Sancta Synodus hoc praesenti”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> CT., II, 429; PALLAVICINI, 8, 9, 10.

<sup>2</sup> CT., II, 429.

<sup>3</sup> CT., II, 429-430.

<sup>4</sup> Ambos esquemas están publicados en CT., V, 825-833.

- 23 de septiembre: (CG): después de un periodo de tiempo en el que el decreto gira por las manos de los principales teólogos y prelados presentes, Cervini presenta oficialmente el nuevo proyecto: “Cum hoc tempore nihil”.
- 27-29 de septiembre (CTeo): los teólogos discuten el nuevo proyecto.
- 1-12 de octubre (CG): votos de los padres conciliares.
- 8 de octubre (CG): intervención decisiva de Seripando que destapa problemas hasta entonces inéditos y marca una nueva fase en la historia de la sesión.
- 15-16 de octubre (CTeo): intervención de los teólogos conciliares sobre los problemas de la doble justicia y certeza de la gracia.
- 20 de octubre: Cervini confía nuevamente a Seripando el encargo de hacer una reelaboración del proyecto de septiembre.
- 5 de noviembre (CG): presentación del tercer proyecto: “Cum hoc tempore sine”
- 5-29 de noviembre (CG): discusiones de los padres sobre el proyecto y sobre los problemas de la doble justicia y certeza de la gracia.

### III. 2/Análisis del segundo proyecto “Cum hoc tempore nihil”

En este primer apartado procederemos en el siguiente orden: en primer lugar, con vistas a ofrecer un resumen temático, presentaremos la línea dorsal del proyecto, para detenernos en un segundo momento en el examen de diversos aspectos más peculiares. En ambos puntos haremos frecuentes referencias comparativas al esquema B de Seripando. Conviene aclarar que en no pocos puntos el proyecto del 23 de septiembre se aleja del esquema seripandiano hasta el extremo de que su mismo autor es incapaz de reconocerlo:

“Die 23 septembris lectum est secundum decretum in quo etsi nonnulla erant ex decreto per me formato accepta, adeo tamen erat deformatum ut ego illud neque agnoscerem neque probarem”<sup>5</sup>

No es menos cierto, sin embargo, que en su estructura general y en la mayoría de las formulaciones particulares se le acerca de una manera casi total, e incluso en él se reconocen ya las grandes huellas del decreto final<sup>6</sup>.

La novedad y coincidencia mejor observables a primera vista entre ambos proyectos es de tipo formal. A saber: en su nueva redacción el proyec-

---

<sup>5</sup> CT., II, 430.

<sup>6</sup> RONDET, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogma et de théologie dogmatique*, Beauchesne, París 1948, 274-275.

to no se limita a formular negativamente la doctrina de la justificación en base a un cierto número de cánones en los que se anatematizan los errores contrarios, sino que se aborda directa y positivamente la doctrina de la justificación en una serie de capítulos y solo en forma conclusiva aparecen los cánones condenatorios, reasumiendo en manera negativa todo lo expuesto precedentemente.

### **III.2.a/ Línea estructural del proyecto:**

Es posible descubrir, tanto en el esquema B de Seripando como en el proyecto del 23 de septiembre, una cierta estructura o idea organizadora de la unidad en la multiplicidad, dando así lugar a una síntesis más o menos acabada. En esta línea estructural podemos anotar, como veremos a continuación, las grandes etapas de la *Historia Salutis*, entendida como la serie de sucesos por los cuales la humanidad, bajo el influjo de la gracia y obstaculizada por el pecado construye su existencia, la modifica, la organiza en unidad hasta retornar a Dios. De este modo, los grandes acontecimientos salvíficos quedan historicados. Mas lo más peculiar y llamativo de este esquema histórico-salvífico lo constituye el hecho de que en una manera armónica se incluya, por un lado tanto la filosofía, es decir el análisis racional, la metafísica como, por otro, la *Historia Salutis* individual. En un momento determinado de las grandes etapas salvíficas de la humanidad se pasa, de forma casi imperceptible, al hecho particular de la salvación de cada individuo y es entonces cuando se hace referencia a la metafísica de tal salvación. El último apunte, antes de desarrollar este esquema, es para señalar que en el esquema original de Seripando esta línea directiva basada en la *Historia Salutis* está más desarrollada y por consiguiente es más perceptible.

Primera etapa: presentación de la condición nativa de la humanidad (existencia del pecado):

“Omnes nos homines natura esse filios Adae atque proinde fieri ut absque iustitia quam ille sua inobedientia perdidit nascamur inmundi, filii irae, sub servitute peccati, diaboli e mortis ut in decreto de peccato originale, dictum est”<sup>7</sup>.

Segunda etapa: los acontecimientos salvíficos del Antiguo Testamento (mediación de la ley):

---

<sup>7</sup> CT., V, 421, cap. 1º. En el esquema de Seripando, CT., V, 821.

“(…) ut homines se sanos non putarent, divini auxilii indigentiam cognoscerent et diceret quisque: Sana animam meam quia peccavi tibi”<sup>8</sup>.

Mediación de la promesa de Cristo:

“(…) ne omnino homines de salute aliquando consequenda desperarent... Iesum Christum Filium suum salvatorem et redemptorem...saepissime declaravit ac promisit”<sup>9</sup>.

Tercera etapa: Cristo irrumpe en el tiempo creando un “existencial de salvación”. Sería la justificación como fase propia de la Historia general de la salvación <sup>10</sup>.

“(…) et cum opportunum fuit...quod promiserat misericorditer praestitit...Etenim per Adam unius tantum iniustitiae rei homines erant; per Iesum Christum autem non ab illa iniustitia solum, sed ab aliis etiam omnibus felicissime liberati sunt”<sup>11</sup>.

[Momento de ruptura de la Historia general de salvación]:

El proyecto, alcanzada esta fase crítica en el avanzar y desarrollo histórico de la salvación, inicia un alto en el camino y, sin mencionar siquiera el “*tempus Ecclesiae*”, introduce al hombre individual en la *Historia Salutis* general, analizando el hacerse de su Historia particular de salvación. Es también este el momento del entronque de la metafísica o “teología” en el sentido griego del término (descripción de las realidades sobrenaturales prescindiendo de la economía de salvación). Este proceso salvífico particular se articula en diversas fases:

a) Necesidad de una ratificación personal del existencial crístico de salvación:

“Verum tamen etsi ille pro omnibus mortuus est (*existencial salvífico apriorístico*), hi tamen soli eo beneficio potiuntur, quibus communicantur meri-

<sup>8</sup> CTV, 421. En el esquema de Seripando, CT., V, 821.

<sup>9</sup> CTV, 421, cap. 3º. En el esquema de Seripando, CT., V, 822.

<sup>10</sup> Uso aquí la terminología de Rahner, cfr. RAHNER, K., “Problemas de la teología de controversia sobre la justificación” en *Escritos de Teología, IV*, Taurus, Madrid, 1962, 258-ss.

<sup>11</sup> CT., V, 421, cap. 43º. En el esquema de Seripando se presenta este existencial crístico con un lenguaje teológico más vivo y existencial. En primer lugar todo el capítulo se titula “*De Verbi incarnatione*”. Después se explicita así la llegada de Cristo: “Nam cum oportunum fuit, ipsa Dei sapientia, id est unicus Filius Patri consustantialibus et coaeternus ut peccatores salvos facerat...totum hominem suscipere dignatus est, cum Verbum caro factum est et habitavit in nobis...Tunc denique venit secundus Adam, caput et principium corporis ecclesiae...”, cfr., CT., V, 822.

tum iustitiae eius. Sicut enim re ipsa non efficeremur iniusti per Adam, nisi nascendo iniustitia Aadae in nos diffunderetur, ita nemo iustificatur per Christum nisi per ipsum renascendo meritum iustitiae eius illi communicetur et applicetur”<sup>12</sup>

b) Aplicación y ratificación personal. Es aquí donde se inserta la definición de la justificación:

“(…) ab eo statu in quo secundum carnem natus est filius primi Aadae *transferatur* per novam quandam et spiritualem nativitatem in statu gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem nostrum”<sup>13</sup>.

c) Ratificación existencial de esa salvación, por medio de un crecimiento vital en una mayor justicia. También a este crecimiento en la justicia se le aplica el nombre de justificación:

“Iam vero renatus quoque ipse et iustificatus si in accepta gratia profecerit crescens de virtute in virtutem, iusto quidam fit iustior e renovatur magis de die in diem. Quod ipsum iustificari etiam dicitur”<sup>14</sup>

d) Proceso de la justificación: el inicio en los adultos consiste en la vocación divina, “nullis nostris existentibus meritis”. Le sigue una fase en que interviene el elemento humano, asintiendo y cooperando libremente con la gracia. De este modo nos preparamos y disponemos a la justificación.<sup>15</sup>

A esta preparación sigue “in instanti” la justificación propiamente tal<sup>16</sup>

“Teología” de la justificación:

- Las obras previas, si bien no pueden ser consideradas como mérito en sentido estricto, “aliqua fiunt”.

- El único fundamento es la fe dada “nullis praecedentibus meritis”

- La gracia o caridad justificante –por condescendencia con los escotistas– es una realidad que el Espíritu Santo, donado a los justificados (don increado), difunde en sus corazones, permaneciendo en ellos de una forma inherente (don creado).

<sup>12</sup> CT., V, 421-422, cap. 3°. En Seripando, CT., V, 823, cap. 4°.

<sup>13</sup> CT., V, 422. La definición es substancialmente la misma del esquema de Seripando, cfr. CT., V, 823.

<sup>14</sup> CT., V, 422, cap. 5°.

<sup>15</sup> CT., V, 422, cap. 6°.

<sup>16</sup> CT., V, 423, cap. 7°.

- La única justicia justificante es la justicia de Dios en Cristo que se nos comunica como si fuese nuestra.
- La justificación no es una mera no imputación, sino una renovación verdadera y real.
- Función de la fe en la justificación<sup>17</sup>.

Cuarta etapa: fase de esperanza escatológica. El avance histórico de la salvación prosigue su marcha hacia el momento de su culmen. Pero, teniendo en cuenta la finalidad y objetivos del decreto tridentino, ya no se abandonará al hombre particular para referirse de nuevo a la Historia general de la salvación. Una vez que ha sido introducida la historia individual, el esquema continúa con ella. De este modo, la historia de la perseverancia de cada hombre concreto encierra la tipología del camino que la humanidad ha de recorrer en el entretiem po de Cristo-Parusía. De nuevo se abordan aquí diversos puntos, ya de tipo histórico-salvífico, ya de "teología" de la post-justificación: A) Posibilidad de la perseverancia y crecimiento con la ayuda de la gracia y a través del combate de este mundo. Ausencia de cualquier mención a la Iglesia y a la sacramentalidad<sup>18</sup>. B) Las buenas obras del justo son merecedoras de la vida eterna<sup>19</sup>. C) La antítesis del pecado como elemento de ruptura de la gracia justificante. El sacramento de la penitencia, segunda tabla de salvación<sup>20</sup>. D) La vida eterna "*merces*" de la justificación<sup>21</sup>.

### III. 2.b/ Análisis de algunos puntos particulares:

**El elemento divino:** el proyecto, y lo mismo cabe decir del esquema de Seripando, esbozan una verdadera "teología" de la gracia justificante. Fue aquí, sin embargo, donde el esquema B sufrió algunas de las reformas y omisiones más notables.

En el esquema B se advierte de inmediato la falta de una "metafísica" de la gracia justificante. O, para ser más exactos y no contradecir la afirmación precedente, se halla muy atenuada la "teología" de la gracia justificante en su dimensión creada, con inclusión además de factores nuevos. Ciertamente la

---

<sup>17</sup> CT., V, 423-424, cap.7°. En el esquema de Seripando lo equivalente a esta "teología" de la justificación ocupa los capítulos 5-9.

<sup>18</sup> CT., V, 424-425, cap. 8°. En el esquema de Seripando, cap. 12°.

<sup>19</sup> CT., V, 425, cap. 9°. En Seripando, cap. 13, CT., V, 831.

<sup>20</sup> CT., V, 425, cap. 10°. En Seripando, cap. 14, CT., V, 831.

<sup>21</sup> CT., V 426, cap. 11. En Seripando, cap. 15°, CT., (31-832.

justificación se entendía como una verdadera renovación ontológica, una “traslatio” de estado y no una mera declaración no-imputativa :

“Sed de iustitia, qua iustificati iusti dicuntur et non modo reputantur, sed etiam re ipsa sunt”<sup>22</sup>.

Pero al delimitar en el capítulo 8º la naturaleza del elemento divino en el proceso justificante, Seripando responde con una “duplex iustitia”, integrada: A) Por la justicia capital de Cristo que se difunde en su Cuerpo Místico y por *comunicación* se aplica a cada uno de sus miembros. B) Por la infusión en el corazón de los justificados de la gracia o caridad en virtud del Espíritu Santo que les es dado<sup>23</sup>. Como se ve, no ignora la variante creada de la gracia: “diffunditur in cordibus...”, “Si quis dixerit docueritve...aut solius Christi iustitiae imputatione cum exclusione omnis iustitiae in cordibus *diffusae*”<sup>24</sup>. Mas al mismo tiempo Seripando renuncia a hacer la “filosofía” de esta entidad creada, silenciando el contexto y los elementos aristotélico-escolásticos en que se venía presentando desde el siglo XII. Es decir, su condición de “*forma*”, “*qualitas*” o “*habitus*” del alma y entroncándola, en cambio, en el esquema patristico de dependencia causal de la gracia increada: “diffunditur in cordibus... per Spiritum Sanctum, qui datur eis”<sup>25</sup>.

Todavía es pronto para centrar el examen en una de las cuestiones más controvertidas y al mismo tiempo más importantes de la Sexta Sesión: el tema de la “*duplex iustitia*”. Ello no obsta, sin embargo, para que apreciemos, ya desde este momento, que en este capítulo 8º del esquema seripandiano no se defiende, como pretende demostrar González-Quevedo<sup>26</sup>, la teoría de la doble justicia, al menos en la dirección en que era presentada por la Escuela de Colonia, y ni siquiera, probablemente, en el mismo sentido en el que den-

<sup>22</sup> CT., V, 829; cfr., CT., V, 832 y canon 4, CT., V, 832.

<sup>23</sup> CT., V, 829, cap. 8º. Mas adelante trataremos de valorar este esbozo temprano de la doble justicia.

<sup>24</sup> CT., V, 832, canon 4.

<sup>25</sup> “El pensamiento de los padres puede formularse de la manera siguiente: Porque recibimos el Espíritu Santo, somos santificados; los teólogos escolásticos dirán más bien: Porque somos santificados por la gracia creada, recibimos el Espíritu Santo. La perspectiva es diferente”, cfr. BAUMGARTNER, CH., *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969, 212.

<sup>26</sup> GONZÁLEZ-QUEVEDO, J., “Aspectos culminantes de la Sesión VI”, *Estudios GUTIÉRREZ, D.*, “Seripando, teólogo y legado en Concilio de Trento”, *Ciudad de Dios*, 178 (1965), 80: “El capítulo 8º del segundo esquema de Seripando titulado *De duplici iustitia* es algo obscuro; pero una cosa es en él clarísima: que su autor no trata allí de la doble justicia en el sentido de Contarini, Gropper y demás defensores de aquella teoría, sino en el sentido de la Iglesia católica, que afirma dos justicias: la infinita de Cristo, cabeza de su cuerpo místico, y la particular de cada uno de los hombres que viven en estado de gracia y que son por ello miembros vivos de aquel mismo cuerpo”.

tro de poco la propondrá Seripando, a no ser que se admita que el mismo decreto definitivo también la propugna. Basta una simple comparación:

**Texto de Seripando:**

“Semper intellexit quod praeter purissiman illam et integerriman Christi servatoris et capitis nostri iustitiam, quae in omne corpus suum, hoc est ecclesiam omnem diffunditur omnibus suis membris per fidem et sacramenta communicatur et applicatur: eisudem nostri redemptoris merito gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur per Spiritum Sanctum qui datur eis”.

**Texto del decreto:**

“Quamquam enim nemo possit esse iustus nisi cui merita passionis Domini nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hoc impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret”<sup>27</sup>.

En ambos textos se alude primero a ese existencial crístico de gracia, justicia o mérito que está ahí de forma apriorística a la determinación del hombre y es componente indispensable de la justificación. Acto seguido, en una segunda afirmación, se desciende a la concreción de la forma de su aplicación en la justificación del pecador. La estructura gramatical es diversa, mas el contenido nos parece similar en ambos textos.

En concreto con esta imputación seripandiana, el proyecto del 23 de septiembre había sufrido diversas modificaciones en este punto: en primer lugar, para evitar incorrectas interpretaciones del capítulo 8º del esquema B, se le integra, suprimiendo el título, en un único capítulo, el 7º, que es una verdadera “teología” de la gracia justificante. No por ello contradice, en cuanto al contenido, al esquema B. En otros será mucho más aristotélico y escolástico.

Se dice, por ejemplo, que no existen dos justicias, pero poco antes hacen suya la frase que después veremos en el decreto en incluso en la formulación más cercana a la de Seripando:

“Quamquam autem nemo possit esse iustus nisi cui merita iustitiae D. N. Iesu Christi communicantur: eiusudem tamem sumae atque integerrimae

---

<sup>27</sup> CT., V, 793.

iusitiae merito gratia seu caritas diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur atque ipsis inhaeret per Spiritum Sanctum qui datus est eis”<sup>28</sup>.

Un poco más adelante, pretendiendo quizás iluminar las últimas obscuridades del problema, se añade que se trata de dos perspectivas de la misma realidad y que, por consiguiente, se la puede denominar indistintamente *iusitia Dei* o *iusitia Christi*<sup>29</sup>.

La novedad con relación al esquema B se sitúa, en mi opinión, fundamentalmente en las palabras postreras de la cita 28: “*atque ipsis inhaeret*”. La formulación conserva en su segunda parte la misma estructura de la del texto de Seripando, a excepción de ese añadido explícito. En mi personal valoración, pienso que tal añadido reviste cierta importancia: con ella se postula una “teología” muy concreta de la gracia creada; es decir, se la concibe como una forma inherente al alma. Juicio que viene corroborado por el canon 7 del mismo proyecto que repite idénticas palabras<sup>30</sup>.

Un conclusión salta a la vista en este primer punto: con la intervención activa de Seripando, la tramitación del decreto inicia un cierto viraje tendiente a resaltar la dimensión increada de la gracia justificante y a prescindir paulatinamente de los esquemas filosóficos al hablar de la gracia creada. El esfuerzo de Seripando se ve coronado con el éxito en el primer punto, pero no será tenido en cuenta, al menos en parte, en el segundo.

**El elemento humano:** tiene razón Jedín cuando aprecia que, en contraposición con el esquema B, el proyecto de septiembre resalta con más explicitud el elemento humano:

“(…) l’azione dell’elemento umano nella preparazione alla giustificazione veniva di nuovo, come nel progetto di iuglio, valutata in senso più positivo,

<sup>28</sup> CT., V, 423.

<sup>29</sup> CT., V, 423. La lógica de González-Quevedo es consecuente en este punto e indirectamente nos brinda un argumento a favor de la interpretación que apoyamos. También él, aunque en dirección contrapuesta a la que aquí se sostiene, se inclina por la semejanza temática de ambos capítulos, cfr. GONZÁLEZ-QUEVEDO, J., *a.c.*, 55.

<sup>30</sup> Esta “teología” aristotélico-escolástica se percibe aún con mayor claridad en el esquema de cánones (*Lineamenta quaedam decreti de iustificatione concipiendi*), de fecha próxima al 23 de septiembre. Es obra anónima, aunque según Ehses, con mucha probabilidad su autor innominado es Musso, de mentalidad contraria a la de Seripando. Este esquema anónimo se halla publicado en CT., V, 428-430. En el canon 6 se usa esta terminología: “Si quis propterea dixerit, cum iustificatur aliquis, nihil esse in eo praeter solam assistentiam Spiritus Sancti, et non etiam dona e caritatem informantem (sive gratia sive iustitia dicatur) qua non solum isutus dicitur, sed re ipsa vere iustus sit: anathema”.

escluyendo, prima del ricevimento della grazia adiuvante, soltando il merito in senso propio”<sup>31</sup>.

Seripando, al detallar la naturaleza y el modo de la intervención del proceso humano en la justificación, comenzaba por exponer que las obras anteriores a la intervención de la fe y de la gracia preveniente no contribuyen en nada a la justificación. El proceso se inicia con la gracia vocacional de Dios que nos llama, “nullis nostris existentibus meritis”, a que nos preparemos para la conversión con el auxilio de una gracia excitante y adyuvante<sup>32</sup>. La preparación humana se localiza por igual en la moción que hacia Dios inicia la voluntad libre pero ayudada por la gracia y trámite la creencia de que es solo Dios el que justifica al impío (“per fidem credentem ab eo solo impium iustificari”), y en el amor a la pulcritud de la justicia. Finalmente en un movimiento de odio, detestación y penitencia del pecado y en proceso de acomodar la propia vida a las exigencias éticas divinas<sup>33</sup>.

A la hora de calificar esta preparación humana, el teólogo agustino, admitiendo que las obras “aliqua fiunt”, las equipara sin embargo, en cuanto a su naturaleza meritoria, a los actos realizados en el estadio anterior a la fe y a la gracia preveniente.<sup>34</sup>

Se afirma entonces la necesidad de la cooperación del elemento humano, la necesidad de la intervención de la libertad humana que se especifica en diversos actos. Afirmación así mismo, y no menos tajante, de que todo lo obrado por el hombre antes de la justificación no llega jamás a la categoría de acto meritorio, ni siquiera en sentido lato.

El proyecto de septiembre corrige expresamente este enfoque: en el capítulo 6º se recorre un proceso humano similar al del esquema B, pero con significativas variantes. Así por ejemplo, la fe que empuja a la voluntad hacia Dios ya no es la fe fiducial de Seripando, sino una fe histórica:

“(...) per fidem, qua credimus omnia quae nobis divinitus revelata et promissa sunt atque illud in primis a Deo solo impium iustificari”

Y pocas líneas más adelante valora positivamente el arrepentimiento provocado por el temor, insertándolo en la cadena de actos preparatorios.

---

<sup>31</sup> JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morceliana, Brescia, 1962, 279. Traducción española, JEDIN, H., *Historia del Concilio de Trento*, 5 volúmenes, EUNSA, Pamplona, 1972-1985.

<sup>32</sup> Con esta descripción Seripando se muestra plenamente coherente con su voto del 13 de julio, cfr. CT., V, 332-336.

<sup>33</sup> CT., V, 829, cap. 6º.

<sup>34</sup> CT., V, 829, cap. 7º; cfr. canon 2 donde admite que tales obras, según la justicia humana, no solamente son vituperadas, sino que “iure meritoque laudantur”. También en CT., V, 832, canon 3.

Mas es después de todo esto donde se sitúa la divergencia más notable con el esquema B: todas las obras humanas precedentes a la justificación, incluidas aquellas realizadas por el hombre antes de recibir la fe, que en la óptica de Seripando nada aportaban a la justificación, no solo “aliqua fiunt”, sino que deben apreciarse como dignas de merito, aunque no en sentido propio (“tamquam *propie* merita excludantur”)<sup>35</sup>. Por consiguiente, la intervención del hombre, su actuación y su responsabilidad quedan revalorizadas en una medida mucho más radical y positiva. Como en el proyecto de julio.

Señalo por último que en los dos esquemas se advierte por igual una estructuración de la fase pre-justificación en forma de proceso dinámico ascendente en el que se alternan y conjugan los dos factores: acción de Dios y actuación del hombre. No se trata, en ningún caso, de aquel dinamismo psicológico experiencial con el que nos encontramos en algunas intervenciones preparatorias del proyecto de julio, sino mas bien de un recuento de los diversos estadios en donde se desenvuelve la preparación y la cooperación que exige la respuesta a la gracia inicial de Dios. Esta respuesta humana es necesariamente *no instantánea*; al contrario, supone un proceso psicológico de conversión paulatina<sup>36</sup>. Pero la justificación propiamente tal, en tanto que realidad metafísica, se opera *in instanti*. (“Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur”).

### III. 3/ 8 de octubre: intervención decisiva de Seripando:

Como de cronológicamente amplio, pero poco importante temáticamente se puede calificar el salto que efectuamos: 27 de septiembre-8 de octubre. En ese período se escuchó durante tres días a los teólogos conciliares y, acto seguido, tomaron la palabra los padres para examinar el proyecto del día 23.

En general, tanto unos como otros se limitaron a solicitar cambios estilísticos y a ensalzar el trabajo presentado. Una frase de Severoli refleja con bastante exactitud el clima de aquellas deliberaciones: “mirum in modum laudaverunt”<sup>37</sup>. El 12 de octubre finalizaban las intervenciones y con ellas posiblemente hubiera tocado a su fin la Sexta Sesión de no haber mediado cuatro días antes el voto de Seripando, llamando la atención de los padres sobre la urgencia de profundizar todavía más en el estudio de la naturaleza de la justificación y planteando la cuestión más controvertida de la sesión: la “**duplex**

<sup>35</sup> CT., V, 422-323, cap. 6º y 7º.

<sup>36</sup> Esquema de Seripando, CT,V, 829, cap.6. Proyecto de septiembre, CT., V, 423, cap. 6º.

<sup>37</sup> CTI, 103, 23.

**iustitia**”. La importancia del voto de Seripando lo reflejan por una parte el juicio de Massarelli que lo califica de magistral: “diffuse, eleganter, egregie”<sup>38</sup>, la categoría y la amplitud que le concede Severoli en la recensión, en contra de su costumbre<sup>39</sup>. Y por otra, por las consecuencias que de él se derivaron para la marcha de la Sesión. El hecho de haber sido aceptada el día 12 por los Legados la propuesta de Seripando<sup>40</sup>, “no sólo retrasó por otros tres meses la publicación del decreto”, como escribe un especialista en Seripando<sup>41</sup>, sino que hizo además que este periodo –segunda mitad de octubre– se convirtiese en el punto culminante de toda la historia del Concilio; porque entonces, actuando casi de presidente, en el decir de Pallavicini (Cfr. *Historia* XV, 6, 8), los temas presentados por Seripando motivaron que las discusiones alcanzasen el más alto grado de esfuerzo e intensidad, forzaron a que de nuevo se examinaran problemas arduos y se discutieran por primera vez las opiniones de Contarini, Pighi, Pflug, Gropper y otros autores católicos.

De este modo, el Concilio pudo trazar con precisión la línea divisoria entre la verdad y el error y entre el error de los herejes y las sentencias de los mencionados doctores católicos<sup>42</sup>. Es por ello que también en estas páginas se le concede un lugar central a ese punto específico de la temática tridentina. No obstante, solo nos interesa indirectamente. No se pretende hacer una exposición histórica de la teoría, ya compendiada con mayor o menor acierto por numerosos estudiosos, ni relatar el desarrollo y suerte de dicha doctrina en Trento, empresa ya realizada por Pas y Jedin<sup>43</sup>. Y menos todavía, exponer el pensamiento de Seripando. Lo abordamos únicamente en cuanto incide, y de una forma muy profunda como se verá, en el tema que aquí se analiza.

Seripando se había preparado con gran cuidado y atención como demuestran Eheses y Hünemann<sup>44</sup>, para establecer la doctrina de la justifi-

---

<sup>38</sup> CTV, 485.

<sup>39</sup> CT, I, 105.

<sup>40</sup> CT, V, 497.

<sup>41</sup> GUTIÉRREZ, D., “Los agustinos en el Concilio de Trento”, *La ciudad de Dios*, 158 (1946) 458-459.

<sup>42</sup> IB., “Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648” en *Historia de la Orden de San Agustín*, II, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma, 1971, 185. Cfr. TRAPÉ, A., “La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia”, *La ciudad de Dios*, 158 (1946) 501-502. la importancia del voto de Seripando la reconocen sus mismos críticos, tanto antiguos como modernos.

<sup>43</sup> PAS, P., “la doctrine de la double justice au Concile de Trent”, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 30 (1954), 5-53; JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcellina, Brescia, 1962, 284-ss.

<sup>44</sup> EHSES, St., “Der Anteil des Augustinergenerals Seripando am dem Trienter Dekret von der Rechtfertigung”, 20 RQ, (1907) 175-ss y 22, (1909) 31-ss; HÜNEMANN, F., “Wesen und

cación y quizás por eso se sintió profundamente desilusionado al constatar cómo el esquema por él presentado, había sufrido al girar por múltiples manos anónimas, algunas modificaciones que a sus ojos le convertían en irreconocible. Es ahora la ocasión en la que públicamente debe emitir su parecer, cuando ve llegado el momento de proponer el interrogante capital de la doble justicia: “una ne sit an duplex iustitia qua iustificamur”<sup>45</sup>. Seripando articula el problema general del que se considera únicamente expositor o portavoz neutro ante el Concilio (“in qua quidem quaestionem ego nihil assero”) en tres preguntas fundamentales:

1º) Cuando cada hombre se presente ante el tribunal divino ¿será juzgado “ex una tantum iustitia, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium ex gratia Dei...an ex duplici iustitia, nostra sc. quammmodo dixi et iustitia Christi, passione sc. merito et satisfactione Christi supplente imperfectionem iustitiae nostrae”<sup>46</sup>.

2º) La justicia de Cristo, por lo mismo, se hace nuestra, como dicen los defensores de la teoría, no como “forma” (“non quod nos informet aut nobis assistat”), sino por comunicación sacramental “ut nobis prosit, nos adiuvet, nostram suppleat imperfectionem”<sup>47</sup>.

3º) ¿Debe y puede finalmente el Concilio considerar como luteranos a teólogos católicos tales como Contarini, Cayetano, Pighi y Gropper, que nada tienen que ver con Lutero, Bucer y Calvino?<sup>48</sup>.

Seripando reclama al Concilio que deje a un lado toda consideración *especulativa* y *teórica* del problema –no se trata únicamente de resolver el aspecto teológico, sino el existencial y psicológico– y que emprenda un análisis *práctico* en el que lo que debería contar es la personal experiencia religiosa de cada uno de los padres conciliares. Les pide, en definitiva, que aborden el problema desde una vertiente existencial, desde la perspectiva del hombre cotidiano de carne y hueso, con una biografía bien específica con la que cada uno comparecerá ante el tribunal divino<sup>49</sup>.

---

Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Koncil von Trient” *Forschungen zur christl. Litteratur und Dogmengeschichte*, XV, 4 (Paderborn, 1926) 28-ss.

<sup>45</sup> CT., V, 486.

<sup>46</sup> CT., V, 486.

<sup>47</sup> CT., V, 486.

<sup>48</sup> CT., V, 486. Seripando acompañó esta intervención de un tratado escrito por aquellos días: “Pro confirmanda sententia de duplici iustitia catholicorum quorundam doctrina”, CT., XII, 664-671.

<sup>49</sup> CT., V, 486.

No habían surgido en la asamblea tridentina perplejidades dogmáticas, peligros desviacionistas ni se debatía en Trento nada menos que la unidad moral del género humano, como han querido ver ciertos autores españoles para así poder encomiar en mayor medida la labor refutatoria de los teólogos conciliares ibéricos<sup>50</sup>. Se trata sí de un grave problema de controversia intercatólica, como declaran los Legados en plena Congregación general en defensa de Seripando, contra ciertos conciliares que en cartas a Roma y en comentarios privados lo acusaban de luterano, acusación que recaía así mismo en toda la Orden de San Agustín<sup>51</sup>, un problema del que dependía ciertamente la dirección que tomaría el decreto final, que fue presentado por Seripando con el máximo empeño y emotividad y que constituye una de las instancias más explícitas y radicales que se hayan producido en la época moderna en pro de un enfoque existencial y personalístico en la teología. Tiene razón Jedín cuando, después de reafirmar la importancia del interrogante seripandiano, no en el sentido de que hubiera provocado perplejidades sobre los fundamentos de la doctrina católica, es decir sobre la elevación sobrenatural del ser humano en virtud de la gracia santificante por medio de las obras meritorias, escribe:

“(...) si trattaba piuttosto in ultima analisi della formulazione teologica di un riconosciuto elemento di devozione cristiana, il rapporto del giustificato col suo redentore, Cristo”<sup>52</sup>.

El Concilio no tuvo otra opción que detenerse a analizar con entera sinceridad, seriedad y explicitud el lugar y posición del hombre concreto y existencial frente al proceso y a la realidad de sus elevación justificante. Hasta ese momento las discusiones conciliares se habían centrado en el análisis y ar-

---

<sup>50</sup> MAEZTU, R. de, *Defensa de la hispanidad*, Ediciones Fax, Madrid 1935, 111-114. El juicio de Maeztu, aceptable literato, pero absoluto desconocedor de la más elemental problemática teológica, no toca ni de lejos la temática de la discusión. Véase también ASTRAIN, A., *Historia de la Compañía de Jesús*, I, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1902, 533-ss; CERECEDA, F., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, I, Cultura Hispánica, Madrid, 1945, 242-ss; GONZÁLEZ, M. “Actuación conciliar de D. Laínez”, *Miscelánea Comillas*, (1945) 371-ss.

<sup>51</sup> Uno de estos acusadores fue Dionisio Zannetini, cfr., CT., X, 538, 581-587. Por el contrario las palabras de los Legados confirman la ortodoxia de la teoría de Seripando: “(...) sententiam...non esse haeticorum, sed catholicorum...cum eiusdem sententiae essent Colonienses, qui corporibus suis, non solum libris contra haeticos pugnabant”, CT., V, 496. El mismo Seripando reflejará más tarde, el 27 de noviembre, este clima de acusaciones: “Sed de maledictis quibus et me et sententiam illam dededocre quidam et infamia vexare atque opprimere conati sunt, nihil dicam...De me quinque cogitet quod sibi videtur: caritas certe non cogitat malum...” CT., V, 666-674

<sup>52</sup> JEDÍN, H., *o.c.*, 286.

ticulación de la teoría de la justificación. Desde ahora –al menos era lo que Seripando solicitaba– se intentará determinar la actitud con la que el hombre debe acercarse a la justificación. Inserción y compenetración pues de praxis y teoría. A este empeño y de forma casi exclusiva se dedicarán los debates de dos largos meses.

La primera disposición práctica al respecto fue el encargo confiado a Seripando de sintetizar en una fórmula interrogatoria el estado de la cuestión, con la finalidad de que sirviera de guía para enfocar la discusión<sup>53</sup>. Seripando la escribió ese mismo día:

“An iustificatus apud divinum tribunal iudicandus sit ex sua inhaerente iustitia, seu ex operibus suis in gratia factis, an cum hac inhaerente iustitia, opus habeat misericordiam Dei et iustitia Christi, hoc es merito et passione eius, qua suppleantur defectus suae iustitiae, quae Christi iustitia non tota omnibus communicetur, sed secundum divinam dispensationem seu secundum mesuram fidei e caritatis”<sup>54</sup>

Tal formulación sin embargo –lo dice sus mismos autor, “Pro qua illi istam misere”– fue substituida por esta otra leída ante los padres conciliares el 15 de octubre:

“Utrum iustificatus qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino a meritis passionis Iesu Christo profecto, ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam et praesentans se cum illa ante tribunal Christi, consequendus sit satisfacisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae, an vero cum hac inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordia et iustitia Christi, hoc est merito etiam passionis eius quo suppleantur defectus suae iustitiae, quae iustitia Christi communicetur ex divina dispensatione secundum mesuram fidei et charitatis”<sup>55</sup>.

Se constata a primera vista, y es oportuna su indicación por parte de Jedin y de Pas, que esta segunda formulación contenía ciertas modificaciones relevantes. Según la fórmula oficial, el interrogante versaba sobre si con la posesión de la justicia inherente o gracia santificante o creada, de acuerdo con la anterior interpretación del Concilio, se satisfacía en medida suficiente la justicia divina y así se convertía el hombre en merecedor de la vida eterna. O si se precisaba todavía de un nuevo acto de la misericordia y de la justicia de Cristo que supliera los defectos de la justicia inherente. Seripando, en cambio hace una equiparación entre justicia inherente y obras humanas hechas en

---

<sup>53</sup> “Hieronymi Seripandi de Tridentino Concilio Comentariorum, cfr., CT., II, 431.

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> CT., V, 523; cfr. CT., II, 431.

gracia, sin aludir para nada a la gracia santificante en si misma. El debate versaría pues, según él, no sobre la insuficiencia o suficiencia de la gracia santificante, sino sobre la de las obras humanas (“iustitiam inquam operum nostrorum”, tal como se había expresado el día 8), en razón de su imperfección. Como suplencia a esa imperfección, se apela a una participación en la justicia de Cristo en la medida de la propia fe y caridad.

### **III. 4/ Respuestas de los teólogos conciliares:**

Tienen lugar entre el 15 y el 26 de octubre, período en el que los diferentes “theologi minores” responden no solo a esta cuestión, sino también al problema de la certeza de la gracia que, desde tiempo atrás venía precisando de una discusión específica.

La gran mayoría de los teólogos que tomaron la palabra<sup>56</sup> se mostraron contrarios a la necesidad de una doble justicia. Una minoría, no obstante, de seis o siete –los historiadores no concuerdan en la estimación– es favorable a la tesis de Seripando. Iniciamos el análisis de las intervenciones comenzando precisamente por estos votos de la minoría.

#### **III. 4. a/ Respuesta de la minoría:**

La forman los agustinos Aurelio da Roccacontrata, Mariano da Feltre, Stefano da Sistino y, en mi opinión, también su hermano de hábito, Gregorio Perfetti da Padova; el servita L. Mazocchi, el sacerdote secular español Antón Solís y, aunque con ciertas dudas, el también español Pedro Serra. Todos ellos no se ajustan sin embargo a un patrón común ni de enfoque ni de argumentación, lo que nos fuerza a particularizar más el análisis de sus intervenciones.

**Aurelio da Raccacotrata** (19 de octubre). Refiriéndose a Seripando escribe Pas que son posibles dos presentaciones del problema de la doble justicia y que corresponden a las dos vías a través de las que el General de los agustinos establece la imperfección de las propias obras:

---

<sup>56</sup> Las fuentes más voluminosas, los procesos verbales y protocolos de Massarelli y votos originales en número de veintidós en CT., V, 523-633. Entre otros y de los que las Actas publican solamente el proceso verbal, mencionamos el importante voto de Salmeron. Ehse no dio con él al editar en 1910 el volumen V de CT. Tres años más tarde, sin embargo, lo editaba en *RQ* 27, (1913) 129-145, pero según un códice tardío del siglo XVIII. Una edición más valiosa es la que sobre un códice del siglo XVI (Cod. 614 de la Gregoriana) ha hecho J. Olazarán, cfr. “En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia” *Estudios Eclesiásticos*, 20 (1946), 211-240.

“l’une plutôt théorique, est sa théologie de la concupiscence, l’autre est l’expérience personnelle de sa propre imperfection”<sup>57</sup>.

En este teólogo que repite y desarrolla las ideas de su Superior General, ambas vías se yuxtaponen y apoyan mutuamente. Se parte todavía de un solo hecho: “Quod sc. sancti timeant Deum”, afirmación que remite necesariamente a la experiencia de la propia existencia personal, de la que se deriva un temor más justificado y acrecentado que en el caso de los santos. Todo ello se debe –y con esto hace acto de presencia la vía teórica– a la imperfección de las obras, dañadas por la concupiscencia:

“Respondeo quod hoc non est ratione gratiae sed ex concupiscentia, ex lucta etc., quae in nobis semper sunt et non possumus consequi perfectam gratiam...Ex imperfectione igitur operum indigimus misericordia Dei supplente defectos eorum”.

Una esperanza impide que tal temor derive en la desesperación. Esperanza que sería inadecuado localizar exclusivamente en el *habitus gratiae*, ya que en el juicio se nos juzgará no en base a los hábitos, sino en razón de nuestras acciones y tampoco sobre nuestras obras únicamente, puesto que entonces sería una esperanza enferma. Hemos de hacerla derivar también y por lo mismo, de los méritos de la pasión de Cristo que se le aplican al impío en su justificación a través del sacramento de la penitencia, articulándose con los méritos de su propia penitencia. De este modo se satisface de una forma perfecta y suficiente, tanto ahora como en el más allá, a la justicia divina<sup>58</sup>.

Por último reitera Aurelio da Roccacontrata su llamada al testimonio experiencial de la existencia concreta ante el tribunal divino en un argumento “ad hominen”:

“Ad rationes eorum qui contra hanc sanctissimam opinionem dixerunt, nolo aliter respondere nisi quod ii tales expectandi sunt in hora mortis in qua pro certo habeo quod non dicent: Quia ieiunavit, eleemosynas dedi, satisfeci, etc. ideo da mihi mercedem; sed spero quod potius calmabunt cum  *Davide*: Miserere mei Deus, etc”<sup>59</sup>.

**Gregorio Perfetti da Padova** (21 de octubre). Sobre este teólogo existe un gran desacuerdo entre los historiadores del Concilio sobre en qué campo

---

<sup>57</sup> PAS, P., a.c., 25

<sup>58</sup> CT., V, 563.

<sup>59</sup> CT., V, 564.

incluirle<sup>60</sup>. En 1950 escribía V. Carro que Seripando había tenido “un adversario implacable” en el agustino Gregorio Perfetti da Padova<sup>61</sup>. Se trataría de un doble del caso Cayetano-Catarino. Años más tarde, V. Carro arguye en contra de D. Gutiérrez e incluye a Gregorio Perfetti da Padova entre los defensores de la doble justicia, en el mismo enfoque seripandiano<sup>62</sup>. Años más tarde, sin embargo, el mismo autor lo incluía entre los opositores de las tesis de su maestro y Prior General. En el mismo frente lo colocan Jedin y Massarelli. Por mi parte analizaré aquí su pensamiento desde una óptica lo más aséptica posible.

Gregorio Perfetti da Padova accede a sostener la doble justicia únicamente por la segunda vía, es decir en base al análisis de la experiencia personal. Previamente ha excluido la experiencia teórica. Hablando en términos especulativos es menester dejar sentado que no se precisa una nueva aplicación o comunicación –Gregorio Perfetti no quiere oír la palabra imputación– de la justicia de Cristo, dado que la justicia inherente que de ella se deriva, no encierra en sí defectos y basta para constituirnos justos y dignos del premio eterno<sup>63</sup>. Ahora bien, si de este punto de vista teórico, pasamos a una aplicación práctica del problema (“ Haec de primo dubio *theorice* dicta sufficient, nunc *practice*”), será preciso pensar en un complemento. De la teoría por él desarrollada –suficiencia de la gracia inherente–, se deduce sin lugar a dudas que si el hombre justificado con el auxilio divino realizara buenas obras, cumpliera la ley y perseverara, sería digno merecedor de la vida eterna. Pero la dificultad surge al suponer la menor. Es entonces cuando Gregorio Perfetti se sitúa en un campo experiencial para examinar lo que es en realidad la existencia cristiana ante la justificación:

“(…) quis enim de se loquendo supponet minorem dicens: Ego ille ipse sum? Quis scit se fecisse omnia cum debitis circumstantis, quae praecipit Deus? Quis scit de operibus suis quae in gratia facta sint cum id in confesso sit apud omnes nescire iustificatos se esse in gratia? Iudicium hoc, Patres

---

<sup>60</sup> GUTIÉRREZ, D., “Los Agustinos en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 158 (1946), 392-393; JEDIN, H., *Girolamo Seripando. Sein Leben und Denken im Geisteskampf des 16. Jahrhunderts*, I. Würzburg 1937, 398-399; SATAKEMEIER, A., *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum*, Verlag der Bonifacius-Druckerei GmbH, Paderborn, 1937, 202-204.

<sup>61</sup> CARRO, V., *El maestro fray Pedro de Soto y las controversias político-religiosas en el siglo XVI, II*, San Esteban, Salamanca, 1950, 470.

<sup>62</sup> GUTIÉRREZ, D., “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965), 100- 101; IB., “Los Agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648”, *Historia de la Orden de San Agustín*, II, Institutum Historicum Ordinis Fratrum S. Augustini, Roma 1971, 186.

<sup>63</sup> CT., V, 579.

amplissimi, difficile est neque a nobis qui quotidie cadimus, petendum est, sed a sanctis”<sup>64</sup>.

Pero si interrogamos a los santos, constataremos cómo se reconocen a si mismos como los mayores pecadores, justamente por hallarse más próximos a la luz que les permite ver con mayor claridad el cúmulo de sus defectos y la condición de su propia existencia. Por eso apelan, no a la justicia, sino a la misericordia divina, a las heridas y a la sangre de Cristo. Emplea a continuación el argumento de la liturgia, enseñanza que nos propone la Iglesia y cita las palabras del canon romano: “Nobis quoque peccatoribus” e “Intra quorum nos consortium non aestimator meritis...”, concluyendo:

“Si sancti ad misericordiam potius Dei, quam ad iustitiam se converterunt, et sancta mater ecclesia ut idem facciamus nos docet, cur exemplum et documentum non accepimus?”<sup>65</sup>.

Piensa Pas que el voto de Gregorio Perfetti es una réplica, si bien no explícita como él hubiera deseado, de la sentencia de Seripando, viciada por el paso ilegítimo de lo subjetivo a lo objetivo, es decir, por la deducción de la existencia de defectos objetivos y reales del hecho de una estimación personal, siempre de índole subjetiva. La observación de Pas sería válida si ese fuera en efecto el pensamiento de Seripando. Pero para analizar este tema crucial, nos detendremos más adelante. En este momento resulta suficiente aceptar el hecho de que con Gregorio Perfetti da Padova la aprobación subjetiva, o en otros términos, la existencia singular, la persona concreta que es cada hombre y la fotografía de lo que es su vida, el lado personalista y existencialista en definitiva, se deja oír insistentemente en Trento<sup>66</sup>.

**Lorenzo Mazochi** (21 de octubre)<sup>67</sup>. El mismo día tomó la palabra el servita Lorenzo Mazochi. Su voto ofrece interés sobre todo porque contradice el juicio de los que pretenden encajar la teoría de la doble justicia como privativa o peculiar de una escuela: la agustiniana, de la que Lutero habría surgido por generación espontánea. Desde el punto de vista de Pas, Mazochi no es un verdadero defensor de la doble justicia, ya que su pensamiento no se acomoda a las características propias de los que la propugnan: consideración de la gracia como insuficiente<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> CT., V, 580.

<sup>65</sup> CT., V, 581.

<sup>66</sup> PAS, P., *a.c.*, 34.

<sup>67</sup> CT., V, 581-590.

<sup>68</sup> Ibid, 29.

Mazochi es un calco de la posición de Gregorio Perfetti. Tras definir la justicia inherente, equiparable a la caridad o a la gracia creada, en términos y con un enfoque claramente escolástico (“est qualitas de prima specie qualitatis, habitus inquam a solo Deo creatus et animae infusus”), se plantea el problema de forma teórica (“scholastice pro scholasticis”), concluyendo que la justicia inherente basta para conseguir el premio eterno, mas no por si misma, sino en cuanto que es signo de la amistad y filiación divinas. Lo decisivo por lo tanto de cara a la salvación es la gracia increada, ya que la creada, considerada en si misma, en su aspecto cuantitativo, no es más que un accidente o pura forma cualitativa:

“Quid enim es aliud (suapte natura) nisi accidens de genere qualitatis? Quid nisi creatura?...quid nisi animae humanae accidentaria forma? Quid, suapte natura et per abstractionem non mentientem ab extraneis rationibus, nempe seclusa divina acceptatione, seclusa Christi passione, quae est ratio acceptationis divinae, ratio omnium meritorum, quid inquam sic concepta nuda haec qualitas potest efficere nisi inclinare ad actus bonos, facilitare et adiuvaré voluntatem hominis ad mores?<sup>69</sup>.”

Por consiguiente, bajo su aspecto material, nuestra justicia o caridad inherente es imperfecta e insuficiente y postula una visión de conjunto: la caridad “cum comitibus suis”, la fe, no únicamente en cuanto hábito infuso, sino como acto, la esperanza de conseguir la salvación y el cumplimiento de la ley. Y todo ello en virtud de los méritos de la pasión de Cristo. La conclusión de esta primera fase de su disertación se deduce por si misma: las obras nacidas de la caridad y bajo el hábito de la gracia inherente no son suficientes por sí mismas y se exige la imputación de la justicia de Cristo. En mayor o menor grado según sea la intensidad de la caridad y de la fe.

Bajo la perspectiva subjetiva y práctica, Mazochi apela al testimonio experiencial de su propia actitud religiosa y existencial, confirmado por las Escrituras y por la liturgia para convencerse de la desconfianza que debemos tener en la personal justicia inherente y a la vez para abandonarse con ilimitada confianza en los méritos de Cristo<sup>70</sup>.

El voto de Mazochi puede ser objeto de no pocos reparos, especialmente si se tiene en cuenta el posible nominalismo latente en su concepción. Aún así, no carece de valor, no solo como representante de una tendencia que permite escuchar en el Concilio los acentos de una enfoque existencialista, sino también por haber evidenciado los malentendidos que emergen de una insis-

---

<sup>69</sup> CT., V, 582.

<sup>70</sup> CT., V, 585-586.

tencia desmedida en la importancia de la gracia creada dentro del dinamismo justificante, si se hace abstracción de su relación de dependencia y subordinación del elemento increado.

“In questo caso, escriben Flick-Alszeghy, infatti la grazia creata viene considerata talmente propria all’ uomo, come se egli, dopo aver ricevuta quell’ entità creata, fosse oramai simile a Dio, indipendentemente da Cristo. Inoltre, considerando solamente la grazia creata, diventa inintelligibile la «divinizzazione». L’ uomo infatti non puo trascendere l’ordine creaturale, e diventare partecipe della natura divina, soltando ricevendo un’ entità creata”<sup>71</sup>.

**Stefano da Sistino** (25 de octubre)<sup>72</sup>. Este teólogo es uno de los más conspicuos y fervorosos partidarios de la doble justicia. Expone sus conclusiones a través de la doble vía ya mencionada: la vía especulativa le convence de la imperfección de las propias obras en cuanto que estas se encuentran minadas por la concupiscencia. De ello concluye que el justificado,

“per gratiam sibi formaliter inhaerentem sistens ante divinum tribunal, non satisfacit divinae legi, prout ipsa divina lex a nobis servari debet”<sup>73</sup>

La imperfección y la insuficiencia, subraya Stefano da Sistino, no se deben a la ley ni a la gracia, perfectas y completas como tales, sino a nuestra forma humana de cumplir la ley y poseer la caridad. Y se sirve de este momento para introducir la segunda vía: la experiencia personal que resultará elemento decisivo. Invita entonces a los padres a reflexionar y a poner al día el testimonio de su propia actitud religiosa, renunciando a disquisiciones especulativas descarnadas del elemento experiencial:

“Cognoscatis quae so Patres nostram infirmitatem, et sic non statuemus, non formabimus hominem ex omni parte sanum, non undique iustum, sed infirmum quoque et carnalem, donec mortale hoc induat incorruptionem et corruptibile immortalitatem. Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam; loquamur, ut in se quilibet experitur”<sup>74</sup>.

Este experimentarse a si mismo, esta certeza vivida del *homo duplex* - “experientia est omnium rerum magistra” en cita que hace de Columela - surge como irrefutable testimonio de la necesidad de que se cumpla en el jus-

---

<sup>71</sup> FLICK, M. - ALSZEGHY, Z., *Fondamenti di una antropologia teologica*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 290.

<sup>72</sup> CTV, 607-611.

<sup>73</sup> CTV, 608.

<sup>74</sup> CT., V, 609.

tificado la segunda parte del interrogante de Seripando: puesto que el obrar humano no se hace plenamente acreedor de la vida eterna, deben entrar en escena la misericordia divina y los méritos de Cristo<sup>75</sup>.

**Otros teólogos:** Otros diversos teólogos, ya enumerados más arriba, hablaron a favor de la doble justicia. Del agustino Mariano da Feltre y del español A. Solís no nos ha llegado más que los someros resúmenes que hace Massarelli<sup>76</sup>. En ellos aparecen simplemente como defensores de una suplencia de las imperfecciones y deficiencias de las buenas obras por parte de la justicia de Cristo. Lo mismo cabe decir del también español Pedro Serra, si bien su voto no resulta fácil interpretarlo<sup>77</sup>. Típica y al mismo tiempo ingeniosa y de nuevo enfoque es la observación de G. Hervet. Contrario a la doble justicia, lo es sin embargo solo de forma condicional. Hervet liga los dos interrogantes sometidos a discusión bajo una relación de dependencia: si no se admite la certeza de la gracia, será menester estar por la imputación de la justicia de Cristo, so pena de precipitar a las almas en la más angustiosa desesperación<sup>78</sup>.

#### **III. 4. b/ Respuesta de la mayoría:**

En la visual que perseguimos, nos interesa mucho menos el pensamiento y las objeciones de los teólogos de la mayoría, puesto que lo que tratamos de descubrir, es la presencia de aquellos elementos de índole existencial y personalista, que tuvieron una cierta presencia en este estadio de formación del decreto. No obstante, la dinámica de la dialéctica completa de este momento no nos liberan, sino todo lo contrario, de dedicar una líneas a esta forma de pensamiento, determinante por otra parte en la Sexta Sesión.

Así como el hilo conductor de los argumentos de la minoría quería ser el testimonio existencial, la apelación a la actitud religiosa personal de cada cristiano, la mayoría ahora aborda el problema únicamente desde la vertiente de una rigurosa consideración teológica.

Antes de iniciar nuestro examen, quisiéramos recordar con mayor atención y explicitud de la que allí figura, lo indicado más arriba sobre las modificaciones que los Legados hicieron a la fórmula-artículo de Seripando. Cada vez es mayor nuestro convencimiento de que la nueva presentación del pro-

---

<sup>75</sup> CT., V, 611.

<sup>76</sup> CT., V, 576, 599.

<sup>77</sup> CT., V., 547-549.

<sup>78</sup> CT., V., 569.

blema no reflejaba con exactitud el pensamiento de Seripando: Es más, lo desfiguraba en una medida inequívoca y relevante.

El cambio más importante es el ya mencionado: en la propuesta oficial el interrogante versa sobre la suficiencia o insuficiencia de la *justicia inherente*. En la de Seripando, al contrario, la cuestión de la insuficiencia se refiere al conjunto de las obras realizadas en estado de gracia. Por otra parte, la fórmula “*miserecordia et iustitia Christi*” sustituía a la original seripandiana “*miserecordia Dei et iustitia Christi*” y al mismo tiempo el “tribunal divinum” de Seripando aparece substituido aquí por el “tribunal Christi”, clara referencia al juicio final, en contradicción con la idea de Seripando, como él mismo lo hará notar en su intervención del 26 y 27 de noviembre.

Este fue el marco contextual bajo el que se afrontó la discusión, marco indudablemente deficiente e inexacto, como reflejo del problema suscitado por el Prior General de los agustinos. Escribe Pas sobre el tema:

“Donc la question formulée par del Monte ne pouvait, à elle seule instruire les théologiens et les Pères de la vraie nature de la double justice”<sup>79</sup>.

Sin embargo no me atrevería a afirmar que fue el deficiente conocimiento de la propuesta de Seripando la causa del rechazo de sus sugerencias.

Analicemos ya la plataforma argumentativa fundamental, dejando a un lado otras razones más secundarias. La fórmula presentada por los Legados tocaba dos problemas capitales: el verdadero valor del mérito y de la gracia inherente, por una parte, y la relación del justificado con Cristo. En torno a estos dos temas se alinea lo más consistente de las argumentaciones de los teólogos.

a) La doctrina de la doble justicia, se afirma ya el primer día, perjudica la naturaleza de la gracia inherente y del mérito, negando su valor y eficacia. La mayoría de los teólogos entienden que la sola gracia es suficiente para abrirnos las puertas del cielo. Es el argumento que esgrime, ya al inicio, el observante V. Lunelli y el carmelita Vicente de León y lo remacha Laínez el día 26.

La justicia inherente, dice Lunelli, es la prenda de nuestra heredad celeste; de lo contrario, el justo sería al mismo tiempo justo e injusto. Su posesión nos da derecho a la heredad de los hijos de Dios, con ella y en ella poseemos a la vez la justicia de Cristo<sup>80</sup>. Además de otros argumentos a favor de la sufi-

<sup>79</sup> PAS, P., *a. c.*, 31.

<sup>80</sup> CT., V, 524., Opinión compartida así mismo por Salmerón, cfr. OLAZARÁN, J., “En el IV centenario de un voto tridentino del jesuita Alfonso Salmerón sobre la doble justicia”, *Estudios Eclesiásticos*, 20 (1946), 218-219. Y Laínez, CT., V, 615.

ciencia de la gracia, se basa Vicente de León en que los justificados “nullum in re habent defectum cui suppleri debeat ex iustitia Christi...”<sup>81</sup> Por eso mismo, resulta evidente para él que el hombre será juzgado sobre la presencia de la gracia santificante en forma de *habitus*, presencia que convierte a las buenas obras en merecedoras de una recompensa celeste<sup>82</sup>. De esta forma, los justificados satisfacen las exigencias de la justicia divina, no en medida equivalente, sino “ad posse iusta pactum firmatum”<sup>83</sup>.

En cuanto al mérito, juzgan igualmente que quedaría destruido en el caso de darle carta de naturaleza a la nueva doctrina, lo cual además nos colocaría en una postura contradictoria: mérito y suplencia de Cristo se rechazan mutuamente. Dado pues que en las deliberaciones precedentes se había admitido la existencia del mérito, resulta superfluo y contradictorio apelar ahora a una innecesaria suplencia de la justicia de Cristo y de la misericordia divina.

Esta forma de pensar no admite dudas de ninguna especie para los tomistas, convencidos de la condignidad completa de las buenas obras en estado de gracia, en identidad perfecta con el derecho a la recompensa eterna. Alguno de estos teólogos llega hasta el extremo de lo permisible formulando una exigencia casi matemática. Aurelio de Roccacontrata describía la actitud del justificado ante el juicio divino en términos de quien nada exige y en nada confía excepto en la misericordia divina<sup>84</sup>. Es bien distinta la actitud con que lo presenta Taborel: “Redde mihi quod debes, nempe vitam aeternam”<sup>85</sup>.

Para los escotistas el problema presentaba algún matiz diverso y por consiguiente no lo formulaban de forma tan radical. Según ellos, el mérito de las buenas obras realizadas en estado de gracia no es *intrínseco* propiamente a tales obras, sino condicionado a la *aceptación divina*. Por lo mismo el hombre contemplado exclusivamente en su obrar, recibe una recompensa “supra condignum”<sup>86</sup>. Ahora bien, esta aceptación divina, afirmada en virtud de un pacto, es más que suficiente para atribuir a las buenas obras ese título de condignidad de cara a la recompensa eterna, sin precisarse otro recurso a la suplencia de la misericordia divina y a la justicia de Cristo<sup>87</sup>.

---

<sup>81</sup> CT., V, 527.

<sup>82</sup> CT., V, 527. El mismo argumento en Laínez, CT., V, 627 y en el teólogo de la Curia Romana, enviado desde Roma, Spina, cfr., CT., XII, 686.

<sup>83</sup> CT., V, 527. Que el hombre en estado de gracia es heredero de la vida eterna; es el argumento que aparecerá en un buen número de teólogos, entre ellos: Cenomano, CT., V, 537; Navarra, 558, Reyes, 596, G. de Santiago, 599, Pantusa, CT., XII, 688.

<sup>84</sup> CT., V, 564.

<sup>85</sup> CT., V, 630.

<sup>86</sup> CT., V, 532, 555-557.

<sup>87</sup> PAS, P., a. c., 35-36.

b) A primera vista, a pesar de todo, se intuye en la lectura de las actas que el argumento determinante contra la doble justicia es el que despliega Laínez en la primera de sus doce razones, argumento repetido por otros teólogos en los días precedentes. El argumento remite a la conexión que ya existe entre las dos justicias, la nuestra y la de Cristo, sin necesidad por lo mismo de una segunda y postrer aplicación de esta. La batalla, escribe con intuición Pas, se libra aquí<sup>88</sup>. Lo que hace digno de apreciación y de valor a nuestra justicia es su dependencia íntima de la justicia de Cristo. No se precisa una nueva imputación ante el tribunal divino, puesto que en ese momento, argumenta Laínez, se nos aplican los méritos de la justicia de Cristo “per modum meriti et retributionis et non imputationis quae solum locum in iustificatione impii vel peccatoris habet”<sup>89</sup>.

Otro teólogo, Miranda, pone todavía más de relieve esta relación: ante el tribunal divino “praesentando iustitiam inhaerentem praesentant et iustitiam Christi”<sup>90</sup>

Salmeron realiza un examen explícito de esta relación: aquella (la de Cristo) vive en la nuestra y opera en nosotros a través de la justicia interior. Cuando Cristo quiere acrecentar nuestra gracia, aumenta la interior; cuando desea perfeccionarla, perfecciona la interior<sup>91</sup>

“Iustitia inhaerens iustificatis fluit a iustitia Christi et dependet ab ea in esse, in conservari et in operari usque ad consumationem”<sup>92</sup>.

Cuestión distinta y mucho más comprometida sería la determinar en qué categorías habría de expresarse esta conexión. Una relación causal, en cuanto que Cristo ha merecido nuestra justicia interior, parece que se halla en la base de la mayoría de las intervenciones. Incluso Seripando aludirá más tarde a esta línea de causalidad<sup>93</sup>. Con todo, a través de las imágenes ilustrativas aportadas por algunos oradores (Lunelli, Du Conseil, Salmerón, Miranda, Reyes, Le Mans, de León), se tiene la impresión de que se mueven en un contexto de “participación y semejanza” en la justicia de Cristo<sup>94</sup>. Con anterior-

<sup>88</sup> PAS, P., *a. c.*, 38.

<sup>89</sup> CT., V, 615.

<sup>90</sup> CT., V, 551. Lo mismo en el argumento del portugués Reyes, *cfr.*, CT., V, 596.

<sup>91</sup> OLAZARÁN, J., *a. c.*, 217-218.

<sup>92</sup> Vicente de León, uno de los teólogos que primero intervino, *cfr.*, CT., V, 527.

<sup>93</sup> Voto del 26 y 27 de noviembre, *cfr.* CT., V, 668-669. La misma idea subyace en el voto de Salmerón, *cfr.* OLAZARÁN, J., *a. c.*, 218.

<sup>94</sup> CT., V, 623. Es significativa esta frase de Salmerón: “Est tamen Christus causa... exemplaris nostrae iustitiae, quia ad eius imaginem... et exemplar sumus iustificati”, *cfr.* OLAZARÁN, J., *a. c.*, 214.

ridad Laínez se había esforzado en fijar un cierto valor intrínseco a nuestra justicia: “Oportet ponere pretium et valorem et vim in ipso dono conservato et effecto”<sup>95</sup>. Pero, con excepción de estas alusiones aisladas sobre el valor intrínseco y sobre el carácter participado y participativo de nuestra gracia de la de Cristo, la opinión generalizada del Concilio se inclinaba por una relación de dependencia causal o meritosa.

Se adujeron otros múltiples argumentos contra la tesis de Seripando, fuera de contexto no pocos de ellos e ignorando la temática propia de su teoría, con exageraciones de las consecuencias o inconvenientes que se derivarían de sus palabras. Hemos de reconocer que se arguyó incluso contra la llamada que hiciera Seripando al testimonio de la experiencia existencial de los santos y a fortiori del cristiano, con la finalidad de fundamentar la insuficiencia de las propias obras y determinar la actitud humana de búsqueda confiada de un apoyo en los méritos de Cristo. La respuesta y la distinción que hace Lainez da la impresión de no querer quitarle la razón a Seripando: “Si los santos, dice, no se juzgan con frecuencia merecedores de la gloria y sí en cambio del infierno, es decir evaluándose a si mismos *secundum naturam suam seu secundum pacta, quae Deus iustissime potuisset faceret...* Cuando, en cambio, se ven bajo el prisma de miembros que son de Cristo y partícipes de la gracia de Dios y conscientes del pacto establecido misericordiosamente por Dios en Cristo...no niegan el mérito”<sup>96</sup>. ¿En qué se diferencia la segunda parte de la distinción de Laínez de la sentencia de Seripando? En nada o en muy poco, como pronto tendremos ocasión de mostrar.

#### **III. 4. c/ La “duplex iustitia” en la intervenciones de los padres conciliares:**

Cuando les tocó a los padres conciliares enfrentarse con el problema de la doble justicia, la suerte era ya irreversible. Los teólogos, en su mayoría, habían señalado el camino a seguir y Seripando quedó “unicus et quasi solitarius inter praelatos propugnator duplicis iustitiae” en juicio de Ehses<sup>97</sup>.

A parte de esto, las fuentes de las deliberaciones de los padres conciliares vuelven a ser sumamente pobres. Exceptuado el voto íntegro de Seripando, publicado en las Actas, y el del General de los conventuales, Costacciaro, descubierto por Olazarán<sup>98</sup>, el único material sobre el que po-

<sup>95</sup> CT., V, 623.

<sup>96</sup> CT., V, 620.

<sup>97</sup> CT., V, 648.

<sup>98</sup> OLAZARÁN, J., “Tres documentos tridentinos del general de los menores conventuales Buenaventura Pio de Costacciaro”, *Archivo Teológico Granadino*, 12 (1949), 207-296.

demos basarnos, está constituido por los escuetos esquemas del proceso verbal.

Se puede afirmar que, en general, lo padres se mantuvieron en una línea moderada: abandono de la tesis seripandiana y solamente en muy contadas excepciones se dejaron sentir voces solicitando su condena. Prevalcieron las directrices emanadas de del Monte el 29 de octubre, reconociendo que se trataba de una *quaestio disputata* entre las escuelas católicas y que por lo mismo solamente debería ser condenada “prout a Lutheranis asseruntur”<sup>99</sup>. Es por consiguiente fácilmente comprensible que solamente Giacomelli y el obispo de Sassari defendieran la línea dura de la condena terminante y sin paliativos.

Tampoco faltaron padres que se expresaron en un contexto intelectual muy cercano al de Seripando: sin defender explícitamente la necesidad de una segunda aplicación de la justicia de Cristo –en realidad tampoco propugnaba eso Seripando–, se colocaron en la misma actitud existencial y religiosa de aquel y supieron valorar el cristocentrismo de la gracia justificante. Tales fueron, entre otros, P. Bertano, obispo de Fano:

“...utrisque fidendum est: nostrae et Christi, et nostrae propter Christum quod clare in decreto ponendum est”<sup>100</sup>.

La relación ontológico causal entre ambas justicias, prosigue Bertano, incide en la psicología de la persona; por lo mismo, el Decreto debería recoger este aspecto y no olvidar que, ante la perspectiva del juicio divino ponemos nuestra confianza en las dos justicias, pero principalmente en la de Cristo<sup>101</sup>. Una relación cristocéntrica, y no solo de tipo causal, sino participativa, quiere ver así mismo el obispo de Alife, S. Pighino:

“Deus non solum retribuit iusti secundum opera sua, sed secundum participatam iustitiam Christi”<sup>102</sup>.

En consonancia con esta mentalidad se expresó también el obispo de Worcester<sup>103</sup>. Fue sin embargo L. Lippomano, obispo auxiliar de Verona, quien acentuó con mayor explicitud una dimensión personal de confianza y de abandono existencial en la pasión de Cristo. Tras opinar que se debería conceder un

<sup>99</sup> CT, V, 633.

<sup>100</sup> CT, V, 651.

<sup>101</sup> “Huic tamen nostrae inhaerenti propter illam Christi fidimus, cum utrisque fidamus”, CT, V, 651.

<sup>102</sup> CT, V, 655.

<sup>103</sup> “...rogavitque ut de iustitia imputativa ita diffiniatur ut iustitia Christi non repudietur, cum nostra inhaerens statuimur”, cfr., CT, V, 648.

cierto lugar a la justicia imputativa, si bien no en el sentido de que el justificado precise una nueva imputación, añade:

"Unusquisque tamen ad Dei misericordiam continuo consurgere debet et omnia sua opera nihil pendere ut dicebat Bernardus..."<sup>104</sup>.

Por aquellas fechas, poco después del 9 de octubre según Jedin, llegaron a Trento las anotaciones de Pole al proyecto de septiembre, juntamente con su juicio personal sobre el problema de la doble justicia. Pole desarrolla una posición doctrinal que no solo se asemeja al planteamiento de Seripando, sino que lo supera netamente desde el punto de vista teológico, aproximándose como ningún otro a las posiciones luteranas. Profundo humanista, espiritual y volcado más profundamente en las corrientes del espiritualismo evangélico de cuño italiano, de uno de cuyos grupos, el de Viterbo, era mentor y guía Reginald Pole, envía a Trento una descripción de la estructura de la justificación en la que el puesto del hombre como protagonista queda reducido de categoría y ensalzada a la vez, como la mejor, una actitud de exclusiva confianza en Cristo y de entera apertura y entrega humilde a su misericordia. La Escritura y la experiencia cotidiana de cada hombre testimonian en primer lugar que el ser humano no puede alcanzar la justificación apelando al trampolín de sus buenas obras:

"Numquam vere dici potest hominem coram Deo iustificari ex operibus tam extra gratiam factis, que (sic) non nisi peccata sunt, quam in gratia, que (sic) etsi quatenus ab illa proveniunt et bona dicuntur et sunt, quia tamen in nobis e a nobis fiunt, qui ex nobis ipsis semper mali sumus nunquam sic bona esse possunt, ut per ea coram Deo iustificemur"<sup>105</sup>.

La esperanza en la sangre de Cristo será entonces la única razón, la postrer tabla de salvación que arranque al hombre del abismo de la desesperación, al sentirse radicalmente enfermo y al experimentar el virus de dicha enfermedad emponzoñando su entero obrar:

"Hi enim dum de sua infirmitate ac de suis peccatis admoniti, ad Dei misericordiam confugiunt, ab eo veniam impetrant propter eum *qui dilexit nos* et... quoniam *non est* aliud nomen...nec alia est hostia et propitiatio pro peccatis sive ante baptismum et gratiam, sive post baptismum et grataiam preparatis preter eam unam"<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> CT., V, 645- 646.

<sup>105</sup> CT., XII, 671-672.

<sup>106</sup> CT., XII, 673. Recuerdo que e "Compedium processum s.officii Romae...sub Paulo III, Iulio III, Paulo IV", *Archivio della Società Romana di storia patria* 3 (1880), 283-285 hay

### III. 4. d/ Nuevo voto de Seripando sobre la doble justicia (26-27 de noviembre):

Ninguna de las intervenciones de la Sexta Sesión reviste, en el marco de este trabajo, tanta relevancia como este nuevo voto del General de los agustinos. Queda por lo tanto justificado el detenido examen a que lo sometemos. El objetivo que se propuso Seripando con su voto no fue el de modificar su sentencia sino reflexionar de nuevo sobre ella, desmenuzándola de una forma más clara y reposada que en la intervención de octubre, con vistas a que así pudiesen los padres conciliares valorarla en su exacta dimensión<sup>107</sup>.

Con este fin, Seripando inicia su intervención analizando términos y aclarando dudas. A saber:

- justicia inherente: de nuevo la justicia de las obras solamente
- “duplex iustitia”: la concurrencia de la “*iustitia operum ex divina gratia prodeuntium*” y la “*iustitia Christi*”, su pasión, su mérito y satisfacción.

El primer “dubium” que despeja, es el referente al tribunal divino, refiriéndose al “tribunal Dei” o sea, al juicio particular. De haber pretendido hablar del juicio final, dice él mismo, hubiera empleado la expresión “tribunal Christi vel tribunal Filii hominis”<sup>108</sup>. La confianza en la doble justicia, es la segunda aclaración, se ha de poner no “post mortem”, sino durante el transcurso de esta vida terrena<sup>109</sup>.

En las respuestas a la tercera y cuarta duda, precisa Seripando lo que no es y lo que es la doble justicia: no se pretende dissociar la justicia inherente de la misericordia de Dios y de la justicia de Cristo, ya que aquella, la gracia habitual, es el efecto de estas, juntamente con la asistencia del Espíritu Santo y sus dones. Lo único que se añade –y aquí se delimita definitivamente la naturaleza de la teoría seripandiana– es otro efecto de la misericordia divina y de la justicia de Cristo, a saber, “ut me iudicet misericorditer et non secundum rigorem iustitiae”<sup>110</sup>. Y en este momento, como antes hiciera Hervet, hace entrar en escena el problema de la certeza de la gracia, relacionándolos entre sí: dado que al hombre le resulta imposible alcanzar una absoluta seguridad

---

una acusación contra Pole en estos términos: “Polus defendit propositionem haereticam Contareni... defendit et nititur probare doctrinam Lutheranam de iustificatione esse veram et improbat theologiam scholasticam”.

<sup>107</sup> CT., V, 666.

<sup>108</sup> CT., V, 667.

<sup>109</sup> CT., V, 667.

<sup>110</sup> CT., V, 667.

sobre su estado de gracia –“certitudo fidei”– y jamás pude traspasar las fronteras de una duda más o menos radical, ha de recurrir a la misericordia divina y a los méritos de Cristo. Hace a continuación una restricción sobre el sujeto de aplicación de la doble justicia: se excluye en primer lugar a los niños fallecidos después de haber recibido las aguas bautismales. También se excluye a todos aquellos adultos que con la ayuda de la gracia jamás han caído en pecado grave, conservando así una perfectísima justicia. El sujeto pues de la doble justicia será en el pensamiento de Seripando:

“de magna christianorum hominum portione, qui in gratia bene quandoque operantur, sed saepe in graviora cadunt peccata”<sup>111</sup>.

Y añade, precisando el método y la disposición mental con que se debería enfocar el problema:

“Et de iis erat quaestio proponenda theologis, ut discuteretur *de facto*, *non de possibili*, *practice*, *non theoretice* et non dimitteretur sensus propter intellectum in negotio et scientia salutis. Proposuissem ego theologis ut *unusquisque de se loqueretur et de se proprio* non alieno, coro luderent”<sup>112</sup>.

Una vez más la apelación para que el Concilio de cabida a una plataforma tomada de la experiencia personal extraída del ámbito existencial y no solamente del puro y descarnado análisis esencialista.

Desde la perspectiva teológica el punto más interesante de la intervención de Seripando es el análisis de las relaciones entre la justicia inherente y la justicia de Cristo. Diferencia dos formas de aplicación de esta última: la luterana (únicamente justicia de Cristo) y la católica que admite dos cauces receptivos: a) uno que se realiza a través de la gracia inherente o *habitus gratiae*: de la justicia de Cristo se deriva formalmente nuestra justicia inherente, de modo que intrínsecamente nos convertimos en nuevas criaturas; por lo mismo la justicia inherente se halla en estrecha relación con la justicia de Cristo en cuanto a que de ella depende “in fieri, esse et conservari”<sup>113</sup>; b) la vía del Cuerpo Místico: únicamente aquellos que solo hablan en categorías filosóficas y saben expresarse únicamente en el marco del predicamento de la cualidad (“non nisi de praedicamento qualitatis loqui sciunt”) hallan la puerta cerrada a toda otra aplicación de la gracia de Cristo fuera del *habitus gratiae*. Seripando no es de ese parecer: con Tomás de Vio y con San Pablo, apela a la doctrina del Cuerpo Místico como el medio más claro de aplicación de los

---

<sup>111</sup> CT., V, 668.

<sup>112</sup> CT., V, 668.

<sup>113</sup> CT., V, 669.

méritos de Cristo: “docet enim...homines in gratia viva esse Christi Iesu capitae ecclesiae membra”<sup>114</sup>. El Cuerpo Místico, prosigue, se asemeja al cuerpo físico y así como en este el alma nutre a los miembros, “sic suo spiritu Christus sua membra vivificat, regit, moderatur et per iuncturas ac nexus spirituales coniungit”<sup>115</sup>. Se trata, en sustancia, de una acción misteriosa y de un influjo permanente a través del cual desciende a nosotros la justicia que nos hace intrínsecamente justos. Se puede concluir en consecuencia que el merecimiento de la vida eterna:

“(...) non tam nobis quam operibus Christi capitae in nobis et per nos tribuendum esse et verissime dici posse: mereor. ego; iam non ego, meretur vero in me Christus”<sup>116</sup>.

Un doble título nos abrirá entonces las puertas del premio eterno:

“(...) per Christi, sc. in propria persona meritum et cun nostro merito, quod sc. Christus caput in nobis operatur et per nos”<sup>117</sup>.

Se comprende así fácilmente, aunque Seripando lo recuerda porque se había deformado también aquí su pensamiento, que no se trata de una nueva aplicación de la justicia de Cristo, y menos todavía de una aplicación “post mortem”. Ni siquiera he soñado, dice literalmente, que se pueda dar otra comunicación distinta de la que la Iglesia recibe por vía sacramental<sup>118</sup>. Con la introducción de la doctrina del Cuerpo Místico resolvía el aspecto teológico u ontológico del problema. El psicológico, subjetivo o existencial, es decir, el interrogante y el miedo que brota en cada hombre al entrar en contacto directo y radical con su propia realidad personal, con la propia pobreza y enfermedad congénita que es cada ser humano, cuando se le considera en concreto, como ser singular, como este y como materia, ya que el principio de individuación en la misma filosofía tomista es la materia<sup>119</sup>, este interrogante angustioso se supera con el recurso a la virtud de la esperanza en un Dios misericordioso, seguros como estamos, de que Cristo dio su sangre y mereció por todos nosotros:

---

<sup>114</sup> CT., V, 672.

<sup>115</sup> CT., V, 672.

<sup>116</sup> CT., V, 672.

<sup>117</sup> CT., V, 673.

<sup>118</sup> CT., V, 672. Y recuerda Seripando en la misma intervención un detalle de su voto del 8 de octubre: “Verba mea haec fuere: Iustitia Christi nostra non dicitur quod nos informet, sed quia nobis per sacramenta communicatur ut nobis prosit, nos adiuvet, nostram suppleat imperfectionem”.

<sup>119</sup> LOBATO, A., *La persona. I. Historia. Perspectivas metafísicas*. Pontificia Universitas a S. Thoma, Roma, 1973, 250.

“Illud tamen postulat (haec sententia) ut liceat sperare timenti, timenti, inquam, de sua imperfectione, sperare liceat de divina misericordia propter meritum Christi”<sup>120</sup>.

Como conclusión efectiva y al mismo tiempo como resumen de su sentencia, Seripando solicita que se les de cabida en el decreto, al final del capítulo 16 del proyecto del 5 de noviembre a las ideas que él condensa en estos añadidos:

*“Quid tanto caritatis affectu sciunt se non esse operatos vel de eo dubitant, poenitentiam agant et Dei misericordiam invocent per merita passionis Christi. Et ubi dicitur: Unusquisque severitatem et iudicium Dei ante oculos habere debet, addendum videatur: ut in ea cogitatione ad Dei misericordiam per merita Christi cum dolore poenitentiae confugiat”*<sup>121</sup>.

La propuesta de Seripando, condensada en estos dos puntos, sufrió una prueba de fuego el 6 de diciembre. En la congregación general de ese día, los padres votaron individualmente sobre la conveniencia o no de incluir en el decreto nueve propuestas de enmienda “gravieres” a juicio de los Legados y que habían sido presentadas días atrás. En una de ellas, la quinta, se transcribían literalmente las palabras de la enmienda de Seripando. El resultado de la votación le fue adverso: solamente siete padres aprobaron la inclusión en el Decreto de la primera enmienda. La segunda salió derrotada todavía con un margen más amplio: un solo voto favorable<sup>122</sup>.

Con ello, el Concilio sancionaba oficialmente una línea concreta de concebir diversos aspectos del proceso justificante y el problema de la doble justicia dejó de preocupar no solamente a la conciencia general conciliar, sino incluso a la del mismo Seripando.

### **III. 5/ Las deliberaciones tridentinas sobre la certeza de la gracia:**

Fue el segundo problema en la escala de importancia y uno de los centros aglutinantes de las discusiones tridentinas. Marginal, sin embargo, con relación a los propósitos de este trabajo. Resumo no obstante la línea general del problema y las soluciones tridentinas.

El problema de la certeza de la gracia es un problema residual, en el sentido de que en el campo católico, en cuanto controversia teológica, fue “pro-

---

<sup>120</sup> CT., V, 674.

<sup>121</sup> CT., 671-772.

<sup>122</sup> “Considerata a patribus in superiori congregatione super novem censuris supraescriptis”, cfr. CT., V, 691.

vocado” o es un residuo de la famosa tesis de la *Heilsgewissheit* luterana. Como es notorio, Lutero coronaba su teoría sobre la justificación con la introducción y sistematización del remedio definitivo contra toda manifestación de la duda que pudiera surgir en el sentimiento humano sobre la realidad de la propia justificación.

Tal solución se concreta en la *fe fiducial especial*, elemento imprescindible del proceso justificante. En virtud de ella, el cristiano cree firmemente con certeza de fe que en él se ha operado la justificación: no le han sido imputados sus pecados gracias a los méritos de Cristo. Se mostraba así Lutero en perfecta coherencia con sus tesis precedentes de la eficacia “indiscusa” de la redención de Cristo y de la fidelidad de Dios, no “perturbadas” en lo más mínimo por una colaboración humana deficiente dentro de lo posible, supuesta la abstracción que hace de la intervención del obrar humano en la justificación. La certeza de la gracia es por lo mismo, en síntesis de Alfaro, “la certeza de que Dios es para nosotros en Cristo el Dios del amor y del perdón (certeza de la actitud de Dios hacia nosotros)”<sup>123</sup>.

La reacción católica, tanto de tipo oficial como privado, tuvo, como lo ha mostrado Olazarán, sus precedentes pretridentinos, disponiendo de este modo el terreno para los debates conciliares<sup>124</sup>. No obstante, el enfoque que recibió en Trento, hace pensar en una pura “quaestio disputata” entre las escuelas católicas, derivadas de un equívoco terminológico.

El estadio de maduración en el que Trento solucionó el problema, podría quedar reflejado en los siguientes puntos:

- a) Concordancia general en afirmar la imposibilidad de una certeza experimental psicológica de la existencia de la gracia creada en la justificación.
- b) Se admite la posibilidad de acceso a la certeza absoluta del propio estado de gracia a través de una acción revelante especial de Dios.
- c) Punto de controversia: ¿Es posible superar una simple *certeza moral* sobre la posesión de la gracia justificante –lo mínimo aceptado por todos– y alcanzar un juicio evidente y cierto de su presencia en nosotros, a una “certeza de fe”, en virtud del “argumento del sacramento”, ya de uso por no pocos Padres de la Iglesia y de la tradición escolástica, especialmente escotista, en razón del cual podamos estar ciertos de la eficacia objetiva de los sacramentos, bautismo y penitencia, por lo que a nuestro caso se refiere?

---

<sup>123</sup> ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972, 73, nota 93.

<sup>124</sup> OLAZARÁN, J., “Documenti cattolici antiprotestanti precursori della dottrina sulla certezza della grazia nel Decreto tridentino sulla giustificazione”, *Il Concilio di Trento. Rivista commemorativa del IV Centenario*, 2 (1943), 337-355.

Los debates, desde el punto de vista estadístico, se mostraron bastante equilibrados: diecinueve teólogos hablaron a favor de la posibilidad de la certeza de fe y quince la combatieron. En términos generales, aunque con excepciones, en el primer grupo se situaron los escotistas y en el segundo, los tomistas y algunos escotistas disconformes con la atribución de la doctrina de la “certitudo fidei” a Scoto.

### III. 6/ El proyecto de noviembre “Cum hoc tempore non sine”:

El 5 de noviembre de 1546, en congregación general, tuvo lugar la presentación de un nuevo proyecto de decreto. Este nuevo esquema, el tercero, tiene nuevamente su origen en Seripando, a quien Cervini, haciendo caso omiso del aislamiento que se había producido en torno a su tesis, había encomendado la misión de revisar el esquema precedente, de acuerdo con las tesis aprobadas y de ciertas censuras que llegaron de Roma<sup>125</sup>.

Seripando, con la ayuda de Massarelli, se empeñó en esta tarea nada fácil desde el 20 hasta el 30 de octubre. La nueva reelaboración quedó pronta el día 31. Sin embargo, el proyecto que salió de las manos de Seripando, no coincide en varios puntos con el que fue definitivamente hecho público el 5 de noviembre, hasta el punto de hacer explotar la sensibilidad del General de los agustinos, cansado ya de contemplar como sus ideas y mejores esfuerzos eran manipulados una y otra vez. En su diario deja traslucir este estado de ánimo:

“Die 5 lectum est in generali congregatione decretum adeo deformatum et quoad materiam et quoad formam ut quamvis maxima pars de meo esset, illud tamen non agnoscerem”<sup>126</sup>.

Había ocurrido sencillamente que los días 3 y 4 los Legados en unión de Musso, Pighino y A. Catarino se habían volcado en un reexamen de algunos puntos particulares del Decreto que alteró la redacción seripandiana<sup>127</sup>.

El análisis que aquí se realiza del proyecto de noviembre será breve y sucinto, dado que, por una parte desarrolla el mismo núcleo de ideas del proyecto de septiembre, con excepción de los puntos anteriormente mencionados, y por otra coincide con el Decreto definitivo del 13 de enero<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> CT., XII, 674-678. Me refiero a los votos de los teólogos romanos Pantusa, Barba y Spina.

<sup>126</sup> CT., II, 430.

<sup>127</sup> CT., I, 583.

<sup>128</sup> GUTIÉRREZ, D., “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965), 66-78. El P. David Gutiérrez muestra de forma meridiana en un cotejo

El proyecto conserva el mismo esquema o línea estructural del precedente, es decir, un cuadro de *Historia Salutis*, mas en la nueva reelaboración este aspecto ha sido reducido a su mínima expresión. Se mantiene exclusivamente como prólogo contextualizador en los capítulos 1º -3º. Todo ello con la intención de articular una antropología del hombre como espíritu en el mundo, con insistencia en la dimensión de la finitud humana, temporalidad y pecaminosidad, que marcará la pauta para desarrollar desde ahí la acción justificante que tiene lugar con la “plenitudo temporis”. Pero la misma venida de Cristo aparece descrita sin gran relieve, reduciendo toda su obra salvífica al aspecto meritorio y satisfactorio de su muerte.

Del mismo modo, la larga peregrinación del pueblo de Dios del AT, jalada por una corriente de eventos salvíficos, tanto en aquella etapa central (“ab Aegypto usque ad terram promissam”), como en las precedentes y subsiguientes, es minimizada a un escueto recuerdo del Mesías declarado y prometido. En el capítulo 3º se marca el tránsito hacia la *Historia Salutis* individual y hacia su “teología”: el hombre debe libremente apropiarse del existencial crístico si quiere entrar a formar parte de la condición de hombre renacido, *merecida* por Cristo en su pasión<sup>129</sup>. En este enfoque general, las diferencias con el esquema de Seripando no sobrepasan la categoría de simples modificaciones estilísticas.

La primera alteración seria tiene lugar en el capítulo 7º y versa sobre la “teología” de la justificación por la fe, la forma paulina de la justificación gratuita por la fe sin obras. Seripando solucionaba el problema afirmando que la fe es el origen y principio de toda verdadera justificación. Es decir, la fe venía incluida de lleno en el proceso justificante. Los correctores, por el contrario, relegaban toda su función en relación con la justificación a un papel muy secundario: marca el comienzo de la etapa preparatoria a la justificación.

La gran innovación del proyecto de noviembre reside en el hecho de una mayor racionalización causal aristotélica. Se recurre en efecto con mayor rigor a la “metafísica” de la justificación y para ello se enumeran sus causas. Interesa reseñar que de esta manera eliminaba Seripando todo rastro de la doble justicia en el sentido en el que la pretendieron interpretar varios de sus adversarios: justicia imputada de Cristo como concausa formal de la justificación. En su esquema, así como en el proyecto, se dice desde ahora que la única causa formal es la “iustitia Dei, qua renovamur spiritu mentis nostrae et non

---

comparativo cómo las coincidencias entre el Decreto final y el esquema de Seripando son casi totales.

<sup>129</sup> CT., V, 635.

modo reputamur, sed vere iusti nominamur et simus"<sup>130</sup>. Una vez más se conserva la idea de ver en la obra de Cristo únicamente el aspecto meritorio que, por otra parte, se deriva solo de su pasión, pero se ignora la riquísima y polivalente dimensión del misterio de Cristo y el sentido salvífico integrativo de su obra, comenzando por la Encarnación.

En su esquema original, no obstante haber rechazado cualquier vestigio de la justicia imputativa, Seripando había sido capaz de dar cabida en el capítulo 14º a un indudable cristocentrismo: los justificados ciertamente deben creer que les corresponderá el premio de la vida eterna a sus obras hechas en gracia, en virtud de la participación de los méritos de Cristo. Es en consecuencia ociosa toda ulterior aplicación de la justicia de Cristo, ya que desde el inicio nos encontramos penetrados del influjo salvífico cuya fuente es Cristo.

No debe de ser esto, sin embargo, motivo de de vana presunción; al contrario, "non desinant iusti pro peccatis (offensionibus et negligentias) suis divinam implorare misericordiam et in eiusdem D. N. Iesu Christi meritis confidere"<sup>131</sup>. De la revisión resultaba que se subrayaba con similar empeño las relaciones de Cristo con sus miembros, "tamquam vitis in palmites", y se hacía similar hincapié en la actitud existencial del justificado ante el juicio divino. Se silenciaba, no obstante, lo que era más grato a la religiosidad de Seripando: la apelación a la misericordia divina y la espera confiada en los méritos de Cristo, que deben situarse como pilares de toda actitud auténticamente cristiana ante Dios<sup>132</sup>.

Finalmente, contradiciendo en cierto modo las posturas expresadas en las intervenciones, el proyecto no fue capaz de ofrecer una línea de inequívoca claridad sobre la certeza de la gracia. Se limitaba a condenar la certeza protestante, concluyendo con una frase ambigua: "Nescit enim homo communiter, num divino amore dignus sit"<sup>133</sup>. El caballo de batalla se encontraba en la ambigüedad del adverbio "communiter", que daba lugar a una doble traducción que favorecía o perjudicaba a tomistas y escotistas: se podía traducir efectivamente con las expresiones "por regla general" o también, "en la mayoría de los casos". En esta segunda acepción daba cabida a la certeza de la fe propugnada por los escotistas<sup>134</sup>.

---

<sup>130</sup> CT., V, 636, capítulo 6º; cfr. CT., V, 512.

<sup>131</sup> CT., V, 515.

<sup>132</sup> CT., V, 639-640. Con estas palabras estima Seripando los cambios en este postrer capítulo: "Alterum, quod in fine decreti cum non auderent aperte duplicem iustitiam confutare, inepte, oscurati et verborum volubilitate quidam confuse ponebant", cfr., CT., II, 431.

<sup>133</sup> CT., V, 637.

<sup>134</sup> JEDIN, H., *Storia del Concilio di Trento*, II, Morcelina, Brescia, 1962, 330.

### III. 7/ Conclusiones provisionales:

**Primero:** En la medida que corre el tiempo y se solidifican las ideas en la reelaboración de los proyectos y en el sucederse de las intervenciones, la atmósfera de la Sexta Sesión va alcanzando paulatinamente una densidad más profunda y una maduración más lograda. De este modo, el período que acabamos de analizar en este capítulo, marca el estadio de mayor riqueza y penetración de toda la sesión. Por una parte se consolidan de manera definitiva todos los elementos ya adquiridos en la etapa precedente, previa una purificación resultante de la dialéctica de las discusiones. Elementos que así mismo aparecen ahora iluminados de forma más clara y vigorosa al aparecer presentados bajo una nueva óptica contextualizada: un marco de referencia histórico-salvífico.

Todos aquellos valores y todas las diversas dimensiones de naturaleza metafísico-esencialista o de cuño más personalista y existencialista que hemos subrayado en las conclusiones del capítulo anterior<sup>135</sup>, son reasumidos en los diversos proyectos y esquemas de este período, enmarcados y prologados por una historia de acontecimientos salvíficos, que, a su vez y de algún modo, se proyectan sobre aquellos introduciéndolos en su peculiar contexto: el encuentro de la acción de la gracia y de la respuesta personal, libre y dinámica del hombre, que aparece así caracterizado por una condición de continuidad histórica que le recupera de la ambivalencia de ser un hecho aislado y perdido en el tiempo. Al contrario, aparece insertado en una corriente salvífica de pretensiones mucho más relevantes en cuanto que se le hace formar parte de ese “diálogo” de salvación Dios-humanidad, estrenado en un momento remoto en el que el tiempo iniciara su marcha, proseguido y acrecentado con su crecer. Personalizado en cada instante inefable en el que el hombre retorna de la noche de su no-historia y convierte su corazón a Dios. Y que concluirá en un futuro en que con una acción misteriosa de Cristo clausurará y consumará cósmicamente la historia.

**Segundo:** Pero todo ello, pese a no carecer de importancia, no refleja más que una mínima parte de la riqueza doctrinal de esta etapa conciliar. Por obra de una minoría, surgió en este momento en Trento y con toda su radicalidad la problemática de la doble justicia. Un tema que, a la vez que marcaba el nivel más vibrante y elevado de dialéctica teológica de toda la sesión, llenó el

---

<sup>135</sup> MARTÍNEZ BOUZAS, F. “Iustitia Christi. Dimensiones personalistas y existencialistas de la Justificación en la VIª sesión del Concilio de Trento”, *Estudio Agustiniano*, 46 (2011), 517-559.

clima conciliar de acentos y sugerencias de tipo existencial y personalista, como pocas veces se ha visto florecer en el seno de la teología católica. En ese doble sentido, las ideas de Seripando, secundadas por una minoría de teólogos y padres conciliares, significan:

a) En su aspecto teológico:

La doble justicia tridentina es una válida expresión católica del *simul iustus et peccator*. No se trata de poner en duda la realidad y autenticidad de la justificación que nos viene de Dios, ni de cuestionar la insuficiencia de la gracia, como quiere ver Pas<sup>136</sup>. Ni menos todavía de negar la posibilidad del mérito, minado por un latente minimalismo, ni, por último, de sostener que la concupiscencia, después del bautismo, sea pecado en sentido propio<sup>137</sup>.

Seripando se alinea con toda la tradición católica a favor de la afirmación de que en su justificación el hombre, con la concurrencia de la gracia de Dios y de su propia cooperación, resulta plena, real e intrínsecamente justificado y es capaz de producir obras merecedoras del premio eterno. Se trataba únicamente de investigar, con ilimitada radicalidad, en el interior más profundo y misterioso del ser humano justificado y descubrir allí, con la ayuda de la palabra de Dios, el testimonio de la Tradición, de la predicación de la liturgia y de la experiencia personal, que el hombre justificado, aunque enteramente nuevo, no ha superado la incertidumbre de su condición de viador. Porque el renacimiento que graciosamente se le ha otorgado, está encaminado no a la gloria sino a la *esperanza* de la gloria<sup>138</sup>. Y ha de librar este combate de la esperanza "in via", luchando contra las *fomes peccati* de la concupiscencia que en él permanecen y que, sin llegar a ser pecado, son un mal, una enfermedad radical que le arrastra hacia el pecado y difícilmente le permiten obrar con aquella purísima intención y plenitud de caridad exigida por el amor de Dios y por el "*analogatum princeps*" de la justicia de Cristo. El hombre justificado sigue inmerso pues en la zona peligrosa del pecado.

Recordando el aspecto escatológico de la justificación y la condición del pecado como evento histórico y en consecuencia irreversible ("lo que una vez ha sido evento histórico, permanece para siempre como elemento histórico"),

<sup>136</sup> PAS, P., a. c. , 32: "En effet, selon Seripando, la grâce était loin de suffire à l'home".

<sup>137</sup> A esta conclusión llega C. Boyer, después de examinar la postura de Seripando ante el problema de la concupiscencia, cfr., "Il dibattito sulla concupiszenza", *Gregorianum*, 26 (1945), 65-84. La interpretación de C. Boyer ha sido corregida de forma terminante por A. Trapé, cfr. TRAPÉ, A., "La doctrina de Seripando acerca de la concupiscencia (A propósito de afirmaciones antiguas y recientes)", *La ciudad de Dios*, 158 (1946), 501-533.

<sup>138</sup> KÜNG, H., *La justificación. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Desclée de Brouwer, París, 1965, 284.

escribió M. Schmaus<sup>139</sup>), la moderna teología ha recordado una verdad con frecuencia ignorada: que también en el vocabulario católico el hombre justificado puede y debe con toda firmeza entonar el *simul iustus et peccator*, siempre que no se interprete como una afirmación metafísica, sino concreta e histórica.

Cuatro siglos antes en una situación mucho más ambigua y comprometida, las teorías de Seripando marcaban ya una opción en este sentido:

“Seripando e gli altri teologi e Padri, appartenenti alla minoranza agostiniana del concilio, ottennero con la loro azione che il concilio determinasse anche i limiti e le imperfezioni che accompagnano inevitabilmente la reale rinnovazione dell’ uomo giustificato”<sup>140</sup>.

Significa, en segundo lugar, una llamada original a favor del carácter crítico de la gracia. Los modernos estudios de exégesis bíblica y el retorno a los Padres han puesto de manifiesto que la gracia del cristiano incluye una dimensión crística insoslayable: es participación de la gracia de Cristo, comunión de vida con Dios a través de Cristo en el Espíritu. Este ligamen interno entre la gracia de Cristo y la gracia del cristiano es fundamentalmente ligamen *encarnacional*, en cuanto que se reconoce el sentido salvífico y divinizante primarios de la Encarnación, que es el evento central: divinización de la naturaleza humana de Cristo y por lo mismo, la del cristiano:

“Encarnación y gracia –escribe Alfaro como síntesis de su estudio de estas relaciones en el NT– son dos expresiones de una misma realidad. Por consiguiente toda teología de la gracia que se salga de esta perspectiva, es vana”<sup>141</sup>.

Encarnación que se realiza progresivamente en la historia, con un culmen en la muerte de Cristo y una plenitud en su resurrección. Tras un desarrollo floreciente de esta teología en la época patrística y en las escuelas monásticas, en la escolástica se perdió poco a poco la dimensión crístico, trinitaria y encarnacional de la gracia y en la época tridentina su ignorancia era total. Por eso no carece de valor en aquel momento histórico la apelación cris-

---

<sup>139</sup> SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, III / 2, Max Hueber Verlag, Munchen 1948, 117. Es clarificadora en este sentido la frase de Tomás ed Aquino: “Interior quidem poenitentia est qua quis dolens de peccato comiso. E talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae” *Summa Theologie* III, q.84, a. 8.

<sup>140</sup> FLICK, M., ALSZEGHY, Z. *Fondamenti di una Antropologia teologica*, Librería Editrice Fiorentina, Firenze, 1970, 396.

<sup>141</sup> ALFARO, J., “La gracia de Cristo y del cristiano en el Nuevo Testamento”, *Gregorianum* ,52 (1971), 63.

tocéntrica de Seripando, su insistencia en que se reconociera la esencial intrinsicidad de la gracia de Cristo en la justificación del hombre, que no se explica adecuadamente fuera de un contexto de comunión de vida con Cristo. Así como su esfuerzo en explicar esta dimensión crística de nuestra justificación en categoría que superaban la simple causalidad meritoria y satisfactoria y se insertan, en cambio, en la teología del Cuerpo Místico<sup>142</sup>.

Hijo sin embargo de su tiempo, Seripando no formuló el problema con la suficiente radicalidad e ignoró las insospechadas valencias que en este carácter crístico de la gracia corresponden a una dimensión encarnacional. Difícilmente se puede afirmar que Seripando trascendió un cristocentrismo soteriológico, basado sobre todo en el valor meritorio y satisfactorio de la muerte de Cristo, dimensiones a las que en su tiempo se reducía toda la obra salvífica del Hijo de Dios.

Hijo así mismo de sus ideas, el Prior General de los agustinos, y en mayor medida algunos de los propugnadores de su teoría, se equivocó al solicitar, si no segundas aplicaciones, sí segundos efectos de la gracia de Cristo en el hombre. También la gracia de un juicio, no conforme al amor y a la misericordia, forma parte de la única gracia de Cristo, que, al hacerse nuestra, nos convierte en intrínsecamente justos.

b) En su aspecto psicológico:

La *duplex iustitia* tridentina es una de las más genuinas y vigorosas llamadas de toda la historia de la teología a profundizar en la vertiente personalista y existencial del hombre.

Con su presentación y defensa en Trento, oímos hablar no ya del hombre abstracto, ser personal, pero solo como razón formal, sino del hombre concreto y específico (“*ut unusquisque de se loqueretur*”), el hombre que es cada uno de nosotros. Persona, ser libre, naturaleza racional, pero con un nombre, una historia, unos caminos recorridos, un pasado y un porvenir, que rompen todos los moldes y todas las categorías mentales estandarizadas, remitiéndonos a lo que es inefablemente mío, exclusivamente personal.

Un hombre enfocado además desde un ángulo de mira existencial (“*ut in se quilibet experitur*”). Y la experiencia personal nos habla de la vida personal que es biografía, escrita con caracteres de ambivalente signo (“*non for-*

---

<sup>142</sup> Escribe Mersch que Seripando sobresale en Trento entre todos los defensores de la doctrina del Cuerpo Místico, cfr. MERSCH, E., *Le corps mystique du Christe, II*, Declée de Brouwer, Bruselas 1963, 280. Cfr. TRAPÉ, A., “Scuola teologica e spiritualità nell’Ordine Agostiniano”, *Sanctus Augustinus vitae spiritualis Magister, II*, Analecta Agustiniana, Roma 1959, 55-56.

*mabimus hominem ex omni parte sanum...sed infirmum quoque et carnalem...*”). En presencia de este hombre existencial, hecho de temores, de debilidades insondables, de situaciones límite, del humilde y cansado barro de la tierra, de aspiraciones de seguridad... brota la esperanza. La teoría de Seripando es, desde esta perspectiva, una inserción de la esperanza en la justificación (“*ut liceat sperare timenti...*”). Y en este sentido, su insistencia es válida y genuina, ya que como escribe Alfaro, “no se puede...prescindir de la función de la esperanza cristiana en la liberación personal del pecado (justificación) y del poder de la muerte<sup>143</sup>.”

Para que la justificación alcance su verdadero equilibrio en el ser humano, la renovación ontológica interior debe de algún modo evidenciarse psicológicamente. Este efecto solamente será posible a través de la esperanza que provoca en el hombre una actitud de confianza fiducial y filial en Cristo. Aunque no muy numerosos, existen sin embargo en la teología católica moderna acentos que subrayan este aspecto, con frecuencia demasiado olvidado:

“(...) la justificación es ciertamente, una renovación ontológica interior que se realiza mediante la reforma o restauración de nuestra imagen y semejanza divina, fundamento de toda renovación individual y eclesial; pero en los adultos esta renovación no se realiza sin *la confianza o fe fiducial* en los méritos de Cristo, único Mediador nuestro. Esta es la única actitud posible del cristiano ante el misterio de su redención por Cristo...Por eso Seripando, prior general de los agustinos, y sus seguidores pedían con tanta insistencia que esa confianza en Cristo fuera también incluida en el decreto tridentino de la justificación (*duplex iustitia*). El concilio no rechazó esa doctrina, si bien no juzgó oportuno incluirla en el decreto...En realidad esa doctrina implicaba al mismo tiempo la renovación ontológica interior y la actitud de confianza total en los méritos de Cristo, como un todo indivisible en la justificación del adulto”<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972, 10.

<sup>144</sup> TURRADO, A., *Dios en el hombre. Plenitud o tragedia*, BAC, Madrid, 1971, 314-316. IB., “Lutero, intérprete de la doctrina de S. Agustín sobre el pecado original”, *Estudio Agustiniano*, 4 (1969), 543-544; IB., “Fe en Cristo y fe en la unidad de los cristianos”, *Revista Agustiniana de Espiritualidad* 9 (1968), 5-16; TRAPÉ, A., a.c. 56-59; GUTIÉRREZ, “Seripando, teólogo y legado en el Concilio de Trento”, *La Ciudad de Dios*, 178 (1965) 62-104; IB., “Al margen de libros y artículos acerca de Lutero”, *La Ciudad de Dios*, 169 (1956), 627-632. En el mismo aspecto, la inserción de la esperanza en el proceso de la justificación, es abordado así mismo por tratadistas de nuestros días, cfr. LADARIA, L., *Teología del pecado original y de la gracia*, Biblioteca de Autores Cristianos, 3ª impresión, Madrid 2007, 290-295; RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Sal Terrae, Santander, 2010, 389-394.

**Tercero:** La negación de la posibilidad de una certeza absoluta intelectual y categorial sobre el propio estado de gracia, no en cuanto depende de Dios, sino en cuanto está condicionada por mi respuesta, pone de manifiesto la historicidad del hombre: su condición de espíritu encarnado, un ser en devenir hacia su propia realización mediante las libres decisiones de su voluntad, realizadas existencialmente, como criatura espiritual, en la acción a través del medio de su cuerpo.

El hecho de no saber con seguridad su "posesión" de Dios le interpela sobre la interna tensión entre su aspiración hacia un Transcendente personal y la imposibilidad de realizarlo no solo como espíritu, sino como espíritu encarnado. Y encarnado de una forma concreta, frágil y falible, en contacto, con la ayuda y las oposiciones de los otros, de las cosas y del mundo.

Expresa, por lo mismo, la conciencia de la propia condición del ser humano: no solo espíritu ni solo cuerpo, sino espíritu encarnado, conocimiento al modo humano, determinado y limitado por el modo corpóreo de ser de su estructura y facultades. Fragilidad, en definitiva, que le impide excluir toda duda acerca de la autenticidad de su respuesta al Dios de la salvación. Manifestación, igualmente, de la propia libertad del hombre justificado, que sigue sometido al yugo de la concupiscencia. Manifestación también del desconocimiento categorial de las profundidades del propio corazón, allí donde reside el punto de inserción de la apertura del ser humano al Transcendente personal.

**Cuarto:** Algunas de las intervenciones escuchadas con motivo de la discusión de este tema, aluden sin embargo a la existencia de diversos estadios o grados de unión personal con Dios en los que la acción divina aflora en la estructura interior con una fuerza tal que el hombre llega a percibirla en su experiencia psíquica, si bien, por regla general, la experiencia de la existencia de ese diálogo personal con Dios es experiencia atemática<sup>145</sup>.

*–Continuará–*

---

<sup>145</sup> FLICK, M, ALSZEGHY, Z. o. c, 405. Cfr. MOURoux J., *L'expérience chrétienne. Introduction à une Théologie*, Aubier, Paris 1952, obra en la que se analizan todas las posibilidades, modalidades y límites de una experiencia de tal tipo.