

Naturaleza y Persona en la Justificación del pecador⁽¹⁾

Recientemente han aparecido tres comentarios por parte protestante a la sesión sexta del Concilio de Trento. El interés de estos comentarios en el actual clima ecuménico es innegable, tratándose sobre todo de un punto tan crucial para las diferencias católico-protestantes como es el de la justificación. El interés por estos comentarios puede ser doble: de una parte, descubrir aspectos de la doctrina de la justificación que el Tridentino no pudo o no quiso de momento hacer resaltar, pero que son de interés para una comprensión más amplia de la doctrina de la justificación. Por otra parte, esta crítica protestante nos puede ayudar a descubrir las diferentes estructuras mentales que están detrás de las diferencias doctrinales.

Los comentarios, aparecidos en un tiempo relativamente corto y, según creo, independientemente unos de otros, son: uno de U. Kühn en el año 1960 y los otros dos en el año 1963 por W. Joest y P. Brunner². El primero se dedica al estudio de las diferencias fundamentales, mientras que los otros dos se detienen más en los detalles.

Voy a seguir en la exposición aproximadamente los pasos que sigue el mismo Tridentino en la exposición de la doctrina de la justificación, aunque no me detenga en todos los puntos.

1. *La situación del pecador antes de la primera vocación*

Paso por alto el problema del pecado original, a pesar de ser fundamental para la doctrina protestante, pero en realidad pertenece a la sesión quinta del Tridentino y por esa razón no es tratado

¹ El artículo corresponde, con algunas modificaciones, a la conferencia leída el día 18 de septiembre de 1964 en la XXIV Semana Española de Teología, en Madrid.

² U. KHUN, *Zum Gespräch mit des römisch-katholischen Theologie über die Rechtfertigungslehre: «Bekenntnis zur Kirche»* (Festgabe für E. Sommerlath),

directamente en los comentarios de que hablamos. De alguna manera, sin embargo, se refleja el problema al tratar de la situación del pecador antes de la primera vocación divina, antes por consiguiente de cualquier gracia dirigida inmediatamente a la venida del pecador a la fe. Lo único que el Tridentino nos dice de esa situación es que ningún acto del pecador puede de alguna manera merecer la primera gracia (sesión sexta, cap. 5, D. 797). Nos habla además de la insuficiencia de la Ley y de la naturaleza en orden a la justificación (s. VI, cap. 1, D. 793, y cn. 1, D. 811). Pero el Tridentino se limita a excluir el influjo meritorio de estas obras en la justificación sin determinar en absoluto su valor moral.

Sin embargo, la cuestión que propone P. Brunner—que se queja de que las observaciones de Seripando sobre el *servo arbitrio* no fueran admitidas en el Tridentino—es la del valor de las obras anteriores a la primera llamada de Dios, es decir, anteriores a toda gracia estrictamente sobrenatural. P. Brunner cree poder deducir de la doctrina del Tridentino que estas obras son pecado. La doctrina del Tridentino sobre esta cuestión la resume P. Brunner en las siguientes proposiciones: 1. Sobre el hombre no justificado está la cólera de Dios (*fili i irae*, D. 793). 2. Este hombre es esclavo del pecado, de la muerte y del demonio (*servi peccati, sub potestate diaboli ac mortis*, D. 793). 3. Con relación a la consecución de la salvación es en realidad un cadáver. 4. No tiene, por tanto, ninguna posibilidad de librarse de la cólera de Dios y de la esclavitud del demonio con las fuerzas que le han quedado (D. 793). 5. Aun el *liberium arbitrium* está en realidad preso en esta prisión. Con relación a la consecución de la justificación es, pues, en realidad un *servum arbitrium*. 6. El hombre no puede ser salvado ni por las fuerzas de su naturaleza ni por la doctrina de la ley (*vel per humane naturae vires, vel per legis doctrinam*, D. 811; en el cap. 1, D. 793, se dice: *per ipsam etiam litteram Legis Moysi*).

Puestos estos principios, cree que el canon 7 hay que interpretarlo, no de las obras que preceden a la primera vocación de Dios, sino únicamente de las obras que siguen a esta primera vocación y que preceden inmediatamente a la justificación³. De las obras an-

Berlín, 1960, p. 220-236. P. BRUNNEC, *Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient: «Pro Veritate»* (Festgabe für Erzbischof L. Jaeger und Bischof W. Stachlin), Münster i. W., 1963, p. 59-96. W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre: «KerDog»*, 9 (1963), 41-69.

³ «Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: a. s.» La historia de este canon es complicada. Ciertamente en los primeros proyectos de Seripando se refería no solamente a las obras realizadas antes de la justificación, pero después de la fe, sino también a las obras de los infieles.

teriores a esta primera vocación cree P. Brunner que se puede decir conforme al Tridentino que todas ellas, aun aquellas que en sentido legal son «buenas obras», son en realidad pecado y merecen la ira de Dios, en cuanto la persona que las realiza, según la doctrina del Concilio, a los ojos de Dios es en realidad pecador, es injusto y está bajo la ira de Dios. Este razonamiento recuerda mucho la manera de razonar de J. Hus, condenada en el Concilio de Constanza⁴. La doctrina no es admitida por los teólogos católicos y ha sido condenada expresamente contra Bayo (D. 1025 y 1027), en el que ciertamente no se trata ya de las obras que disponen inmediatamente a la justificación, sino de las obras de los gentiles en general. Y sin embargo tiene esta doctrina un aspecto que se puede considerar. ¿Podemos admitir un estado neutro de la naturaleza?, o mejor ¿podemos admitir que el hombre puede estar alguna vez en un estado neutro con relación a Dios? Por una parte es claro, aun

Cf. C. T., 5, 823, 25 ss., que corresponde al cn. 1 del proyecto de decreto de 11 de agosto 1546, y C. T., 5, 832, 16, correspondiente al cn. 2 del proyecto del 19 de agosto. Sin embargo, en el proyecto de Decreto de 23 de septiembre ha pasado a ser el canon 19 y se refiere, por tanto, a la tercera justificación. Expresamente dice: «Si quis dixerit, opera omnia, quae ante recuperatam iustificationem fiant, quacumque ratione facta sint, esse peccata: a. s.» (C. T., 5, 427, 43 s.). En el decreto de 31 de octubre ha pasado a ser el canon 29 y continúa en el mismo sentido, aunque se haya suprimido la palabra «recuperatam» por sugestión de D. Soto: «cum etiam infidelium opera non omnia sint peccata» (C. T., 5, 491, 15). En cambio se añade: «ita esse peccata, ut odium Dei mereantur...», con lo que evidentemente se quiere precisar el sentido de «peccata». La modificación se debe a Juan B. de Monte Calvo, O. M. C. (C. T., 5, 437, 39 s.). Un desconocido (St. Eheses conjetura que las siglas C. P. pueden significar: Christophorus Patavinus (C. T., 5, 508, nota 1), añade una observación interesante, que puede confirmar la interpretación de P. Brunner: «Advertatur, quomodo non omnia opera impiorum non sint peccata, cum certum sit, et omnia esse defectus in lege Dei, et habeatur ratio eorum, qui non agnoscunt actus indifferentes [C. P.]». C. T., 5, 509, 39 ss. En el proyecto de Decreto del 5 de noviembre de 1546 pasa ya a ser el canon 6 y con esto cambia de sentido, pues ya no se refiere ciertamente a la recuperación de la justificación, sino a la primera justificación. Aun se mantiene la corrección propuesta por Juan B. de Monte Calvo, que en el decreto definitivo se cambia en la fórmula más vaga: «vere esse peccata vel odium Dei mereri», en la que el «odium Dei mereri» no aparece ya claramente como una explicación del sentido de «vere esse peccata». Sobre la extensión del canon a las obras anteriores a la primera gracia, fuera del sentido en el proyecto de Seripando, nada se puede decir seguro. La opinión de P. Brunner no creo que se pueda refutar por el texto del Concilio. La propuesta de Juan B. de Monte Calvo parecía admitir un sentido amplio de la palabra pecado, un pecado que no merece el odio de Dios. Este sentido no aparece tan claro en el decreto definitivo, pero aún se puede mantener.

⁴ «Divisio immediata humanorum operum haec est: quod sunt vel virtuosa vel vitiosa, quia si homo est vitiosus et agit quidquam, tunc agit vitiose; et si est virtuosus et agit quidquam, tunc agit virtuose; quia sicut vitium, quod crimen dicitur seu mortale peccatum, inficit universaliter actus hominis vitiosi, sic virtus vivificat omnes actus hominis virtuosi», D. 642.

considerada la cuestión meramente desde una consideración metafísica de la naturaleza⁵, que el hombre antes de toda gracia tiene, por el pecado original, una privación en su ser que ha de manifestarse necesariamente en su operar⁶. Es claro que esta privación ontológica de su ser que se traduce en su actuar no es un pecado en el sentido de que no es una trasgresión libre de una ley de Dios, pero tampoco es un acto que esté ordenado a la vida eterna, y en este sentido podemos decir que participa necesariamente del desorden óntico al que el hombre está sometido por el pecado original.

Pero es claro que P. Brunner, y con él los demás protestantes, no se darían por contentos con esta explicación estática o, si se quiere, neutra, del pecado en las acciones anteriores a la vocación divina. El hombre antes de esta vocación es personalmente enemigo activo de Dios y esta enemistad activa contra Dios tiene que manifestarse de una manera positiva, no meramente como una privación, en todas las acciones del hombre. Este aspecto más personalista, más actualista, del pecado, es decir, de todas las acciones anteriores a la vocación divina como pecado, es más difícilmente conciliable con la doctrina católica⁷. Parece reducir el pecado original al pecado actual, dejando la penumbra precisamente el *a priori* de esos pecados actuales⁸. Pero la teología posttridentina, buscando el determinar la esencia misma del pecado original en la privación de la gracia santificante, ha descuidado por su parte el aspecto más personalista, actualista del pecado, que, sin embargo, está presente

⁵ El concepto metafísico de la naturaleza es el que pretende describir la esencia universalmente válida del hombre detrás de toda determinación actual ético-religiosa. A esta consideración metafísica se opone la consideración histórica, sobre todo a la que procede de la historia salutis. Cf. U. KÜHN, *Natur und Gnade* (Berlín, 1961), p. 21, nota 44.

⁶ Sobre todo si se admite que la privación de la gracia no es algo meramente extrínseco, porque el destino que Dios pone al hombre para el fin sobrenatural no es algo extrínseco, sino algo que tiene que afectar profundamente al hombre mismo. La tragedia del hombre caído es precisamente la de estar *destinado* a un fin y no estar *orientado* a ese fin.

⁷ Véanse las proposiciones condenadas de Bayo: «Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia» (D. 1025). «Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, non nisi ad peccandum valet» (D. 1027).

⁸ Sobre el problema que plantea la moderna interpretación protestante del pecado original véase el excelente artículo de L. SCHEFFCZYK, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*: «MünchTheolZeit», 15 (1964), 17-57. Pero el autor ve también que la teología católica tiene que hacer más clara la relación entre el pecado original como *peccatum naturae* y los pecados personales, que son su manifestación. Dicho con otras palabras: tiene que establecer de una manera refleja la relación entre el aspecto natural y el aspecto personal del pecado original. El problema de la determinación teológica del sentido de la concupiscencia lleva a esta misma conclusión. Cf. K. RAHNER, *Sobre el concepto teológico de concupiscencia*: «Escritos de Teología», I (Madrid, 1963), p. 379-416.

en los documentos primeros contra los pelagianos⁹. Esta consideración actualista, prescindiendo del problema de que todas las acciones sin excepción sean pecado en sentido estricto, tiene un fundamento en la tradición católica y debe ser considerado como complemento de la consideración excesivamente abstracta y naturalista del pecado original¹⁰.

Según la interpretación de P. Brunner, la doctrina del Tridentino sobre el *servo arbitrio* antes de la primera gracia concidiría prácticamente con la doctrina protestante. No opina así W. Joest, que cree que la libertad postulada por el Tridentino es superior a la libertad civil, mera capacidad de elección en las cosas terrenas, que admite la teología luterana. Según W. Joest, no tienen los hombres antes de la primera vocación capacidad para las virtudes sobrenaturales, pero sí para actos de moralidad natural que son buenos aun en el juicio de Dios, aunque no califiquen al hombre para recibir la justicia sobrenatural¹¹. Esta libertad es la que permite al hombre el que cuando Dios interviene y pone las condiciones necesarias pueda responder negativa o afirmativamente.

Con relación a este primer estado del hombre antes de toda vocación divina, lo único que echa de menos en el Tridentino P. Brunner es la mención del valor *elenchetico* de la ley, que aparecía en el primer decreto de Seripando y que, siempre según el mismo P. Brunner, no dejaba nada que desear en cuanto a claridad y no lo hubiera podido expresar con más claridad un protestante. Sin embargo, lo esencial desde el punto de vista dogmático—la inca-

⁹ Véase el capítulo primero del Indículo que habla de «*praevaricationis profunda*» (D. 130) y el canon 9 del Aurasicano II: «*Divini est muneris, cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus...*» (D. 182) y más claro en el canon 5 donde se habla de la inspiración del Espíritu Santo que corrige nuestra voluntad «*ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem*» donde es claro que la infidelidad y la impiedad no son consideradas como meras privaciones pasivas. Véase además los canones 17 y el célebre canon 22 (D. 190 y 195). En el Tridentino este aspecto está menos acentuado, como era de esperar dada la tendencia protestante, tan contraria a la condenada por el Indículo y el Aurasicano.

¹⁰ Un excesivo naturalismo puede llevar a desposeer al pecado original de su auténtica gravedad, para considerarlo como un estado neutro, en el que la naturaleza es considerada como una entidad cerrada en sí y completa, prescindiendo de su relación concreta y esencial a Dios. Cf. U. KÜHN, *Natur und Gnade*, p. 145 ss.

¹¹ Véase la nota 3 sobre el sentido del canon 7 de la sesión VI del Tridentino. B. Beraza dice de la tesis: *Non omnia opera infidelium sunt peccata*: «*Plures censent eam esse de fide ex Trid. sess. 6, can. 7*», pero él no es de esa opinión. *De Gratia Christi*² (Bilbao, 1929), p. 301, núm. 321. El admitir que las obras hechas antes de la justificación (y probablemente como disposición inmediata para la misma) no son «*vera peccata*» no equivale exactamente a afirmar que son actos moralmente buenos aun en el juicio de Dios. El comentario de W. JOEST en: «*KerDog*», 9 (1963) 44.

pacidad de la ley para justificar al hombre—se ha conservado suficientemente ¹².

2. *Vocación de Dios y libertad*

A pesar de sus diferencias en la interpretación de la doctrina del Tridentino sobre el estado del hombre antes de la primera vocación de Dios, tanto P. Brunner como W. Joest admiten que la libre aceptación de la gracia, postulada por el Tridentino (cap. 5, D. 797) salva al hombre como persona delante de Dios. Para P. Brunner es precisamente esta aceptación libre de la gracia la que coloca al Tridentino en la órbita del pensamiento personalista. Ninguna

¹² El Tridentino utiliza la fórmula más matizada «per ipsam litteram Legis Moysi» (s. 6, cap. 1, D. 793) o, en el canon correspondiente: «per legis doctrinam» (s. 6, can. 1, D. 811). Ciertamente el decreto propuesto por Scripando era mucho más explícito sobre la significación de la ley para la justificación. Véase el proyecto de Decreto de 11 agosto de 1546 (C. T., 5, 822 1 ss.) que pasa en esta cuestión prácticamente íntegro al proyecto de decreto de 23 de septiembre (C. T., 5, 421, 19 ss.) «Magno mysterio lex a Deo per Moisen in tabulis lapideis data fuit, sc. ut quos ipsa suae infirmitatis ignorantia superbos faciebat, legis ministerio naturam peccati cognoscerent. Per legem enim cognitio peccati...» Ya el uno de octubre empiezan los ataques contra esta formulación, sobre todo insistiendo en que la ley no tenía esa sola finalidad. Así el Arzobispo de Aix para el que la ley ha sido dada «ut legis ministerio naturam peccati cognoscerent *cognitumque vitarent*» (C. T., 5, 445, 14). También opinan que la ley no ha sido dada sólo para que se conozca la naturaleza del pecado [el término *naturaleza* del pecado resultaba ciertamente extraño y hubiera sido mejor decir simplemente «el pecado»] el Arzobispo de Sassari (Turritanus) (C. T., 5, 450, 45), S. Lacavela (Naxiensis), L. Lippomano (Veronensis), Marco V. de Ruverc (Senogallensis) y otros (Cf. C. T., 5, 452, 16; 457, 32; 462, 37). El cardenal Pacheco, más radical, cree que todo esto sobre la finalidad de la ley no cuadra en este sitio (id., 491, 40) y su observación terminará prácticamente por prevalecer, aunque dé la impresión de que no ha entendido el problema de que se trata. La forma del decreto de 31 de octubre (id., 510, 18) mantiene aún la significación de la ley aunque no como exclusiva. En la defensa que hace de ella Scripando [el que sea Scripando parece fuera de duda. Cf. C. T., 5, 518, nota 6] alega en favor de su doctrina sobre la finalidad de la ley un texto de San Agustín (id., 519, 11). A pesar de esto en el decreto de 5 de noviembre (id., 635) se ha suprimido ya todo lo que se decía sobre la finalidad de la ley de Moisés. Tal vez la cuestión no estaba madura y los Padres no querían dar lugar a equívocos innecesarios. Bastaba con declarar que la ley no puede salvar. Aun se retiene en esta forma del decreto la fórmula simple: «per ipsam etiam legem Moysi» (id., 635, 8), que, finalmente, tal vez por sugestión de Pacheco y Juan de Fonseca (Castellimaris) que proponen alguna mitigación de la frase («solam», vel «nudam», id., 680, 9) se mitiga en la frase definitiva «per ipsam etiam litteram Legis Moysi». Lo fundamental ciertamente estaba asegurado. Las preocupaciones de los Padres por evitar equívocos explican la supresión de lo concerniente a la finalidad de la ley, que, en absoluto, no era necesario para declarar la impotencia de esta orden a la justificación. Omitir, por lo demás, no es condenar, sino simplemente no definir. La doctrina de Scripando en este punto merece ciertamente la atención de los teólogos.

gracia es irresistible, ni siquiera la del bautismo. No se puede, por tanto, aplicar sin más el clisé protestante de lo mágico o de lo físico-hiperfísico a la doctrina sacramental del Tridentino. El acto de aceptación de la gracia es personal porque puede ser rechazado, pero por otra parte sólo es posible dada la gracia preveniente. Estas son las dos líneas fundamentales que, según P. Brunner, deben ser respetadas en toda doctrina de la justificación, que, según él, son suficientemente claras en el Tridentino.

Para Joest, el problema está únicamente en la relación de mérito que esta aceptación de la voluntad puede tener con relación a la obtención de la justificación. A pesar de la afirmación del cap. 8: «nihil eorum quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur» (D. 801), cree que interpreta más correctamente la mente del Tridentino S. González, que admite un mérito de congruo para estas acciones, que M. Schmaus, que no admite ninguno y que, según Joest, interpreta al Tridentino «más evangélicamente» de lo que el mismo Tridentino ha pensado¹³.

3. Palabra y Sacramento

En la doctrina de la disposición a la justificación echa de menos P. Brunner la mención de la palabra como comunicación de gracia. Esta ausencia no es total. En el capítulo sexto se dice expresamente: «fidem ex auditu concipientes» (D. 798)¹⁴. Es cierto, sin embargo, que no se acentúa la comunicación de la gracia por la palabra. Pero hay casos, continúa el mismo P. Brunner, en los cuales la justificación se realiza antes de la recepción del bautismo. ¿No se puede hablar en estos casos de una justificación por la palabra del evangelio? En este caso, también los límites entre disposición a la justificación y justificación misma quedarían menos definidos de lo que lo están en el decreto del Tridentino. La difuminación de estos límites entre disposición a la justificación y la justificación misma la desea P. Brunner precisamente para acentuar la importancia del momento personal de la fe por la predicación, frente al *opus operatum* del bautismo¹⁵. Tenemos, pues, aunque de una manera sumamente mitigada, la oposición entre la

¹³ W. JOEST, «KerDog», 9 (1963), 55 s. Un texto que hace fuerza en W. Joest en este sentido es el de: «Secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem» (s. 6, cap. 7, D. 799).

¹⁴ W. JOEST, l. c., p. 63, la distingue expresamente de la «fides formata», que él llamaría «fides ex sacramento».

¹⁵ P. BRUNNER, *Pro Veritate*, p. 75 y 76.

palabra como elemento personal y el sacramento como momento naturalista ¹⁶.

De una manera mucho más clara aparece esta preocupación en U. Kühn. Según él, el Tridentino fija de una manera demasiado decisiva el momento inicial de la justificación, al menos de manera normal, por el *opus operatum* del bautismo, sin la intervención de un acto personal. Pero por otra parte requiere la fe para la justificación y ésta no se puede ligar a un momento determinado, sino que es un puente (*Ueberbrückung*) de relación personal. Aquí aparece una nueva idea con relación al momento sacramental de la justificación: el de la pura actualidad del proceso de la justificación, correspondiente a la pura actualidad de la fe misma, frente a la justificación concebida como un hábito permanente que tiene un principio determinado en el tiempo y que es conservado y aumentado. Esta pura actualidad es una de las características del pensamiento personalista contemporáneo e incluye en sí, de una manera más o menos acusada, una oposición a lo sacramental como ontológico y naturalista ¹⁷.

Sin llegar a la anulación total del momento sacramental en la justificación, P. Brunner echa de menos la mención de la fe entre las causas de la justificación. Es conocido de todos el debate a que dio origen esta omisión y la fórmula de compromiso a la que por fin se llegó. Nos explicamos que P. Brunner piense que el Concilio no ha dicho la última palabra sobre las causas instrumentales de la justificación ¹⁸. A mi entender, habría que decir que no ha querido decir la última palabra, en sentido exclusivo, sobre las causas de la justificación en general. La ausencia de la palabra y de la fe indicarían que este binomio personalista palabra-fe no se deja fácilmente aprisionar, en el esquema tradicional de las cuatro causas.

¹⁶ La actitud de P. Brunner es con todo muy matizada, y de ningún modo anti-sacramental. Para él el acentuar lo personal del binomio: palabra-fe, de ninguna manera implica una exclusión del sacramento como de algo mágico o «cósico» (dinglich).

¹⁷ Sobre el momento anti-sacramental del personalismo cf. W. JOEST, *Die Personalität des Glaubens*: «KerDog», 7 (1961), 43 s. En la segunda parte de su artículo U. Kühn propone la cuestión desde un punto de vista que podríamos llamar pastoral: la diversa significación del bautismo (pastoralmente o, si se quiere, psicológicamente) para un San Pablo, para el que significaba la línea divisoria con su pasado, y para el cristiano actual, bautizado en la infancia. Cf. *Bekennntnis zur Kirche*, p. 230 s.

¹⁸ P. BRUNNER, o. c., p. 77, cree que tal vez se deba eliminar totalmente el concepto mismo de disposición a la justificación, haciendo coincidir: palabra-fe-justificación.

4. La fe justificante

El problema que plantea la crítica protestante a la noción católica de disposición a la justificación es la noción misma de fe, en la que se oponen dos nociones de la fe: la fe que tiene por cierto en general lo que Dios dice (fe genérica, o fe histórica, o fe dogmática) y la que confía en que las promesas de Dios y, concretamente, la promesa del perdón de los pecados, se realiza de hecho en mí (*fides fiducialis*).

Con razón afirma W. Joest, contra S. González, que la fe que el Tridentino requiere como disposición a la justificación no es meramente la fe dogmática, sino también un principio de fe fiducial¹⁹. Las palabras del cap. 6 lo indican: la fe que se requiere aquí no es solamente una adhesión intelectual, sino que implica también una *fiducia* tanto por el objeto, que incluye las promesas, como por la relación personal a cada uno: «credentes vera esse quae divinitus revelata et *promissa* sunt... fidentes Deum *sibi* propter Christum propitium fore» (D. 798). El aspecto personal de la fe no está ciertamente ausente del Tridentino, que al hablar del efecto de la fe dirá una vez, aunque de pasada, de la fe no informada por la caridad: «Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit» (D. 800). En estas palabras, aunque sea de un modo circunstancial, se dice expresamente que la finalidad de la fe es la unión personal con Cristo²⁰.

El problema general que plantea la oposición fe histórica - fe fiducial es conocido de toda la historia del protestantismo, pero se

¹⁹ S. GONZÁLEZ, *De Gratia* («Sacrae Theologiae Summa», III⁴, BAC, 62). Madrid, 1961, Thesis 17, define la fe fiducial incluyendo en ella como esencial el concepto de no-imputación, que ciertamente no es necesaria para la noción de fe fiducial.

²⁰ Paso por alto el problema del sentido, en el que la fe se considera en el Tridentino como raíz del proceso de la justificación, pero W. Joest simplifica excesivamente el problema cuando dice que la diferencia entre la concepción católica y la protestante está en que para la protestante la fe es raíz en sentido objetivo (*sachlich*), mientras que para la católica lo es sólo en sentido temporal (*zeitlich*). Cf. «KerDog», 9 (1963), 64 s. El capítulo octavo al decir que la fe es «*humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*» (D. 801), no lo entendía ciertamente sólo en sentido temporal, como si el papel de la fe en la justificación fuera sólo el de ser el primer acto cronológicamente en orden a la justificación. Véase la declaración del cardenal de Santa Cruz: «... tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento, semper fides est fundamentum et radix iustificationis; ideo dicitur *omnis*» (C. T., 5, 734, 27 ss.). Y estas palabras están dichas contra la interpretación del general de los Dominicos que lo entendía en un sentido temporal: «quia primus motus in ipso iustificationis instanti est fidei» (id., 734, 14), pero precisamente por eso prefería que se dijera: *vehiculum ad iustificationem*.

acentúa desde el punto de vista del moderno personalismo, sobre todo desde el punto de vista del personalismo dialógico. Para éste la fe histórica se sitúa dentro del esquema sujeto-objeto y considera a Dios como un objeto más del conocimiento. En cambio, la fe fiducial se sitúa dentro del esquema relacional Yo-Tú y considera la fe únicamente como respuesta a la personal invitación de Dios que se realiza en la palabra. El problema de la relación de esta palabra con la historia es uno de los problemas más agudos que tiene planteado en la actualidad la teología protestante y que se plantea también a la teología católica²¹.

En la fe histórica o fe dogmática no se tendría en cuenta el punto de vista personalista del encuentro personal de un Dios personal con el hombre, encuentro que es precisamente la fe. En este modo de considerar la fe, desde un punto de vista exclusivo, tenemos uno de los modos característicos del pensar personalista actual, que W. Joest llama el momento anti-dogmático. El dogma es afirmación de ser, de hecho, y esto se opone al carácter meramente relacional de lo personal. Un personalismo entendido de una manera radical y exclusiva puede llevar, y de hecho lleva, a una concepción meramente relacional del contenido de la fe, y de aquí a la concepción meramente relativa de este contenido sólo hay un paso. Si sólo aquello que en la Escritura se refiere a la relación personal Yo-Tú con Dios tiene sentido y significación para mí y por consiguiente solo eso es palabra de Dios, se sigue fácilmente que lo que yo no puede considerar como dirigido personalmente a mí (las afirmaciones sobre el ser de Dios, por ejemplo) no es palabra de Dios. Esto es sin duda puro condicionalismo²².

La misma historia de Cristo, añaden, es sólo la ocasión de la que se desprende el acontecimiento original de la palabra-fe (*Wort-*

²¹ Véase, por ejemplo, E. BUDER, *Fides iustificans und fides historica: «Evangelische Theologie»*, 13 (1953), 67-85; W. JOEST, «KerDog», 7 (1961), 43 ss.

²² La proposición: «Porque la palabra de Dios es la palabra por la que Dios requiere a nuestro propio ser y porque es precisamente la palabra que a mí me atañe en el problema mismo de mi existencia, tiene que ser recibida» puede fácilmente cambiarse en esta otra: «Porque yo *puedo entender* lo que yo creo como llamamiento y respuesta que me toca a mí, a la cuestión misma de mi existencia, precisamente por eso puedo creer esa palabra y sé que ésta es realmente la palabra de Dios». Ahora bien, esto es mero condicionalismo. Lo que yo no puedo entender en este sentido (por tanto, todo lo meramente especulativo, sin relación inmediata a mi existencia concreta) no es palabra de Dios. W. Joest cita un texto muy claro en este sentido de F. Ebner: «Una tesis se refiere a la relación de un ser a otro ser, nunca a un ser «absoluto». Así, por ejemplo, la frase: «Dios existe» como afirma la existencia de Dios de un modo totalmente objetivo y falto de relación, no tiene sentido, no dice absolutamente nada». *Das Wort und die geistigen Realitäten*, p. 158. Citado en «KerDog», 7 (1961), p. 41, nota 9.

Glaubens-Ereignis). Y no son propiamente los hechos de la historia de Cristo los que continúan la cadena de este acontecimiento palabra-fe, sino la predicación continuada del original suceso palabra-fe que brota de ellos. De ahí la importancia del binomio personalista: «Palabra - Fe fiducial» frente al binomio: «Sacramento - Fe dogmática», que es ontológico, o, si se quiere, físico²³. Tenemos, pues, como fundamento de la distinción de concepción la oposición persona-ontología, de alguna manera equivalente a la oposición persona-naturaleza.

Sin llegar a este extremo de condicionalismo y de la relación de la fe fiducial, insisten los autores antes citados en la necesidad del aspecto personal de una fe que no sea meramente tener por ciertos los sucesos históricos del pasado, sino que se refiera concretamente a mí. No meramente creer que Jesucristo ha muerto por los pecadores en general, para que a ellos se les perdonen los pecados, sino creer que esa promesa se me hace concretamente a mí y, por tanto, que a mí personalmente se me perdonan los pecados. Si sólo se requiere esto, creo que los católicos no tenemos dificultad en admitirlo y, como hemos indicado antes, este aspecto fiducial de la fe está presente en el Tridentino²⁴.

5. *La certeza de la fe*

La dificultad comienza con la cuestión de la certeza de la fe. En general, todos los protestantes están de acuerdo en que el Tridentino no ha entendido el problema de la certeza de la fe en la teología protestante. El capítulo dirigido *contra inanem haereticorum fiduciam* serían una prueba de esta falta de comprensión. Según el Tridentino, dice P. Brunner, creo con una fe *cui non potest subesse falsum* que Cristo ha resucitado de los muertos, pero en cambio dudo de si la eficacia de la muerte de Cristo se me apropia a mí personalmente. Ciertamente, añade Brunner, habría que rechazar al que dijera: por mi fe de que estoy justificado se realiza mi justificación²⁵. Ciertamente no es mi fe la que realiza la absolución de los pecados, pero mi fe *recibe* la absolución y la promesa del Evangelio. La promesa de Dios y la muerte de Cristo no son

²³ El término «ontológico» lo usamos aquí en un sentido impropio, en cuanto que se opone a las categorías personalistas y se confunde más bien con lo «natural» o lo «físico», en cuanto sus categorías las toma normalmente del mundo físico impersonal. En este sentido es utilizado, por ejemplo, por H. ТНІВ-ЛСКЕ, *Theologische Ethik*, I² (Tübingen, 1958), núm. 1.084, p. 360 ss.

²⁴ P. Brunner cita también el comentario de Santo Tomás a *Romanos*, 3, 25: «Pro Veritate», p. 82.

²⁵ No me explico por qué P. Brunner insiste, a pesar de eso, en considerar a la fe como causa instrumental de la justificación. Si es causa parece que de alguna manera se podría hablar de una cooperación.

una verdad general que yo tengo que creer en general. Son una alocución directa a mí, y su verdad no la puedo yo descubrir más que aceptando esta alocución en su validez para mí. Fe y promesa son correlativos²⁶. Pero, preguntaríamos nosotros: Yo no puedo dudar de la validez de la promesa divina, pero ¿no puedo dudar de la sinceridad, de la totalidad de mi aceptación? El problema viene de una manera distinta de considerar la cooperación del hombre en la salvación. Para los protestantes en general y para P. Brunner y W. Joest en particular, la cooperación del hombre no se puede entender como una real cooperación, como una condición que limite de alguna manera la acción de Dios. No tiene por tanto sentido: recibir la acción de Dios (este es el único sentido de la fe fiducial) y dudar al mismo tiempo de su eficacia. Lo característico de la fe es que no mira al hombre, sino únicamente a Dios.

Con toda claridad expone W. Joest la diferencia entre la concepción del Tridentino y la propia en este punto crucial. Para el Tridentino: «quilibet, dum scipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest» (s. VI, cap. 9, D. 802). Con esta consideración la certeza de la fe sobre la propia justificación no puede subsistir, no por falta de eficacia en la gracia de Dios, sino por falta de cooperación por parte del hombre. Para W. Joest, esa actuación humana no es *cooperar*, sino únicamente *concominar*. Añádase además que para el Tridentino la fe (dogmática) no es más que un momento entre otros en la disposición para la justificación. A ella ha de añadirse la esperanza, la penitencia, etc. No puede ser, por tanto, el momento que incluye en sí todo lo demás y que decide absolutamente de la posición del hombre con relación a la justificación²⁷.

En este punto tenemos que decir que la diferencia entre las dos concepciones es absoluta, al menos teóricamente. Digo que al menos teóricamente porque en realidad el mismo Joest, en mi opinión, no mantiene tan rígidamente el principio de exclusión de toda cooperación y al hablar de la actuación del hombre en la justificación utiliza una terminología que está muy cerca de la católica. Es cierto que rechaza, como ya hemos dicho, una cooperación (*Mitwirken*), pero admite un *concominar* (*Mitgehen*) del hombre con la gracia, y este *concominar* parece que en algún momento es también una condición para la justificación. Por una parte, en efecto, niega la mera pasividad del hombre frente a la gracia de la justificación, como si el hombre fuera algo meramente inerte²⁸. Por otra

²⁶ Cf. P. BRUNNER, o. c., p. 81.

²⁷ W. JOEST: «KerDog», 9 (1963), 66.

²⁸ W. JOEST: «KerDog», 9 (1963), 60, al parecer contra la *Solida Declaratio*, II, De libero arbitrio, 19 s. (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen*

parte, este *concaminar* parece ser el que da la medida de la realización de la justificación en nosotros: la separación del pecado y el deseo de la salvación y de las buenas obras se realiza en nosotros en la medida (*in dem Mass*) en que estamos en manos de Dios por esta entrega que es la fe²⁹.

En este punto, al menos, la voluntad decidida del Tridentino es la salvación del hombre como persona delante de la acción de Dios. Este punto central nos impide reducir las diferencias católico-protestantes en el problema de la justificación meramente al esquema personalismo-naturalismo. En este aspecto al menos, de la cooperación del hombre con la salvación, la actitud del Tridentino es claramente personalista.

6. *La esencia de la justificación*

La primera cuestión que se nos plantea sobre la esencia misma de la justificación es la doctrina de la imputación extrínseca, una doctrina difícilmente inteligible para un católico. La razón última de la diferencia tal vez haya que buscarla, como ha señalado atinadamente H. Volk³⁰, en una diferente concepción de la justicia de Cristo. Este problema rara vez es tratado explícitamente y de ordinario se utilizan términos cuyo significado se supone sabido y evidente, pero que no siempre es claro ni evidente. La justicia de Cristo puede ser concebida de una manera ontológica, como la santidad sustancial de Cristo por la unción de la divinidad, pero puede ser concebida también, de una manera más personal, como la obediencia de Cristo hasta la muerte y su impecancia. En el primer caso se puede hablar de una participación de la justicia de Cristo por la participación de algo entitativo, que coincide de alguna manera con la participación de la divinidad, con todos los problemas que encierra esta participación. En el segundo caso no se puede pensar más que una participación, o mejor, en una imputación extrínseca. ¿Cómo, en efecto, se podría comunicar de otra manera

Kirche, Göttingen, 1956, p. 879), que se apoya a su vez en texto conocidos de Lutero.

²⁹ Por otra parte niega tan tajantemente toda cooperación (p. 66), que no me atrevo a afirmar que, a pesar de todo, implícitamente la admita. La doctrina tiene además amplias implicaciones en el problema del mérito de las buenas obras y de la relación de la justificación con la vida eterna. Llevada al extremo parece caer en el objetivismo cristológico de K. Barth, para el que el único hombre verdadero es Cristo, y parece suprimir también el sentido del tiempo intermedio entre la justificación y la glorificación. Pero sobre este problema de la relación entre la justificación y la vida eterna véase más adelante.

³⁰ *Die Lehre von der Rechtfertigung nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: «Pro Veritate»* (Münster i. W., 1963), p. 125.

la propia obediencia? En todo caso se podría hablar de una comunicación de la propia subjetividad de Cristo, de una especie de transubjetividad, lo que sólo es posible dentro de un esquema personalista³¹. Tendríamos, pues, en este caso una oposición clara entre una concepción ontológica de la santidad y de su participación frente a una concepción personalista de la justicia de Cristo y de participación o imputación. De esta última no siempre es posible obtener una idea clara, pero, como veremos más adelante, ciertamente la participación de la justicia de Cristo no se realiza, según estos autores, en una entidad que el hombre recibe, sino que se realiza inmediatamente, continuamente, actualmente en la acción misma del hombre, que será en realidad acción de Cristo.

El Tridentino admite naturalmente también la noción de justicia de Cristo como obediencia al Padre hasta la muerte, pero en este caso esta justicia es la que nos ha merecido la participación de la otra justicia esencial. Las dos notas se encuentran en el cap. 7: «*Quamquam enim nemo possit esse iustus, nisi cui merita passionis Domini Nostri Iesu Christi communicantur, id tamen in hac impii iustificatione fit, dum eiusdem sanctissimae passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret*» (D. 800)³².

De la distinta manera de concebir la participación de la justicia de Cristo se sigue también la distinta manera de concebir la esencia misma de la justicia participada. En la consideración del Tridentino ésta es algo entitativo, una fuerza que pasa a ser posesión del hombre justificado, que le transforma entitativamente, un accidente (aunque el Tridentino no use esta terminología) que «in- haeret» en los justos, un estado, en definitiva, en el que el hombre entra por el bautismo y en el que permanece mientras no lo pierde por el pecado mortal. Es cierto que este estado no debe de perder nunca de vista su íntima relación a Cristo tal y como aparece en la primera definición de justificación que da el Tridentino: «... *translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Iesum Christum Salvatorem Nostrum*» (D. 796). Pero, aun prescindiendo de que esta relación con frecuencia se olvida en la exposición de la justificación en los libros de texto, la mentalidad, o más exactamente, la expresión conceptual en la que está vertida esta

³¹ La participación ontológica es expresamente rechazada en la *Formula Concordiae Epitome*, III, 16, «*Fidem non respicere in solam Christi obedientiam, sed in divinam eius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitat atque efficax sit, ut per eam inhabitationem peccata nostra tegantur*» (*Bekennnisschriften...*, p. 785). Una concepción más matizada ofrece P. BRUNNER, o. c., p. 74.

³² La proposición es expresamente rechazada por la *Solida Declaratio*, III, 62 (*Bekennnisschriften...*, p. 935).

exposición de la esencia de la justificación es predominantemente ontológica, por no decir física o naturalista³³.

Frente a esta concepción física, estática, de la justificación como estado permanente, la concepción personalista es puramente actualista. El encuentro de Dios y el hombre tiene lugar en el diálogo, en el llamamiento de Dios y la respuesta del hombre (fe fiducial), que tiene que realizarse de nuevo a cada llamada. Un saber sobre un objeto se puede adquirir de una vez para siempre, pero creer no se puede más que en cuanto en cada momento se repite actualmente la decisión (el «salto» la llama Kierkegaard) de la fe. No se puede hablar nunca de una situación objetivamente garantizada, en la que el hombre se encuentra, porque en este caso la relación a Dios se convierte en una especie de *posesión* de una cosa divina, salvífica, de la misma manera que se tiene una cuenta en el banco. La analogía con la relación interpersonal humana y el diálogo personal interhumano hacen ver que las relaciones personales se realizan en la renovación, siempre actual, del encuentro, de la confianza, del amor. Mucho menos se puede convertir la relación personal con Dios en una especie de posesión de la que yo pueda disponer a mi antojo³⁴.

Dicho con palabras de U. Kühn: «La justificación es la apropiación existencial de la *justitia aliena Christi* que se realiza en cada momento por medio de la fe, y que no llega nunca a ser una posesión en sentido estático»³⁵.

Volviendo ahora sobre el problema que tratamos antes de la relación «bautismo-predicación», podemos entender la importancia excepcional que para los pensadores personalistas tiene la palabra de Dios en este esquema de relación dialógica. La justificación no es un estado permanente, sino que se realiza en el encuentro actual de la palabra de Dios como llamamiento, como apelación y la respuesta humana de la fe. El bautismo y el sacramento en general entra dentro del marco de lo cósmico (*dinglich*) y por tanto en relación con una concepción estática, cósmica, óptica, naturalista de la justificación.

7. Las buenas obras

La consecuencia primera de esta concepción personalista de la justificación se refiere a las buenas obras, a las obras meritorias.

En la concepción que llamamos naturalista de la justificación

³³ Físico y natural lo tomamos aquí como sinónimos, en cuanto opuestos a la categoría de lo personal. Cf. la nota 23.

³⁴ W. JOESTS «KerDog», 7 (1961), 43.

³⁵ U. KÜHN, *Bekennntnis zur Kirche*, p. 225.

la fuerza (*dynamis*), que es la gracia santificante, se remansa, por así decirlo, en el hombre justificado para constituir en él una especie de reserva de fuerza a su disposición (prescindiendo de sí, además de la gracia habitual, se requiera una gracia actual en cada caso). De esta manera se salva, por una parte, la necesidad de la fuerza divina para la posibilidad de los actos sobrenaturales, y por otro, se salva también la intervención de la personalidad misma del hombre justificado en las buenas obras. Entre la corriente que procede de Dios y de Cristo y el actuar mismo del hombre se introduce el Yo mismo del hombre, en el que se ha remansado la corriente de la acción divina, para pasar de esa especie de embalse secundario a la acción.

En cambio, en la concepción personalista y dinámica de la justificación, la acción de Cristo es inmediatamente la acción misma del hombre. La corriente que parte de Cristo pasa directamente a la obra del hombre, sin convertirse nunca en una posesión estable de la que el hombre pueda disponer. La justicia del hombre no es, pues, distinta de la justicia de Cristo. Es el hombre el que es justificado, pero Cristo, presente en nosotros y por nosotros, permanece siendo el sujeto de este acontecer, el portador y el propietario de esta justificación del hombre. El hombre deja de ser portador de propia esencia y de propias propiedades en la medida en la que entra en la fuerza de la actuación justificante y renovante de Dios³⁶.

No hay, pues, buenas obras que el hombre pueda llamar realmente suyas y que pueda presentar como tales ante el tribunal de Dios el día del juicio.

La razón íntima de esta manera de pensar es la repugnancia a considerar la gracia como una «cosa» (*Ding*) que el hombre pueda utilizar a su arbitrio. La absoluta «indisponibilidad» de la gracia no es más que un corolario de la absoluta indisponibilidad (*Unverfügbarkeit*) de Dios, que nunca puede ser reducido a la categoría de un «objeto».

8. *Justificación y vida eterna.*

Hay otra razón para la exclusión de toda clase de mérito por parte de la teología protestante, y con esto entramos en el último apartado de nuestro estudio sobre la reciente crítica protestante al decreto sobre la justificación en el Tridentino. La razón es la relación entre justificación y vida eterna. El esquema del Tridentino nos es conocido y familiar: el hombre pasa por una serie de estadios que se suceden cronológicamente en el tiempo: antes de la vocación

³⁶ W. JOEST: «KerDog», 9 (1963) 49 y 50.

divina, disposición a la justificación bajo el influjo de la gracia primera, infusión de la gracia santificante en la justificación misma, estado de gracia en el que el hombre progresa hasta el fin de la vida y, finalmente, juicio final en el que el hombre se presenta con las obras realizadas en ese período que va desde la justificación hasta la muerte.

El juicio justificante pronunciado por Dios sobre el pecador no es, pues, definitivo³⁷. El juicio justificante no es idéntico con el juicio final, mera anticipación de éste. Es ciertamente un juicio verdadero, que realiza lo que dice y por tanto que ciertamente hace del pecador un hombre justo; pero para que ese juicio se ratifique en el juicio final tiene el hombre que conservar la justicia que le ha sido conferida en la justificación. De su cooperación depende, por tanto, el sentido del juicio final. Con palabras del Tridentino: «... Veram et christianam iustitiam accipientes, eam ceu primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Iesum illis donatam, candidam et immaculatam iubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini Nostri Iesu Christi et habeant vitam aeternam» (D. 800). En estas palabras tenemos una definición clara de la relación de la justificación a la vida eterna: el hombre recibe un don (*stolam*) entitativo que tiene que conservar immaculado con su propia cooperación y que no es simplemente idéntico con la vida eterna.

Para la moderna teología protestante, sin embargo, la justificación es sin más la vida eterna. El juicio justificante de Dios no es diverso al principio de la justificación y en el juicio final, si es que en realidad podemos hablar así, porque lo que discuten precisamente estos autores es el concepto de tiempo que la iglesia católica aplica al problema de la justificación. Un tiempo de calendario, como es llamado por E. Schott, en oposición al tiempo histórico-escatológico³⁸. El tiempo del calendario es necesariamente sucesivo (*Chronos*), el histórico-escatológico es simultáneo (*Kairos*). Así, pues, según esta concepción, la eternidad está presente sin condiciones. La sentencia liberadora definitiva tiene lugar ahora, mientras que para los católicos no tiene lugar hasta el juicio final.

Dos conclusiones obvias se siguen de esta manera de entender la relación entre la justificación y la vida eterna:

a) La primera es una confirmación, desde otro punto de vista, de la certeza absoluta de la justificación y, lo que es más, de la salvación. El juicio de Dios no está condicionado a la cooperación

³⁷ Aunque el Tridentino, como reacción contra el extrinsecismo protestante, no define la justificación como juicio. Cf. s. 6, cap. 4 y cap. 7 (D. 796, 799).

³⁸ E. SCHOTT, *Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit* (Berlín, 1955), p. 45; W. JOEST: «KerDog», 9 (1963) 51; U. KÜHN: «Bekenntnis zur Kirche», p. 226 s.

del hombre. Pero no olvidemos que este juicio no es nunca un hecho pasado que de alguna manera pasa a ser posesión del hombre, sino que es un juicio siempre actual, siempre y en cada momento recibido por la decisión que es la fe. La certeza de este juicio es, pues, muy distinta de la que podía ser la certeza de un hecho pasado que garantiza el futuro. En la pura actualidad de la fe y de la justificación no hay lugar para esa consideración del problema. Y nunca debemos perder de vista este carácter puramente actualista de la fe y de la justificación si queremos entender de alguna manera las afirmaciones sobre la certeza de la justificación y de la vida eterna.

b) Las buenas obras llegan demasiado tarde para poder ser meritorias. De la misma manera que nada de aquello que precede la justificación puede merecerla, tampoco puede merecer la vida eterna, pues ésta no es distinta de la justificación. Desaparece, por tanto, la situación intermedia en la que el hombre como persona construye sobre el fundamento que le ha sido dado de la fe en Cristo³⁹.

9. Las estructuras mentales

Al considerar las diferencias fundamentales y las estructuras mentales que están detrás de ellas, se puede tener la tentación de reducir estas diferencias al conocida dilema: ontología-personalismo, al que hemos aludido a lo largo de este estudio⁴⁰. Por una parte, la consideración de lo ontológico: sustancia, accidente, naturaleza, etc. De otra, lo personal, que se realiza en el encuentro de persona a persona y que de ninguna manera es reducible a la categoría de sustancia, o de accidente, o de naturaleza. Así tenemos de una parte la fe dogmática (sobre hechos), el sacramento (*opus operatum*), la gracia santificante (cualidad infundida en el

³⁹ I Cor, 3, 10-15. No todos los protestantes están de acuerdo con esta interpretación, puramente escatológica, de la justificación. La interpretación que da U. Kühn en la segunda parte de su artículo suaviza mucho las expresiones de la primera parte y, si lo hemos entendido bien, lo que defiende no es más que la gratuidad de la predestinación *complete sumpta*, cosa en la que todos los católicos está naturalmente de acuerdo. Véanse sus propias palabras: Admite que según la Escritura hay un juicio según las obras «jedoch ist im Falle der positiven Entscheidung der eigentliche Grund nicht unser gutes Leben, sondern die eschatologisch relevante Rechtfertigung des Sünders aus Gnade». Que en caso de un juicio favorable la razón *última* es sólo la gracia divina y no las obras es lo que afirma también la Iglesia católica cuando habla de la diferencia entre la *predestinación* de las obras buenas y la *previsión* de las malas. Véase, por ejemplo, la profesión de fe de León IX: «Deum predestinasse solumnodo bona, praescivisse autem bona malaque» (D. 348).

⁴⁰ Véase H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, I² (Tübingen, 1958), números 1.084 ss., p. 360 ss.

alma). De la otra parte tendríamos la predicación (como encuentro y llamada personal), la fe fiducial (como respuesta a esa llamada) y el actualismo de la decisión de la fe en cada momento (frente a la posesión estable de un don determinado).

Hay ciertamente alguna diferencia fundamental que no es reducible a este esquema. La intención fundamental del Tridentino, según el propio W. Joest, es la de salvar al hombre como persona delante de la acción omnipotente de Dios. De ahí la condicionalidad de la salvación definitiva, la necesidad de la cooperación del hombre, el influjo de esta cooperación y la consiguiente falta de certeza absoluta de la justificación, no en cuanto depende de Dios, sino en cuanto depende de mí. Hay, pues, en las formulaciones del Tridentino una preocupación personalista, que nos impide reducir las diferencias del esquema de ontologismo-personalismo o, mejor, naturalismo-personalismo. Pero, a pesar de esto, que podríamos llamar «personalismo fundamental», el acento en la expresión recae insistentemente sobre lo ontológico, lo sustancia, lo natural y la expresión conceptual de los problemas está fundamentalmente vertida en este esquema mental⁴¹.

Tenemos, pues, detrás de una gran parte de las diferencias doctrinales dos esquemas mentales diferentes.

El esquema mental se puede definir de una manera general con H. Mühlen: La inteligencia previa, potencial, vacía todavía de contenido de todo aquello que puede ser contenido de una afirmación teológica⁴².

Es una especie de marco vacío, un horizonte mental, en el que no hay todavía ninguna idea y que, sin embargo, condiciona y prepara el enmarque de las ideas que han de venir después a colocarse en este horizonte. Es, por tanto, una especie de categoría *a priori*, aunque no precisamente innata, sino que puede estar condicionada por la educación, el ambiente intelectual, etc. Pero sí es de alguna manera inconsciente y de ahí la dificultad de superar su punto de vista mientras de alguna manera no cae bajo la conciencia refleja. Es al mismo tiempo, como el horizonte, una limitación del punto de vista.

En este sentido decimos que las dos formas de pensar: la personalista y la ontológica (o naturalista), son dos esquemas mentales previos a su contenido doctrinal o a su formulación conceptual, que naturalmente está condicionada por estos mismos esquemas.

⁴¹ Este esquema es generalmente más perceptible en los libros escolares que en el Tridentino.

⁴² *Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz: «Catholica»*, 18 (1964), 108-142, sobre todo p. 117.

Véanse también las definiciones que H. LEISEGANG da de *Denkform* en su obra sobre este tema: *Denkformen*² (Berlín, 1951), p. 15, 16 y 53.

El que las diferencias fundamentales entre el catolicismo y el protestantismo hay que buscarlas en un estadio previo al de la formulación doctrinal, no es ninguna novedad, aunque, como ya hemos dicho antes, no se expliquen todas las diferencias por estos esquemas mentales⁴³. El problema es, además, ver si estos esquemas son realmente irreconciliables entre sí.

Veamos ante todo cuáles son las características de cada uno, aunque por su carácter de esquema previo, predoctrinal, sean difíciles de definir.

El esquema que hemos llamado ontológico o naturalista tiende a reducir a la categoría de sustancia aun aquello que es estrictamente personal. La misma persona es definida como «*rationalis naturae individua substantia*». Tiende también a lo objetivo, es decir, tiende a considerar casi exclusivamente la oposición sujeto-objeto en vez de la oposición persona a persona. Tiende también a la consideración metafísica de los problemas en oposición a la consideración histórica⁴⁴.

La consideración personalista de la realidad es más difícil de determinar y describir porque la persona es precisamente indescriptible y nos faltan categorías personales⁴⁵. Históricamente, además,

⁴³ Cf. además del artículo de H. MÜHLEN citado en la nota anterior, H. URS VON BALTHASAR, *Karl Barth* (Köln, 1951), p. 201 ss.: «*Die Denkform*»; E. HIRSCH, *Das Wesen des reformatorischen Christentums* (Berlín, 1963), cap. 2: «*Das überlehnmässige Gepräge des Grundwiderstreits...*»; W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, I² (München, 1958): «*Das Urerlebnis*», p. 15 ss. La obra ecuménica de E. SCHLINK está orientada a esta problemática y el Festschrift dedicado a él lleva precisamente como título: *Dogma und Denkstrukturen* (Goettingen, 1963).

⁴⁴ La consideración metafísica es la que investiga las reglas abstractas que penetran el mundo, las notas esenciales, válidas, y los principios generales del ser que están «detrás» de los datos «naturales». Cf. U. KÜHN, *Natur und Gnade*, p. 21, nota 44. La definición la toma de G. Soehngen. La consideración de la naturaleza en la teología católica es metafísica en este sentido: que busca la esencia universalmente válida del hombre detrás de la determinación histórico-crítica de cada momento. En este sentido la gracia no se opone primariamente a la determinación histórica del pecado, sino a la consideración metafísica de la naturaleza considerada en sí misma y, siempre en este sentido, aun prescindiendo de la consideración histórica del pecado, la gracia es indebida y super-natura. En cuanto a la consideración cósmica (*dinglich*) en el tratado de gracia, tenemos un ejemplo en la definición de la gracia habitual como un accidente del género de la cualidad. Otro ejemplo se podría buscar en algunas explicaciones de la inhabitación del Espíritu Santo (incluso en la moderna explicación de la causa *quasi-formalis*), que parecen preocuparse solamente del problema de la indistancia local. Los aspectos propiamente personales del encuentro personal no se tienen en cuenta en esta consideración del problema. El que Suárez, sin embargo, haga intervenir el concepto de la amistad en la inhabitación hace ver que la consideración personal no está ausente.

⁴⁵ Cf. II. VOLK, *Gnade und Person*: «*Theologie in Geschichte und Gegenwart*» (München, 1957), p. 223.

hay diversas clases de personalismo, pero podemos reducir sus características a las siguientes ⁴⁶:

1. *Subjetivismo*: Oposición a lo objetivo, defensa contra el pensamiento objetivo, contra el mundo de lo cósmico (*Dingwelt*) y sus interpretaciones ideológicas. Objeto es precisamente lo contrario de sujeto, lo que es considerado meramente como una *cosa* de la que se puede disponer a voluntad.

2. *Relacionalidad*: La persona se realiza sólo en la oposición (*Gegenüber*) de dos personas. Por tanto, la persona no se puede comprender meramente con la oposición sujeto-objeto, ni de Dios, ni del hombre, ni del propio yo.

3. *Actualidad*: La relación personal no «existe» en una correlación estática, sino que se realiza continuamente en una correspondencia dinámica.

En la elaboración teológica de este personalismo el fundamento que está detrás de todo este esquema mental y su preocupación fundamental es la absoluta indisponibilidad de Dios. Dios no puede ser de ninguna manera y bajo ningún aspecto un «objeto», una cosa de la que yo pueda disponer a mi antojo. De ahí la aversión contra toda *Theologia Naturalis* que tiende a hacer a Dios la conclusión de un razonamiento y no el Tú personal que interpela personalmente al hombre. Esta intención primordial del personalismo hay que tenerla presente cuando se trata de valorar su aportación a la teología.

En la actualidad el personalismo es predominantemente un personalismo dialógico ⁴⁷. Para éste la relación personal Yo-Tú es constitutiva de la persona misma. Naturalmente, esto no está exento de equívoco cuando se aplica esta noción a las personas divinas o a la relación personal del hombre con Dios ⁴⁸.

Prescindiendo de lo que este personalismo, sobre todo el perso-

⁴⁶ Seguimos en esto a G. GLOEGE, *Der theologische Personalismus als dogmatisches Problem*: «KerDog», 1 (1955), 23-41. Véanse los reparos que ha puesto a este artículo H. DIEM, *Dogmatik zwischen Personalismus und Ontologie*: «Evangelische Theologie», 15 (1955), 408-415; conf. además. W. JOEST, *Die Personalität des Glaubens*: «KerDog», 7 (1961), 36-53, 152-171.

⁴⁷ Sobre Ferdinand Ebner puede verse la obra de B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie* (Paderborn, 1963), que estudia el influjo del personalismo dialógico en E. Brunner, F. Gogarten, R. Guardini y Th. Steinbüchel. Las obras filosóficas de M. Buber han sido reunidas en el primer volumen de sus obras completas: *Schriften zur Philosophie* (München, 1960). Sus obras principales sobre el personalismo dialógico se encuentran reunidas en el volumen: *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg, 1962). Una breve introducción a su pensamiento se puede ver en la obra de P. LAÍN ENTRALCO, *Teoría y Realidad del Otro*, I (Madrid, 1961), 215-235.

⁴⁸ Cf. el artículo de H. VOLK (citado en la nota 45), p. 225 s. Véase además el intento de H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Münster i. W., 1963).

nalismo dialógico, puede tener de moda, podemos decir que la corriente personalista forma hoy el clima en el que se piensa teológicamente y desde el que se habla teológicamente⁴⁹.

La terminología ontológica a la que estamos acostumbrados⁵⁰ es una terminología de conceptos claros, precisos, delimitados claramente y con los que es posible construir un edificio teológico relativamente homogéneo. Pero precisamente por este carácter de precisión los conceptos tienen el peligro de ir perdiendo poco a poco el contenido que tenían para aquellos que los modelaron con trabajo, de convertirse en meros bloques prefabricados, con los que, sin necesidad de pensar demasiado, se pueden construir edificios teológicos. Como dice H. Volk, hay una manejabilidad de conceptos teológicos que es sospechosa⁵¹. En este sentido se puede decir que es una contribución del personalismo teológico el haber hecho lábil la estabilidad del pensamiento teológico y haber roto la rigidez de las estructuras y de la conceptualidad teológicas. Ha dado además a la investigación científica en teología y a su exposición una mayor plasticidad y a la predicación una mayor vivacidad. Ha relativizado los límites entre las diversas escuelas teológicas y acercado los diversos campos de la teología. En el lenguaje del Antiguo Testamento ha enseñado a comprender de una manera más profunda la historicidad de los fenómenos, y en el Nuevo Testamento ha hecho resonar de nuevo el *kerygma* y sus modos de expresión⁵². Aunque también es verdad que la introducción de la interpretación existencial del Nuevo Testamento puede llevar a un relativismo dogmático o a la completa disolución del dogma⁵³.

La conclusión a la que llega G. Gloege es: no podemos ni que-
remos retroceder ante el personalismo. Aunque esto no significa una aprobación de una determinada forma de personalismo, sino únicamente una obligación al pensamiento personal⁵⁴. El mismo G. Gloege comprende, sin embargo, que el pensamiento personalista no lo puede explicar todo en la revelación. En ésta hay una serie de valores ontológicos, que no son puramente relacionales, ni meramente subjetivos, ni puramente actuales; que no se pueden explicar, por tanto, con un esquema exclusivamente personalista y que no pueden tampoco ser descartados. Estos elementos en el Nue-

⁴⁹ G. GLOEGE, o. c., «KerDog», I (1955), 33.

⁵⁰ No solamente los católicos. El mismo H. Thielicke confiesa que llevamos esta manera de pensar en la sangre: *Theologische Ethik*, I, n. 1.089.

⁵¹ H. VOLK, o. c. (nota 45), p. 225.

⁵² G. GLOEGE, o. c. (nota 46), 33 s.

⁵³ En este sentido es criticado G. Gloege dentro del mismo campo protestante. Véase el artículo de H. Diem citado en la nota 46.

⁵⁴ G. GLOEGE, o. c., p. 34.

vo Testamento serían, por ejemplo, los elementos de la apocalipsis judías, o lo helenistas orientados al ser.

Como conclusión habría que preguntarse: ¿son irreconciliables estos dos esquemas mentales? Tal vez la dificultad para el pensamiento ontológico es la aparente inconsistencia del pensamiento personalista. En cuanto como categoría lo personal es irreductible a las categorías ontológicas ordinarias, aparece a la mentalidad ontológica como irreal, carente de entidad, imposible de precisar, de reducir a conceptos claros y precisos. Al pensamiento personalista, por el contrario, lo ontológico le parece craso, cósico y, aplicado al campo de lo religioso, mágico⁵⁵. Si a esto añadimos la evolución que el concepto de naturaleza ha experimentado nos explicaremos también su aversión a entender el problema de la justificación y de la gracia dentro del esquema: naturaleza-sobrenaturaleza⁵⁶. Hoy en día, sin embargo, no faltan dentro del campo protestante intentos de conciliación de las dos formas del pensamiento⁵⁷. Dentro del campo católico el pensamiento personalista ha penetrado en primer lugar por la teología moral⁵⁸, pero en seguida los dogmáticos se han preocupado también del pensamiento personalista⁵⁹.

Históricamente tenemos que decir que la corriente personalista de tendencia agustiniana no se ha extinguido nunca en la teología católica. La revolución personalista de la teología luterana, en cuanto personalismo, no tuvo por qué realizarse fuera de la iglesia católica. Si a partir del reforma luterana esta corriente ha quedado en la penumbra, esto se debe en gran parte al carácter de reacción de

⁵⁵ Hay que tener en cuenta las crisis y las reacciones por las que ha pasado el pensamiento protestante para entender esta reacción a lo ontológico, que para algunos se ha hecho simplemente sinónimo de católico. Ya Lutero empezó la reacción violenta contra la metafísica aristotélica.

⁵⁶ Cf. W. TRILLHAAS, *In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von «Natur»*: «ZeitTheolKirch», 52 (1955), 272-296; B. STOECKLE, O. S. B., *Gratia supponit naturam*: «Studia Anselmiana», 49 (Roma, 1962).

⁵⁷ El artículo citado de G. Gloege es una prueba de ello.

⁵⁸ La ética de Th. Steinbüchel es también una prueba de esto. Véase además su obra: *Religion und Moral im Lichte personaler christlicher Existenz* (Frankfurt a. M., 1951), y su estudio sobre F. ERNER: *Der Umbruch des Denkens* (Regensburg, 1936).

⁵⁹ Cf. R. GUARDINI, *Welt und Person* (Würzburg, 1955); P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*⁶ (München, 1954); K. RAHNER, *Geist in Welt*² (München, 1957), *Hoerer des Wortes*² (München, 1963); H. VOLK, *Grade un Person*: «Theologie in Geschichte und Gegenwart (München, 1957), 219-236; J. ALFARO, *Persona y Gracia*: «Gregorianum», 41 (1960), 5-29; B. LANGEMEYER, *Der dialogische Personalismus* (Paderborn, 1963). *Ib.*, *Das dialogische Denken und seine Bedeutung für die Theologie*: «Catholica», 17 (1963), 308-328; H. MÜHLEN, *Der Heilige Geist als Person* (Münster i. W., 1963); O. SEMMELROTH, *Der Verlust des Personalien in der Theologie und die Bedeutung seiner Wiedergewinnung*: «Gott in Welt» (Festgabe für K. Rahner). Freiburg, vol. I, p. 315-332; J. MOURoux, *Je crois en toi* (Paris, 1954), etc.

una parte considerable de la teología postridentina. Es hora de volver a estudiar a los teólogos medievales desde este punto de vista, no sólo a las corrientes del pensamiento independiente de Santo Tomás (San Buenaventura, Escoto, Nominalismo, etc.), sino al mismo Santo Tomás⁶⁰.

Pero a esta investigación histórica hay que añadir las aportaciones de la filosofía del lenguaje, de la fenomenología del encuentro y de la presencia personal, que deben completar nuestros conceptos derivados de una manera exclusiva de una metafísica del ser, de las categorías del ser, de sus causas, etc.⁶¹. De este modo nuestra teología de la palabra de Dios, de la fe, de la presencia del Espíritu Santo en el hombre serían enriquecidas con nuevos puntos de vista, que, sin suprimir los antiguos, estarían en muchas cosas más cercanos a nuestra mentalidad actual. Al mismo tiempo haría más justicia al indiscutible personalismo de la revelación bíblica y facilitaría la comprensión en el diálogo ecuménico.

RICARDO FRANCO, S. I.

⁶⁰ Recientemente M. SECKLER encuentra en Santo Tomás el pensamiento histórico-teológico cuando esperaba encontrar todo lo contrario: *Das Heil in der Geschichte* (München, 1964).

⁶¹ Sobre fenomenología del encuentro se han publicado en España cosas interesantes. Véanse por ejemplo los artículos reunidos en los números 80 y 81 de la «Revista de Filosofía», enero-marzo 1962; S. ALVAREZ TURRIENZO, *Sobre los grados de la convivencia humana* (p. 77-82); R. CEÑAL: *Teoría y realidad del otro* (119-134); J. M. Díez ALEGRÍA, *Tres actitudes constitutivas de la persona en la convivencia humana* (25-30); P. LAÍN ENTRALGO, *La comunicación interpersonal en la convivencia humana* (5-19); A. LOBATO, *La primacía de lo intelectual en la comunicación interpersonal* (89-94); R. LÓPEZ DE MUNAIN, *La presencia del «otro» en la constitución del Yo* (71-76); S. MAÑERO, *La comunicación interpersonal y lo social* (31-37); O. MARKET, *El «alter ego»* (59-63); E. MARTÍNEZ RUIZ, *Reciprocidad de las conciencias y formas sociales de la conciencia colectiva* (53-57); J. M. RUBERT CANDAU, *El problema de la existencia de los otros* (65-70); J. SARRI MUNTADA, *La comunicación interpersonal en la convivencia humana* (105-112); M. SUCUÁN, *El hombre y los demás* (39-52); J. ZARAGUETA, *La penetración en la conciencia ajena* (21-24). Véanse también los artículos de P. CABA, *La ontología de la presencia: «Augustinus»*, I (1956), 399-418; Id., *Sentido y Presencia: «CuadHisp»* (1955), 55-74; y la obra de P. LAÍN ENTRALGO, ya citada, *Teoría y realidad del otro*, I y II (Madrid, 1961). La persona no cae, naturalmente, fuera de las categorías del ser, pero debe ser tratada de modo que no sea absorbida por categorías objetivizadas y despersonalizadas. En el fondo se trata de rebacer la ontología a partir de lo personal. Esta es en gran parte una de las tareas que realiza en la teología la obra de K. Rahner. Véase también J. B. LOTZ, *Person und Ontologie: «Scholastik»*, 38 (1963), 335-360; M. NÉDONCELLE, *Conscience et Logos: Horizons et methode d'une philosophie personaliste* (París, 1962), y la obra de MACMURRAY sobre la primacía de lo personal. Cf. «InterPhilosQuat», 4 (1964), 461-484.