

El problema de la doble justificación según Carranza

The problem of the double justification according to Carranza

Josep-Ignasi SARANYANA

Resumen: Carranza estudió la hipótesis de la doble justificación en dos momentos diferentes: en 1546, cuando participaba en el Concilio de Trento, y durante su prisión romana, al final de su vida. Siempre analizó el tema desde la perspectiva católica, pues no ignoraba el sentido que la doble justificación tenía ya entonces para los luteranos. Esto significa que los teólogos tridentinos estudiaron a fondo la doctrina luterana e intentaron armar una versión católica de los puntos de vista luteranos. No lo consiguieron. El mismo Carranza desechó, ya en Trento, esa vía teológica de diálogo. Sin embargo, sólo en Roma entendió por qué la doble justificación no puede tener sentido católico, ni siquiera como hipótesis teológica.

Palabras clave: Carranza, Concilio de Trento, Lutero, doble justificación.

Abstract: Carranza studied the hypothesis of double justification on two separate occasions: once while participating in the council of Trent in 1546, and again towards the end of his life while imprisoned in Rome. His analysis on the subject would always be made from a catholic perspective since he was aware of the interpretation the Lutherans made of double justification. This means that the Tridentine theologians studied this Lutheran doctrine in depth and attempted to construct a catholic version. They were not successful. Carranza himself discarded that theological pathway of dialogue while still in Trent. However, only in Rome would he come to understand why double justification does not admit a catholic interpretation, not even as a theological hypothesis.

Key words: Carranza, Council of Trent, Luther, double justification.

1. Trento y el luteranismo: hipótesis de trabajo

La famosa pregunta de Pablo Sarpi (1552-1623), en la primera página de su *Istoria del Concilio Tridentino*, nos servirá de marco para el estudio sobre la doctrina de la justificación en Bartolomé de Carranza. Pablo Sarpi, servita veneciano, se preguntaba: «¿Cómo pudo ser que este concilio [de Trento], anhelado y celebrado para restaurar la rota unidad de la Iglesia, ahondó, por el contrario, la escisión y exacerbó hasta tal punto a las partes, que se hizo imposible su reconciliación?»¹. Sarpi inculpaba a la asamblea ecuménica, de la

1. Recogida por Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, trad. esp., EUNSA, Pamplona 1972, II. «El primer período (1545-1547)», p. 15.

irremisible escisión. (Todavía hoy son muchos los que piensan como Sarpi). Según Sarpi, la escisión estaba todavía en sus comienzos, cuando se reunió Trento, y, con sus definiciones, el concilio habría cerrado la puerta a toda reconciliación.

En cambio, cuando se lee a Carranza, se advierte que los teólogos tridentinos, y en concreto nuestro arzobispo, estaban muy bien informados acerca de las tesis de los reformadores, y que la separación doctrinal entre luteranos y católicos era ya tan honda, antes de la muerte de Lutero, en 1546, que las posibilidades de entendimiento eran muy difíciles, consideradas las cosas humanamente². No obstante, Jedin ha subrayado que Carranza tuvo sus vacilaciones, al menos durante la celebración del primer periodo tridentino. Habría estado a favor de la *doble justificación* hasta mediados de octubre de 1546, es decir, durante los primeros diez meses conciliares, pues sus votos sobre la justificación y, sobre todo, sobre la justicia imputada y la certeza de la gracia resultan inequívocos en tal sentido³. En los años siguientes, hasta 1572, Carranza habría madurado sus posiciones teológicas. (Antes que Jedin, José Ignacio Tellechea ya había propuesto una tesis similar).

En este asunto se debaten, por tanto, tres cuestiones: (1) si hubo evolución o no en Carranza, desde su hipotética primera defensa de la doble justificación; (2) si los teólogos de Trento conocieron y valoraron debidamente las tesis de Lutero; y, finalmente, (3) si Trento fue o no responsable del endurecimiento de las posiciones, dificultando, sin posible vuelta atrás, el entendimiento de las dos partes.

Sobre el fervor de Carranza «por refutar los artículos de Lutero», y acerca de su interés por estudiar con detenimiento los puntos de vista del Reformador, se trató repetidamente en el proceso inquisitorial contra el arzobispo mirandés. Algunos testigos de la causa –tergiversando los hechos– malinterpretaron el afán del arzobispo por conocer directamente a Lutero, presentándolo como sospechosa afición a Lutero. Lo que tales testigos callaron fue que la asamblea tridentina «ofreció a muchos teólogos de países latinos ocasión de conocer en sus fuentes la doctrina protestante [...], y que [Lutero] sólo tuvo algunos secuaces aislados en Trento y sus contornos»⁴. No se descarta que la nueva doctrina luterana sobre la justificación, tan compleja y difícil, produjera en determinados teólogos tridentinos, quizá poco familiarizados con el mundo cultural germánico, un impacto notable, compatible con la sospecha de que algo no andaba bien en tales tesis: y que Carranza fuera uno de esos. Pero esto no significa, en modo alguno, la adscripción al círculo luterano. Tal deslumbramiento –y quizá también sorpresa– se explica, porque toda teoría bien construida formalmente, verdadera o falsa, puede despertar la curiosidad intelectual e incluso producir cierta fascinación. Por ello se ha podido hablar de un núcleo de verdad en muchas propuestas teológicas erróneas.

En otros términos: la hipótesis que aquí sostenemos es que Trento no fue la causa de la ruptura definitiva entre católicos y luteranos; que la ruptura sobrevino inevitablemente

2. Sobre la participación de Carranza en Trento, cfr. José GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el Concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona*, Publicaciones del Seminario Diocesano de Pamplona («Pampilonensia», A, II), Pamplona 1947, pp. 53-64.

3. Cfr. Hubert JEDIN, *Historia del Concilio de Trento*, cit. en nota 1, II, pp. 277-278.

4. *Ibidem*, II, p. 521.

cuando los católicos (y también los protestantes) tomaron conciencia del verdadero alcance de sus respectivas posiciones teológicas; y que la mejor ilustración de nuestra hipótesis de trabajo es el «caso Carranza».

2. Lutero y el luteranismo

Conviene señalar –en el *status quaestionis*– que Lutero no fue consciente, en un primer momento, de las consecuencias dogmáticas de sus posicionamientos teológicos, como acertadamente, en mi opinión, señaló Dino Bellucci, contra el parecer de Heinrich Denifle y otros. Y que sólo más tarde, el Reformador cayó en la cuenta de que la verdadera ruptura con Roma se había producido dos años antes de que estallase la controversia abierta.

Como se sabe, Lutero señaló, en una autoconfesión de 1545, que su «descubrimiento teológico», es decir, la justicia divina entendida sólo al modo de misericordia (con la consiguiente respuesta fiducial, por nuestra parte, a esa oferta de misericordia), había tenido lugar cuando comentaba la epístola a los Romanos, hacia 1515, antes, por tanto, de la disputa sobre las indulgencias, que data de 1517. Heinrich Denifle pensó –cuando rastreó la génesis de las tesis luteranas– que Lutero se había equivocado al evocar el origen de ese «descubrimiento». En otros términos, que, con el paso de los años, Lutero había elaborado una secuencia temporal de los acontecimientos que no respondía a la verdad histórica. Había querido magnificar el hecho, señalándole una fecha bien determinada. Dino Bellucci, por el contrario, dio la razón a Lutero, aceptando primero la veracidad del tardío testimonio de 1545, y comprobando después sobre los escritos del Reformador que la justificación extrínseca por la sola fe en la misericordia divina no estaba todavía en los primeros comentarios a los salmos, que tuvieron lugar en los años 1513-1515; y que, en cambio, sí se encontraba en las obras posteriores, tanto en el comentario a Romanos, que data de 1515-1516, como en la reelaboración de sus glosas a los salmos, que empezó a primeros de 1516⁵.

En otros términos: Heinrich Denifle sostuvo que Lutero había exagerado para exaltar su originalidad, inventando un «descubrimiento teológico», que realmente no había sido tal, pues esa misma tesis era relativamente común en aquellos años, antes de que se desatase la

5. Dino BELLUCCI, *Fede e giustificazione in Lutero. Un esame teologico dei «Dicata super Psalterium» e del comentario sull'epistola ai Romani (1513-1516)*, Pontificia Università Gregoriana («Analecta Gregoriana», 135), Roma 1963, passim. Véase la clarificadora nota preliminar de Carlo Boyer, en pp. III-IV. Otra cosa es la discusión sobre el origen de la tesis luterana, si ésta realmente no fue original, es decir, la pregunta acerca de las raíces medievales de Lutero. Sobre tal cuestión, cfr. Elisabeth REINHARDT, *Die mittelalterlichen Wurzeln von Luther Anthropologie. Ein Forschungsprojekt des Instituts für Kirchengeschichte der Universität von Navarra*, en «Bulletin de Philosophie Médiévale», 39 (1997) 153-156; e ID., *Nuevas investigaciones sobre la antropología de Lutero*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 7 (1998) 363-364. La obra que despertó la polémica sobre la originalidad teológica de Lutero fue: Heunrich DENIFLE, *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Rom. 1,17) und Justificatio*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz 1905.

polémica antiluterana⁶. También negando la verosimilitud del testimonio de Lutero, Ernst Stracke afirmó que Lutero no rompió teológicamente con el Papa hasta después de la controversia de las indulgencias, es decir, con posterioridad a 1517; y que, por consiguiente, su relato de 1545 sólo sería una reconstrucción idealizada de un proceso interior, que en realidad había sucedido de otra forma⁷. Dino Belluci, en cambio, creyó en el testimonio de Lutero.

Esta polémica no es baladí, porque en ella nos va una correcta interpretación de los decretos tridentinos del primer período y, sobre todo, la correcta inteligencia de la noción católica de justificación según Trento.

3. *El primer Carranza ante el problema de la doble justificación*

Carranza intervino tres veces en el Concilio sobre el tema de la justificación⁸: en un solemne sermón que predicó el 14 de abril de 1546 en la iglesia de los dominicos de Trento; con un dictamen que presentó el 27 de septiembre de 1546, sugiriendo algunas enmiendas al decreto sobre la justificación; y con un largo voto sobre dos temas propuestos por el Concilio a los teólogos menores⁹, leído inicialmente el 18 de octubre después de cenar¹⁰. Carranza revisó y completó este voto tridentino durante su prisión romana, ultimando dos densos ensayos, que después comentaremos.

6. Cfr. Heinrich DENIFLE, *Luther und Luthertum*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz 1904-1909, 2 vols.

7. Cfr. Ernst STRACKE, *Luthers grosses Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator hist.-krit. untersucht*, Heinsius, Leipzig 1926.

8. Cfr. José GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el Concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona*, cit. en nota 2, pp. 55-57.

9. El Concilio de Trento propuso dos cuestiones a los teólogos, el día 15 de octubre de 1546. La primera cuestión afecta directamente a la necesidad o no de una doble justificación: «Utrum iustificatus, qui operatus est opera bona ex gratia et auxilio divino, a meritis D. N. Iesu Christi profecto, ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam, praesentans se cum illa ante tribunal Christi, censendus sit satisfecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae aeternae; an vero cum hac inhaerente iustitia opus insuper habeat misericordiae et iustitiae Christi, hoc est merito passionis eius, quo suppleantur defectus suae iustitiae, quae iustitia communicetur ex divina dispensatione secundum mensuram fidei et caritatis». La segunda cuestión se refiere a la certeza de la gracia: «Articulus de certitudine gratiae propositus examinandus theologis eadem die: Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam, et quo genere certitudinis» (*Concilium Tridentinum*, Ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911 [reedición de 1964], V, n. 222, p. 523). Importa distinguir entre teólogos menores, es decir, los peritos o consultores, que no tenían voto en las sesiones deliberativas, y los teólogos mayores, o sea, los padres conciliares, que votaban y aprobaban los decretos. Los teólogos menores aportaron la mayoría de los argumentos especulativos para justificar la doctrina de los decretos. Cfr. sobre este tema: John DEL PRIORE, *Melchor Cano y los teólogos menores en el debate tridentino sobre la Misa (sesiones XIII y XVII)*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 17 (2008) 408-413.

10. El dictamen tridentino de Carranza, sobre la doble imputación se halla en *Concilium Tridentinum*, Ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911 [reedición de 1964], V, n. 223, pp. 549-551. El segundo dictamen sobre la certeza de la gracia en *ibidem*, pp. 551-553.

Con ánimo de comprender la posición luterana, algunos teólogos católicos habían distinguido dos momentos en la justificación. Primero, la justificación o remisión de los pecados por la justicia de Cristo, imputada a nosotros; y después, la positiva justificación por medio de la justicia inherente al alma. La primera implicaría la preparación del alma por parte de Dios, en atención a los méritos de Cristo, con vistas a la segunda justificación; ésta segunda supondría la colación efectiva de la gracia santificante en el alma, por la cual somos hechos justos de verdad. Por la primera, Dios decidiría perdonarnos, a la vista de los méritos infinitos de la pasión de Cristo. Por ella, Dios nos haría capaces de ser santificados. Posteriormente vendría la efectiva realización de la santificación. Una cosa sería la remisión de los pecados y otra la santificación interna, de modo que se postulaba una situación intermedia, sin pecado original, pero también sin gracia (he aquí un precedente de la noción de «naturaleza pura», sobre la que tanto se debatió años más tarde).

Con la hipótesis de la doble justificación, algunos teólogos intentaban tender una mano a la cuestión luterana, o al menos facilitar su comprensión, pues la primera justificación estaría muy próxima a la soteriológica del Reformador. Para Lutero, en efecto, Dios misericordioso nos justifica imputándonos los méritos de Cristo, exigiendo de nosotros sólo una respuesta confiada, es decir, la fe fiducial. Quedaría para un segundo momento, por así decir, la efectiva santificación; este segundo momento sería la real santificación concomitante a la glorificación o entrada en la bienaventuranza. La carta a los Romanos –leída de forma un tanto unilateral– parece favorecer este punto de vista, pues San Pablo insiste en que «no me avergüenzo del Evangelio [...], porque en él se revela la justicia de Dios, pasando de una fe a otra fe, según está escrito: “El justo vive de la fe”» (Rom. 1,16-17). La hipótesis de la doble justificación suponía, en el fondo, radicalizar una tesis común y pacífica: que es preciso distinguir entre la redención objetivamente considerada, y la aplicación subjetiva de la redención a cada cual; e implicaba, además, el intento de salvar el abismo existente entre la condición natural del hombre y la condición sobrenatural del alma, exigiendo una previa preparación o disposición del alma, para ser capaz de recibir la gracia; más, todavía, después de la pérdida de la justicia original. (Pero, como ya se sabe, la teología es ciencia de matices y equilibrios, no de radicalizaciones)¹¹.

A petición del Concilio, Carranza se situó en la perspectiva de la doble justificación, que analizó con detalle. El mirandés afirma, de entrada, que «por justicia [de Dios] no entendemos ni la sola y pura gracia, ni la pura fe, sino todas las cosas que disponen nuestra justificación, y por las cuales merecemos a Dios y el reino de los cielos»¹². Por

11. Algunos exegetas modernos han considerado que las palabras «ex fidem in fidem» podrían pasarse por alto, sin que sufriera mucho el sentido, pues esa expresión hace las veces de locución adverbial, indicando una graduación o progreso: de la fe que principia a la fe que se robustece, de la fe imperfecta a la fe cabal. Cfr. Ferdinand PRAT, *La teología de San Pablo*, trad. cast. Editorial Jus, México 1947, I, p. 218.e

12. «Primum quod in praesentia per iustitiam non intelligimus nudam et solam gratiam nec nudam fidem, sed universam, quibus paratur nostra iustificatio et quibus a nobis promeretur Deus et regnum coelorum» (*Concilium Tridentinum*, Ed. Görresiana, Acta, Friburgo 1911 [reedición de 1964], V, n. 223, p. 549⁴⁸⁻⁵⁰).

tanto, cuando hablamos de justicia significamos tanto la justicia de Cristo, por la cual el Redentor nos merece la justificación, como la gracia por la cual cada uno de nosotros somos hechos justos. Después de éstas y otras precisiones –que omitimos para no alargar la exposición– Carranza responde a la pregunta planteada por Trento, es decir, si hay o no doble justificación. Su respuesta es muy interesante, aunque, por el símil que emplea, se complican sus conclusiones:

«Así como el aire, aunque iluminado por el sol, no es lúcido formalmente por la luz del sol, sino por la luz existente en él causada por la luz del sol; así también nosotros somos justificados por Cristo efectiva y meritoriamente, y sin embargo no somos justos formalmente por la justicia que hay en Cristo, sino por la que está en nosotros, participada de Cristo y que depende perpetuamente de Él y de su justicia, tanto en el *fieri* como en la conservación. Al igual que la luz del aire depende de la luz del sol, si por un casual la justicia de Cristo se apartase de nosotros o faltase, no podríamos afirmar ninguna justicia en nosotros»¹³.

El símil, como ya he dicho, resulta un tanto ambiguo. Olvidemos las nociones físicas obsoletas y vayamos al ejemplo. A primera vista, parece –según Carranza– que la gracia no pertenece al orden predicamental o categorial, sino que es pura relación a Dios, es decir, algo transcendental (tan transcendental como lo es ser-creado, apelando a la terminología de la Escuela), pues de Cristo depende la justificación tanto en el *fieri* como en su conservación.

Es indiscutible que la afirmación de Carranza era verdadera, pero incompleta. Bastaría pensar en la creación para comprobarlo. En sentido pasivo también ella es relación transcendental, pues se debe a la creación activa, tanto en el *fieri* como en su conservación. La diferencia es que la creación, en cuanto tal, nada añade a ser-creada, porque creación y criatura son lo mismo. Las cosas son ser-creadas; el ser creado no es algo que se sume a la criatura y perfeccione su propia condición criatural. En cambio, en la elevación sobrenatural, la justificación supone ya la naturaleza y sobreviene a ella. Además, la libertad complica todavía más el análisis, pues la mejoría sobrenatural o pérdida dependen de nuestras disposiciones, que a su vez son inducidas por la gracia. Por ello, algunos católicos habían hablado –antes de Trento– de una doble justificación: una justificación primera, que supondría conceder la capacidad para poder ser justificado; y una segunda, que sería la efectiva justificación de cada uno. (Esta argumentación tenía, en aquellos años, fuertes implicaciones en la polémica entre maculistas e inmaculistas).

Carranza compartía esta solución católica, tan próxima, por otra parte, a la postura que años más tarde seguirían muchos dominicos en la gran controversia sobre los auxilios, al adscribirse a la tesis del concurso previo y la premoción física. En Trento, en cambio, sólo abordó el tema de la doble justificación en clave luterana, que era, en definitiva, lo que se preguntaba a los teólogos tridentinos. Por ello se interroga en el último punto de su dictamen: «si hay necesidad de una nueva aplicación de la justicia [al final de la vida] para suplir las carencias que

13. Cfr. *Concilium Tridentinum*, Ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911 [reedición de 1964], V, n. 223, p. 550³⁵⁻⁴⁴.

se producen en nuestra vida»¹⁴. En otros términos: si al morir, en ese instante que es común, por así decir, entre el más acá y el más allá, o sea, en ese instante que es el último con vida y el primero ya muerto (he aquí la paradoja del *instans* o *nunc*, según Aristóteles)¹⁵, hay otra justificación que glorifica. En opinión de Carranza, la justicia de Cristo sólo se imputa en esta vida, mientras somos viadores. Aquellos que mueren con un reato de pena que satisfacer, satisfarán en el purgatorio, que se inscribe en otro orden de justicia¹⁶. Y añade un inciso que me parece de suma importancia: «Por el contrario, si denominas *defecto* a la debilidad o la parvedad de la justicia inherente [es decir, la falta de santidad] que algunos tienen, puesto que no es un defecto en sentido propio o verdadero, este [defecto] no se suple más, sino que tendrá, según la medida de su justicia, también la medida de su gloria»¹⁷, puesto que «hic est status viae, ille vero termini»: aquí somos viadores y después se acabó el tiempo de merecer. En otros términos: si al morir hay algo que purgar, se satisfará en el purgatorio, que no se inscribe en el ámbito de la justificación; si al morir hay defecto en la santidad (más o menos santidad), esto no se corregirá, sino que tendrá su expresión en la mayor o menor gloria del bienaventurado.

No hay, pues, según Carranza, segunda justificación al momento de morir. La doctrina carrancista fue tajante, a pesar de las dudas terminológicas o la debilidad de los ejemplos aducidos. (Dejemos ahora el caso particular del purgatorio, que no se debatiría en Trento hasta la sesión xxv, de 3 de diciembre de 1563, en el tercer período, cuando el arzobispo yacía en las cárceles inquisitoriales).

4. *El segundo Carranza*

Por las vacilaciones y por los símiles empleados (luz, iluminación), todo apunta a que Carranza sólo consiguió presentar el tema con total claridad con posterioridad a 1546, cuando se convenció de que la gracia y el pecado se hallan en completa oposición y que, en la actual economía de la gracia, no cabe una situación intermedia (ni en pecado ni todavía en gracia), porque la remisión de los pecados se opera necesariamente por la gracia. La hipótesis de una situación intermedia sería el presupuesto teórico de la doble justificación en clave

14. «An opus habeamus nova applicatione iustitiae ad supplendos defectus, quos in hac vita contraximus» (*Concilium Tridentinum*, ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911, V, p. 551²⁹⁻³⁰).

15. Aquino, considerando esta paradoja, distinguió una unidad de sujeto y una dualidad de razón. Desde el punto de vista lógico, el *nunc* es doble: fin del tiempo precedente y principio del tiempo posterior. Pero, considerado en sí mismo, es decir, en cuanto es uno en la cosa, en ese caso, «semper tenet se cum posteriori passione», porque la cosa que se mueve está sujeta a la pasión del tiempo posterior (*In VIII Phys.*, l. xvii, n. 1119 [ed. Maggiolo, 591a-b]).

16. «Isti defectus non suppletur per imputatam iustitiam Christi, sed ad eos delendos est destinatus locus purgatorius, ut qui hic noluerint satisfacere, ibi et satisfaciant et satis patiantur» (*Concilium Tridentinum*, ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911, V, p. 551³⁹⁻⁴¹).

17. «Rursus si remissionem vel parvitatem iustitiae inhaerentis, quam aliqui habent, voces defectum, cum tamen non sit vere defectus, hic non suppletur amplius, sed secundum mensuram iustitiae suae habebit mensuram et gloriae» (*Concilium Tridentinum*, ed. Görresiana, *Acta*, Friburgo 1911, V, p. 551⁴¹⁻⁴⁴).

católica (alejada, por tanto, de la doctrina luterana); católica, pero ambigua con relación a las posiciones católicas definidas en Trento; y sería también presupuesto de tantos desarrollos acerca de la posibilidad de una «naturaleza pura» (soporte de la doctrina teológica, hoy ya abandonada, sobre el limbo de los niños).

En definitiva, sin cambiar substancialmente sus puntos de vista teológicos, Carranza se expresó con mayor precisión en su reelaboración del voto tridentino, quizá influido por los debates acerca de los sacramentos *in genere*, habidos en la sesión séptima tridentina, durante el primer trimestre de 1547, en los que él pudo participar. Además, conviene recordar aquí, para comprender la evolución carranziana, el buen conocimiento que el mirandés tenía de la síntesis tomasiana. Santo Tomás había sostenido, con especial convicción y firmeza, no sólo la distinción entre gracia increada (el Espíritu Santo, por ejemplo) y gracia creada –tomándose muy en serio la realidad de la gracia santificante como un ser real inherente en el alma, es decir, un accidente predicamental–, sino también la causalidad física instrumental de los sacramentos, verdaderos productores de la gracia, que no sólo disponen, sino que realmente la causan (pues producen lo que significan).

Este segundo Carranza emerge cuando reescribe los dos dictámenes tridentinos de 1546: el de la justificación¹⁸ y el de la certeza de la gracia¹⁹. Esta reelaboración tuvo lugar durante su prisión romana, como ya se ha dicho²⁰.

El trabajo romano de Carranza demuestra tres cosas: la dificultad del problema mismo, su rendida aceptación del decreto tridentino sobre la justificación, y sus dudas intelectuales: «Ser justificado –dice– es ser hecho justo de injusto (*iustum ex iniusto*). La justificación es aquella mutación o cambio, por la cual alguien es hecho justo. Por ello también se dice que alguien es justificado cuando ha crecido en la justicia recibida, crecimiento que recibe el nombre de segunda justificación»²¹. Por un solo acto, si así se puede hablar, Dios nos declara

18. Edición en José Ignacio TELLECHEA, *El «Articulus de iustificatione» de Fray Bartolomé de Carranza, O.P. Estudio doctrinal y edición del texto*, en «Revista Española de Teología», 15 (1955) 563-636.

19. Edición en José Ignacio TELLECHEA, *Dos textos teológicos de Carranza*, en «Anthologica Annua», 3 (1955) 621-707: introducción, pp. 621-637; *Articulus de certitudine gratiae examinatus in generali congregatione patrum (1546)*, pp. 637-676; *Tractatus de mysticis nuptiis Verbi divinae cum ecclesia et animabus iustorum*, pp. 677-707. Se posee una doble redacción de ambos textos, en dos códices vaticanos. Carranza corrigió la primera redacción, añadiendo enmiendas entre líneas o suprimiendo párrafos (muchas enmiendas son citas de los santos padres o de la Sagrada Escritura). En la segunda redacción, el copista añadió al texto todas las enmiendas. Tellechea fecha ambos textos durante la prisión romana, es decir, entre 1560 y 1570, o, a lo sumo, en el año de su muerte. El texto sobre la certeza de la gracia es una reelaboración de un dictamen presentado en Trento, en 1546, titulado: «Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam et quo genere certitudinis».

20. La versión definitiva de *Articulus de iustificatione* es posterior a 1572, puesto que en el manuscrito está tachado el nombre de Pío V, que falleció ese año. Sin embargo, la parte substancial de la redacción se sitúa entre 1560 y 1565.

21. «Sic igitur in proposito iustificari est fieri iustum ex iniusto et iustificatio est mutatio [sive translatio] illa, qua quis efficitur iustus et hinc derivatum est ut dicatur etiam iustificari quando aliquis crevit in accepta iustitia et haec solet vocari secunda iustificatio» (*Articulus de iustificatione*, ed. Tellechea, n. 2, p. 586).

justos y nos hace justos; nos justifica al infundirnos su justicia, o sea, la gracia santificante; *quoad nos* se distinguen dos momentos en lo que, de suyo, es un único acto. Cristo no elige al digno, sino que hace digno al que elige. Carranza señala, además, que la «segunda justificación» es sólo un modo de decir, pues consiste simplemente en el crecimiento de la justificación ya obrada en nosotros; es, en definitiva, el aumento de la caridad o santidad.

Declara además que no le place la denominación *iustitia imputativa*, aunque es innegable que «en la justificación se imputa, o mejor dicho, se participa y se comunica a nosotros la justicia de Cristo, por la cual somos hechos miembros suyos y de la cabeza se deriva la virtud de la gracia»²². No le gusta, pues, la expresión «imputación», aunque la considera verdadera; le disgusta, porque los protestantes la empleaban en un sentido distinto e incorrecto. Los reformadores, en efecto, ponían la esencia de la justificación «en la sola remisión de los pecados con la imputación de la justicia de Cristo, excluyendo cualquier justicia inherente»²³. Para ellos, Dios perdona los pecados por la justicia obrada por Cristo; pero ello no afecta al cristiano, no inhiere en su alma, no lo hace justo propiamente. En consecuencia, y para evitar malentendidos, Carranza propone prescindir del término «imputación», pasando a otros que le parecen más atinados, como «renovación, santificación y regeneración del hombre y su reconciliación con Dios». Y para demostrar que los protestantes hacían mal uso del término «imputación», se refiere, aunque sin concretar, a las profesiones de fe protestantes («in suis confessionibus»).

Reconoce, así mismo, que otra diferencia fundamental entre católicos y protestantes estriba en la distinta concepción de la *causa particular*, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, y también en la manera de definir los sacramentos; y que esta diferencia tiene importantes implicaciones en el tema que nos ocupa²⁴. Es sorprendente, en efecto, que una cuestión metafísica fuese la razón de tan importante distanciamiento dogmático. El origen de la desviación habría que situarlo –según el mirandés– en la distinta manera de concebir (los católicos y los luteranos) el principio de causalidad y la noción de causa eficiente, donde, como se sabe, Guillermo de Ockham había abierto una brecha con relación a la tradición tomasiana. Carranza partía, pues, de un principio filosófico peripatético, asumido por Aquino: así como ninguna causa natural produce su efecto si no se aplica, así tampoco la pasión de Cristo. Por ello el mirandés exigía con gran convicción que se distinguiese entre los méritos de Cristo para la remisión de los pecados (causa principal), y la efectiva aplicación de la gracia (por medio de causas particulares), porque la tradición de la Iglesia había distinguido entre la redención objetiva, o sea, el valor salvífico universal de la sangre de Cristo («Christi sanguinem esse praetium redemptionis nostrae»), y la redención subjetiva, es decir, la apli-

22. «In iustificatione imputetur (sive rectius loquendo) [participetur et] communicetur nobis iustitia Christi quoniam efficimur eius membra et ex capite in membra derivetur virtus gratiae» (*Articulus de iustificatione*, ed. Tellechea, n. 5, p. 587).

23. «[...] in sola remissione peccatorum cum imputatione iustitiae Christi [excludendo omnem iustitiam inhaerentem]» (*Articulus de iustificatione*, ed. Tellechea, n. 5, p. 588).

24. «Nosse quae sunt causae particulares, et quae sunt media proxima quibus infallibiter subsequatur reconciliatio peccatoris cum Deo et venia peccatorum per mortem filii Dei promerita» (*Articulus de iustificatione*, ed. Tellechea, n. 10, p. 591).

cación de esos méritos al viador. Éstos se aplican «per fidem, charitatem et sacramenta». Por ello, los condenados en el infierno, que no están unidos a Cristo de los modos señalados (por la fe, la caridad y los sacramentos), no pueden recibir los efectos de la pasión de Cristo.

No obstante, y aunque pudiera parecerlo, la distinción que acabo de señalar –entre causa principal y efectiva aplicación– no suponía la defensa de la tesis de la justificación doble. Carranza quería designar la *única* justificación merecida por Cristo, aplicada a nosotros en el tiempo oportuno.

5. La justificación explicada en clave mística

Dejemos ya la especulación teológica del segundo Carranza, y pasemos a la completa maduración de sus tesis, que puede leerse en otro trabajo redactado en la cárcel romana, titulado: «Las bodas místicas del Verbo divino con la Iglesia y con nuestras almas»²⁵. En este hermoso opúsculo, de innegable inspiración paulina (cfr. Eph. 5, 22-33), considera tres bodas. Dando por supuesto que hay una primera unión nupcial (por así decir) del Verbo con el Padre y el Espíritu Santo, en la unidad simplicísima de una única y misma esencia, de la cual no va a tratar, considera (1) la unión del Verbo de Dios con la naturaleza humana; (2) la unión del Verbo con la Iglesia; y la unión del Verbo con los miembros de ésta, (3) bien viadores, (4) bien bienaventurados o Iglesia triunfante.

Es evidente que la unión hipostática no es unión nupcial, ni siquiera en sentido espiritual, como lo son las otras uniones. Sólo propiamente son bodas místicas: (2) las bodas *espirituales* y místicas de Cristo con la Iglesia, de (3) Cristo con las almas de los fieles, y (4) las bodas *anagógicas* de Cristo con la Iglesia triunfante. Las bodas espirituales de Cristo con la Iglesia, tienen dos analogados inferiores o subordinados: los desposorios del Romano Pontífice, vicario de Cristo, con la Iglesia; y los desposorios de cada obispo con su iglesia particular.

La riquísima doctrina eclesiológica carranciana (2 y 4), que sólo acabamos de apuntar, y que Antonio Piolanti descubrió después del Concilio Vaticano II, cuando se topó con los dos códices manuscritos del mirandés en la Biblioteca Apostólica Vaticana²⁶, no va a ser objeto aquí de análisis. Me centraré en (3) las bodas de Cristo con cada alma fiel *in statu viae*, estado en el que discute sobre la hipotética doble justificación.

Carranza comienza recordando que cada fiel es *esposa* de Cristo: «todos los cristianos somos esposa de Cristo y, lo que todavía es más admirable, lo es cada uno de los fieles,

25. Hemos citado la edición de José Ignacio Tellechea en nota 18, *supra*. Aquí seguiremos otra edición, preparada con independencia de la primera y posterior en quince años: Bartolomeo CARRANZA O.P., *De mysticis nuptiis Verbi divini cum ecclesia et animabus iustorum*, introduzione, testo inedito [sic!] e note di Antonio Piolanti, Edizioni della Pontificia Accademia Teologica Romana al Palazzo dei Canonici («Textus breviores» theologiam et historiam spectantes», 1), Città del Vaticano 1970: prefacio e introducción, pp. 5-16; texto, pp. 17-54.

26. Ignoraba que habían sido ya publicados por José Ignacio Tellechea quince años antes.

de la única esposa (es decir, de su Iglesia)»²⁷. No se diluye la condición esponsal individual, por así decir, como si sólo los fieles tomados conjuntamente constituyeran una única esposa de Cristo, que es la Iglesia. Carranza expresa su tesis con toda firmeza: cada fiel singular y concreto es propiamente «esposa» de Cristo. Lo es, sin embargo, en sentido místico. En efecto, toda boda significa que el esposo y la esposa se dan el consentimiento y que, por él, quedan constituidos en una unidad, que supone *eo ipso* un intercambio de bienes. Todo ello se puede aplicar –según la mente de Carranza– a la condición del fiel: no hay doble justificación, sino una única, porque el alma que es desposada por Cristo tiene el título para recibir dones sobrenaturales y los recibe de hecho, todo en un solo acto.

Aquí es preciso decir algunas palabras sobre los sentidos de la Sagrada Escritura y la hermenéutica bíblica, puesto que Carranza apoya toda su argumentación con textos bíblicos²⁸. El sentido de la Biblia puede ser literal o espiritual (simbólico). Se trata, por consiguiente, de niveles nocionales del relato bíblico. Supuesto que se ha elegido, como clave hermenéutica, el *sentido literal*, conviene recordar que el sentido literal o histórico se subdivide en propio (designa su objeto sin recurrir a figuras del lenguaje) e impropio o figurado (recurre a comparaciones, metáforas, parábolas, alegorías, etc., para designar su objeto)²⁹. Es obvio que el sentido alegórico se presta a exageraciones, aunque goza de una gran tradición en la Iglesia, especialmente en la escuela alejandrina³⁰. Por su parte, el *sentido espiritual o simbólico* puede ser típico (el AT anuncia el NT), tropológico (un texto se emplea para una reglamentación de la conducta moral), anagógico (un texto se aplica a la consumación celeste) y místico (se advierte una utilidad particular para la piedad personal), por ejemplo el Cantar de los Cantares aplicado a las relaciones del alma con Cristo, su Esposo bienamado.

Carranza apela al sentido místico (de carácter espiritual o simbólico), apropiado para ilustrar la piedad de los fieles, apelando a la tradición exegética patristica y medieval. Advierte, sin embargo, que tales consideraciones, aunque procedan de autores católicos que merecen gran estima, hay que recibirlas con suma prudencia, particularmente cuando se apliquen a estudiar cómo nos llega la gracia de Cristo a cada uno en particular³¹.

27. «Omnes christiani sumus sponsa Christi et, quod maxime stupendum est, singuli fideles singulae sponsae» (*De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, p. 36).

28. Cfr. José M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983, pp. 155-181.

29. Por ejemplo: la palabra *vibora* designa, propiamente, un reptil determinado, muy venenoso. En sentido metafórico o impropio, señala una persona que cuya lengua exuda veneno cuando habla o maquina, porque mata o daña. Por eso, San Juan Bautista increpa a los fariseos y saduceos llamándolos «raza de víboras». En ambos casos, la noción significada se descubre acudiendo, en primer lugar, a la letra, que se toma, en uno, propiamente, y en el segundo, metafóricamente.

30. La parábola de los talentos, interpretando los cinco talentos, como los cinco sentidos corporales, y los dos talentos, como las dos potencias del alma (intelecto y voluntad). Hay alegorías o metáforas de gran belleza imaginativa y poética, pero no aptas, evidentemente, para la argumentación teológica.

31. «Omnes istae et similes locutiones, quae a Scriptoribus Ecclesiasticis usurpantur, sunt quidem catholicae sed cum grano salis, ut dicunt, praesertim quando dicitur merita Christi donari nobis, sive iustitiam Christi derivari ad fideles velut a capite ad sua membra» (*De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, p. 42).

Para Carranza, está claro que la gracia se nos aplica por vía sponsal, como el esposo comunica sus bienes y su sangre a la esposa. Pero no de forma automática, pues se toman en consideración las disposiciones de los receptores³². Ni siquiera a todos los que están unidos a la cabeza por la gracia y la caridad se les comunica *aequaliter* (igualmente) los dones del esposo³³. Ni se le comunica tanto cuanto el fiel quiera, o según lo que *crea*, como dijeron algunos de la gracia (se refiere a los protestantes, aunque sólo veladamente), sino en la medida en que participan de la gracia de Cristo y según participan en la vida sacramental y en las buenas obras³⁴.

En definitiva: las bodas místicas entre Cristo y el alma se realizan por la unción con la gracia. Ésta –en un solo acto– dispone al alma para el desposorio y la hace esposa. Somos, en efecto, vivificados en Cristo por la justicia que de Él se derrama en nosotros por medio de la regeneración espiritual bautismal; entendido esto con un importante matiz: que nadie es justificado por la justicia que está formalmente en Cristo, sino que cada uno es justificado por la propia justicia que tiene en sí formalmente, aunque participada de Cristo Señor nuestro³⁵. No se precisa una previa justificación –entendida como una disposición o capacitación– antes de la justificación personal. Es cierto que la posibilidad de la justificación depende objetivamente de los méritos de Cristo, que están formalmente en Él. Sin embargo, somos justificados en un solo acto, por el que participamos de la justificación obrada por Cristo. Nuestra única justificación es la recepción en nosotros de esa justicia, que tenemos como cosa propia. Pasamos de ser injustos a ser justos formalmente: cada uno se hace *iustus ex iniusto*.

6. Conclusiones

He analizado cinco escritos de Carranza. Dos redactados en 1546; tres escritos durante su prisión romana. Entre los dos grupos median al menos tres lustros y muchos acontecimientos dramáticos.

a) Al término de nuestro recorrido, ¿podemos sostener todavía –como Hubert Jedin– que hubo evolución en Carranza? ¿Transitó Carranza de la doble justificación a mantener que sólo hay una justificación? Es innegable que Carranza conocía perfectamente la tesis de la doble justificación, pues los Padres tridentinos discutían sobre ella y el secretario del Concilio había pedido el parecer de los consultores o teólogos menores sobre este tema.

32. *De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, pp. 39-40.

33. *De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, p. 42.

34. «Nec tantum quantum ille vult, aut quantum credit, ut de gratia dixerunt, sed eatenus quatenus participant gratiam Christi et secundum participationem Sacramentorum et bonorum operum» (*De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, p. 42).

35. Refiriéndose al paralelismo paulino entre la muerte en Adán y la vida en Cristo, o sea, entre el pecado original y la justicia original (I Cor. 15,22), dice Carranza: «Simile modo vivificamur in Christo per iustitiam ex eo derivatam per regenerationem spiritualem baptismi: verum nullus iustificatur per illam, quae formaliter est in Christo, sed quilibet per propriam quam formaliter in se habet, participatam tamen ex Iesu Christo Domino nostro» (*De mysticis nuptiis*, ed. Piolanti, p. 48).

Mi impresión es que el mirandés no concordó nunca completamente con la doble justificación, aunque no descubrió la salida al dilema hasta pasado algún tiempo, cuando pudo reflexionar en su prisión romana. En Roma descubrió que en la divisoria entre la tesis de la doble justificación y la tesis de una única justificación se situaba la noción de causalidad. Fue en ese momento cuando advirtió que el tomismo y el agustinismo (al menos, cierta tradición agustiniana) se distanciaban, sin componendas posibles, en este tema; y fue también entonces cuando revivió su buena formación tomasiana, quizá dormida o no explicitada.

La supuesta evolución de Carranza habría que atribuirle, pues, no tanto a su privación de libertad y, por tanto, al temor de represalias inquisitoriales, sino muy especialmente a su mayor comprensión del complejo asunto. La maduración teológica le habría llevado a separarse en mayor medida de las posiciones luteranas, a las que nunca estuvo afecto, pero con las cuales, como todo buen teólogo, quiso mantener un diálogo científico y amistoso.

b) No cabe la menor duda de que los teólogos tridentinos conocían muy bien los puntos de vista del Reformador y de los luteranos. Y no sólo eso; algunos de ellos, precisamente los teólogos católicos que sostenían la tesis de la doble justificación (distinguiendo entre disponer y transformar efectivamente), se mostraban comprensivos con la doctrina de la justificación sostenida por Lutero, no tanto por comulgar con los planteamientos luteranos, que ciertamente desechaban, sino por la común plataforma intelectual *agustinista* que, en última instancia, servía de soporte cultural a ambos grupos. (Entendido el agustinismo como una forma particular de pensar las relaciones entre la naturaleza y la gracia, cuando la naturaleza se concibe tan deteriorada por el pecado original, que no es capaz de la gracia, sin una previa preparación).

c) A la pregunta formulada por Paulo Sarpi, con que abríamos este ensayo, sobre la responsabilidad histórica del Trento, se podría responder negativamente: las posiciones estuvieron claras desde el primer momento y Trento no contribuyó en absoluto a exacerbarlas. Es más, algunos teólogos católicos mostraron al principio cierta sintonía con la gratología luterana, por no disponer de las herramientas adecuadas para discutir la cuestión, interpretando la doble justificación luterana en sentido católico. Sin ir más lejos, el propio Carranza no tuvo a mano las categorías filosóficas apropiadas, hasta que cayó en la cuenta de que el problema sólo podía solventarse –u oscurecerse– en el plano metafísico. En última instancia, todo dependía de la actitud del teólogo ante la naturaleza y las posibilidades de ésta.

Por consiguiente, Lutero habría sido sincero, al rememorar los orígenes de su «descubrimiento», que habría tenido lugar hacia 1515, cuando «leía» Romanos. Todo, en efecto, estaba ya en su lectura «agustinista» de esa gran carta paulina³⁶.

Josep-Ignasi Saranyana
Universidad de Navarra
Instituto de Historia de la Iglesia
E-31080 Pamplona
<saranyana@unav.es>

36. No se olvide que esa lectura «agustinista» colearía todavía muchos decenios, durante la larga y dura controversia jansenista, aunque el jansenismo «dogmático» habría de tener aliados en el rigorismo tomista, por razones de estrategia...

