



LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN DE  
SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA  
Y SUS RELACIONES CON LA ENSEÑANZA DE TRENTO

THE DOCTRINE OF THE JUSTIFICATION OF SAINT THOMAS DE VILLANUEVA AND  
ITS RELATIONSHIPS WITH THE TEACHING OF TRENTO

GONZALO TEJERINA ARIAS, OSA.

*Facultad de Teología de Salamanca*

Resumen

En este estudio abrimos una confrontación del pensamiento de Santo Tomás de Villanueva sobre la justificación con la enseñanza dogmática del Concilio de Trento en el correspondiente decreto. Es obvio que se trata de una cuestión sustancial en la fe cristiana, que no sin razón Lutero consideraba *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, y por otro lado el Decreto tridentino es una pieza verdaderamente maestra, por todo lo cual la comparación del documento con la predicación del santo Arzobispo de Valencia supone someter ésta a un test de calidad del mayor rigor. En el estudio se podrá observar que la enseñanza de Sto. Tomás no sólo no cede en calidad teológica a las definiciones de Trento, se muestran sumamente coincidente con ellas y en varios casos las anticipa con mucha precisión. Se podrá observar, a la postre, la altura intelectual y espiritual de la predicación del Santo como eximio maestro y educador de la fe de la Iglesia.

**Palabras clave:** Santo Tomás de Villanueva, Concilio de Trento, arzobispo de Valencia

## Abstract

In this study we open a confrontation of the thought of Santo Tomás de Villanueva on justification with the dogmatic teaching of the Council of Trent in the corresponding decree. It is obvious that this is a substantial question in the Christian faith, which not without reason Luther considered *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, and on the other hand the Tridentine Decree is a truly masterpiece, for all of which the comparison of the document with the preaching of the holy Archbishop of Valencia supposes submitting it to a quality test of the highest rigor. In the study it will be observed that the teaching of Sto. Thomas not only does not give in theological quality to the definitions of Trent, they are extremely consistent with them and in several cases he anticipates them with great precision. In the end, it will be possible to observe the intellectual and spiritual height of the preaching of the Saint as an excellent teacher and educator of the faith of the Church.

**Keywords:** Saint Thomas of Villanueva, Trento council, Archbishop of Valencia

**E**n este estudio abrimos una confrontación del pensamiento de Santo Tomás de Villanueva sobre la justificación con la enseñanza dogmática del Concilio de Trento en el correspondiente decreto. Es obvio que se trata de una cuestión sustancial en la fe cristiana, que no sin razón Lutero consideraba *articulus stantis vel cadentis Ecclesiae*, y por otro lado el Decreto tridentino es una pieza verdaderamente maestra, por todo lo cual la comparación del documento con la predicación del santo Arzobispo de Valencia supone someter ésta a un test de calidad del mayor rigor. En el estudio que sigue se podrá observar que la enseñanza de Sto. Tomás no sólo no cede en calidad teológica a las definiciones de Trento, se muestran sumamente coincidente con ellas y en varios casos las anticipa con mucha precisión. Se podrá observar, a la postre, la altura intelectual y espiritual de la predicación del Santo como eximio maestro y educador de la fe de la Iglesia.

## I. INTRODUCCIÓN. SECUENCIA GENERAL DE LA SALVACIÓN

En un paso breve de la conción 212<sup>1</sup>, Sto. Tomás menciona de modo muy compendiado lo que es la dinámica general de la salvación de los hombres, cuyo elemento radical y determinante es la voluntad salvífica de Dios que él describe

---

<sup>1</sup> Conción, 212, vol. V, pg. 267. Seguimos en este estudio la reciente edición crítica con traducción española de las *Obras Completas* de Sto. Tomás realizada por L. Manrique, I. Álvarez y J. M. Guirau,

como universal. El Dios de suma piedad que guía este mundo “ha destinado a todos a la vida y desea tanto la salvación de todos, que a nadie cierra el camino para llegar ella”. Si en lo que se refiere a los bienes terrenos ha hecho a los hombres desiguales, en los relativos a la salvación eterna a todos ofrece una posibilidad de salvación que se señala en dos modos distintos y sucesivos. En primer lugar, dotando a todos de “idénticas posibilidades y de libertad completa” que hay que entender como la dotación a todo hombre de capacidades naturales con las cuales puede acoger los bienes sobrenaturales que encaminan hacia la salvación para enriquecerse con ellos todo cuanto él desee, “para hacerse tan grande como esté dispuesto a serlo con la gracia”. Y, por tanto, en segundo lugar, concediendo esa misma gracia con la cual llegar realmente a la salvación. De este modo, quedan perfilados los cuatro elementos fundamentales del proceso de la salvación: la universal voluntad salvífica de Dios, el hecho de que ya desde ella haya creado al hombre como capaz de una ulterior comunicación sobrenatural, el don concreto de esa gracia sobrenatural y la libre decisión del hombre de acogerla cuando de hecho, en su momento, Dios llegue a darla. Por tanto, de parte de Dios, por mor de su universal voluntad salvífica, la salvación comienza con la creación misma del ser espiritual que es el hombre y se ratifica en la ulterior concesión de la gracia sobrenatural. El hombre, por su lado, queda descrito como naturalmente capaz de lo sobrenatural y por tanto emplazado a acoger con su libertad esa gracia nueva que llevará a la salvación.

En lo que se refiere al sujeto humano, el primer elemento, la capacidad estructural de acoger la gracia sobrenatural por haber sido creado así, lo que ciertamente ha de verse como perteneciente al plan salvífico de Dios, esta capacidad no tiene desarrollos notables en la predicación de Sto. Tomás, excepto en lo que hace a la libertad humana como facultad que permite esa acogida y que se mencionaba en el texto citado. Tomás afirma la constitutiva apertura del hombre a lo Trascendente siguiendo el planteamiento clásico de los fines inscritos en la naturaleza del ser. El hombre, a diferencia del animal, no puede alcanzar con sus dotes naturales su perfección y fin último, porque en él dicha perfección es sobrenatural. Pero para llegar a ella, Dios le ha dotado de libertad que, rectamente usada, permitirá que Él dé la ayuda de su gracia para conseguir esa natural perfección sobrenatural<sup>2</sup>.

En el desarrollo concreto de la economía de la gracia sobrenatural, en la sucesión de los cuatro aspectos señalados, hay que introducir otro de la mayor

---

en 10 volúmenes (vol. VIII en dos tomos), BAC, Madrid 1910-1915.

<sup>2</sup> Conción 387, vol. VIII (2-3), pg. 887, si esta última afirmación lleva a pensar que la concesión de la gracia está condicionada por cierto uso de la libertad del hombre, se verá en breve que el pensamiento del Santo afirma una gracia absolutamente incondicionada.

trascendencia que no aparece en el texto citado, y es el estado de lejanía respecto de Dios y de profunda debilidad en que se encuentra el hombre tras la caída original. La temática goza de una consideración repetida por parte del Santo que aquí solo mencionaremos. Comentando las palabras del Salmista, “*Todos se descarriaron, todos a una se incapacitaron; no hay quien obre el bien, ni uno solo* (Sal13, 3), Tomás añade que se han incapacitado para todo, porque el primer hombre, al pecar, hizo inútil toda la obra del hombre y lo bueno que hay en él<sup>3</sup>. Imposibilitado, pues, para vivir rectamente ante Dios, el hombre debe ser justificado y salvado por una nueva iniciativa divina, desplegándose así la economía histórica de la gracia que brota de la universal voluntad salvadora de Dios que vimos como radical último, pues de ella procede la misma creación del hombre. La ayuda de Dios, dice Tomás, “está siempre a disposición del que la quiera, siempre al servicio de toda obra buena”, de tal suerte que si somos negligentes a la hora de hacer el bien, nosotros somos los únicos culpables por no haber acogido el auxilio necesario que Dios siempre quiere otorgar<sup>4</sup>.

En el debido entrelazamiento, en la justa relación entre la gracia divina y la voluntad y responsabilidad humana estará el camino de salvación de los hombres. Tal es, desde siempre, el núcleo de la doctrina de la justificación sobre la cual Sto. Tomás ofrece un pensamiento en muchas y variadas circunstancias en un marco homilético, por tanto no en un tratamiento especulativo, y sin embargo de notable amplitud, profundidad y finura conceptual y argumental, un pensamiento de un sólido fundamento bíblico, en particular con una muy certera interpretación de S. Pablo, bien apoyado en la mejor tradición teológica y con una extraordinaria sensibilidad espiritual y pastoral.

## II. LA ENSEÑANZA DE STO. TOMÁS Y LA DOCTRINA DE TRENTO

### 1. Relaciones de la doctrina de Sto. Tomás y la del Concilio de Trento

Debiendo realizar una confrontación del pensamiento del Santo agustino con la doctrina del Concilio de Trento, estamos obligados a ceñirnos a la temática que es común ambos. De este modo, no examinaremos la totalidad de la enseñanza del Santo Tomás que contempla aspectos sobre la justificación del hombre que no aborda el decreto tridentino. Con docenas de conciones en las que Tomás toca de distinto modo la cuestión que nos ocupa, su enseñanza al respecto llega

---

<sup>3</sup> Conción 35, vol. 1, pg. 529.

<sup>4</sup> Conción 427, vol. VII, pg. 427.

a alcanzar una amplitud temática que naturalmente no presenta el documento de Trento, ceñido a aspectos más esenciales. Mencionemos al menos entre los que no hemos de considerar lo relativo al juicio divino, en lo que es muy significativa la sentida demanda del Santo de que el juez sea Jesucristo, hombre como nosotros, que por nosotros dio su vida, lo que suscita la mayor esperanza en un juicio comprensivo en el que, fiel a sí mismo, con una Jesucristo no haga estéril su muerte por los pecadores. La soteriología de Tomás tiene en el momento del juicio personal de Jesucristo una página de enorme intensidad. Pero de los mismos aspectos comunes con la enseñanza conciliar, dado que nuestro objetivo es el cotejo con ella, expondremos la enseñanza del Santo de forma sintética, prescindiendo de algunos particulares.

Si hemos de atender a toda la predicación del Santo, merece que mencionemos la conción 35<sup>5</sup>, que dedicada toda ella al problema, ofrece una síntesis doctrinal bastante completa sobre la que denomina la “gran pregunta”<sup>6</sup> que hacía San Pablo en la Carta a los romanos: ¿en qué se fundamenta la justificación del hombre? La respuesta de Tomás se articula en cuatro pasos que asientan cuatro tesis teológicas fundamentales que en el conjunto de su predicación tendrán, como es lógico, un desarrollo desigual: La justificación no se alcanza a través de la Ley judía; el hombre no se justifica por sus obras; es Cristo quien salva; la justificación está en la adhesión personal a Cristo salvador.

El conocimiento exacto de las relaciones de la enseñanza de Sto. Tomás con el decreto tridentino sobre la justificación está dificultado por la escasa información que tenemos sobre la cronología de sus sermones. Tomás pasa a ser predicador en 1521 y hasta que es nombrado Arzobispo de Valencia en 1544, en esos 23 años, aun siendo provincial de los Agustinos de Castilla y de Andalucía, predicó intensamente. Es consagrado arzobispo de Valencia en 1545, donde predica hasta su fallecimiento en 1555. El mismo año en que comienza su ministerio episcopal en Valencia, en 1545, se inaugura el Concilio de Trento que dos años tarde publica el Decreto sobre la justificación. Cuando aparece este documento, Tomás, como agustino y como arzobispo, suma ya veintiséis años de predicador y solo ejercitará el oficio ocho años más después de la aparición del Decreto. Esto permite pensar que su pensamiento sobre el asunto que nos ocupa y del que hablado en muchos sermones de muy diversos temas y circunstancias, ha estado madurado tiempo antes de la aparición del decreto tridentino. No es fácil ubicar cronológicamente los sermones. Don Antonio Cañizares ha hecho indicaciones convin-

---

<sup>5</sup> Vol. 1, pp. 525-537.

<sup>6</sup> *Id.*, pg. 525.

centes sobre la pertenencia de alguno de ellos a su etapa de religioso o cuando rige la sede de Valencia<sup>7</sup>, pero sobre el conjunto es sumamente difícil y de momento yo creo que tendríamos que quedarnos con la idea de que el pensamiento sobre la justificación que Santo Tomás predica ha debido ser personal suyo desde mucho antes de tener conocimiento del decreto tridentino. Por lo demás, llegada la hora, ya cita explícitamente lo discutido en el aula conciliar y la doctrina después promulgada sobre la certeza personal de hallarse en gracia ante Dios<sup>8</sup>. No me cabe duda de que con la mayor naturalidad, con su rigor y honestidad intelectual, Tomás habría citado más veces la doctrina de Trento si fuera posterior a su sermón, también incluso, por su firmísimo celo pastoral, por dar mayor autoridad a su enseñanza ante sus oyentes.

Partimos, pues, de la convicción de que la enseñanza del Santo es básicamente anterior a la doctrina tridentina y por tanto, en la consideración de las posibles coincidencias que existan entre ambas, por principio habría que excluir que se deban a la dependencia de Sto. Tomás respecto de las definiciones del Trento. El cotejo versará sobre las cinco cuestiones que se aprecian como comunes a la predicación del Santo y al Decreto conciliar. Recordemos, a propósito de éste, que es con seguridad el documento más importante del Tridentino<sup>9</sup>, que comenzó su preparación en junio de 1546 y tras ser aprobado por unanimidad fue publicado en enero de 1547, tras un proceso de casi siete meses de trabajo, complicado por la seria interferencia de factores políticos<sup>10</sup>. Era la primera vez que un documento conciliar abordaba el problema de la justificación, teniendo delante la problemática suscitada al respecto por la Reforma protestante, si bien el Concilio no es meramente reactivo y propone en un texto preciso y equilibrado la doctrina católica. El tema tampoco volverá a ser tratado hasta hoy por un concilio ecuménico, de modo que el Decreto tridentino, en sus 16 capítulos y 33 cánones, sigue siendo la enseñanza del más alto magisterio eclesial sobre la justificación.

---

<sup>7</sup> A. Cañizares Llovera, *Santo Tomás de Villanueva. Testigo de la predicación española del siglo XVI*, Madrid 1973, 116-119.

<sup>8</sup> Conción 83, vol. II, pg. 555.

<sup>9</sup> En el mismo Concilio había conciencia clara de que este era el documento determinante: H. Jedin, *O. c.*, 197; J. W. O'Malley, *Trento. ¿Qué pasó en el Concilio?*, Santander 2015, 107, que en este paso y en otros depende de Jedin. Juicios contemporáneos sobre el valor del Decreto en J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 303.

<sup>10</sup> Sigue siendo imprescindible la descripción del complicado proceso de elaboración del Decreto de H. Jedin, *Historia del Concilio de Trento*, II, Pamplona 1972, 191-358.

## 2. Libre y gratuita iniciativa salvífica de Dios y libre cooperación del hombre

La posición de Tomás sobre este punto esencial no podrá no coincidir de modo sumamente preciso con lo que definirá Trento. Las explicaciones del Santo al respecto, como se comprenderá bien, son de relativa frecuencia. En primer lugar, Tomás descarta que el hombre alcance la justicia por la observación de los ritos de la Ley judía, cosa que hubo que aclarar en la Iglesia apostólica contra los cristianos que seguían reclamando la práctica de ritos judíos<sup>11</sup>.

Tomás toca en varios momentos la posición de Pelagio, en una ocasión citando retóricamente la interrogación que había formulado Sto. Tomás de Aquino (*Quodlibeto* 1, art. 7) usando la terminología del tiempo sobre las disposiciones: “¿Puede el hombre sin la gracia, por la sola libertad natural de su albedrío, disponerse para la gracia”, o como formula el mismo Tomás de Villanueva, “está en nuestras manos preparar el camino del Señor?”<sup>12</sup>. Pelagio fiaba la salvación a las capacidades humanas, afirmando que con su libertad el hombre es capaz de cumplir obras con valor salvífico, posición que inutilizaba la salvación de Cristo y contra la cual luchó San Agustín<sup>13</sup>. Tomás rebate personalmente la doctrina pelagiana con la doctrina de San Pablo: somos *Justificados gratuitamente por su gracia* (Rom 3, 24), gracia no debida a nuestro mérito. Si se dijera que aunque antes de la elección divina no existan méritos por parte del hombre como méritos ya ganados pero que existen y preceden a la llamada de Dios como méritos previstos por Él, Tomás deniega. El Apóstol afirma que Dios nos eligió antes de la creación del mundo, para que fuésemos santos (Ef 1, 4)<sup>14</sup>.

Adentrándose en la discusión teológica del problema<sup>15</sup>, a la pregunta si el hombre es capaz de disponerse a la gracia sin una ayuda especial de Dios, Tomás señala que Durando responde que sí, razonando que existe un doble bien, el moral y el meritorio -el merecedor de la vida eterna-. Para el mérito no basta el albedrío, sí en cambio para la virtud, pues cualquier potencia, de suyo, tiene capacidad operativa propia, como el fuego la de calentar, y la voluntad, cuando se trata de sus propios actos, ha de ser suficiente para realizarlos con la sola intervención general de Dios -como creador de todo-. Ésta, observa Tomás, es

<sup>11</sup> Conción 35, vol. 1, pp. 525-531; conción 246, vol. VI, pg. 387.

<sup>12</sup> Conción 24, vol. I, pg. 393.

<sup>13</sup> Conción 35, vol. 1, pp. 525-531.

<sup>14</sup> Conción 318, vol. VIII/1, 429.431

<sup>15</sup> Conción 2, vol. 1, pp. 393.395.

una buenísima razón física, pero contra ella están santo Tomás, san Agustín y san Bernardo, que enseñan que el libre albedrío no es suficiente para ningún acto bueno si no es movido por Dios. Esta es la necesidad de la gracia que Tomás sostiene, la necesidad de una intervención formal del auxilio divino a fin de realizar obras justas ante Dios. Un cuchillo, por muy afilado que esté, si una mano no lo mueve, no cortará nada: lo mismo la voluntad, si no recibe el impulso, que es la gracia divina, no llevará a cabo el bien. Afirma el Apóstol: *No somos suficientes por nosotros mismos para concebir algún pensamiento como de nosotros mismos* (2Cor3, 5). Y también: *Nadie puede decir Señor Jesús, si no es en el Espíritu Santo* (1Cor12, 3). San Bernardo escribía: “Sepan los enemigos de la gracia que sin la gracia el corazón humano es incapaz hasta de pensar el bien; *nuestra suficiencia viene de Dios*” (2Cor 3, 5)”. La referencia a San Agustín es más frecuente: sin el auxilio del Cielo el libre albedrío solo es capaz de cometer pecados<sup>16</sup>; si hablamos de nuestra cosecha, dice el Obispo de Hipona, hablamos la mentira: Todo hombre es mentiroso (Sal 115,2)<sup>17</sup>.

En definitiva, solo Dios mismo podrá hacer justo al hombre, éste no puede hacerse acreedor a la vida eterna sin la gracia, aunque tampoco será sin su cooperación. Y el auxilio divino está siempre ofrecido. Dios, que como ya dijimos, desde siempre ha destinado a todos a la vida, desea la salvación de todos y a todos les abre el camino: “He aquí, pues, el principio de toda obra buena, a saber, el auxilio divino, el cual ciertamente no falta a nadie, como hemos dicho”<sup>18</sup>. La conversión y la justificación del pecador nacen de Dios, el cual es su “causa eficaz”<sup>19</sup>, Él es quien da el paso primero, como expone Tomás comentando la parábola de los talentos. El argumento con que el siervo quiere justificar no haber trabajado con el talento recibido, que el señor gusta de recoger donde no sembró, es falaz, porque un talento puso en sus manos en una iniciativa primera. Por tanto, si el Señor quiere recoger obras, antes sembró gracias<sup>20</sup>, si en su momento espera frutos es porque antes tuvo la iniciativa de dar las gracias que deberán producirlos.

Esta afirmación de la gratuidad del don divino, desde el principio y sistemáticamente viene acompañada de la necesidad de la justa correspondencia por parte del hombre, que Dios espera, como se ve en los textos citados, formando ambas una unidad natural. Sin la ayuda de Dios, el libre albedrío solo es capaz de hacer pecados y sin embargo, dice Tomás, no por eso, por contar con el auxi-

---

<sup>16</sup> Conción 289, vol. VII, pg. 591.

<sup>17</sup> Conción 24, vol. I, pg. 395.

<sup>18</sup> Conción 283, vol. VII, pg. 427.

<sup>19</sup> Conción 439, vol. IX, pg. 369.

<sup>20</sup> Conción 201, vol. V, pg. 129.

lio divino, deja el hombre de tener libertad, posición que se reitera en la predicación del Santo. Si alguien preguntara porqué se nos exhorta a “preparar nuestro corazón” si no nos bastamos solos, la respuesta de Tomás es que hay muchas cosas que están dentro de nuestra capacidad, pero que solos no las podemos hacer, necesitamos ayuda. Ejemplo: el ojo sin la luz no verá la pared, pero está en su poder el ver y el no ver. Aplicado a la relación entre capacidad humana y gracia divina: “Dios ha puesto su ayuda en nuestra potestad, dispuesto siempre a echarnos una mano si queremos utilizar su colaboración”<sup>21</sup>, debiéndose entender la “potestad” como la capacidad irreductible del hombre de acoger el auxilio divino. Sto. Tomás defiende con firmeza la libertad en su alcance y en su limitación real. Somos libres, pero para hacer el bien se requiere más que esa libertad. De este modo, como señalamos al principio, la libertad queda perfilada como capacidad formal en orden a la justificación; siendo insuficiente por sí sola, es imprescindible como potencia obedencial, capacidad de acogida de la gracia con cuya fuerza espiritual sí puede esa libertad caminar por la vía de la salvación. El ejemplo certero de la luz y la visión vuelve: “sin la luz nos es imposible ver y, sin embargo, yo ahora soy libre de ver o no ver”<sup>22</sup>. Sin la gracia no se pueden hacer obras justas, pero como la existencia de la luz no me obliga a ver –puedo no abrir los ojos- y soy libre para ver o no, la acción de la gracia no me obliga a obrar bien, soy libre de hacerlo o no, porque libre soy para acoger la gracia o para no acogerla. Sin forzar la interpretación, cabe ver una posible relación de la luz que se cita en el ejemplo con el efecto iluminador de la gracia de que se está hablando.

El hombre, pues, tiene la capacidad de acoger o no la gracia divina dada su libertad. Dios no se impone, no justifica a nadie sin su consentimiento. El comienzo de mi predestinación, dice Tomás, es obra exclusiva de la iniciativa divina y no hay en ella nada atribuible a mí, pero “en cambio, en la obra de mi justificación, no soy tan completamente ajeno: también la lleva a cabo indudablemente la gracia, pero con mi cooperación imprescindible”<sup>23</sup>. Glosando la pregunta de Jesús en Jn 5, 6 *¿quieres ser curado?*, Tomás afirma que “el Señor no cura a nadie a la fuerza” y solo busca que el hombre quiera ser sanado<sup>24</sup>. Es lo único que del pecador pide Dios, que quiera ser curado, “porque si con voluntad eficaz quieres la salud de tu alma, sin duda serás curado”<sup>25</sup>. San Agustín, dice Tomás, en la obra *Sobre la gracia y el libre albedrío* mostró la realidad de

---

<sup>21</sup> Conción 24, vol. I, pg. 393.

<sup>22</sup> Conción 289, vol. VII, pg. 591.

<sup>23</sup> Conción 170, vol. IV, pg. 197.

<sup>24</sup> Conción 92, vol. II, pg. 725.

<sup>25</sup> Conción 90, vol. II, pg. 709.

la libertad humana al hilo de la vicisitud personal y la doctrina de S. Pablo. La exhortación de 2Cor 6, 1: *Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios* no tendría sentido si al recibir la gracia se perdiera la propia voluntad. La obra justa tienen lugar “no por la fuerza exclusiva de la gracia, ni por el libre albedrío solo, sino *la gracia de Dios conmigo*, ayudando y empujando la gracia, no anulándome la libertad, ni siendo suficiente la libertad mía para la acción”<sup>26</sup>. De este modo el Santo arzobispo sostiene del modo más abierto la defensa del libre albedrío que “está vivo y no muerto, como dijo el perverso Lutero” sin que deje de ser cierto que en la justificación el origen principal está en Dios, sin cuya ayuda el hombre nunca será justo.

Las enseñanzas de Sto. Tomás, en sus términos esenciales se hallan en perfecta coincidencia con lo que serán las definiciones del Concilio, en primer lugar sobre la gratuidad de la salvación del hombre. Lo que Trento denomina “el principio de la justificación” proviene de la gracia de Dios, de la vocación por la que los hombres son llamados sin que exista mérito alguno en ellos<sup>27</sup>. La única causa formal de la justificación, dice el Decreto, es la justicia de Dios con la que nos hace a nosotros justos (cita de S. Agustín, *De Trinitate* 14, 12, 15), recibiendo en nosotros cada uno su propia justicia según la medida con que el Espíritu la reparte (1Cor 12, 11) y según la cooperación de cada uno<sup>28</sup>. Los que se apartaron de Dios por el pecado, los hombres que no son justos, por gracia suya “que los excita y ayuda a convertirse, se disponen a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente (canon 4, y 5) a la gracia”. Gratuita es la gracia que justifica “porque nada de aquello que precede a la justificación”, nada que haga el hombre antes de ser justificado le hace merecedor de la gracia que le ha de justificar “sea la fe, sean las obras”, añade el Concilio. En lo que respecta a la fe, es obvio que no puede ser anterior a la gracia justificadora si proviene de la misma gracia y si, como el Concilio dirá en otro momento, es condición requerida para la justificación. En cambio, la referencia a las insuficiencia de las obras es más necesaria ante la confianza indebida que más de una vez se ha dado en la historia de la Iglesia, de ahí que el Decreto prosiga refiriéndose a la acción del hombre cuando añade que la justificación es gracia y por tanto no se debe a las obras que por sí mismo haga el hombre, pues de otro modo la gracia no sería ya gracia como dice el Apóstol, *la gracia ya no es gracia* (Rom 11, 6)<sup>29</sup>.

Con firmeza sostiene también el Decreto el rol de la libertad del hombre en

---

<sup>26</sup> Conción 45, vol. II, pg. 87.

<sup>27</sup> Cap. 5, DH 1525.

<sup>28</sup> Cap. 7, DH 1529 y cánones 10, DH 150 y 11, DH 1561.

<sup>29</sup> Cap. 8, DH 1532.

la justificación que ya quedó aludida hablando de la gracia, porque, como en la predicación de Tomás, son términos tan unidos que no se habla de uno sin mentar al otro. Si la gracia es el factor primero y determinante, segundo, posterior, derivado y necesario, es la cooperación libre del hombre<sup>30</sup>. El Concilio reivindica frente a la Reforma la libertad remanente del hombre: Las naciones, incluso los judíos bajo la Ley de Moisés, estaban bajo los poderes de la muerte, “aun cuando en ellos de ningún modo estuviera extinguido el libre albedrío (canon 5), aunque sí atenuado en sus fuerzas”<sup>31</sup>, como en el núcleo de su enseñanza, de modo tan coincidente, hacía valer Tomás de Villanueva al sostener que el libre albedrío está “vivo y no muerto”. Con ese margen de libertad, el hombre interviene en su justificación junto a la gracia divina según su propia disposición y cooperación y se convertirá de justo en injusto, de enemigo en amigo de Dios, “por la voluntaria recepción de la gracia y los dones”<sup>32</sup>. Por eso, en definitiva, según el Decreto, “al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo”<sup>33</sup>, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla; ni tampoco, sin la gracia de Dios, puede moverse, por su libre voluntad, a ser justo delante de Él<sup>34</sup>. Un razonamiento semejante al que Tomás ilustraba con el ejemplo de la luz.

### 3. La salvación es ofrecida en Jesucristo

Tomás ha expuesto con bastante amplitud un riguroso cristocentrismo en la justificación del hombre. Por pura iniciativa gratuita de Dios, el camino de la justificación se ofrece a través de Cristo. La confesión de éste como salvador tiene un tono vivo en las palabras del Santo: “En él está la salvación mía, en él la vida, en él la esperanza y la confianza plenas”<sup>35</sup>, toda nuestra justicia es Cristo, la gracia que nos hace justos está toda él, en quien son todas las cosas y que nos ha sido dado, él mismo: “él es toda gracia, él nos fue dado gratis por el Pa-

---

<sup>30</sup> “La preocupación por mantener la libertad del hombre —el concurso libre del hombre ante Dios— es algo típico en Trento. Sería indecente que Dios obrara al margen de toda disposición en el hombre”, J. M<sup>a</sup> Rovira Belloso, *Trento. Una interpretación teológica*, Barcelona 1979, 163. El autor se refiere no solo al Decreto sino a toda la mentalidad y el contenido concreto de la discusión en la elaboración del Documento.

<sup>31</sup> Cap. 1, DH 1521.

<sup>32</sup> Cap. 7, DH 1528.

<sup>33</sup> Cap. 4, DH 1512. Repárese en la unión de los aspectos afectivo e intelectual de la gracia del Espíritu que ofrece este texto, citando la actuación sobre el corazón y la iluminación que puede y debe entenderse en referencia a la inteligencia.

<sup>34</sup> Cap. 5, DH 1525, remitiendo al canon 3, DH 1553.

<sup>35</sup> Conción 319, vol. VIII, pg. 467.

dre”, el Padre que ha entregado al Hijo por nosotros en él nos ha dado todas las cosas (Rom 8,32)<sup>36</sup>.

Pero el pensamiento de Sto. Tomás traza repetidamente un plan eterno de salvación en Cristo siguiendo la perspectiva que abre el Nuevo Testamento. Dios ha reconciliado al mundo en el Hijo encarnado y en él nos ha llenado a nosotros de gracias desde antes de la creación del mundo, *para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna* (Jn 3, 15). La creación del hombre tiene lugar bajo un designo de predestinación eterna a ser salvado por Jesucristo. Tomás une así, con evidente radicalidad, en el eterno designo divino la creación y la redención: el hombre es creado como destinado a Jesucristo, eternamente predestinado a él, a ser salvado por él; la creación del hombre, la criatura humana, son radicalmente crísticas, el hombre es creado como redimible en Cristo, como naturalmente destinado a la redención en él. De tal modo que Cristo es la fuente de la salvación histórica, la gracia se sustancia en él, porque él ha sido el principio de la existencia y donde está el origen del hombre está el sentido de su vida: “fuimos predestinados en él y en él creados, por lo tanto, en él salvados, de modo que sea él el principio de salvación como fue el principio de existencia”, de modo que donde tenemos el origen de nuestro ser, ahí tenemos también el de nuestro vivir<sup>37</sup>.

Este plan eterno de salvación futura en el Hijo encarnado, en quien el hombre ha sido creado, se sustancia en su muerte. La obra redentora a través del sacrificio expiatorio de la cruz tiene un desarrollo muy notable en la predicación del Santo, siguiendo la línea de la soteriología anselmiana. El Padre recibe el sacrificio propiciatorio de Jesucristo que nos obtiene el perdón y la vida con él: “Cristo murió para obtenernos la justificación, para que, muertos al pecado, vivamos en él”<sup>38</sup>. Tomás enfatiza, de un modo sumamente actual y quizá poco frecuente en su tiempo y menos aún en la predicación, la unicidad de este camino salvífico que obedece a un plan eterno, frente a una posible extrañeza por la exclusividad que ello supone: “Que no te parezca esto una injusticia: porque todo el que, desde el principio del mundo, ha recibido la justificación ha sido por la muerte de Cristo. Si se excluye ésta, no bastarían mil mundos para reparar el más pequeño pecado”<sup>39</sup>.

La enseñanza de Trento sobre la gracia de la justificación ofrecida en Jesucristo y en concreto en su muerte en la Cruz, será escueta, quizá no era necesario insistir mucho en este punto, reivindicado con tanta fuerza por la reforma

---

<sup>36</sup> Conción 43, vol. II, pg. 47.

<sup>37</sup> Conción 35, vol. I, pg. 533.

<sup>38</sup> Conción 51, vol. III, pg. 189.

<sup>39</sup> Conción 16, vol. I, pg. 273

luterana hasta hacer de la *theologia crucis* una signo de identidad confesional. Sin muchas explicaciones, pues, el Decreto definirá que si los hombres no renacieran en Cristo, nunca serían justificados y “con ese renacer se les da, por el mérito de la pasión de Aquel, la gracia que los hace justos”<sup>40</sup>; y en otro momento que “nadie puede ser justo sino aquel a quien se comunican los méritos de la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo”<sup>41</sup>. La afirmación de Sto. Tomás de que toda la justicia de los hombres procede de Cristo, que la gracia que nos hace justos viene toda de él, que es nuestra justicia, esta afirmación de raigambre agustiniana y de tanta importancia en Lutero, es parte esencial de la doctrina de Trento. El Decreto detalla también el modo concreto en que se comunica la gracia, en referencia, aunque breve, a la cristología paulina de Cristo cabeza, de tanta importancia en la tradición agustiniana: “el mismo Cristo Jesús, como *cabeza sobre los miembros* (Ef 4, 15) comunica su virtud sobre los justificados”, virtud sobrenatural que suscita y acompaña la vida del creyente para que viva de modo que sea grato a Dios<sup>42</sup>.

#### 4. La fe en Cristo es el modo de la salvación. La fe y las obras de la fe

Correspondientemente, el hombre ha de acoger la gracia salvadora dada en Cristo aceptándole a él en la fe. Sto. Tomás da una enseñanza rica sobre la fe como forma primera de acogida de la gracia, fe entendida como adhesión personal a Jesucristo que es indispensable para obtener la salvación. Al riguroso cristocentrismo de la gracia corresponde la rigurosa necesidad de adhesión a Cristo, único salvador: “Todo el que tenga intención de subir (a la gloria) es preciso que se incorpore a él por la fe. Que nadie confíe en sí mismo para presentarse ante el tribunal de Dios, sino en Cristo, y así, en Cristo, por más que se halle en tierra yerma, se puede presentar seguro al estarle incorporado”<sup>43</sup>. Aunque no se cita expresamente la enseñanza paulina sobre el cristiano miembro del cuerpo que preside Cristo cabeza, es evidente que la “incorporación” de que habla Tomás, tiene tras de sí la imagen del cuerpo de Cristo

Definida como el “primer nexo” de la unión con Cristo<sup>44</sup>, la fe en la predicación del Santo junto con su dimensión intelectual<sup>45</sup> presenta este aspecto básico de adhesión existencial. En la profunda unidad con Cristo que se sella mediante

---

<sup>40</sup> Cap. 3, DH 1523.

<sup>41</sup> Cap. 7, DH 1530.

<sup>42</sup> Cap. 16, DH 1546.

<sup>43</sup> Conción 35, vol. 1, p. 535.

<sup>44</sup> *Id.*

<sup>45</sup> Ver, por ejemplo, conción 189, vol. IV, pg. 567; conción 319, vol. VIII/1, 455-457.

la fe, los hombres reciben de él su justicia. Esta fe es el cimiento de la vida espiritual, el arranque de la salvación, la puerta de la vida, sin la que *es imposible agradar a Dios* (Heb 11, 6)<sup>46</sup>.

Si la fe ya aparece descrita como una adhesión personal al Salvador, en otros momentos, además, con ella se menciona también la caridad, lo que hace ya perfectamente explícito que la unión necesaria a Jesucristo en orden a la salvación es inequívocamente afectiva, y el creyente no ascenderá al cielo “sino está unido por la fe y la caridad a aquel que descendió del cielo, si no está, por así decirlo, incorporado a él”<sup>47</sup>. Incorporación vital, la incorporación más plena, por la fe y el amor que no son disociables. Como decía San Bernardo, lo que completa la salvación es el amor. Esta vinculación interna entre el creer y el amar lleva a la cuestión concreta de las relaciones entre la fe y las obras.

Sobre la necesidad de las obras para la salvación, la predicación de Sto. Tomás alcanza una amplitud y riqueza muy notable, reflejo, sin duda, del debate teológico que al respecto ya había provocado la Reforma protestante. De hecho, el Santo agustino observa que hay que evitar el doble escollo de la posición de los pelagianos y la de los luteranos. Los primeros atribuyen tal preponderancia al libre albedrío y a las obras que no dejan lugar a la gracia; los otros, contrariamente, dan tanta importancia a ésta que prescinden de las obras. Sin Cristo y sin la fe en él, de nada servirían nuestras obras ante la justificación, que son como paños impuros (Is 64, 6), pero tampoco es posible tener en nada las obras, como enseña la Escritura (Job 34, 11; 2Cor 5, 10; Mt 16,27)<sup>48</sup>.

En dos ocasiones aborda Tomás de frente<sup>49</sup>, la dualidad fe-obras que se perfila en la misma Escritura. Si Pablo con muchos razonamientos enseña la salvación por la fe, el apóstol Santiago parece sostener lo contrario cuando dice: *La fe sin obras está muerta. También los demonios creen, y se estremecen* (Sant 2, 19). Es curioso, observa Tomás, que en este paso Santiago se apele al mismo ejemplo, Abrahám, que se habría justificado justamente por sus obras, llegando a la conclusión contraria a la de Pablo, esto es, que son las obras y no la fe lo que justifica. Pero como ya puso de relieve San Agustín (*De diversis quaestionibus*, 83, q. 76), la concordancia entre ambos apóstoles es sumamente fácil, no hay desacuerdo real entre ellos, pues Pablo también escribió: *Aun cuando yo tuviera toda la fe de manera que trasladase montañas, si no tuviera amor, no*

<sup>46</sup> Conción 319, vol. VIII/1, pg. 455.

<sup>47</sup> Conción 189, vol. I, pg. 467. La adhesión a la vida que es Cristo por la sola fe es insuficiente, con eso el sarmiento dará solo follaje; para dar fruto es precisa también la adhesión por el amor: Conción 259, vol. VI, 619.

<sup>48</sup> Conción 319, vol. VIII/1, pg. 467.

<sup>49</sup> Conción 35, vol. I, pg. 533-535; conción 319, vol. VIII/1, pg. 463-467.

*soy nada* (1Cor 13,2). De modo que Tomás concluye: “Fíjate que ni Pablo excluye las obras, ni Santiago la fe”<sup>50</sup>; este, además, añade: *La fe acompañaba a sus obras* (Sant 2, 22). Según él, lo que dice Pablo sobre Abrahán, que no fue justificado por las obras, se entiende de las obras *tomadas en sí mismas*; y cuando Santiago dice que Abrahán fue justificado por las obras, se refiere a las obras conformadas por la fe, la fe *coopera* con las obras para la justificación y por las obras la fe *viene a ser consumada* para la gloria (Sant 2, 22)<sup>51</sup>. Para Pablo, el hombre se justifica por la fe, pero *la fe que actúa por la caridad* (Gal 5, 6), “la que llaman ‘fe formada’”; la no-formada es la que hace de menos Santiago, el cual asegura que el hombre es justificado por las obras, pero con la cooperación de la fe. De modo, en definitiva, que no hay discrepancia entre ambos conviniendo en “que el hombre no se justifica ni por la fe ni por las obras solas, sino por una fe operante”<sup>52</sup>.

Y sin embargo, apunta en otro momento Tomás, el mismo Pablo hace ver que en nada tiene la fe aunque traspase los montes, -como tampoco la lengua de los ángeles, el martirio y hasta “el dar todos los bienes por Dios”- sin caridad y amor<sup>53</sup>. La caridad, por tanto, es el bien que no puede faltar, aunque si se trata de caridad cristiana no se daría sin la fe como vinculación personal con Jesucristo, de modo que a la postre, lo exigido sigue siendo la fe conformada por la caridad o acompañada por sus obras. Es de advertir que, siguiendo los textos paulinos, las obras que Tomás reclama como necesarias son las del amor, sin el cual lo más heroico y grandioso no tienen ningún valor (1Cor 13, 2), es la caridad por la cual actúa la fe (Gal 5, 6).

El decreto tridentino quiso definir, a la vista de la concepción luterana, el papel determinante que juega la fe en la salvación del hombre como siempre ha entendido la Iglesia. Es cierto que el concepto de fe que expone el Decreto se abre claramente al aspecto intelectual cuando en el comienzo del cap. 6 afirma que con la ayuda divina, concibiéndola por el oído (Rom 10, 17), el hombre se mueve libremente hacia Dios creyendo que es verdad lo que ha sido divinamente revelado y prometido. No creo, sin embargo, que esta afirmación permita tachar de intelectualista la concepción tridentina, en alguna medida inducida por el texto de Pablo sobre la *fides ex auditu* y dada la afirmación del libre movimiento hacia Dios, en el que a todas luces, queda implicada la voluntad. Al cabo, una dimensión cognitiva es esencial en la fe como deja afirmado Rom 10,

<sup>50</sup> Conción 35, vol. 1, pg. 533.

<sup>51</sup> Conción 35, vol. 1, pg. 535; conción 319, vol. VIII/1, 467.

<sup>52</sup> Conción 319, vol. VIII/1, pg. 465.

<sup>53</sup> Conción 16, vol. IX, 518.

17<sup>54</sup>. Además, como se ha señalado, la mención de lo prometido de la revelación divina, abre también a la dimensión fiducial de la fe. De hecho, en orden a la justificación, siguiendo la enseñanza paulina, el Concilio afirma -en una concepción muy radical, como la del Santo agustino- que “el hombre se justifica por la fe (canon 9) y *gratuitamente* (Rom 3, 22-24)”, lo que no podría decirse pensando en la fe como mera operación intelectual.

En la idea de la fe como fuente de la justificación, como también expresaba Sto. Tomás, se percibe la concepción agustiniano-tomista. Es “el principio de la humana salvación” (S. Fulgencio, *De fide ad Petrum*, 1), el fundamento y raíz de toda justificación, sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11, 6) y llegar al consorcio de sus hijos”, cap. 8 (801)<sup>55</sup>. Con esta afirmación, el Decreto se orientaba hacia la posición defendida en el debate conciliar por tomistas y agustinianos que, frente a la línea escotista que entendía la fe solo como causa dispositiva, insistían en defender el papel señero que tiene en la justificación como causa instrumental o formal<sup>56</sup>. Es la idea que expone Sto. Tomás cuando habla de ella como “arranque de la salvación”. Al final, en el Santo y en el texto tridentino, no menos que entre los Reformadores, la fe es vista como el camino de la salvación, como en realidad siempre entendió la Iglesia, tal como ilustra la cita de Fulgencio de Ruspe y la novedad errada es la *sola fe*. El Concilio, sin embargo, no llegó a explicar el significado de las expresiones paulinas según las cuales el hombre se salva por la fe sin obras<sup>57</sup>.

El Concilio, que habló de la vinculación vital a Cristo cabeza como el modo de recibir la gracia sobrenatural que hace justo<sup>58</sup>, menciona de modo indirecto que es por la fe como tiene lugar esa vinculación, al afirmar que “la fe, si no se le añade la esperanza y la caridad ni une perfectamente con Cristo ni hace miembro vivo de su cuerpo”<sup>59</sup> en referencia a la eclesiología paulina del cuerpo de Cristo, aunque tampoco cite expresamente los textos correspondientes. Y

<sup>54</sup> De modo bastante indirecto se enfatiza la dimensión cognitiva de la fe en los cánones 9 y 12 sobre la justificación. En la discusión conciliar, fue Salmerón el paladín de una explícito concepto intelectualista de la fe que se aleja visiblemente de las concepciones agustiniana, tomista, franciscana, y es una reacción pendular frente a la concepción fiducial de Lutero; pero no era esa la línea mayoritaria en el Aula conciliar y de hecho no pasará al Decreto; ver J. M<sup>a</sup> Rovira Belloso, *O. c.*, 164-166, 177-185, 193.

<sup>55</sup> Es obvio que esta concepción salvadora de la fe supone que ésta es más que una operación intelectual.

<sup>56</sup> Ver H. Jedin, *O. c.*, 335; P. Fransen, “Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia”; en *Mysterium Salutis* IV/2, Madrid 1975, 687-688.

<sup>57</sup> El motivo podría ser la complicación que plantea la afirmación opuesta de Sant 2, 24: P. Franzen, *O. c.*, 688. Aquí gana su valor un empeño como el de Tomás de Villanueva por confrontar y sintetizar la enseñanza de ambos apóstoles.

<sup>58</sup> Cap. 16, DH 1546.

<sup>59</sup> Cap. 7, DH 1531.

queda también patente que sin las otras dos virtudes teologales la fe no salva. Más adelante, en el cap. 11, el Decreto afirmará de forma más explícita, aunque con brevedad, la insuficiencia de la mera fe, se entiende desprovista de las obras correspondientes: “Nadie debe lisonjearse a sí mismo en la sola fe (can. 9, 19, 20), pensando que por la sola fe ha sido constituido heredero y ha de conseguir la herencia”<sup>60</sup>. Podría parecer que ante la poderosa impugnación de Lutero de las obras, el pronunciamiento de Trento fue bastante parco.

### **5. Efectos en el hombre de la gracia salvadora. Seguridad en el estado de gracia**

En la cuestión de la efectividad de la gracia en el interior del individuo, en la predicación de Sto. Tomás no se perciben referencias intencionadas a los Reformadores. Al respecto con acentos agustinianos, describe con hondura cómo la gracia eleva los afectos del corazón humano hacia Dios, propiciando la unión con Él. Tomás pregunta abiertamente para qué es necesario el auxilio divino y citando el salmo *Has preparado subidas en su corazón* (Sal 83, 6) explica que ese levantar el corazón, el propio o el de otros –mención de la labor mediadora del predicador o del maestro de la fe- a las cosas del espíritu, es obra de Dios, sin cuyo auxilio no se consigue<sup>61</sup>. Y esa actuación de Dios levantando el corazón, con el consentimiento del hombre, es de tal profundidad que llega a una santificación real que Tomás describe sin regateo. Sostenido por el don divino, el hombre espiritual, configurado por el Espíritu Santo, con un deseo constante, un compromiso esmerado y una práctica asidua de las virtudes, experimenta la transformación que va operando el maravilloso poder del auxilio del Cielo. Los hombres en quienes actúa el Espíritu se van despojando de su fragilidad y llegan a elevarse por encima de la suerte y la condición humana<sup>62</sup>.

Tomás elogia la neta superioridad cualitativa del amor y sus efectos sobre cualquier otra virtud humana. Las virtudes morales hacen al hombre, posibilitan el logro del ser racional, pero el amor hace Dios. Ese amor es y solo puede ser el que proviene de Dios como don suyo: “el amor te transforma en Dios, no por naturaleza, sino por gracia”<sup>63</sup>, de modo que ese amor es la gracia y la gracia es amor que lleva a unión con Dios y a la asimilación a Él. Con lo que queda claro,

---

<sup>60</sup> Cap.11, DH 1538.

<sup>61</sup> Conción 289, vol. VII, pg. 591.

<sup>62</sup> Conción 312, vol. VIII/1, pg. 313.

<sup>63</sup> Conción 71, vol. II, pg. 409.

aunque Tomás no llegue explicitarlo, que el efecto de la gracia, como gracia santificante, va más allá del perdón de los pecados, asemeja a Dios<sup>64</sup>.

Sobre el efecto de la gracia divina en el hombre, el Decreto tridentino fue muy explícito en el cap. 7 frente a la concepción extrinsecista de la Reforma. Los hombres somos renovados en nuestra mente, de modo que no somos reputados, verdaderamente somos y nos llamamos justos, habiendo recibido la justicia divina por el Espíritu. En la justificación del impío, por mérito de la pasión de Jesucristo, la caridad de Dios se derrama por el Espíritu Santo en los corazones (Rom 5, 5) y queda en ellos inherente (canon 11), término que subraya justamente lo intrínseco de la acción de la gracia o de la justicia divina<sup>65</sup>. De ahí, añade el Concilio, “que en la justificación misma, juntamente con la remisión de los pecados, recibe el hombre las siguientes cosas que a la vez se le infunden, por Jesucristo, en quien es injertado: la fe, la esperanza y la caridad”<sup>66</sup>. El término infusión designa la donación real, directa y objetiva de parte de Dios de su gracia justificadora que el Decreto afirma con sencillez y resolución, dejando atrás la concepción escolástica de la forma creada de la gracia, los hábitos saludables que va generando en el interior del individuo y que son causa de la justificación. La referencia a esta *forma creata*, concepto que tampoco aparece nunca en la predicación de Sto. Tomás, que es una estructura antropológica que media entre la gracia divina y el mismo sujeto humano estaba en el primer esquema del Decreto y desaparecerá en el siguiente que fue redactado por Seripando<sup>67</sup>, de modo que el Concilio afirmará de un modo directo la gracia divina en la forma de una verdadera autocomunicación personal de Dios. Y dejando atrás la discusión sobre los distintos efectos de la gracia de perdón del pecado y de transformación interior, el Concilio afirma los dos. Libremente acogida por el hombre produce “no solo remisión de los pecados (canon 11), sino también santificación y renovación del hombre interior”<sup>68</sup> aunque no pormenoree esta renovación y santificación como vimos en la predicación de Sto. Tomás.

En la cuestión seria de la certeza personal de la salvación, Tomás, como ya mencionamos, recoge abiertamente lo que fuera discutido y definido por Trento dando su propia explicación apoyándose en la enseñanza conciliar<sup>69</sup>. El asunto,

---

<sup>64</sup> “La gracia es una cierta virtualidad deiformante y en cierto modo deifica a los hombres”, conción 234, vol. VI, 163.

<sup>65</sup> Véase esta interpretación en J. M<sup>a</sup> Rovira Belloso, *O. c.*, 220-223; J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander 1987, 504; J. L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica especial*, Santander 1991, 298-299.

<sup>66</sup> Cap. 7, DH 1530.

<sup>67</sup> J. M<sup>a</sup> Rovira Belloso, *O. c.*, 240-242.

<sup>68</sup> Cap. 7, DH 1528.

<sup>69</sup> Conción 83, vol. II 555 ss. Tomás había tocado el asunto en la conción 250, vol. VI, 459-461, de modo más breve y sin referencia a Trento, quizá en un momento anterior al Concilio.

dice el Santo, se hizo célebre en “los días pasados” en el Concilio por la controversia entre dominicos y otros teólogos de otras Órdenes religiosas y él la plantea en estos términos “¿Puede uno saber con certeza en esta vida si está en gracia de Dios?”. A la cuestión Tomás, siguiendo el Concilio, quiere responder categóricamente: “Nadie puede tener la certeza, una certeza de fe, de estar en gracia; al contrario, se debe más bien recelar de si lo está o no” y se ofrecía a exponer en qué apoyaba su tesis, en un razonamiento relativamente largo<sup>70</sup>. Pablo en 1Cor 4,4 viene a decir que mi conciencia, examinada con cuidado, puede decirme que en mí no hay pecado, pero no por eso puedo asegurar que está en mí la gracia y la amistad de Dios. Por otro lado, si la justificación viene de la predestinación divina (Rom 8, 30), estará en gracia quien esté predestinado, pero ¿quién puede saber esto? Además, está la que denomina “recta doctrina de santo Tomás”: lo que depende exclusivamente de la voluntad de Dios no se puede conocer a menos que él se digne manifestarlo, como ha hecho en la Sagrada Escritura y si en ella no se dice que Dios haya dado y mantenga la gracia, no se sabrá con seguridad. A estas razones, Tomás suma “la autoridad del Concilio”, lo ya definido en el final del cap. 9 del Decreto, dedicado todo él a la cuestión y en referencia directa a la nueva concepción protestante de la fe según la cual creer con certeza que se está justificado, esa sola fe ya realiza la justificación: “Así como nadie duda de la misericordia de Cristo, de sus méritos y de los efectos de los sacramentos, tampoco hay nadie que dude de que no existe medio alguno para conocer con certeza si está en gracia”<sup>71</sup>.

Sin embargo, no obstante lo dicho y razonado de distinta manera, sin contradecirlo en modo alguno, Tomás, por mor de su sentido pastoral, quería abrir un camino que permitiera deducir que el alma se halla en gracia y en amistad con Dios, a partir de ciertos signos y conjeturas<sup>72</sup>. Desde luego, no con certeza, lo cual es también un rasgo de la misericordia divina, pues el saberlo con seguridad o nos induciría a la soberbia y la desidia o a la desesperación, sabiendo que no obstante tantos trabajos nuestros no alcanzaríamos la gracia de Dios. Por este motivo quiso el piadosísimo Dios dar solo algunos indicios que puedan excitar y a la vez mantener la esperanza y el temor ante Él. Un primer indicio estaría en el propósito continuado y decidido de no desagradar nunca a Dios consciente-

---

<sup>70</sup> Conción 83, vol. II, pp. 555-557.

<sup>71</sup> Conción 83, vol. II, pg. 557, la cita de Tomás no reproduce en su integridad el texto conciliar que literalmente dice: “Pues como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo y de la virtud y de los sacramentos, así cualquiera, al mirarse a sí mismo y a su propia flaqueza e indisposición puede temblar y temer por su gracia (canon 18), como quiera que nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede caber error, que ha conseguido la gracia de Dios”.

<sup>72</sup> Conción 83, vol. II, pp. 559-561.

mente, un muy buen indicio. El que vive con esos sentimientos puede confiar que está en gracia de Dios. Otra señal, buena e inestimable, está en la práctica de escuchar la palabra de Dios y llevarla a la vida, lo cual es un indicador de que intenta agradar a Dios porque su gracia está con él. Quien escucha la Palabra de Dios y la cumple está edificando su casa sobre roca (Lc 6, 48-49) porque desea vivir en ella, una casa sólida que podrá disfrutar eternamente, mientras que quien no pone en práctica la Palabra que oye no llegará a vivir en esa casa de Dios<sup>73</sup>.

## 6. La salvación, gracia y mérito

En esta última cuestión que abordamos y que con cierto carácter conclusivo pues se trata del juicio final sobre el hombre, recoge y reafirma las doctrinas ya expuestas. Emerge aquí la cuestión del mérito que con razón se ha señalado como el verdadero punto crítico de discrepancia entre la Reforma y la tradición católica<sup>74</sup>. Tomás afirma con detalle y precisión la gratuidad de la salvación y al mismo tiempo el merecimiento de la misma por parte del hombre merced a la gracia radical de Dios. Buena parte de la larga conción 45 está dedicada al asunto, en el que hay una posición general: la suma misericordia y la suma justicia de Dios se combinan tan armoniosamente que en este asunto una no excluye a la otra<sup>75</sup>.

Ante los oyentes, pregunta: la retribución ¿es acto de justicia o de misericordia? Si por sus obras el hombre puede hacerse acreedor a la vida eterna, entonces, ¿cómo es que ésta se debe a la gracia, según dice el Apóstol: *La vida eterna es una gracia de Dios?* (Rom 6,23). Pero por otro lado, si las obras no son meritorias, ¿para qué se ha de molestar al hombre en trabajar, como dicen el Salmista (Sal 72,13-14) y Job (Job 9,29)?<sup>76</sup>. Tomás cita varios modos de responder, el primero en el que agrupa las opiniones de Escoto y S. Agustín, ciertamente semejantes porque consideran meritorio el hacer del hombre en cuanto está injertado en el cuerpo que preside Cristo. Una segunda opinión es de Sto. Tomás de Aquino: las obras como derivadas del libre albedrío no son meritorias, pero en cuanto procedentes de la gracia del Espíritu, entonces son merecedoras de la gloria “de condigno”, pues la gracia, en cuanto origen del mérito es proporcional a la gloria como mérito. El Santo arzobispo quiere demostrar perso-

<sup>73</sup> Véanse otros signos que permitirían tener seguridad en la salvación en el Conción 250, vol. VI, 461.

<sup>74</sup> P. Fransen, *O. c.*, 691.

<sup>75</sup> Conción 45, vol. II, pg. 75.

<sup>76</sup> *Id.*, pp. 75-77, 79.

nalmente esta posición haciendo ver así que la asume. La gracia es gracia de adopción (Rom 8, 15) que hace hijos y a un hijo se le debe por derecho su herencia, de modo que al que tiene la gracia en justicia se le dará la herencia de la gloria. Si Dios ha dado su gracia por pura misericordia, es justo dando la gloria a quien recibió la gracia, así lo mostró San Agustín en el Tratado tercero sobre San Juan y en el comentario al salmo 83, 12 y con ello coincide Gregorio en sus *Morales*. Por tanto, prosigue Tomás, el premio no pierde su carácter gratuito porque le ha precedido la gracia y al tiempo se ha convertido en deuda, de modo que al que posee la gracia se le concede en justicia la gloria, añadiendo aún una precisión que ensalza más la gratuidad del premio, porque lo dicho es justo de tal modo que si aconteciera lo contrario no sería injusto porque Dios no está obligado forzosamente a la criatura por ninguna clase de favor suyo.

En definitiva, “la primera donación de la gracia es sencillamente gratuita; la segunda, la del premio es justa, y es gratuita inmediatamente en cualquier supuesto”. La primera gracia que el hombre acoge es gratuita absolutamente, como ya vimos; el premio que el hombre pueda merecer habiendo hecho fructificar la gracia recibida es también gracia –hablamos de premio- porque procede del don primero sin la cual no habría habido fruto alguno, y al mismo tiempo es premio justo porque el hombre ha hecho personalmente fecunda la gracia recibida<sup>77</sup>. La salvación final siempre será gracia y al tiempo merecida por el hombre, tal es la paradoja del destino de gloria que ofrece la fe cristiana que proclama la gloria suprema de Dios y reconoce el valor de la vida del hombre vivida bajo su don, de modo que Sto. Tomás puede concluir: “ni la justicia elimina la gracia, ni la gracia excluye la justicia”<sup>78</sup>. Si el Apóstol dice que si la justificación fuera por las obras ya no sería gracia (Rom 11, 6), se entiende que habla en referencia a las obras en su dignidad natural, prescindiendo de la gracia, pero en el ámbito de la fe, la dignidad y el valor de esas obras no son naturales sino gratuitos porque provienen de la gracia divina y son por tanto salvíficamente efectivos<sup>79</sup>. Por eso, en coherencia con lo enseñado sobre la necesidad de las obras, Tomás había dirá que es presuntuoso esperar la gloria sin merecimientos y sin obras, pero presuntuoso también esperar la gloria por méritos propios<sup>80</sup>

Esta es la justa relación de gracia divina y justo merecimiento humano en el proceso de la salvación que Sto. Tomás traza con pulso firme, en una reflexión

---

<sup>77</sup> “Todo lo que el hombre tiene lo ha recibido de Dios, y así todo lo que tiene, a Dios se lo debe, y si algo es capaz de hacer, con ayuda de él lo hace”, *Id.*, pp. 77.

<sup>78</sup> Conción 45, vol. II, pg. 85. Poco más adelante observa que estas consideraciones se inspiran en los comentarios de Durando.

<sup>79</sup> *Id.*

<sup>80</sup> *Id.*, pg. 75.

cargado de cierta tensión en el que en todo momento mantiene la prioridad determinante de la gracia de Dios y al tiempo la necesidad de la acción del hombre en su valor, posibilitada por la gracia misma, que tiene el reconocimiento que generosamente Dios ha prometido y concede.

Sobre la relación entre gracia y merecimiento en la salvación de los justificados, el Decreto de Trento establecerá una posición precisa en la misma línea de sustancia doctrinal en que se mueve Tomás de Villanueva y la tradición católica que expresan los autores que él cita. A los que obran bien hasta el fin y esperan en Dios, se les debe proponer la vida eterna “no solo como gracia misericordiosamente prometida por Jesucristo, sino también ‘como retribución’ (S. Agustín, *De grat. et lib. arb.* 18, 20) que por la promesa de Dios ha de darse fielmente a sus buenas obras y méritos”<sup>81</sup>. No debe creerse que a quienes han estado vitalmente vinculados a Cristo que les ha infundido su virtud que antecede a sus buenas obras sin la cual no serían gratas a Dios, no debe creerse que les falte algo para que se pueda considerar que con aquellas obras que han sido hechas en Dios han satisfecho plenamente a la divina ley y han merecido en verdad la vida eterna. De modo, en definitiva, que la justicia que llamamos nuestra, porque al tenerla en nosotros por ella nos justificamos, es también de Dios y de él la hemos recibido por merecimiento de Cristo<sup>82</sup>. Justicia nuestra, pero en cuanto recibida, recibida porque tiene su fuente última en la gracia divina sin la cual el hombre no habría podido jamás obrar justamente. Es el radical de la bondad divina lo que permite que seamos buenos, porque Dios siembra en nosotros su gracia para que florezca como mérito nuestro: su “bondad con todos los hombres es tan grande que quiere que sean merecimientos de ellos (canon 32) lo que son dones suyos”<sup>83</sup>.

### III. CONCLUSIONES

Es obvio que la predicación de Santo Tomás y las definiciones doctrinales de Trento son géneros distintos, el Concilio pretende definir con la brevedad precisa la sustancia dogmática de la fe de la Iglesia reprobando doctrinas erróneas, aunque el Decreto tenga un aire espiritual e incluso pastoral; Tomás como pastor busca alimentar la fe del Pueblo de Dios en una predicación con la amplitud conveniente que, como se ha podido apreciar, presenta una magnífica calidad doctrinal. Justamente ese rico y abundante contenido

---

<sup>81</sup> Cap. 16, DH 1545.

<sup>82</sup> Cap. 16, DH 1547.

<sup>83</sup> Cap. 16, DH 1546.

doctrinal posibilita y llegada la hora sugiere el cotejo entre su enseñanza y el magisterio de Trento. Y al término de este estudio de ambos hay que reiterar la muy notable coincidencia doctrinal entre ambos que fuimos apuntando a propósito de cada cuestión analizada. Por debajo de las diferencias de género, en el núcleo de la predicación del Santo arzobispo y de las enseñanzas de Trento hay unas coincidencias sustantivas que recogemos abreviadamente.

1. Efecto absolutamente determinante de la gracia divina en la justificación del hombre. Dios, en la predicación de Tomás, es “causa eficaz”<sup>84</sup> de la salvación y en la enseñanza tridentina la justicia divina es “causa formal”<sup>85</sup>. A esta posición coincidente va aparejada la afirmación de ambos sobre la carencia de todo mérito anterior por parte del hombre, de tal modo que la justificación es perfectamente gratuita, como hemos visto razonar con detalle a Tomás y al decreto tridentino, apoyándose ambos, en su momento, en Rom 11, 6.

2. Reivindicación de la libertad del hombre para acoger o no la gracia. Siguiendo la enseñanza de la Iglesia, ambos hacen valer -Tomás, expresamente contra Lutero- un remanente de libertad en el hombre que le permite acoger o no la gracia de Dios. Las formulaciones, como observamos, también aquí son muy semejantes: el libre albedrío “está vivo y no muerto” según el Arzobispo, de ningún modo está “extinguido”, según Trento.

3. La salvación ofrecida en Cristo, en su muerte en la cruz. Los méritos del sacrificio de la cruz son afirmados por ambos como la fuente de la gracia salvadora, en el caso de Tomás como momento en que se objetiva un plan eterno de salvación. Trento indica que Cristo comunica su gracia en cuanto el hombre se vincula a él como cabeza, Tomás señala el mismo movimiento de “incorporación” a Cristo como modo de recibir su gracia poniendo en manos del hombre la decisión de hacerlo.

4. La salvación por la fe. La descripción de la naturaleza y de la fe en Cristo y su papel primordial de la fe en la justificación del hombre que ofrecen la predicación de Sto. Tomás y la enseñanza de Trento presentan igualmente la mayor coincidencia. Ambos vienen a describirla como incorporación vital a Cristo y para Tomás es el cimiento de la vida espiritual, *salutis initium*, la puerta de la vida; para el decreto conciliar, casi con la misma fórmula, es el *humanae salutis initium* (cita de S. Fulgencio de Ruspe), el fundamento y raíz de toda justifica-

---

<sup>84</sup> Conción 439, vol. IX, pg. 369.

<sup>85</sup> Cap. 7, DH 1529.

ción, concluyendo ambos en sus respectivos textos con la misma cita de Heb 11, 6: *sin ella no es posible agradar a Dios*.

5. Efectos de la gracia salvadora. Tanto Sto. Tomás como el decreto tridentino se mueven en la defensa de la gracia santificante, bastante debatida en su tiempo. También aquí el pensamiento de ambos aparece muy coincidente en su sustancia: la gracia que es la acción del Espíritu Santo, debidamente acogida, produce en el hombre una profunda transformación o renovación interior. Ambos se refieren abiertamente a la acción del don divino en lo más íntimo del hombre, el corazón, donde puede acontecer y acontece de hecho esa profunda transformación.

Esta coincidencia doctrinal, que es innegable, plantea inevitablemente la pregunta por sus motivos. Reiterando que no se pueda pensar en una dependencia significativa de la predicación del Santo agustino respecto de Trento, podría pensarse en la posibilidad inversa, que en el Decreto conciliar haya ecos del pensamiento de Tomás. Por este camino, hasta hoy sigue sin demostrarse la existencia de un memorial que sobre temas a debatir en el Concilio habría mandado el Arzobispo de Valencia que no participó en él y que podría explicar las semejanzas doctrinales, en este tema de la justificación y en otros. Por el mismo camino, se podría considerar que en la discusión del Concilio y en sus documentos pueda haber algún eco del pensamiento del santo arzobispo a través de algún conciliar próximo a él. No se pueden declarar absolutamente imposibles estas dos hipótesis, pero hasta hoy no hay modo alguno de demostrarlas y por lo demás que el nombre del Arzobispo de Valencia nunca fuera citado en el debate de preparación del Decreto no les aporta alguna probabilidad.

Quizá quepa pensar en una coincidencia en las raíces o fuentes doctrinales del pensamiento de Tomás y de la doctrina tridentina. Seguramente en ellos afluye una misma tradición teológica, de muy alta calidad, a la que ambos dan forma de modo propio pero con grandes convergencias. En esa tradición figura como componente de primera importancia la teología de San Agustín, cuya presencia, implícita y explícita, en este y en tantos otros temas, es indiscutible en el pensamiento de Sto. Tomás que consideraba al Obispo de Hipona padre suyo en todos los aspectos. Y por lo que hace al Decreto tridentino, son muchos los investigadores que señalan el marcado carácter agustiniano de su enseñanza que ya delata el número de citas del Doctor africano, cinco de diez más otra de un autor de neta filiación agustiniana como Fulgencio de Ruspe. Pero más allá de esta referencia, que siempre es significativa, de la doctrina del Decreto se ha dicho que constituye la

mejor exposición de la teología agustiniana de la gracia, lo cual resulta perfectamente comprensible teniendo en cuenta el papel que Seripando, General de los agustinos, jugó en la elaboración del Decreto.

A la vista de la baja aceptación que estaba teniendo el primer esquema en el debate de agosto de 1546, el legado Cervini, pasando por encima de la Comisión redactora, encargó a Seripando un nuevo esquema que este redactó profundamente concebido y expresado en lenguaje bíblico y agustiniano, sin terminología escolástica, y que fue objeto de minuciosos análisis por parte de teólogos y padres. Cuando se presenta en la congregación del 23 de septiembre en el texto se han introducido cambios notables de forma y de fondo, el más señalado, la eliminación de la teoría de la doble justicia, tan querida por el General de los agustinos y que en el aula conciliar había tenido algunos partidarios, agustinos y no agustinos. Y sin embargo, el borrador de Seripando seguía siendo la base de ese texto que es discutido del 1 al 12 de octubre en medio de una notable aceptación general. Cervini que no podía profesar mayor aprecio hacia él, encarga todavía a Seripando el 12 de octubre refundir el texto de septiembre después de la discusión en el aula conciliar, dando lugar a uno nuevo llamado “esquema de noviembre” que empieza a ser discutido el 5 de ese mes; la teoría de la doble justicia, de la que no hay presencia alguna en el pensamiento de Sto. Tomás de Villanueva, ya no aparecía. Este esquema de noviembre es bastante semejante al Decreto definitivo<sup>86</sup>.

No obstante las numerosas modificaciones introducidas en los dos textos redactados por Seripando, la orientación general del Decreto procede en buena parte de él. En el capítulo 6 que con gran dinamismo describe el proceso de la justificación, dinamismo perceptible en la cadencia de un largo párrafo en la que abundan los gerundios, se sigue percibiendo la inspiración agustiniana que habría dejado la mano del General de los agustinos<sup>87</sup>.

Se puede pensar, pues, en esa coincidencia en los orígenes que es en parte muy notable la tradición teológica agustiniana, a la cual en el pensamiento del Santo Arzobispo se suman elementos de la teología de Tomás de Aquino, también presentes, aunque con bajo relieve, en el Decreto de Trento. En ello Sto. Tomás de Villanueva, a quien hemos visto citar en varios momentos al Aquinate, se encuentra al lado de los teólogos agustinos del tiempo, en quienes la cercanía con el dominico era notoria. En realidad, la Escuela agustiniana, desde

---

<sup>86</sup> Véase el detalle de todo este proceso en H. Jedin, *O. c.*, 271, 274-296, 321-336; abreviadamente, J. W. O'Malley, *O. c.*, 111-116; desde la perspectiva agustiniana, D. Gutiérrez, *O. c.*, 185-190.

<sup>87</sup> P. Franzen, *O. c.*, 688.

Egidio Romano, discípulo y sucesor del Angélico en la cátedra en París y defensor suyo, apreció siempre a Tomás de Aquino y ensayó con frecuencia una síntesis entre su pensamiento y el de San Agustín<sup>88</sup>.

Si esta nos parece una interpretación razonable, permanece en cualquier caso el hecho incontestable de las notables coincidencias y semejanzas entre la doctrina que predicaba Tomás de Villanueva y la enseñanza de Trento. Esto hace que en el tema de la justificación, como en más asuntos, Sto. Tomás aparezca como egregio maestro de la fe que desde siempre, antes de la intervención dogmática del Magisterio conciliar, ha comunicado al Pueblo de Dios el alimento espiritual más sustancioso por ser el más verdadero. Y no se debe ignorar que la confesión de la fe católica ha vivido una profunda maduración en el desarrollo del concilio de Trento. Si es cierto que la teología de tiempos anteriores ponía a disposición del Concilio muchos elementos para la respuesta dogmática a la Reforma y existiendo algunos esbozos de una teología católica de la justificación, la formulación precisa de la misma requirió del intenso trabajo teológico desarrollado en el aula conciliar que cuaja en el Decreto<sup>89</sup>, lo cual permite percibir mejor la riqueza y la precisión de enseñanzas anteriores como las que Tomás de Villanueva comunicaba en su predicación.

No es este el momento de analizar la tesis general de su predicación que ya cuenta con investigaciones solventes como la citada de Mons. Cañizares<sup>90</sup>, pero al término de este estudio no dejamos de señalar, como ya mencionamos al comienzo, la abundante documentación de la Escritura y de la tradición teológica que Tomás reúne en sus sermones; su profunda y certera asimilación personal, con el justo sentido crítico hacia soluciones menos satisfactorias; la firmeza doctrinal, la precisión y el rigor argumentativo con que se dirige a sus oyentes a quienes ofrece al final lecciones de la más alta calidad teológica y espiritual. En estos caracteres formales se aprecia la condición de prestigioso profesional de la teología que fue Tomás, en Alcalá y luego en Salamanca, que con su santidad

---

<sup>88</sup> De esta suerte, es un caso relevante que en ocasión de la fundación del estudio teológico de Valencia por parte de Seripando, en su visita a España como General de la Orden, pocos años antes de Trento, prescriba que la solución de la cuestión propuesta a examen sea “iuxta sententiam Aegidi Romani vel sancti Thomae”: D. Gutiérrez, *Historia de la Orden de San Agustín, II: Los agustinos desde el protestantismo hasta la restauración católica 1518-1648*, Roma 1971, 158. En cierta síntesis entre S. Agustín y elementos del Doctor Angélico se hallaban los teólogos agustinos de Trento como Gregorio de Sena y Juan de Údine, lo que no les impidió ser acusados de luteranos: H. Jedin, *O. c.*, 207; pero la acusación de luteranismo les llegaría a unos cuantos teólogos y obispos presentes en el Concilio.

<sup>89</sup> Ver al respecto H. Jedin, *O. c.*, 191-195; P. Fransen, *O. c.*, 684-685. En el debate llegó a oírse la voz de algunos obispos en una notoria proximidad a la tesis de Lutero sobre la salvación por la *sola fide*: H. Jedin, *O. c.*, 216-218.

<sup>90</sup> Ver en concreto *O. c.*, 122-176.

de vida, su celo pastoral y su conocimiento del alma humana, hacen de su predicación un magisterio teológico-espiritual situado entre los grandes maestros de la fe de la Iglesia.