



# LA CERTEZA DE LA ESPERANZA CRISTIANA EN LOS TEOLOGOS DE LA ESCUELA DE SALAMANCA

F. SANCHEZ-ARJONA

## APORTACIÓN HISTÓRICA PARA UN DIÁLOGO DOCTRINAL ENTRE EL CATOLICISMO Y LA REFORMA

### I

Si existe un problema que interese vitalmente al hombre, ese es, sin duda, el enigma de su suerte futura y definitiva. Si ese hombre, es además creyente, precisamente por serlo, no dejará de plantearse con acuciante seriedad el problema de la certeza de la propia salvación. No es pues de extrañar que, desde San Agustín, este problema haya polarizado de vez en cuando la atención de la teología. Bastaría ir repasando las páginas de nuestro pensamiento teológico (1). Pero nunca adquirió esta problemática un relieve tan acusado como desde el momento en que Martín Lutero situó la exigencia de la certeza de la salvación en el centro de su mensaje de reforma, haciendo de dicha certeza manifiesto y bandera de su inconformismo religioso.

Con todo, la tendencia a descansar en la seguridad de la propia salvación, no puede tomarse por una originalidad de Lutero. Estaba, más bien, diluida en el clima espiritual de la época. "Quitar el temor y poner seguridad", era, según Melchor Cano, uno de los rasgos característicos del iluminismo español y, por supuesto, lo que le acercaba peligrosamente al luteranismo. Hoy, beneficián-

---

(1) HAENCHEN, E., *Die Frage nach der Gewissheit beim jungem Augustin*, Tübingen, 1932; LJUNGGREN, G., *Zur Geschichte der christlichen Heilsgewissheit von Augustin bis zur Hochscholastik*, Göttingen, 1920. Sobre la certeza de la esperanza en la Antigua y Alta Escolástica hasta Santo Tomás, GUILLON, L., *Certitude de notre espérance*, *RevThom.* 45 (1939) 232-248; RAMÍREZ, S., *De certitudine spei christianae*, *CienTom.* 57 (1938) 353-358.

donos de una perspectiva histórica más amplia, no caeríamos en el error de ver en esta tendencia de los alumbrados “una chispa luterana”. Lo cierto es que todo el evangelismo europeo había hecho de la confianza una pieza fundamental de su espiritualidad. Estamos, quizá, demasiado acostumbrados a considerar Reforma y Contrarreforma como dos campos tajantemente deslindados y nos cuesta trabajo imaginar ese momento en el cual ambas posturas andaban aún entreveradas y “comulgaban en un sentimiento optimista de la gracia” (2).

En Inglaterra, en Francia, en Italia y, por descontado en Alemania, van aflorando desde las primeras décadas del siglo xvi grupos de renovación religiosa que sintonizan perfectamente con aquella inclinación de los alumbrados españoles a “quitar el temor y poner seguridad”. Mucho antes de que surgiera el grito de Lutero, Jonh Colet, Lefebre d'Etaples, Erasmo, los alumbrados, habían acuñado una corriente de espiritualidad que aborrecía el formalismo religioso, buscando un cristianismo más puro, sencillo e interior que se nutre de la piadosa lectura del Evangelio y considera a San Pablo como el gran maestro de la vida espiritual. Los postulados de este gran movimiento, que tiene sus raíces en la “devotio moderna” de la última Edad Media, son bien conocidos: se minimiza el valor de las obras y, ante la viva conciencia de la miseria humana, crece la apreciación del poder de la gracia para superar la propia miseria y alcanzar la salvación. Es la conciencia de la propia “nonada” y el “dejarse a Dios” que predicaba el movimiento de los alumbrados, llamados “dejados”. Esta espiritualidad del evangelismo, fenómeno claramente europeo, encontró su mejor formulación en el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo de Rotterdam, si bien es verdad que el sentimiento de la propia desconfianza y de la confianza total en Dios (en Cristo) lo refleja mejor aquella obra titulada *Del Beneficio de Cristo* y atribuida a Benedetto de Mantova.

A juicio de Bucero, para comprender el significado y el alcance de la teología de Lutero, hay que enmarcarla dentro de este contorno de la gran revolución religiosa que conmueve por entonces a toda Europa y, no sólo, a Alemania (3).

No fue Lutero, pues, ni el primero ni el único en enseñar por aquel entonces la certeza de la salvación. La originalidad del re-

(2) BATAILLON, M., *Erasmo y España*, Mexico-Buenos Aires, 1950, t. I, p. 205.

(3) “At cum Dominus, Ecclesiae suae misertus, tantae eius ac tan calamitosae oppressioni subenire aliquando vellet, Erasmus Roterdanum primum in medio produxit, qui magno acumine, vivisque argumentis, et qua pollebat eloquentia ac dexteritate, commonere coepit, salutem nostram non posset nec reperiri, nec conservare ceremoniis: sed fiducia vera in Christum... Succesist statim huic Lutherus, cuius tenuia primum initia fuerunt...” BUCERO, M., *De Vera Ecclesiarum in Doctrina, Ceremoniis et Disciplina reconciliatione et compositione* [...] per Martinum Bucerum [s. n. t.].

formador alemán consistió, más bien, en haber sido el primero en dar una estructuración teológica a un sentimiento que vivían intensamente sus contemporáneos y en haber hecho de la certeza de la propia salvación estandarte de su rebeldía frente a Roma (4).

La polémica entre católicos y protestantes en torno a esta certeza apasionó pronto los ánimos. Y la controversia sigue en pie después de cuatro siglos.

## II

Una obra reciente de Esteban Pfürtner O. P. (*Luther und Thomas in Gespräch*), pensada y escrita en clara perspectiva ecumenista, ha venido a replantear y a formular de manera original los términos de la antigua controversia.

Según este teólogo dominico, Santo Tomás enseñó ya la “certeza personal de la salvación” (5). En efecto, lo que afirma Lutero con su teoría de la fe especial y de la correspondiente certeza de la salvación estaría ya contenido, a su parecer, en la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza (6). La diferencia entre ambos estribaría en que Lutero considera la confianza como un ingrediente de la fe, mientras que Santo Tomás la sitúa en la esfera de la esperanza (7). De ahí que para Pfürtner sea urgente, de cara a un diálogo ecumenista, arrancar del olvido la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza y confrontarla con la certeza luterana de la salvación. Bastaría —dice— descubrir los puntos de contacto entre ambas posturas “para ensanchar, quizás decisivamente, la base del diálogo entre las dos confesiones” (8).

A juicio de Pfürtner hubo un error en la teología católica, ya desde Trento; y fue el de oponer a la certeza luterana de la salvación la tesis de Santo Tomás sobre la certeza (condicionada) de la gracia (9), en lugar de haber comparado la doctrina del refor-

(4) “Cum laborabit conscientia afflicta in Papatu, nemo potuit verbum consolationis et erectionis dicere...”. LUTERO, M., *Enarrat. Psalmi 51*, WA, 40, 2, p. 317.

(5) PFÜRTNER, S., *Luther und Thomas in Gespräch*, Heidelberg, 1961, p. 109.

(6) *Ibid.*, p. 100.

(7) *Ibid.*, p. 101.

(8) *Ibid.*, pp. 115-116.

(9) “Denn es muss zugegeben werden, dass die katholischen Kontroverstheologen ihre Gegner weitgehend auf die falsche Fährte geführt haben. Katholischerseits wird nämlich bereits seit dem Tridentinum die lutherische Heilsgewissheitslehre der Thomaslehre von der Gnadengewissheit gegenübergestellt... Eine derartige Fehlorientierung geht im wesentlichen auf die Väter des Konzils zurück, die bei der Behandlung des ganzen Fragencomplexes die Lehre des Aquinaten über die Hoffnungsgewissheit nicht hinreichend herangezogen und ausgewertet haben. Sie orientierten sich in ihren Argumentationen gegen die “neue Lehre” lediglich an der Abhandlung, die sie bei Thomas über die Gnadenge-

ador alemán con la enseñanza del Aquinate a propósito de la certeza (absoluta) de la esperanza (10). El resultado fue un desenfoque del pensamiento de Lutero al interpretarlo como negación de la necesidad de las obras y afirmación de la seguridad en el buen éxito final de la propia salvación (11).

Sostiene, además, Pfürtner que desde los tiempos de Trento, quedó la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza, no sólo anquilosada, sino, lo que es peor, deformada al ser interpretada, bajo el prisma tridentino de una apologética antireformista (12), en el sentido de certeza condicionada (13).

La obra de Pfürtner y, sobre todo, su original replanteamiento de los términos de la antigua controversia, ha suscitado el interés de la teología de nuestros días, tanto católica como protestante. De ella, en el campo protestante, se ha ocupado Hennig en su estudio: *Cajetan und Luther*, publicado en 1966; y, en el campo católico hemos de citar la obra de O. H. Pesch, titulada: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, publicada el año 1967.

wissheit voranden. Und diese Blickrichtung ist auf katholischer Seite verblieben". Ibid. p. 113.

(10) "Hätten die Kontroverspartner diejenigen Lehrgehalte vergleichen wollen, die sich auf beiden Seiten entsprachen, dann müssten die Lutheraner ihre Auffassung von der Gnadengewissheit und die Katholiken ihre Lehre von der Glaubens und Hoffnungsgewissheit gegenüberstellen. Erst ein solcher Vergleich hätte die echten Unterschiede herausstellen bzw. dann auch die Gemeinsamkeiten entdecken können". Ibid. p. 137.

(11) "Sie hat weiter entgegnet, dass der Reformator die für die Gnadengewissheit erforderliche menschliche Mitwirkung vernachlässige und eine zugleich anmassende und quietistische Sicherheit unsererseits unter Ausschaltung des sittlichreligiösen Strebens (der guten Werke) begünstige". Ibid. p. 127. "Wie steht es nämlich mit der von katholischer Seite immer wieder vorgetragenen Deutung, wonach in der Rechtfertigungslehre Luthers die menschliche Mitwirkung verschwinde, das Werk Gottes im Heilsprozess einseitig betont werde, daher das Wissen um die eigene Bedrohung verlorengegangen sei und die Geilsgewissheit im Sinne einer Selbstsicherheit vertreten werde? In dieser Interpretationsrichtung bewegen sich bereits messgebliche Väter des Trienter Konzils. Sie wird in dem einem oder anderen Element noch bis zur Stunde aufrechterhalten". Ibid. p. 146.

(12) "Karl August Meissinger spricht davon, dass "die thomistische Lehrweise seit Trient ganz gleich förmig" geblieben wäre. Haben wir im katholischen Raum den Aquinaten seit Jahrhunderten nicht weitgehend gleichsam dazu benutzt um mit ihm eine gegenreformatorische Apologetik zu betreiben? Oder haben wir ihn nicht wenigstens allzusehr aus der Trienter Blickrichtung betrachtet? Man verstehe uns nicht falsch! Wenn wir fordern, dass Thomas in seinen Aussagen originär zur Sprache kommen und eine Auflockerung der nachtridentischen thomistischen Lehrweise erstrebt werden sollte, so stellen wir damit die Lehrautorität des Aquinaten keineswegs über die des Trienter Konzils". Ibid. p. 117.

(13) "In der Auslegung dieses Satzes vertraten einige Scholastiker die Meinung, der Hoffende könne nur eine bedingungsweise Gewissheit (*certitudo conditionata*) haben. Denn der Christ vermöge nur dann seiner Hoffnung gewiss zu sein, wenn er die Liebe bewahre und sittlich gut bleibe... Es scheint, dies liegt genau in der Lehrrichtung des Tridentinums, Ibid. p. 46.

Por su parte, el ilustre dominico español P. Ramírez opina también que muchos teólogos católicos, después de la Reforma, tienen por condicionada la certeza propia de la esperanza (14). Pero la primera cita que aporta en apoyo de su doctrina no llega más allá del primer cuarto del siglo xvii (15). Tanto Ramírez como Pfürtner expresan correctamente el sentir teológico de la Contrarreforma en torno a la certeza de la esperanza, pero, ¿cabe decir que hayan expresado con igual acierto el pensamiento teológico del movimiento católico reformista en este punto?

Al estudiar este problema en los comentaristas de Santo Tomás, el P. Conlon O. P. en su artículo "The certitude of Hope", salta de Vitoria a Báñez (dedicando a ambos escasas líneas) para fijarse detenidamente en la doctrina de los Salmanticenses y de Juan de Santo Tomás (16). De este autor se ha ocupado también R. Hunt en su tesis doctoral: "The Theology of Hope according to John of Saint Thomas". Queda, evidentemente, por realizar un estudio histórico de este problema en la teología católica del siglo xvi.

### III

El estudio del problema de la certeza de la esperanza en la teología católica del siglo xvi nos parece sumamente interesante por plantearse en este período de la historia la controversia entre católicos y protestantes sobre la certeza de la salvación y por ser, además, entonces cuando "Prerreforma, Reforma y Contrarreforma manifiestan mejor su profunda unidad" (17). Ante la imposibilidad de abacar las diversas escuelas teológicas de la época, hemos ceñido nuestra atención a la Escuela de Salamanca que es, sin duda, la que en semejante coyuntura ofrece mayor interés a la historia de la teología (18). A ella hemos dedicado un amplio estudio, que hemos entregado ya a imprenta (19), en el que analizamos de-

(14) RAMÍREZ, S., a. c. p. 355.

(15) *Ibid.*

(16) CONLON, G., a. c. en *The Thomist*, 10 (1947) 244-247.

(17) BATAILLÓN, M., o. c. t. I, p. 2.

(18) EHRLE, F. Card. *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo xvi*, *EstEcl.* 8 (1929) 149 s.

Bien sabido es que el florecimiento de la teología en el siglo xvi se debe en gran parte al movimiento de renovación iniciado en Salamanca. Sería, con todo, injusto atribuir a Salamanca todo el mérito, ignorando la contribución de París y de Alcalá. Lo cierto es que ambas Universidades influyeron en un principio en Salamanca, la estimularon, pero fue Salamanca la que acertó con la fórmula que lograba hermanar humanismo y tradición escolástica, teología positiva y especulativa.

(19) SÁNCHEZ-ARJONA, F., *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*. Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el catolicismo y la Reforma. — La obra será publicada próximamente por

talladamente la doctrina de sus teólogos sobre la certeza de la esperanza y las relaciones, que ellos vieron, entre esta doctrina tomista y la certeza luterana de la propia salvación.

El presente artículo pretende solamente presentar un resumen y dar un avance de las principales conclusiones de este estudio. Por ello no creemos excusados de probar documentalmente nuestras afirmaciones. Para ello nos permitimos remitir al lector a nuestro trabajo. No obstante, en notas, iremos insertando algunos textos que ayuden a nuestros lectores a seguir el desarrollo de la historia del problema, objeto de nuestro estudio, en sus elementos más importantes.

Francisco de Vitoria, pionero de la Escuela de Salamanca, es el arranque obligado de nuestro trabajo. Lo cerramos con Bartolomé Medina, el último de los teólogos salmantinos en estudiar el problema de la certeza propia de la esperanza cristiana. Sus límites cronológicos son, pues: 1526, año en que inicia Vitoria su profesorado salmantino y año 1577 en el que se publica el comentario a la I-II de Medina. Dentro de estos topes hemos procurado ser exhaustivos, estudiando todos los teólogos salmantinos autores de obras, manuscritas o impresas, que traten este problema (20). Al comentario sobre la Esperanza publicado por Báñez en 1584 dedicamos un excursus aparte en el que demostramos que se trata de una reproducción literal del comentario de Medina que nos ha conservado el códice Ottovoniano Latino 288.

Al introducir Vitoria en Salamanca la Suma de Santo Tomás, como base de la enseñanza, el influjo de Cayetano se llevó la palma sobre el de los comentaristas de las Sentencias (21). Los teólogos salmantinos que estudiamos —todos ellos comentaristas de la Suma— no se enfrentan con la letra de Santo Tomás sin tener en cuenta la interpretación de Cayetano, su primer gran comentarista. Para Medina, que sintetiza el sentir de la Escuela de Salamanca, Santo Tomás representa el ápice supremo del saber teológico y el puesto inmediato lo ocupa Tomás de Vio Cayetano (22). Por eso dedicamos un primer capítulo a exponer el legado que los teólogos salmantinos recibieron de Santo Tomás a través de Cayetano. Por último, viene a justificar el largo espacio que dedica-

el Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de la Iglesia Nacional Española en Roma.

(20) Después de Vitoria, estudiamos por orden cronológico: Domingo de Soto, Carranza, Cano, Juan de la Peña, Pedro de Sotomayor y Mancio de Corpore Christi, cerrando nuestro trabajo, como hemos dicho, con Bartolomé Medina.

(21) STEGMÜLLER, F., *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina*. Barcelona 1934, p. 22.

(22) "...in hoc ordine primas, omnium calculo, tenuit divus Thomas: cuius doctrinam, veluti e coelo delapsam, Ecclesiae omnes, Sacra Concilia, Scholae universae admirantur suscipiunt et colunt. Hunc proxime insecutus est Caeletanus, doctriinae D. Thomas defensor acerrimus MEDINA, Expositio in I.II., prologus, Venetiis, 1590.

mos al estudio del pensamiento del célebre cardenal dominico, el hecho de haber tenido lugar, precisamente a través de Cayetano, el primer diálogo oficial entre Roma y Lutero.

La mayor parte de los maestros salmantinos, cuyo pensamiento analizamos en nuestro trabajo, no publicaron sus comentarios a la Suma de Santo Tomás; sin embargo, se han conservado sus lecciones, tomadas por los discípulos, en "códices" o "alveolos" manuscritos. Sobre este rico arsenal, en su gran mayoría aún inédito, fundamos principalmente nuestro análisis del pensamiento de los teólogos salmantinos del siglo xvi (23).

No nos limitamos en nuestro trabajo a investigar si según cada uno de estos teólogos es absoluta o condicionada la certeza de la esperanza ni a exponer sus explicaciones sobre la naturaleza de esta certeza, sino que estudiamos también todos los puntos adyacentes que puedan ilustrar este tema central. Y así investigamos sobre cuales son, a juicio de estos autores, las raíces de la certeza de la esperanza cristiana, qué piensan sobre el influjo que la caridad ejerce en esta certeza y qué relación establecen entre ésta y el temor. Por último puntualizamos cómo interpretaron la certeza luterana de la salvación y la comparación que establecieron entre esta doctrina de los reformadores y la tesis de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza. De interés indiscutible nos parece conocer los cargos que hicieron a esta doctrina de los reformadores y saber de qué se sintieron ellos acusados, como contrapartida, desde el campo protestante. En definitiva, nuestra intención es presentar, como hemos dicho, el diálogo real e histórico (no el meramente posible y a distancia de siglos) entablado entre los comentaristas de Santo Tomás y los reformadores del siglo xvi sobre la certeza personal de la salvación.

Advertimos para concluir que hemos procurado estudiar la doctrina de los teólogos salmantinos sobre la certeza de la esperanza en el marco de las circunstancias históricas del momento. Sólo bajo este prisma podríamos calcular el alcance del problema teológico de la certeza de la esperanza en los autores que estudiamos. No se trataba para ellos de dilucidar una cuestión puramente escolástica,

(23) Para el conocimiento de obras manuscritas de estos teólogos, cfr. (para Vitoria) BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos del maestro Francisco de Vitoria*, Madrid-Valencia, 1928. Para la escuela de Salamanca en general, EHRLE, F., *Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo xvi*, EstEcl. 8 (1929) 145-172, 289, 331, 443-455; 9 (1930) 145-187 (es una traducción española de los artículos publicados en 1884 y 1885 en "Der Katholik", realizada por J. M. March, que introduce algunas mejoras; hay además una edición aparte: Madrid 1930); STEGMÜLLER, F., *Zur Literargeschichte der Salmantizenser Schule*, TheolRev. 29 (1930) 55-59. Para los manuscritos no vaticanos, BELTRÁN DE HEREDIA, *Los manuscritos de los teólogos de la Escuela Salmantina*, CienTom. 42 (1930) 327-349; STEGMÜLLER, F., *Die spanischen Handschriften der Salmantiner Theologen*, TheolRev. 30 (1931) 361-365; ANDRÉS, M., *Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia*, Anthologica Annua, 1 (1933) 477-545.

sino de responder a un problema profundamente existencial y religioso que llegó a hacerse sangrante en el caso de Carranza. El desarrollo de esta problemática en la Escuela de Salamanca está, evidentemente, condicionado por la dialéctica de la potente sacudida religiosa del momento. En dicha dialéctica sería bien fácil descubrir una como fuerza centrípeta que une a católicos y protestantes en un mismo sentimiento vivo y optimista de la gracia y otra fuerza centrífuga, desintegradora, como podríamos llamar a la preocupación antirreformista o reacción contra las ideas y tendencias protestantes.

#### IV

1. Después de haber presentado el problema, objeto de nuestro estudio y haber delimitado el campo de nuestra investigación, pasamos a presentar un avance de las principales conclusiones de nuestro trabajo.

Vitoria y Soto (en su comentario inédito a la Suma (24)) se limitaron a repetir las fórmulas de Santo Tomás, en las que el Aquinate afirma que la esperanza cristiana es cierta. Fue Carranza, en 1540, el primero de los teólogos de la Escuela de Salamanca en repensar, a la luz de las fuentes de la revelación, esta tesis tomista, distinguiendo en el estudio del problema entre la enseñanza del dato revelado y su explicación racional, entre la afirmación del hecho de la certeza de la esperanza, tal como aparece en las fuentes, y la formulación teológica de esta verdad (25).

(24) Ms. 940 de la Biblioteca Nacional de Méjico. En cuarto. Contiene ff. 1-305: De fide, spe et Charitate; ff. 305-313: De prudentia. Lectura de Soto anterior al Concilio de Trento, cursos 1538-40. El tratado a la esperanza fue explicado por Soto el curso 1538-39. El códice es de suma importancia pues es el único en el que se nos ha conservado un comentario de Soto a la esperanza. No es exacto Pozo, cuando dice en su obra *“La teoría del progreso dogmático en los teólogos de la Escuela de Salamanca”*, p. 80, nota 15, que el códice Ottoviano Latino 782, ff. 57-115 contiene la 2-2, q. 1-32, a. 7 de Soto. Falta por completo el tratado sobre la esperanza a excepción de los dos primeros artículos de la cuestión 17: art. 1.º, ff. 76r-77r, art. 2.º, ff. 77r-78r; en blanco 78v-80r. A continuación empieza el tratado de Charitate. El comentario nos parece de un gran interés histórico-teológico, al mostrarnos el estado del problema, objeto de nuestro estudio, en la Escuela de Salamanca inmediatamente antes que saltara sobre el tapete, en esta escuela, la controversia con los protestantes en este punto.

(25) “In hoc articulo sunt duo intelligenda, primum an scolastici ostendant quod spes habeat certitudinem”. Cód. Vaticano Latino, Bibl. Apost. Vaticana 4645, in II-II, q. 18, art. 4.º, f. 66r. “Secundo anotate quod duplex colligitur spes ex Sacra Scriptura, quia duplex est principium spei creatum et increatum”. *Ibid.*, f. 66v. “Quaedam spes est vana et falsa quae est ab auxilio creaturae. De hac spe loquitur Ieremias cap. 17: maledictus homo qui confidit in homine et ponit carnem brachium suum et a Domino recedit cor eius... Sunt quamplurima testimonia in Sacra Scriptura quae prohibent nos ab huiusmodi spe vanissima. Altera spes est supernaturalis et vera de qua dicit Divus Thomas quod est certissima et nihil in se continet vanitatis. Haec est spes quae in solo Deo habetur. De hac spe dicitur... In primo Regum 14: Dabit, inquit, ad Goliath



Si para Vitoria y Soto (en el comentario a la Suma), la certeza de la esperanza es fundamentalmente un axioma de la teología tomista, desde Carranza y Cano, todos los teólogos salmantinos consideran explícitamente esta doctrina como un dato revelado del que hablan claramente las Sagradas Escrituras (26). Otro tanto puede decirse de Soto en el comentario a los Romanos del año 1550. Medina, finalmente, añadirá que la certeza de la esperanza es un dogma de fe católica, expresamente definido por el concilio de Trento (27).

Todo fiel cristiano, escribirá Medina al publicar su comentario a la I-II, está obligado a esperar, con firme y cierta esperanza, la propia salvación eterna; de tal manera que, a su parecer, no puede considerarse buen cristiano quien no tenga esta sólida y firme esperanza (28), pues, de poco le serviría, dice, creer en Dios y en su palabra y profesar los dogmas que la Iglesia le propone, si, conocida la bondad de Dios, no concibe la esperanza (cierta) de conseguir su eterna salvación (29).

venis ad me cum hasta et clipeo, ego autem confidens in Domino Deo meo. Item, Iob, cap. 13, divina spes plenus blasphemantibus amicis illius inquit: et si occiderit me Dominus sperabo in Eum. Talis est vera spes et supernaturalis. Item Tobias 2 cap. inquit: nolite ita loqui quoniam filii sanctorum sumus et vitam illam spectamus quam daturus est Deus his qui fidem suam numquam mutant ab illo... Item Paulus, ad Heb. et ad Rom., comendat maxime hanc confidentiam spei: scientes quod tribulatio patientiam operatur patientia autem spes, spes, autem non confundit...". Ibid, ff. 66v-67r.

(26) Es interesante notar que no todos estos teólogos usan los mismos textos bíblicos. Carranza, Juan de la Peña, Sotomayor y Medina se apoyan en el capítulo sexto a los Hebreos, que presenta la esperanza bajo la imagen del ancla, símbolo de la estabilidad y en Rm. 5, 5 donde San Pablo enseña que la esperanza cristiana no falla. En cambio, Cano y, naturalmente Mancio, citan Rm. 8, 16 y 8, 35. En el primer texto se dice que el Espíritu Santo testifica en nuestros corazones que somos hijos de Dios. Experiencia interna que, según Cano, lleva al cristiano a confiar de modo cierto en su propia salvación, diciendo con San Pablo: ¿quién nos podrá separar de la caridad de Cristo? También Carranza en el "De recta spe filiorum Adae", cita Rm. 8, 31-34. Pero, según el arzobispo de Toledo, el texto enseña la certeza de la esperanza, en cuanto ésta se funda en el amor de Dios que entrega a su Hijo por nosotros, no como resultado de la experiencia interna de ser hijos de Dios.

(27) "Quaeritur quam certa sit conclusio articuli. Respondetur quod est catholica veritas quod Con. Trid. cap. 13, sess. 6: In Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Roma. 5. Spes autem non confundit. Hebr. 6. In quo abundantius vollens ostendere pollicitationem etc... interposuit insurandum, ut per duas res etc.". In 2-2 q. 18, a. 4 Ott. Lat. [Ottoboniano Latino, Biblioteca Apostolica Vaticana] 288, f. 51r. CTr. Sess. VI, cap. 13. Dz. 1541.

(28) "Secunda conclusio. Quilibet fidelis faciens quod in se est, tenetur firma et certa spe expectare in hac quidem vita per sacramentum baptismi et poenitentiae, peccatorum remissionem, in saeculo autem futuro vitam aeternam, quam spem nisi solidam et firmam habuerimus, frustra cristiani sumus". MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, q. 112, a. 5, f. 628.

(29) "Nam certe parum est alioquin, Deo et verbo Dei fidem adhibere, ac divina quae in Ecclesia predicantur dogmata profiteri, nisi christianus, Dei bonitate percepta, spem inde concipiat, ac fidutiam consequendae gratiae et salutis aeternae". Ibid.

2. La certeza típica de la esperanza no es, a juicio de los teólogos de la Escuela de Salamanca, una certeza de la predestinación o conocimiento infalible del hecho o éxito final de la propia salvación. Tampoco puede confundirse la certeza de la esperanza con la certeza de la fe que le sirve de fundamento. Siguiendo a Santo Tomás, los maestros salmantinos distinguen entre certeza esencial y participada. A la fe le corresponde la certeza esencial o certeza de conocimiento. La certeza personal de la propia salvación, aunque tiene su fundamento en la fe, pertenece a la esperanza en la que el concepto de certeza se realiza de modo distinto: por participación y es una certeza propia, no del entendimiento, sino de la voluntad. La certeza de la fe, pues, al ser participada por la esperanza (que radica en la voluntad) tiene en ella su modo y naturaleza propios.

En la explicación de la naturaleza propia de la certeza de nuestra esperanza, la aportación de Carranza y Cano supone un paso decisivo en la historia del problema, no sólo respecto a Vitoria y Soto, sino incluso a Santo Tomás. Para éstos, la tendencia "per modum naturae" de toda virtud a su objeto (comparable a la inclinación de los agentes naturales hacia sus propios fines) es fundamental a la hora de explicar la certeza de la esperanza. Cano y Carranza abandonan definitivamente esta concepción y subrayan en la explicación de la certeza de la esperanza el aspecto de la confianza.

Fue mérito de Carranza el haber estructurado teológicamente la actitud de confianza ante Dios, pieza fundamental de las categorías religiosas de su tiempo, dentro de la más estricta línea del pensamiento de S. Tomás. Para Carranza, la certeza de la salvación es una certeza característica, propia y peculiar de la esperanza: *certeza de la confianza*, que no puede confundirse con la tendencia "per modum naturae" de toda virtud a su fin. Para ilustrar su pensamiento, el arzobispo de Toledo multiplica los ejemplos. El cristiano que tiene a Dios por Padre confía en su salvación, como el hombre que espera realizar grandes cosas, apoyado en la ayuda de una persona amiga y poderosa (30) o como el niño que está seguro de que su padre tiene cuidado de él y lo quiere, aunque no tiene, dice Carranza, "ni evidencia ni revelación de fe" de este

(30) "Secunda conclusio, per spem participative sumus in via certi de beatitudine. In 2-2, q. 18, a. 4, Cod. Vat. Lat. 4645, f. 66r.

"unde disertè docet S. Thomas... quod fiducia est roborata spes ab aliqua firma opinione, cum... considerat aliquem amicum suum et potentem, vel se habere gratiam in oculis principis, habet fiduciam ex auxilio eius et favore posse magna. Ad hunc modum, homo christianus, qui firmiter credit et ardentè diligit Deum considerans beneficia immensa misericordiae divinae erga se, et totum genus humanum, fiduciam habet suae salutis". *De recta spe filiorum Adae*, Ms. K. 39, (Biblioteca Vallicelliana, Roma), f. 165r.

cuidado y amor paternos (31). Se trata, pues, de un tipo de certeza que pudiéramos llamar, quizás, vivencial: un “dejarse a Dios” que es Padre, que nos salva en Cristo y en cuyos brazos nos sentimos seguros, de donde se deriva una confianza cierta (no un conocimiento infalible) del hecho de la propia salvación.

Cano fue el primero de los teólogos salmantinos en distinguir explícitamente entre la certeza de inclinación común a toda virtud y la certeza propia de la esperanza (32). Y, al igual que su ilustre compañero de profesorado en Valladolid, describe la certeza de la esperanza como una confianza cierta de la propia salvación (33). Sin embargo, hay una diferencia de matiz entre su postura y la del célebre arzobispo de Toledo. Cano funda la certeza de la segunda virtud teologal en el testimonio interno del Espíritu Santo, la experiencia religiosa, realidad creada, de alguna manera constatable (34). En cambio para Carranza, la certeza de la esperanza se resuelve, en última instancia, en una actitud de pura confianza en Dios. De original e importante hemos de calificar el cambio de categorías introducido por estos dos grandes maestros en la explicación de la certeza de la esperanza. Mientras Santo Tomás, y tras él Vitoria y Soto, habían expuesto la naturaleza de esta certeza en categorías filosóficas óntico-naturalistas, Carranza y Cano expresaron esta realidad en categorías más bien existenciales y personalistas.

Desde Cano y Carranza, todos los teólogos salmantinos explicaron la certeza de la esperanza, no como una certeza de inclinación, sino como una confianza cierta de la propia salvación. El ejemplo usado para expresar la naturaleza de esta certeza es el del hombre que espera alcanzar algo, apoyado en la ayuda de una persona amiga y poderosa o en el favor del príncipe que se le muestra propicio. Ciertamente Cano y Mancio siguen usando el ejemplo de la piedra que, por la ley de la gravedad, tiende a caer y, juntamente con ellos, Sotomayor alude a la tendencia cierta de los agentes na-

(31) Concilium Tridentinum..., Ed. Societas Goerresiana, V. 552.

(32) “Primo dubitatur, qualis sit haec certitudo, quia generaliter in omni virtuti requiritur; cum virtus determinate dirigatur in finem, est enim habitus electivus, igitur an sit peculiaris in spe?”. In II-II, q. 18, a. 4, Vat. Lat. 4647, f. 125r.

“Circa quam difinitionem (sic) dubitatur qualis certitudo exigatur ad spem, nam generaliter virtus habet certitudinem quia determinate dirigatur a ratione in suum actu et finem, dum igitur est: an spes habeat peculiarem certitudinem praeter eam quae in omni virtute requiritur”. In II-II, q. 18, a. 4 Cd. B. [Bibl. de la Facultad de Teología de Sarriá (Barcelona)] f. 65r.

(33) “certa quadam securaque fidutia” In 2-2, q. 17, a. 5, Vat. Lat. 4647, f. 120v.

(34) “Huius ratio est quia cum testimonium intrinsecum habeant se filios Dei esse, statim fiducialiter clamat” “Abba Pater”, ex quo denique erumpit in fidutiam: “quis nos separabit a charitate Christi”. In 2-2, q. 18, a. 4 Vat. Lat. 4647, f. 125v. Rmo. 8, 35.

turales hacia su fin. Pero con estos ejemplos los teólogos citados no quieren expresar la naturaleza y el modo de ser propio de la certeza de la esperanza, sino otro aspecto del problema que Santo Tomás también ilustra con dichos ejemplos. En concreto, los teólogos citados usan estas imágenes para expresar gráficamente que certeza no significa necesariamente certeza infalible y que, al excluir la certeza infalible de la propia salvación, no se niega automáticamente toda certeza. Fue mérito de Medina puntualizar estos conceptos, exponiéndoles dialécticamente y precisando con acierto y claridad la distinción entre creer con fe cierta que hemos de salvarnos y esperar de modo cierto nuestra salvación (35).

La certeza de la confianza, como la certeza de la fe, a juicio de los teólogos de la Escuela de Salamanca, es absoluta, pero puede ser frustrada en la consecución efectiva de la salvación "per accidens"; es decir, no por un defecto de la virtud o del motivo: sino por un elemento extrínseco a la virtud, el mal uso de la libertad humana, lo cual no compromete en nada la certeza típica de la esperanza (36). En efecto, según los maestros salmantinos, la esperanza da al cristiano, no una "seguridad" de la posesión o del hecho de la propia salvación, sino una "confianza" de esta salvación. A juicio de Santo Tomás, precisa Carranza, la exclusión del temor, no es típica de la "fiducia" sino de la "securitas" (37). En el orden subjetivo, según nuestros teólogos, la certeza de la esperanza admite grados. Bajo el influjo de la caridad, enseñan, la esperanza se hace más perfecta y más perfecta llega a ser también su certeza; pues en tal caso no se trata sólo de esperar en Dios, sino de esperar en El como en un amigo. Siguiendo a Santo Tomás, los teólogos de la Escuela salmantina afirman que al brotar en nosotros la caridad desaparece el temor servil-servilista; en cambio el recto temor de las penas del infierno, servil pero no servilista, es compa-

(35) "Sed dicet theologus, Paradoxum certe videtur quod firmiter credere certoque statuere non possimus, firma autem et certa spe unumquemque esse iubemus, quod in praesenti peccatorum remissione, in futuro vero saeculo sit consecuturus aeternam salutem. Sed certe non est paradoxum, sed certissimum fidei dogma". MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, Venetiis, 1590, pf. 628.

(36) Como ejemplo, véase este texto de Sotomayor: "et ita... propter eorum culpam nunquam consequuntur beatitudinem... quam saepe speraverunt per spem infusam; et tamen advertendum quod isti non falluntur ab spe ipsa sed potius ipsi se ipsos fallunt, ut ait S. Thomas solutione ad tertium. In 2-2, q. 18, a. 4 MUSE (Manuscrito de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla) 333-53-1, f. 400r; S. Th. 22, q. 18, a. 4, ad 3um.

(37) "Securitas autem sequitur fiduciam, ut Sanctus Thomas in eadem quaestione, art 7 dicit: quia securitas est perfecta quaedam quies animi a timore, quoniam timor ingerit curam, hanc autem renovat securitas... Quandiu sumus in corpore non potest esse perfecta quies animi a timore quia semper est in periculo ne cadat iuxta illum Pauli, Phil. 2, 12: Cum timore et tremore salutem vestram operantes" Ibid. art. c., p. 659. *Articulus de certitudine gratiae...* per *Bartolomeum Cerranzam*, editado por TELLECHEA, J., en *Anthologica Annua* 3 (1955) p. 659.

tible con la caridad, aunque va disminuyendo a medida que ésta crece en nosotros y hasta desaparecer por completo, añaden explícitamente alguno de los maestros salmantinos a la letra de Santo Tomás, cuando la caridad se hace perfecta. Por último, explicitando la letra de Santo Tomás sobre la relación caridad-temor filial, enseñan que el temor filial, puro temor de la culpa, que teme la separación de Dios, no por el mal que trae al hombre, sino porque rompe su amistad con Dios, aumenta a medida que crece la caridad; naturalmente, no en cuanto al peligro de cometer la culpa, sino en cuanto a la estimación del mal que esta culpa en sí supone.

3. Bartolomé Medina es el primero de los teólogos salmantinos que se propone abiertamente y aborda de propósito el problema de cómo los méritos pueden ser fundamento cierto de nuestra esperanza. En este punto (el más delicado de la doctrina tomista sobre la certeza de la esperanza) la doctrina de Santo Tomás se hace oscura y encierra una cierta contradicción. De una parte, afirma que la frustración del éxito final no compromete en nada la certeza de la esperanza, porque este fracaso se debe al mal uso de la libertad (38) y, de la otra, enseña que los méritos propios son fundamento de esta certeza (39). Los teólogos salmantinos repiten estas fórmulas de Santo Tomás, pero tardaron años en tomar conciencia de esta interna contradicción y en darle una solución al problema. A ello contribuyó, en parte, la controversia con los protestantes. Mirando desde este punto de vista, los teólogos de Salamanca desenfocaron el verdadero problema. Al sentirse acusados de pelagianismo (40), Cano, Sotomayor y Mancio se afanan en demostrar que, por afirmar el valor meritorio de las obras, no caen en la doctrina de Pelagio. Sin embargo, esta acusación, hecha desde el campo protestante, ponía de manifiesto —aumentándolo, como en una caricatura— el punto más vulnerable de la doctrina de los teólogos de la Escuela de Salamanca sobre la certeza de la esperanza ¿cómo puede ser cierta nuestra esperanza si se funda en nuestros méritos defectibles?

Cano no se plantea la cuestión en estos términos, pero implícitamente da al problema una primera respuesta, distinta a la de

(38) II-II, q. 18, a. 4, ad 3.

(39) 3, d. 26, 2, 4.

(40) "Lutherani enim calumniantur nos esse novos pelagianos qui nostris meritis fidamus, non solum divinae gratiae prout ex tota epistola ad Romanos: "si ex operibus, iam non ex gratia etc.". Item in epistola ad Galatas 2, 3.<sup>o</sup> capite, Ephe. 1.<sup>o</sup> et 2.<sup>o</sup>, ubi nihil aliud suadetur". CANO, In 2-2, q. 18, a. 4, Vat. Lat. 4647, f. 125v;

"In hoc est dubium, Lutherani appellant fideles novos pelagianos quia docent quod ista spes innititur meritis propriis, ipsi tamen dicunt quod solum innititur misericordia Dei et non propriis nostris meritis sicut videtur dicere David ps. 43 "non enim in arco sperabo et gladius meus non salvabit". SOTOMAYOR, In 2-2, q. 18, a. 4, MUSE, 333-53-1, f. 400r.

Santo Tomás. Según el teólogo alcarreño, el justo cuenta con un testimonio interno del Espíritu Santo que le certifica de su estado de gracia (41) y, por consiguiente, de los méritos. Sotomayor apunta de pasada el problema y responde, siguiendo la línea del pensamiento de Cano, que la esperanza es cierta también “ex parte meritorum”, debido al testimonio interno del Espíritu Santo (42). Pero el teólogo de Córdoba se limita a insinuar el problema y no se detiene a exponer su respuesta. Fue Medina quien abordó directamente esta cuestión, formulando perfectamente los términos del problema y proponiendo una solución. Los méritos, enseña Medina, pueden ser considerados desde un doble punto de vista: primero, en cuanto dependen de la gracia de Dios y por El han de ser conservados; segundo, en cuanto dependen de nuestra libre voluntad (43). Según Bartolomé Medina, los méritos no fundan la esperanza cierta en cuanto dependen de nosotros, sino en cuanto dependen de Dios (44). Así pues, no se da aquí el caso de una promesa infalible: la misericordia de Dios, y otra incierta: nuestros méritos, de donde se seguiría una conclusión incierta: la esperanza de la propia salvación; porque los méritos, en cuanto de Dios proceden, son ciertos y, en cuanto proceden de nosotros, no son motivo de nuestra esperanza (45). La certeza de la esperanza —certeza de la confianza— se apoya sólo en Dios y en los méritos en cuanto dependen de El; es decir, en los efectos creados que la misericordia divina opera en nosotros (46): moción divina, auxilio creado de Dios (47). La es-

(41) Cfr. nota 34.

(42) “Item Rom. 5: Spes autem non confundit quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Spes non confundit i. e. fallentes nos, et ratio est quia charitas Dei i. e. ex parte Dei non potest fallere, neque ex parte meritorum, quia Spiritus Sanctus testimonium peribet...”; Rm. 5, 5; In 2-2, q. 18, a. 4, MUSE 333-53-1, f. 399v.

(43) “Nota quod ex parte etiam meritorum nostrorum secundum quod nititur in illis spes nostra etiam non potest nos fallere. Sed nota quod merita nostra dupliciter considerantur. Primo, ut sunt ex gratia ipsius Dei et ab illo conservantur. Secundo, ut sunt ex libero arbitrio nostro et ab illo dependent”. In 2-2, q. 18, a. 4, Ottoboniano Latino 288 (Biblioteca Apostólica Vaticana) f. 52r.

(44) “Spes non nititur illis prout sunt *in nobis et ex nobis*, sed prout sunt *dona Dei et in eius manu*. Itaque secundario prout instrumenta divinae misericordiae nititur illis spes nam ut in causa principali soli Deo sperandum. Hinc perditio nobis solis imputatur, salus autem gratiae Dei et meritis pro ut ex illa sunt. Osee. 13. Perditio tua, auxilium tuum tantummodo in me. Quod concilium Trid. sess. 6, cap. ultimo. Per quod explicantur dicta apostolica quibus videtur negare merita nostra. Explicantur, vel de operibus ante iustificationem, vel prout sunt ex nobis vel in nobis”. Ibid.

(45) “Ad argumentum distingo minorem, possunt merita deficere ex parte subiecti transeat, et nego consequentiam, nam spes non nititur illis prout sunt ex nobis; vel ex parte gratiae Dei dantis valorem illis meritis et sic nego minorem. Exemplum est de fide respectu subiecti et veritatis”. Ibid.

(46) “Et hic prima conclusio. Secundum fidem tenendum, quod spes non solum respicit divinam gratiam et misericordiam, sed etiam nititur effectibus ipsius in nobis ab illa productis, per quos meremur gloria. Probatur. Nam secundum fidem necessaria sunt nostra merita ad vitam aeternam: si vis ad vitam

peranza, pues, es cierta porque no se funda en manera alguna, en nuestra voluntad defectible, sino sólo en Dios y en su eficaz voluntad salvadora (48); pero esta certeza no es infalible porque el hombre, por el mal uso de la libertad, puede perder la vida eterna (49). Por tanto, dice Medina, el cristiano no puede tener una certeza de fe (de conocimiento e infalible) de su propia salvación, sino *una certeza de la confianza* que se resuelve en una actitud de pura confianza en la promesa de Dios que es fiel y en su eficaz voluntad salvadora (50).

Pero si el hombre, pecando, puede perder la vida eterna ¿cómo se compagina la certeza de la esperanza con la incertidumbre intelectual del propio estado de gracia que enseña Santo Tomás? El Aquinate había solucionado el problema, diciendo que la esperanza no se funda principalmente en la gracia ya obtenida, sino en la misericordia de Dios por la cual, el que no tiene la gracia, puede conseguirla y salvarse (51). Los protestantes pusieron de manifiesto

ingredi sevrá mandata. Roma 8, Spes autem non confundit, nam caritas Dei difusa est in cordibus nostris. Roma 8, secundum carnem vixeritis moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaberitis vivemini... Et est expressa definitio concilii Trid. cap. 13...". Ibid. C. Tr. Sess. VI, cap. 13, Dz, 1541...

(47) "Nota quinto, quod quemadmodum non obstat quominus dicatur fidem immediate niti primae veritati, quod recipiatur in nobis ab ipsa prima veritate lumen quo mediante firmiter primae veritate nitatur... sic spes immediate innititur Deo sub ratione beatificativi per misericordiam suam licet huic objecto non possimus uniri nisi Deus in nobis infundat *aliquod auxilium*, ratio quorum est, nam ista quae in nobis recipiuntur habent rationem effectus Dei in nobis quibus aplicamur ad objectum, non tamen habent rationem objecti". MEDINA, In 2-2, q. 17, a. 5, Ott. Lat. f. 50v.

"...spes immediate innititur Deo sub ratione beatificativi per suam misericordiam, quamvis tali objecto non inhaereat sperans nisi mediantibus *auxilio Dei et motione* receptis in se ipso, quae sunt aliquod creatum. Ratio est quia ista, quae in nobis recipiuntur, habent rationem effectus Dei in nobis, quibus aplicamur ad objectum, non autem habent rationem objecti". BAÑEZ, D., *De Fide, Spe et Charitate... Scholastica commentaria in Secundum Secundae...* Salamanca, 1584, q. 17, a. 5.

(48) Cfr. notas 44, 45 y 46.

(49) "Secunda, potest homo iustus deficere a consecutione beatitudinis per peccatum. Probatur eodem concilio, sess. cap. 13, In 2-2, q. 18, a. 4, Ott. Lat. 288, f. 52r CTr. Sess. VI, cap. 13, Dz. 1541.

(50) "Tertia, Nihilominus spes nostra dici debet infallibilis, firma et tuta, quia est expressa definitio concilii ubi supra. Ratio est *nam ex divina promissione et misericordia* quibus nititur non possumus falli, sicut de fide qua nititur. Ibid.

"...Patres loquuntur de *certitudine confidentiae*. Ut vero haec certitudo exacte intelligatur quomodo a certitudine fidei differat, advertat theologus, esse latissimum discrimen. Itaque haec duo differunt valde credo certa fide me consecutorum salutem, aut remisionem peccatorum et spero certo me consecutorum salutem aut remisionem peccatorum". MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, q. 112, a. 5, f. 625. "Primum est Luteranorum. Secundum est dogma catholicorum... Ibid.

(51) S. Th. 2-2, q. 18, a. 4, ad 2um.

(52) Ya Soto, en el *De natura et gratia*, se hace eco de esta objeción protestante: "Et in apologia Melanthon sua qua solet gravitate, adversarii, inquit, infeliciter consulunt hominibus, dum iubent dubitare, utrum consequantur remissionem peccatorum, quomodo morte sustinebunt se isti dubitantes". Soro,

la debilidad de esta solución tomista. Les bastó para ello aplicar esta solución al cristiano que se encuentra en trance de muerte ¿cómo se compaginan en este momento decisivo la certeza de la esperanza con la inseguridad del estado de gracia (52)? Fue mérito de Cayetano hacer un nuevo replanteamiento del problema de la certeza de la gracia, distinto al de Santo Tomás, y más en consonancia con el planteamiento hecho por Lutero: certeza de la gracia fundada, no en criterios humanos (conciencia moral, criterios racionales), sino en el testimonio de Dios. Desde este nuevo punto de vista, Cayetano admite la certeza de estar en gracia, entendida no como una certeza de conocimiento, sino como una *certeza de la confianza* (53). Es inexacto Hennig cuando interpreta esta confianza “como la confianza posible en sí mismo en o durante la cooperación” (54). Esta confianza, según Cayetano, se apoya en el testimonio interno del Espíritu Santo (55). Un estudio detenido del comentario de Cayetano a la carta a los Romanos hubiera ayudado a Hennig a interpretar fielmente el pensamiento del teólogo dominico en este punto. Y aquí está la diferencia fundamental entre Cayetano y Lutero. Mientras para el reformador alemán la certeza de estar en gracia se apoya en la Palabra-promesa recibida por la fe, para el cardenal dominico se apoya en el testimonio interno (no en la revelación) del Espíritu Santo. De ahí que para Lutero esta certeza sea una certeza “iustificatrix”, en cambio, según Cayetano, la certeza de estar en gracia supone que la justificación se ha rea-

---

*De natura et gratia*, l. 3.<sup>o</sup>, c. 10, f. 240r. Cfr. MELANTHON, *Apologia confessionis augustanae*. De iustificatione, en *Operum Omnium Reverendi viri Philippi Melanthonis*, Wittebergae, t. I, p. 68.

(53) “In quo clamamus Abba Pater” ... Nec dicit in quo dicimus (quod commune est christianis omnibus) sed in quo clamamus magnitudine affectus quod est proprium vere filiorum: ut ex hoc quod clamamus... in Spiritu Santo, Pater, signum habere cognoscamus internum quod accepimus spiritum adoptionis. Nam si non esset adoptionis spiritus non spiraret nobis tan confidenter appellare Deum patrem. Et geeminatur prius nomen ad significandum firmitatem et certitudinem fidutiae”. *Epistolae Pauli et Aliorum Apostolorum ad Graecam veritatem castigatae* [...] *iuxta sensum literalem enarratae*, 1532, In *Epistolam ad Romanos*, c. 5, f. 21r;

“Et quoniam testimonium hoc non est de possibile sed de facto (hoc est non est de hoc scilicet quod possumus esse filii Dei, sed de hoc quod sumus filii Dei) ideo donum speciale est. Nam testimonium quod possumus esse filii Dei, inter testimonia comunia fidei comprehenduntur; testimonium autem quod ego sum filius Dei, speciale donum est. *Ibid.*

(54) HENNIG, G., *Cajetan und Luther*, Stuttgart, 1966, p. 103.

(55) “Ipse enim Spiritus”, suple Santus habitans in nobis, *Testimonium* reddit pro contestatur spiritui nostro quod sumus filii Dei”. Ecce ratio clamaris: hoc est magnae confidentiae recognoscendi Deum ut patrem... Testimonium hoc quod Spiritus Santus reddit simul cum Spiritu nostro de hoc quod sumus filii Dei, internum esse significatur ex eo quod ab otroque interno spiritu peribetur non aliis sed nobis ipsis”. *Epistolae Pauli et Aliorum*... In *Epistolam ad Ro.*, c. 5, f. 21r.



lizado previamente (56). La tesis de Cayetano sobre la certeza de la gracia, la encontramos también en Cano. Ambos, además, fundan la certeza de la esperanza, en el caso del justo, en la certeza de la gracia. Carranza, en cambio, no recurre a la experiencia interna y concibe la certeza de estar actualmente en gracia, al igual que la certeza de la esperanza, como una actitud de pura confianza en Dios (57). Esta postura de Carranza sobre la certeza de estar en gracia es la que se impuso en la Escuela de Salamanca. Pero, hasta Medina, ninguno de los teólogos salmantinos que siguen a Carranza en este punto, relacionó explícitamente certeza de la gracia con certeza de la esperanza (58). Con ello queda superada la tensión existente en la doctrina de Santo Tomás entre la certeza de la esperanza y la incertidumbre del estado de gracia.

No se puede decir en términos generales y sin matizar ulteriormente, que el problema de la certeza de la esperanza quedó, desde Trento, fuera de la visión de los teólogos católicos (59), ni que éstos deformaron la doctrina del Aquinate interpretándola, bajo el prisma tridentino de una apologética antirreformista, en el sentido de una certeza condicionada (60). Estas acusaciones de Pfürtner no afectan por supuesto a los teólogos de Salamanca. La doctrina de estos teólogos en torno al tema central de nuestro estudio, la certeza de la esperanza, no representa en este punto el sentir teológico de la Contrarreforma, sino que está en la línea del

(56) CAYETANO, *De fide et operibus adversus Lutheranos*, cap. 3, en *Opuscula Omnia Thomae de Vio Caietani* [...], Lugduni, f. 289.

(57) Ya en Trento la postura de Carranza sobre el problema no pudo ser mas clara; la certeza de estar en gracia ni es evidente ni es de fe: "nonne securus est puer, se patrem carnis suae habere pro pitium et sui habere curam? Et tamen nec evidentiam nec revelationem fidei habet de benevolentia patris sui. Sat est si sic nos geramus erga patrem nostrum celestem". (C. Tr. Ed. Societ. Goerresiana, V, 552). La certeza de estar en gracia es una *certeza de la confianza*: "certitudinem fiduciae et securitatis quam habere debemus adeptae gratiae". (C. Tr. V. 552) y no una certeza de conocimiento: "Intellige quia tibi dicit Filius Dei: confide, fili, remittuntur tibi peccata tua. Non dicit, Scito, fili, quia remittuntur tibi peccata tua sed confide". *Articulus de certitudine gratiae... per Bartolomeum Carranza*, en TELLECHEA, a. c. *Anthologica Annu*, 3 (1955) p. 666.

(58) "...alioquin homines iam morituros nulla ratio spei, et confidentiae poterat consolari si non possent certo sperare, sed iam per sacramentorum administrationem et susceptionem cum Deo in gratia rediisse". MEDINA, *Expositio in Primam Secundae*, q. 112, a. 5, f. 628. Según Medina, la certeza de estar en gracia, al igual que la certeza de la esperanza, no es una certeza de fe (certeza de conocimiento), sino una *certeza de la confianza*: "Nam David et prophetae, quod essent consecuturi remissionem peccatorum saepe saepius confidunt, et sperant ut legitur passim in scripturis divinis, sed hoc non semper referendum ad divinam revelationem, ergo referre oportet ad certitudinem confidentiae". *Ibid.*

(59) "Doch damit berühren wir eine Anzahl weiterer Probleme. Wie kam es überhaupt dazu, dass den Konzilsvätern von Trient und nach ihnen den katholischen Theologen die Lehre von der Hoffnungsgewissheit so gut wie ganz ausser Sicht geraten ist?" PFURTNER, o. c., p. 114.

(60) Cfr. notas 12 y 13.

gran movimiento religioso-teológico de la Prerreforma. Al contactar con este movimiento, los teólogos salmantinos hicieron evolucionar la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza en el sentido de una confianza cierta de la propia salvación. Con esto la Escuela de Salamanca no traicionaba el pensamiento del Aquinate. En la Suma encontramos ya, no desarrollada pero sí insinuada, esta concepción de la certeza de la esperanza: "quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet poenam... quia firmius inhaerens, magis conditit de proemio, et per consequens minus timet de poena" (61). Aunque no la expuso de forma sistemática, Santo Tomás apunta hacia esta concepción, sobre todo, al hablar de la certeza de la esperanza bajo el influjo de la caridad (62). También Cayetano en sus comentarios a los Romanos (1528) y a los Hebreos (1529) había explicado la certeza de la esperanza como una certeza de la confianza. Sin embargo, no es fácil decir si estos comentarios influyeron, y hasta qué punto influyeron, en la doctrina de los teólogos de Salamanca sobre la certeza de la esperanza. El que tanto Cayetano como los teólogos de la Escuela de Salamanca hayan explicado la certeza de la esperanza como una certeza de la confianza, no prueba que éstos dependan de aquél. Más bien, nos parece que se trata de una evolución paralela del pensamiento tomista al contacto con ambientes muy parecidos. Por otra parte, a pesar de que todos los teólogos salmantinos citan los comentarios de Cayetano a la Suma, ninguno de ellos hace referencia a los comentarios bíblicos del cardenal dominico. Sólo Cano, al hacer depender la certeza de la gracia y de la salvación (en el caso del justo) del testimonio interno del Espíritu Santo parece depender del comentario de Cayetano a los Romanos.

Los teólogos de Salamanca acudieron fundamentalmente a Santo Tomás y, en concreto, a su tratado sobre la esperanza y el temor para dar una primera estructuración teológica y establecer los justos límites de aquella tendencia "a quitar el temor y poner confianza", pieza fundamental de la espiritualidad de la gran revolución religiosa que conmueve por entonces a Europa entera. Y, a su vez, esta tendencia, en la que comulgan Prerreforma y Reforma, influyó en la evolución tomista hacia una concepción más existencial y menos objetivista de la certeza de la esperanza. A esta doctrina de Santo Tomás recurrieron también los teólogos salmantinos como a solución que debía contraponerse indistintamente tanto a los extremismos de la doctrina protestante y de la confianza supersticiosa del pueblo ignorante, como a la postura de los cristia-

(61) II-II, q. 19, a. 10.

(62) "Et adveniente charitate, spes perfectior redditur quia de amicis maxime speramus". II-II, q. 17, a. 8, "qua scilicet aliquis sperat bonum a Deo ut ab amico". Ibid. ad 2. Cfr. BERNARD, S. J. CH. A., *Théologie de l'Espérance selon Saint Thommas d'Aquin*, pp. 120-124.

nos pusilánimes que, mirando exclusivamente su propia debilidad y pecado, desesperan (63). Esta misma concepción tomista opusieron a la actitud intransigente de ciertos ambientes católicos que por temor al peligro protestante no dudaba en sacrificar la vitalidad espiritual, suscitada por el evangelismo europeo. Desde este punto de vista podemos calibrar la importancia que cobró en los teólogos de la Escuela de Salamanca la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza.

## V

No es, pues, exacto Pfürtner cuando afirma en términos generales y sin matizar ulteriormente que la teología católica, ya desde Trento, opuso a la certeza luterana de la salvación la tesis de Santo Tomás sobre la certeza condicionada de la gracia (64), en lugar de haber comparado la doctrina del reformador alemán con la enseñanza del Aquinate a propósito de la certeza (absoluta) de la esperanza (65). Tampoco esta acusación de Pfürtner afecta a los maestros de la Escuela de Salamanca. Podemos afirmar que todos los teólogos que hemos estudiado (exceptuado Vitoria que no se pone aún el problema) han comparado explícitamente la certeza luterana de la salvación con la doctrina de Santo Tomás sobre la

(63) A título de ejemplo, véanse estas palabras con las que Juan de la Peña encabeza su comentario al artículo de la Suma sobre la certeza de la esperanza (2-2, q. 18, 4), tenido en Salamanca, en la cátedra de Prima, a los pocos meses de la prisión del arzobispo Carranza: "Utrum spes vitorum habeat certitudinem? Conclusio affirmativa. *Conclusio S. Thomae valde notanda est pro ista tempestate ut teneamus medium et recedamus ab extremo lutheranorum qui confundentes spem cum fide eadem certitudine absoluta sperant se consequuturos beatitudinem sicut credunt Deum esse Trinum et Unum et sicut credunt quod Deus promissit se daturum beatitudinem facienti legem... Est etiam declinandum ab alio extremo hominis pusillanimitis qui proxime desperant sua fragilitate inhaerentes et multitudine peccatorum suorum quibus dicendum est quod spes non innitur gratia aut meritis principaliter, sed misericordia et omnipotencia Dei per quam potest homo habere gratiam quam non habet". In II-II, q. 18, a. 4, MUSE 333-53-1, f. 24r. Véase también este texto del comentario de Carranza, fechado en 1540 y por tanto anterior a Trento: "Hic notate quod recensenda est controversia inter haereticos. Lutherus arguit omnes christianos qui ponunt spem suam *in ieiuniis, in propriis meritis* et etiam sanctorum iu-bamine; omnia ista ille detestatur. Ad hoc bene respondet Divus Thomas, quod sine timore aliquo *debemus in Deo sperare sine fine et timore aliquo*, quia sperare in Deo est virtus theologica; sperare autem in creatura cum sit virtus moralis debet esset medium in illam, nam sunt aliqui... qui peccant per excessum ponendo totam spem suam in rezar un rosario, en tener un rosario, en tener en el seno una oración. Dicen que no pueden morir de muerte supitana (sic), hoc est stultitiam et peccatum per excessum quia est maior confidentia quam debet haberi in creatura. Dicere quod non iubant nos sancti suis orationibus est peccatum per defectum etc., medium debet teneri". In 2-2, q. 17, a. 4, Vat. Lat. 4645, f. 63v.*

(64) Cfr. nota 9.

(65) Cfr. nota 10.

certeza de la esperanza y precisamente, en la mayor parte de los casos, en sus comentarios a ese artículo (2-2, q. 18, a. 4) de la Suma (66).

Antes del Concilio de Trento, fueron Carranza y Cano (67) los primeros teólogos salmantinos en exponer públicamente el pensamiento de Lutero sobre la certeza de la salvación, viendo en la doctrina de Santo Tomás sobre la certeza de la esperanza, la postura que en el campo católico correspondía en parte a aquella doctrina del reformador alemán. Además al interpretar la certeza de la esperanza, no como una certeza de inclinación, sino como una certeza de la confianza, Carranza y Cano habían acercado la doctrina de Santo Tomás a la postura de Lutero, que concibe la certeza de la salvación como una certeza de tipo existencial (68). Como diferencias entre ambas posiciones señalaron, en primer término, el fundamento de las certezas. Según Lutero, al decir de Cano y Carranza, la certeza de la salvación se apoya en sólo Dios, en la sólo gracia y no en los méritos propios; para Santo Tomás, en cambio, la esperanza se apoya en Dios, como en causa principal y en los méritos como en causa secundaria. Una segunda diferencia que hace defectuosa la doctrina protestante sobre la certeza de la salvación consiste en no distinguir entre fe y "fiducia", confundiendo al mismo tiempo sus certezas. Sin embargo, ni Cano ni Carranza consideran la certeza luterana como una certeza de la predestinación, sino, más bien, como una confianza firmísima de la

(66) Por otra parte, en cuanto al problema de la certeza de la gracia, la Escuela de Salamanca, apartándose en esto de la enseñanza del Aquinate, afirma la certeza absoluta, no condicionada, del propio estado de gracia; limitándose a sostener contra los protestantes, que esta certeza no es una certeza de fe (de conocimiento e infalible) sino una *certeza de la confianza*.

(67) Por razones de espacio hemos de renunciar a seguir insertando algunos textos más significativos (como hemos hecho en el apartado anterior) que permitan a nuestros lectores seguir mejor la línea del pensamiento de nuestros teólogos en este punto. En confirmación de nuestras afirmaciones nos permitimos remitir al lector a nuestra obra; en ella, no sólo exponemos la interpretación de la certeza luterana de la salvación que cada uno de los teólogos estudiados propone y las relaciones (semejanzas y diferencias) que ellos establecen, entre esta doctrina protestante y la certeza de la esperanza en Santo Tomás, sino que, además, estudiamos la literatura protestante que manejaron y, en general, las fuentes que usaron para conocer el pensamiento de los reformadores.

(68) La diferencia fundamental entre Santo Tomás y Lutero a propósito de la certeza personal de la salvación consiste, según Pesch, en que el Aquinate, a diferencia de Lutero, no describe de forma temática la certeza de la esperanza como una certeza existencial sino como una realidad objetiva. Tiene razón Pesch cuando dice que la "certitudo inclinationis" de Santo Tomás no es lo mismo que la "certeza existencial" de Lutero y que Pfürtner en su estudio no ha quedado suficientemente claro este punto. PESCH, O. A., *Theologie der Rechtfertigungslehre bei M. Luther*, pp. 755-736 y nota 182. Téngase en cuenta, sin embargo, que Pfürtner habla de una confianza cierta o certeza de la confianza en S. Tomás que, si no desarrollada, la encontramos al menos insinuada en el Aquinate. Cfr. notas 9 y 10.

propia salvación. Es sólo el obrar por temor de las penas, y no el temor filial o casto, lo que, a juicio de estos autores, condenó Lutero. En cuanto a las obras enseñan que, según los protestantes, estas son necesarias para la salvación, aunque no podemos poner en ellas nuestra confianza. Este esquema de la doctrina protestante sobre la certeza de la salvación, de sus puntos de contacto con la certeza de la esperanza según Santo Tomás y de las diferencias entre ambas posiciones, presentado por Carranza y Cano, se repite invariado en Juan de la Peña, Sotomayor en el comentario a la esperanza del curso 1556-57 y en Mancio (69).

En el "*De natura et gratia*", Soto presenta una doble interpretación del pensamiento protestante sobre la certeza de la salvación. En el libro segundo, su interpretación de la postura protestante coincide con el esquema que hemos presentado, común a los teólogos salmantinos. En el libro tercero, en cambio, interpreta la doctrina de los reformadores como negación de la necesidad de las obras y afirmación de la seguridad del éxito final de la propia salvación. Alguien, quizás, pudiera dudar del valor de nuestras conclusiones en razón de que no es verosímil que un teólogo de la talla de Soto y en una misma obra, pudiera proponer dos interpretaciones distintas de una misma doctrina. Pero no hay, a nuestro parecer, contradicción en Soto, sino una doble interpretación de la doctrina luterana; la primera hecha desde el punto de vista protestante y la otra desde su punto de vista. En la primera interpretación, Soto nos dice lo que él cree que afirman los protestantes; en la segunda, lo que a su parecer lógicamente debieran decir. La primera es una interpretación irénico-expositiva de los textos protestantes que maneja; la segunda es una interpretación polémica que desfigura el pensamiento de los reformadores para combatirlo mejor. Esta distinción (que no hemos encontrado en ningún autor, pero que creemos probar suficientemente en nuestra obra a base de un detallado estudio exegético del *De natura et gratia*) entre Soto autor positivo y el Soto polemista, entre lo que él piensa que dicen los protestantes y lo que él cree que debieran decir, nos parece de capital importancia para poder interpretar rectamente su pensamiento en este punto y calibrar debidamente su conocimiento de la doctrina protestante.

La versión que nos da Medina del pensamiento de los reformadores en este punto, no puede encuadrarse del todo dentro de ninguno de los dos esquemas de interpretación que hemos presentado. Medina subraya, como ninguno de los teólogos salmantinos, los puntos de contacto entre la certeza luterana de la salvación y

(69) No afectan, pues, a todos estos teólogos salmantinos las acusaciones de Pfürtner que citamos en la nota 11.

la certeza de la esperanza; y está tan convencido de la semejanza entre ambas doctrinas que, para preveer posibles complicaciones (70), se objeta a sí mismo sí, después de la condenación de los luteranos en Trento, se puede seguir defendiendo la certeza de la propia salvación eterna y del propio estado de gracia.

Entre la certeza de la esperanza y la certeza luterana de la salvación Medina, apartándose en esto de la tradición salmantina, no ha señalado como diferencia esencial, el fundamento de ambas certezas: sólo Dios o Dios y los méritos. Por otra parte, supuesta su aportación al problema de los méritos como fundamento de la esperanza cierta, es lógico. En este punto entre su postura y la postura de los reformadores no corre tanta distancia. Su fórmula: certeza de la esperanza fundada en sólo Dios como en causa principal y en los méritos en cuanto depende de El, es decir, en los efectos de la misericordia divina en nosotros, no tiene tanto que reprochar a la postura protestante: certeza de la propia salvación por medio de la fe en la palabra de Dios y en su eficaz voluntad salvadora (71). En cambio, interpreta la certeza luterana en el sentido de una seguridad de la predestinación, ya se la conciba como una certeza de fe infalible o, más bien, como una confianza cierta incompatible con el temor. En esta interpretación de la doctrina luterana, Medina depende de Soto que, como vimos, en los últimos capítulos del libro 3.º De natura et gratia, atribuye a los luteranos la certeza de la perseverancia y del éxito final de propia salvación. El deseo de Medina, acosado por las circunstancias históricas, de encontrar una fórmula que distinguiera claramente entre su doctrina y la de los reformadores ¿influyó, de alguna manera, en esta interpretación del pensamiento protestante?

No deja de ser interesante preguntarse por qué Medina acepta esta interpretación de Soto y descarta la interpretación de la Escuela salmantina y la del célebre cardenal Hosio (a quien sigue en toda esta problemática) que conciben la certeza luterana, no como una seguridad de la predestinación, sino como una certeza de la propia salvación, compatible con el temor (filial). Es más, siguiendo a Hosio, Medina afirma que esta doctrina protestante ha de inter-

(70) En 1577, cuando Medina da a la imprenta su comentario a la I-II, palpitaba aún el caso Carranza. En abril del año anterior (1576) precisamente, se daba sentencia definitiva en este enojoso proceso y en mayo de ese mismo año, después de diecisiete años de prisión, moría en Roma el célebre arzobispo de Toledo. Corrían aun tiempos difíciles en los que cualquier expresión que pudiera sonar a luteranismo era mirada y remirada con lupa inquisitorial: "...principalmente viendo el rigor que el Santo Oficio usaba contra semejante doctrina y viendo los predicadores tan sobre los estribos para predicar contra ella". *Censura de Mancio al Catecismo y otros escritos de Carranza*, año 1574, prop. 53. Cfr. BELTRÁN DE HEREDIA, *El Maestro Mancio de Corpus Christi*, O. P., Cien-Tom, 51 (1935), p. 47.

(71) PFÜRTNER, o. c. pp. 130-134.

pretarse, más que como una certeza de fe (certeza de conocimiento), como una confianza cierta; por eso, si quería distinguir su doctrina de la de los reformadores tenía que decir que la confianza cierta que estos predicaban era incompatible con el temor. Pero aparte los condicionamientos ambientales, que detallamos en nuestra obra, hay un motivo objetivo que, a nuestro parecer, influyó en este autor al interpretar la certeza de la salvación en el sentido de una certeza infalible: la condenación que hace Trento de la certeza de la predestinación. Este hecho indujo a Medina a pensar que tal era el sentir de los reformadores. Con Medina y ya en parte con Sotomayor, asistimos a los comienzos de un fenómeno que va a influir, con el pasar de los años, en la visión postridentina del protestantismo. Se empieza a tener por doctrina protestante simplemente lo que Trento ha condenado o lo contrario de lo que enseña el Concilio.

## VI

Nuestro trabajo pretende, en primer término, ser una contribución a la historia del problema de la certeza de la esperanza en la teología del siglo xvi. Pero creemos que el estudio de los teólogos de Salamanca puede, además, ayudar a la teología de nuestros días a descubrir de nuevo el relieve que la revelación —particularmente las cartas de San Pablo— da a la certeza de la esperanza cristiana y el valor religioso de esta doctrina. Relieve y valor que la teología postridentina, preocupada por criterios antirreformistas, por lo menos, ha marginado bastante. Finalmente creemos que estos comentaristas de Santo Tomás pueden aportar algo al diálogo ecuménico de nuestros días.

Hennig, desde el campo protestante, ha calificado el libro de Pfürtner de “interesante” y “entusiasmante”. Sin embargo, la comparación que éste establece entre la doctrina de Santo Tomás y la de Lutero le parece muy cuestionable (72). En su opinión, la dificultad estriba en que, según Santo Tomás, el que el cristiano puede esperar su eterna salvación no depende sólo de Dios, sino de su cooperación personal (73). La esperanza tomista, afirma Hennig, no resulta “pure ex gratia”, sino “ex gratia et meritis” (74). El llegar a la “res sperata (beatitudo)” insiste, depende no sólo de Dios, sino también del hombre y de su obra de cooperación (75), lo cual,

(72) HENNIG, G., *Cajetan und Luther*, pp. 168-69.

(73) *Ibid.*, pp. 169-170.

(74) *Ibid.*

(75) *Ibid.*, p. 170.

a su juicio, hace imposible la certeza personal de la salvación (76). En cambio, prosigue Hennig, para Lutero esta certeza se funda sólo en la Palabra-promesa, a la que corresponde la fe (77).

A este propósito, nos parece interesante, de cara a un diálogo ecumenista, la aportación de Medina al problema de los méritos como fundamento de la certeza de la esperanza. La esperanza, según Medina, se funda en sólo Dios y en los méritos en cuanto dependen de El. Para Medina el que el hombre consiga la "res sperata (beatitudo)" depende sólo de Dios y de los efectos creados de su misericordia en nosotros: moción divina, auxilio creado de Dios. Lo que depende del hombre es no conseguir la felicidad eterna (78). Pero esto, a decir de Bucero, lo enseña Lutero también (79). Por eso, dado que el hombre no puede tener una certeza *infallible* de conseguir la vida eterna (la puede perder por el pecado), Medina, siguiendo la tradición salmantina, sostiene que no se puede hablar de una certeza de fe (certeza de conocimiento e infalible), sino de una confianza cierta de la propia salvación. Con esto responde Medina a la "pregunta abierta" que Hennig dirige a la solución de Pfürtner: "¿qué se conseguiría si en vez de la certeza de la fe se pusiera la certeza de la spes?" (80).

La confianza cierta de la propia salvación es para Medina una verdad revelada, que tanto los teólogos salmantinos como los protestantes han intentado formular teológicamente pero sin conse-

(76) Ibid., pp. 101-103.

(77) Ibid., p. 171.

(78) Cfr. notas 43-46, 49.

(79) "Deinde adducit Pighius quaedam, a se manifeste deprabata, dicta Lutheri... Quod autem scripsit Lutherus, nulla esse credentis in Christum tam mala opera, quae eum condemnent: Et Baptizatum nullis posse peccatis salutem perdere, etiam si velit, nisi nolit credere; id sane in eo Christi dicto continetur, Qui credit in filium non condemnatur, qui vero non credit, iam condemnatus est. Quisque enim peccat, eo certe et (sic) salutem suam perditum et dici potest, velle perire: at si is credat in Christum, et a peccato ad promissionem Dei per fidem redeat, ea statim remissionem in Christo percipit, nec propterea condemnatur, qualibet mala opera ante fecerit... Quod autem, Lutherus scripsit, Non esse peccatum, nisi incredulitatem, id de peccato per se condemnante intellexit et exprimere illud voluit, quod modo aduxi, Qui credit in filium non condemnatur... Rursus qui fidem Christi tenet, is per eandem, male admissorum, quorum illa veram poenitentiam affert, remissionem propter eundem Christum obtinet". BUCERO, M., *De Vera Ecclesiarum in Doctrina, Ceremoniis et Disciplina reconciliatione et compositione* [...] f. 205r "...Inde autem inferre, nos docere, Deum ullo modo opera nostra, vel requirere vel respicere: nec nos aliquam oportere operum curam, vel rationem habere, et fidem veram quodvis peccatum secum ferre, id nemo faciet, qui nostra legerit, nisi eum, ut Pighium, columniari nos aperte nihil pudeat". Ibid., f. 205v. "Istud Sophistae et hostes reformationis Ecclesiasticae, pridem per calumniam eo detraxerunt, quam Pighius calumniam, ut in coeteris, praeclare auxit, quasi doceamus homines, quamvis impure, scelerate, et impie vivant, nec id cogitent vera poenitentiae mutare, tamen debere statuere, se per Crisum Deo gratos et vitae aeternae participes fieri". Ibid., f. 109v.

(80) HENNIG, G., o. c. p. 117.



guirlo por completo. Medina señala el defecto principal de cada una de estas dos formulaciones. A su modo de ver, la Escuela de Salamanca, afirmando que la certeza de la esperanza se apoya también en los méritos defectibles, cae necesariamente en una *certeza condicionada*; y los protestantes, diciendo que el cristiano ha de creer con Fe cierta (certeza de fe y por tanto de conocimiento e infalible) en su propia salvación, caen inexorablemente en una certeza de la predestinación.

Particularmente interesante nos parece, en vista al diálogo ecuménico de nuestros días, confrontar la certeza personal de la salvación, tal como la expone Bucero en el *De vera Ecclesiarum [...] reconciliatione et compositione* y la doctrina de Medina sobre la certeza de la esperanza. Entre el dominico protestante y el de San Esteban, no corre tanta distancia en este punto. Ambos enseñan que la certeza de la propia salvación se funda en la promesa divina y en su eficaz voluntad salvadora (81). Los dos afirman que el hombre puede perder la vida eterna por el pecado (82). Uno y otro admiten que bajo el influjo de la caridad aumenta y se hace más firme la confianza de la propia salvación (83). Finalmente, ambos observan que esta confianza no implica una *certeza infalible*, incompatible con el temor (84). Bucero critica la "fiducia" de los católicos porque estos la hacen nacer de la caridad y buenas obras; pero esto no lo enseñaba Medina. Este afirma que la "fiducia" protestante es una *certeza infalible*, incompatible con el temor; pero Bucero enseñó expresamente lo contrario (85). Una certeza de fe que admite grados y que no asegura infaliblemente el hecho de la

(81) BUCERO, M., o. c., f. 212. Para Medina en esta y en las notas siguientes, cfr. el cap. VIII de nuestra obra.

(82) Cfr. nota 79.

(83) "Scimus qui adheret, quique conglatinatus est Domino, eum unum esse cum eo spiritum, et quo in ea coiuntione quisque proficit eo magis unum cum Domino spiritum fieri, nec inficiamur, ex confirmato amore, et continente studio Dei, existere quadam cum Deo familiaritatem, atque ex ea fiduciam et spem in Deo augeri atque confirmari, at nasci ex ista familiaritate, fiduciam in Deum, spemque vitae beatae, id vero, quia nulla docet scriptura, immo docet contrarium, non credimus et inficiamur. BUCERO, M., o. c., f. 159v.

(84) "monet primum Articulus, cum nemini perfectam in hac imbecillitate certitudinem fidei contingere, tum multas esse et infirmas et pavidas conscientias, quae cum gravi saepe dubitatione lunctantur, vel tentante eos Santana, vel erudiente Spiritu Christi". BUCERO, M., o. c., f. 192v. "Ut autem certitudo ista salutis fide teneatur et fidei in unoquoque, et ipsa maior minorque existit quo fit, quoniam fides in hac vita numquam perfecta est: ut nemo in hoc saeculo omnem semper dubitationem de salute sua... excludere possit Ibid. f. 193r. "Unde intelligitur, quandiu his vivimus, quia numquam absque peccato vivimus, fide nos nunquam satis formata atque corroborata esse". Ibid. f. 133r.

(85) Cfr. nota anterior.

propia salvación (86), no es la que condenaba Medina cuando mandaba a los cristianos confiar de modo cierto en su salvación, al tiempo que les prohibía confiar con "fiducia luterana". Y la confianza que se funda en sólo Dios y en los méritos en cuanto dependen de El, tampoco Bucero la rechaza de plano (87). Fue lástima que estos dos dominicos no conocieran mutuamente sus escritos.

## SUMMARIUM:

DE CERTITUDINE SPEI CHRISTIANAE APUD THEOLOGOS  
SCHOLAE SALMANTICENSIS

Termini antiquae controversiae, catholicos inter et protestantes, de certitudine propriae salutis, modo novo et originali, nuper a Stefano Pfürtner expositi et pertractati sunt in suo opere: *Luther und Thomas in Gespräch* (Heidelberg, 1961). Hoc opus —cum clara referentia ad Oecumenismum excogitatum et confectum— novam attentionem, tam in protestantibus quam in catholicis auctoribus, suscitavit circa illud vetus problema in quo incipit et manet divisio protestantismi a catholicismo. Inter protestantes operam suam huic quaestioni dedit G. Hennig in suo opere: *Cajetan und Luther*, Stuttgart, an. 1966 edito; inter catholicos vero eam pertractavit O. H. Pesch in suo opere sub titulo: *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, anno 1967 in lucem edito.

Notabile hoc interesse in hodierna theologia circa hanc quaestionem considerantes, visum nobis est momento non carere, actuali speculationi theologicae, speculationem illustris Scholae Salmanticensis circa certitudinem spei praesentare, in qua dialogus mere idealis, institutus in opere scripto a Pfürtner inter doctrinam thomisticam de certitudine spei et doctrinam Lutheri de certitudine gratiae, fit realis et historicus inter Scholam thomisticam salmanticensem et innovationem lutheranam. Nam contra id quod Pfürtner absque ulla probatione documentaliter affirmat, debemus asserere theologos salmanticenses, S. Thomae discipulos, comparationem instituisse inter certitudinem salutis lutheranam et Doctoris Angelici doctrinam de certitudine spei. Doctrina horum theologorum circa certitudinem spei (et etiam gratiae) analysi subjicimus in nostro opere: *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la escuela de Salamanca*, —Aportación histórica para un diálogo doctrinal entre el Catolicismo y la Reforma— quod post duos spei et doctrinam Lutheri de certitudine gratiae, fit realis et historicus menses in lucem prodebit. In hoc nostro opere, in primis exponimus quid sentierint theologi dominicani Scholae Salmanticensis circa factum et naturam certitudinis spei et, secundo, proponimus similitudines et disimilitudines ab ipsis theologis stabilitas inter hanc doctrinam S. Thomae et doctrinam Lutheri de certitudine propriae salutis. Investigatio incipit a S. Thoma, cuius doctrinam salmanticenses theologi explicabunt; transit per analysim doctrinae Card. Caietani, primi magistri commentatoris Summae S. Thomae, primi interlocutoris catholici cum Lutero in hoc themate, examine subicit ordine historico (et quidem intra adiuncta temporis, connexa cum themate investigato) doc-

(86) Cfr. nota 84.

(87) BUCERO, M., o. c., ff. 211v-212v.



trinam theologorum Scholae Salmanticensis ab eius initiate F. de Vitoria (ann. 1526) usque ad B. de Medina (ann. 1580). Maior pars horum magistrorum suas elucubrationes typis non mandaverunt; extant tamen eorum adnotationes in doctrinam S. Thomae in albeolis manu scriptis a discipulis exceptae.

Vitoria et Soto (in comm. in Summam) certitudinem spei ut axioma fundamentale theologiae S. Thomae tenent, sed inde a Carranza et Cano, omnes theologi salmanticenses considerant expresse talem doctrinam ut quid in Sacris Scripturis revelatum. Medina addit insuper certitudinem spei esse dogma fidei definitum in Conc. Tridentino.

Quod explicationem naturae istius certitudinis attinet, Carranza et Cano cum suis sententiis gressum, abque dubio, commemorationis dignum fecerunt, non tantum relate ad Vitoria et Soto, sed etiam relate ad S. Thomam. Pro iis, inclinatio "per modum naturae" omnis virtutis in suum finem (comparabilis cum inclinatione agentium naturalium in proprios fines) fundamentale quid est in explicatione certitudinis quae propria est spei. Carranza et Cano definitive deserunt hanc conceptionem et novas cathogorias —magis personalisticas et existentialis— afferunt in explicatione huius certitudinis. Quapropter, inde a Carranza et Cano, omnes theologi salmanticenses, nostro studio subiecti, certitudinem spei non ut "certitudinem inclinationis" explicaverunt, sed tanquam aliquam fiduciam certam propriae salutis.

Etiam in solutione difficultatum quae traditionaliter contra certitudinem spei movebantur, datur evolutio in Schola Salmanticensi relate ad S. Thomam. In primis circa relationem inter nostra merita et certitudinem spei. Medina primus notavit Angelici doctrinam de hac re sat obscuram et interne contradictoriam esse; ex altero enim capite docet frustrationem exitus finalis nullo modo supponere negationem certitudinis spei, ex eo quod iste defectus ex defectu liberi arbitrii proveniat, ex altero vero merita propria fundamentum esse certitudinis spei docet. Merito animadvertit Medina quod "si aliqua conclusio pendet a duobus principiis, altero infallibili, altero fallibili, conclusio illa non posset esse infallibilis" et consequenter quod si spes etiam nititur meritis propriis, quae possunt deficere, spes non posset dici firma et certa. Ad intelligentiam huius quaestionis notat Medina merita nostra dupliciter considerari debere: uno modo ut sunt ex gratia Dei atque dona Ipsius per gratiam etiam conservanda; alio modo, ut sunt ex nostro libero arbitrio. Spes non nititur meritis nostris, iuxta Medinam, prout ex nobis sunt et pendent, sed prout sunt dona Dei et ab Ipso pendent. Spes itaque innititur soli Dei eiusque gratiae et misericordiae, ut in causa principali, et secundo innititur effectibus Ipsius (auxilio Dei, divina motione) in nobis ut quid creatum receptum. Hac formula Medina quid simillimum doctrinae Protestantium de certitudine salutis fundata in solo Deo et eius efficaci voluntate salvifica, exprimit. Hoc modo non tantum evolutionem doctrinae S. Thomae induxit, sed etiam gressum fecit notabilem erga Novatores, quem hodie vere oecumenicum nuncupare debemus.

Alia adest difficultas in S. Thomae doctrina de certitudine spei cum ad illam de certitudine gratiae comparatur: quomodo componatur absoluta certitudo spei propriae salutis finalis cum certitudine conditionata gratiae, quae est vera incertitudo? Doctor Angelicus sic acurrere conatur: Spes christiana, ait, non innititur principaliter gratiae iam habitae, sed misericordiae divinae per quam ille qui non habet gratiam potest eam habere et sic ad salutem pervenire. At insufficientiam huius solutionis evidenter ostenderunt Protestantes; sat fuit illis solutionem Aquinatis applicare christiano "hora mortis constituto": quomodo, ait Melancthon, morte sustinebunt se isti dubitantes? Huic difficultati salmanticenses theologi responderunt, fideles certo considerare, et posse et debere, se gratiam peccatorumque remissionem, certitudine *non fidei sed confidentiae, de facto obtinuisse*. Quae responsio, dum protestantes et catholicos proximiores reddebat, simul superabat internam difficul-



tatem, qua doctrina S. Thomae ex oppositione inter certitudinem spei et incertitudinem gratiae laborabat.

Non amplius videtur cum S. Pffirtner teneri posse, inde a Conc. Tridentino, theologos catholicos propositum Lutheri, ut negationem necessitatis operum et affirmationem securitatis exitus finalis reputasse. Hoc nemo theologorum salmanticensium docuit, nisi uno excepto Dominico Soto in libro tertio sui operis *De natura et gratia*. Sed, ut probavimus in nostro opere, Soto hac sua interpretatione, non ea quae de facto a Lutero et ab aliis theologis Reformationis edocta fuerunt, nobis praebere voluit, sed ea quae suo iudicio, Reformatores logice docere debuissent. Aliorum theologorum Scholae Salmanticensis (et ipsius Soto in aliis suis documentis) interpretatio mentis Lutheri multum ab illa difert quae adhuc hodie in catholicis manualibus invenitur et longe magis consona cum modernioribus interpretationibus ostenditur.

Scopus primarius nostri operis fuit historicam contributionem problemati de certitudine spei in theologia saeculi decimi sexti afferre. Investigatio huius quaestionis in hac concreta periodo historica magni momenti nobis videtur, etenim fuit tunc temporis quando inter catholicos et protestantes controversia de certitudine salutis exorta est. Conclusiones investigationis momentum pro theologia actuali spei etiam habent quatenus praeannuntiant visionem personalisticam et fiducialem certitudinis spei. Insuper doctrina magistrorum salmanticensium non parum ad hodiernum oecumenicum dialogum conferre potest. Medina, qui praecedentium theologorum Scholae Salmanticensis doctrinalem synthesim praebet, haud remissiore vigore quam Reformatores docet parum esse "Deo et verbo Dei fidem adhibere, ac divina quae in Ecclesia praedicantur dogmata profiteri, nisi cristianus, Dei bonitate percepta, spem inde concipiat ac fidutiam consequendae gratiae et salutis aeternae, quam spem, nisi solidam et firmam habuerimus, frustra christiani sumus".