

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN DOMINGO SOTO

I. PRIMERA PARTE

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA Y SU IDENTIDAD TEOLÓGICA

Domingo Soto (1495-1560)¹, uno de los autores de la llamada Escuela de Salamanca, junto con F. De Vitoria y Melchor Cano, escribió un verdadero tratado “De Poenitentia” en su obra *Comentarios a los IV libros de las Sentencias*², donde ofrece una aportación sustancial a la teología sacramentaria de la época, y un comentario siste-

1 Una síntesis biográfica: nace en Segovia en 1495. Estudia Artes en Alcalá y París (1512-1519). A su vuelta de París, continúa su formación y comienza a enseñar en Alcalá entre 1519-1524. Trasladado al convento de San Esteban, comienza su docencia en Salamanca desde 1525-1545 como catedrático de Vísperas, explicando la *Summa Theologica* de Santo Tomás, y gran parte de las Sentencias de P. Lombardo. En 1545 hasta 1548 es invitado por el Emperador Carlos V a participar en el Concilio de Trento, donde interviene sobre el estudio de la Sagrada Escritura (*lectio biblica*), sobre el papel de la Teología Escolástica (*lectio scholastica*), sobre la justificación y la gracia (*De iustificatione, De natura et gratia*). Regresa a España en 1550, participa en cuestiones relativas a la “política indiana” (controversia entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda), durante un año es Confesor del Emperador en Augsburgo, y de vuelta en España es nombrado en 1552 catedrático *De prima*. Durante estos años escribió sus dos obras más importantes: *De iustitia et iure*, y el *Comentarium in Quartum Sententiarum*, objeto directo de nuestro estudio. Muere en 1560, con verdadera fama de hombre bueno y sabio, como reconoce el dicho “Qui scit Sotum, scit totum”. Cf. B. De Heredia, *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Salamanca 1960; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, pp. 399-408; F. Piñeros, *Bibliografía de la escuela de Salamanca (primer período). Orientaciones para un estudio*, Pamplona 1983.

2 D. Soto, *Commentariorum Fratris Dominici Soto Segobiensis...In quantum Sententiarum*, tomus Primus, Salamanticae 1570: *De sacramento Poenitentiae*.

mático a Santo Tomás, enriquecido con una teología bíblica y patristica admirable, así como con un diálogo con las opiniones de otros teólogos (v.gr. Escoto, Durando, Cayetano, Erasmo...), en confrontación con la enseñanza de Lutero y los Reformadores, y en defensa de la doctrina del concilio de Trento³.

Muchos son los escritos que sobre nuestro autor se han publicado⁴. Pero creemos que ninguno ha investigado y ofrecido una síntesis de su concepción sacramental, y en concreto de su pensamiento penitencial⁵. Sin embargo, estamos convencidos de que su aportación teológica al sacramento de la penitencia tiene tal riqueza y variedad de aspectos, que no sólo enriqueció la teología de su tiem-

3 El trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre "Antropología cultural y simbólica sacramental en la Escuela de Salamanca", financiado por la Autonomía de Castilla y León (REF. PONO6A05), y por la Universidad Pontificia de Salamanca (REF. U09TE1A-05G01). Quisiéramos que este trabajo fuera una primera entrega de otros trabajos sucesivos sobre la concepción sacramental en general, y sobre cada uno de los sacramentos en particular, de los tres grandes autores de la "Escuela de Salamanca": Vitoria, Cano, Soto. Sin que esto signifique que desconozcamos otros grandes autores de la misma época y tendencia, como Pedro de Sotomayor (1560-1563), Mancio de Corpore Christi (1564-1576), Bartolomé de Medina (1576-1580), Domingo Báñez (1580-1604).

4 Puede verse una bibliografía selecta en M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976; vol. II, Madrid 1977, pp. 362-365; J. Barrientos García, *La Escuela de Salamanca, desarrollo y caracteres*: La Ciudad de Dios 208 (1995) 1041-1079; J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid 2000, pp. 399-500. 954-956. También: L. Martínez Fernández, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*, BAC, Madrid 1998; M. Anxo Pena González, *Aproximación histórica al concepto "Escuela de Salamanca"*: Salmanticensis 1 (2005) 69-119, donde el autor estudia los antecedentes y las proyecciones posteriores de esta "Escuela", acompañando una abundante y selecta bibliografía.

5 Algunos estudios que tratan, más bien de forma indirecta o parcial, el tema penitencial, son: M. Cuervo, *Los teólogos de la Escuela de Salamanca en las discusiones del Concilio de Trento sobre el sacrificio de la Cena*, Salamanca 1948; I. Jericó Bermejo, *Pertenecer a la Iglesia y ser miembro de ella: la importancia de la fe y del bautismo según la Escuela de Salamanca*: Ciencia Tomista 122 (1995) 531-575; A. García, *La atrición en Vitoria y su escuela*: Ciencia Tomista 72 (1947) 62-94; A.F. Feliciani, *La causalit  dei sacramenti in Domenico Soto*: Angelicum 16 (1939) 52-57; *Ibid.*, pp. 148-194; R. Hernández Martín, *Sorprendente doctrina de Domingo de Soto sobre la gracia*: Ciencia Tomista 122 (1995) 177-191; F. Diecamp, *Melchioris Cani de contritione et attritione doctrina*: Xenia Tomistica 3 (1925) 423-440; R. González, *La doctrina de Melchor Cano en su "Relectio de sacramentis" y la definición del tridentino sobre la causalidad de los sacramentos*: RET 5 (1945) 477-495; D.T. Heynck, *Untersuchungen über die Reuelehre der tridentinischen Zeit. Johannes de Medina über vollkommene und unvollkommene Reue*: Franziskanische Studien 29 (1942) 120-150; *Id.*, *Untersuchungen  ber die Reuelehre der tridentinischen Zeit. III. Der Konzilstheologe Dominicus Soto  ber den Unterschied von attritio und contritio*: Franziskanische Studien 30 (1943) 53-73.

po, sino que puede ayudar a enriquecer la teología actual sobre este sacramento. Es de lamentar que, con cierta frecuencia, los teólogos españoles desconozcan u olviden el pensamiento sacramental de estos grandes pensadores de uno de los períodos áureos de nuestra historia.

Nuestro propósito no es traducir ni abordar todos los aspectos y cuestiones que se plantea nuestro autor, algunos de los cuales corresponden al esquema, lógica argumental y situación eclesial del momento, y resultan irrelevantes para el momento actual. Nos proponemos seleccionar, analizar y sintetizar aquellos aspectos más importantes y relevantes tanto para el momento teológico del siglo XVI, como para el enriquecimiento y hasta renovación de la teología de la penitencia actual⁶.

Contexto teológico breve para una interpretación D. Soto

Pero, antes de iniciar el análisis y comentario directo de los textos, se requiere que ofrezcamos unas breves notas sobre *el contexto teológico* en que escribe D. Soto su comentario al sacramento de la penitencia (Salamanca, c. 1557). Sin entrar en las diversas opiniones sobre el concepto y la extensión de la llamada “Escuela de Salamanca”, hay que constatar la unanimidad en que esta Escuela tiene sus máximos representantes y promotores en los dominicos Francisco de Vitoria, Domingo Soto, Melchor Cano⁷. Nos encontra-

6 No pretendemos, por tanto, hacer un estudio analítico completo (fuentes, autores por él citados, doctrinas o errores que comenta o critica...), sino un resumen de su pensamiento y enseñanza fundamental, destacando sus aportaciones más significativas, y en orden a una valoración de la mejor teología sacramental hispana hasta el Vaticano II, y con el objetivo de ofrecer una divulgación actual de la misma al servicio de los teólogos.

7 Alguna bibliografía más reciente al respecto en las obras citadas en nota 4. Además puede verse: A. García y García (dir.), *La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado su futuro*, Salamanca 1989; M. Andrés Martín, “La Facultad de Teología”, en M. Fernández Álvarez - L. Robles - L.E. Rodríguez-San Pedro Bezares (coord.), *La Universidad de Salamanca. II. Atmósfera intelectual y Perspectivas de investigación*, Salamanca 1990, 63-95; R. Hernández, “La Escuela de Salamanca del siglo XVII y los problemas de Indias: fray Pedro de Ledesma”, en *Congreso Internacional sobre los dominicos y el nuevo mundo*, vol. III (Granada 1991) 645-667; T.F. O’Meara, *The Dominican School of Salamanca and the Spanish Conquest of America: Some Bibliographic Notes: The Tomist* 56 (1992) 555-582; M. Grice-Hutchinson, “El concepto de la Escuela de Salamanca”, en Id., *Ensayos sobre el pensamiento económico en España*, Madrid 1995, 67-73; J. Barrientos García, *La Escuela de Salamanca: desarrollo y caracteres: La Ciudad de Dios* 208 (1995) 1041-1079; J. Belda Plans, *Domingo de Soto y la reforma de la*

mos en una fecha clave (1530-1570), tanto desde punto de vista eclesiástico (Concilio de Trento) como político (época del Emperador y de la presencia en las nuevas Tierras). Se trata de un período que, en palabras de M. Andrés Martín, “se caracteriza por un humanismo teológico integral o totalizante. El oficio y quehacer del teólogo es tan vasto, que no hay argumento, ni disputa, ni problema ajeno a su profesión y enseñanza, según expone certeramente Vitoria”⁸. La pasión que sobre todo les mueve es la búsqueda de la verdad de Dios, del hombre, de la sociedad, de los problemas en sí, más allá del espíritu y las rivalidades de escuela. En esto radica, fundamentalmente, el humanismo de nuestros teólogos. Un humanismo cristiano que, bien entendido, supera tanto la exaltación de la razón como de la fe fiducial. Es el humanismo que “camina entre el puro fideísmo o teología de la cruz, y el racionalismo exagerado, que concede valor en teología a cualquier argumento de congruencia”⁹.

Por otro lado, es preciso valorar de modo suficiente dos fenómenos que condicionan el desarrollo o progreso teológico en Salamanca durante esta época: 1º. El primero se produce en 1526, con la llegada de Francisco de Vitoria a Salamanca, fecha en que se sustituye la explicación de la teología a partir de los *Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo, por la *Summa Theologica* de Santo Tomás, como libro de texto, con la añadidura de que a partir de entonces se permite a los alumnos tomar apuntes en clase, instau-

teología en el siglo XVI: Annales Valentinos 42 (1995) 193-221; A. Mangas, *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional*, Salamanca 1995; F. Gómez Camacho – R. Robledo (eds.), *El pensamiento económico en la Escuela de Salamanca*, Salamanca 1998; J. Belda Plans, *Hacia una noción crítica de la «Escuela de Salamanca»*: Scripta Theologica 31 (1999) 367-411; Id., *La Escuela de Salamanca*, Madrid 2000; Id., “Domingo de Soto. Teología y Método teológico”, en *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón* (Pamplona 2000) 553-582; Id., *Teología práctica y Escuela de Salamanca del siglo XVI*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía 30 (2003) 461-489; L. Pereña, *La Escuela de Salamanca. El legado de paz Francisco de Vitoria: inventario de fuentes y manuscritos, claves de interpretación histórica*, Pozuelo 2002; J. Barrientos García, “Francisco de Vitoria y la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca”, en *Aulas y Saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las universidades hispánicas (Valencia, diciembre 1999)*, vol. I (Valencia 2003) 211-230.

8 M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, o. c., vol. II, 296, donde cita a Fr. De Vitoria, *Relectio de potestate civili*, n. 1: “Officium ac munus theologie tam late patet ut nullum argumentum, nullus locus alienus esse videatur a theologi professione et instituto”.

9 M. Cano, *De locis theologicis*, XII, 4. Cit. M. Andrés Martín, *Ibid.*, p. 303, nota 13.

rándose así la práctica del “dictado” desde la cátedra¹⁰. 2º. El segundo supone la liberalización del método de Escuela, así como la apertura del tomismo a los otros métodos teológicos más extendidos: el escotismo y el nominalismo, desde un planteamiento verdaderamente humanista. Como ha mostrado recientemente M. Anxo Pena, “por una parte, nadie duda que el tomismo es fundamental en Vitoria, Soto y Cano, pero, de igual manera, el nominalismo está presente” y a él cabe atribuir algunas de las características propias del nuevo quehacer teológico, como: la liberalización del método de Escuela (superando distinciones y discusiones inútiles), la aplicación de nuevos conocimientos explicativos y deductivos (teología especulativa), y la presencia de un estudio positivo, sobre todo de la Sagrada Escritura¹¹.

En cuanto al método, como bien afirma M. Andrés Martín: “Los teólogos humanistas españoles, al comentar a Santo Tomás, precisan el significado ideológico y filosófico de las palabras, encuadran sus textos dentro de una visión más amplia de otros autores y escuelas teológicas, liberan a la teología de cuestiones inútiles y farragosas, superan el positivismo, basado en el número de autores que defienden un parecer, y se enfrentan a los problemas con las mismas actitudes con que lo hiciera el Angélico...La teología se convierte para ellos en ciencia viva que proyecta la luz de la revelación a todos los campos en que se plantea algún problema de conciencia. De ahí la dirección eticista o práctica que Vitoria, Soto, Juan de Medina y otros teólogos renovadores imprimieron”¹².

Otro contexto que condiciona inevitablemente el pensamiento teológico de nuestros autores, es el de la polémica con los protestantes y el Concilio de Trento. Nuestros autores vivieron, sufrieron, y participaron de las diversas vicisitudes de la Reforma protestante y la Contrarreforma tridentina, implicados como estuvieron en los centros de decisión política y eclesiástica: consejeros del Emperador y los Reyes, partícipes directos en el Concilio de Trento. Año decisi-

10 Este hecho ha sido valorado por los estudiosos del tema, sobre todo, M. Andrés Martín, *La teología española del siglo XVI*, 330-332; J. Barrientos García, *La Escuela de Salamanca*, 1047-1048; M. Anxo Pena González, *Aproximación histórica al concepto “Escuela de Salamanca”*: *Salmanticensis* 1 (2005) 69-119, aquí 77-78.

11 M. Anxo Pena, *Aproximación histórica al concepto “Escuela de Salamanca”*, 76-77.

12 M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, 332. Por lo mismo, afirma en otro lugar, “el teólogo español quedó injertado en el centro mismo de la vida individual, social, económica y espiritual, nacional e internacional” (p. 343).

vo en este proceso fue el de 1555 (Dieta de Augsburgo), que supuso la aceptación práctica de la división religiosa y política de Europa, el reconocimiento de las dos confesiones: católica y protestante, la subordinación de lo religioso a lo político, el cambio de una actitud más dialogante con los protestantes a otra de enfrentamiento, la exaltación de España como nación de resistencia a la herejía y de defensa de la ortodoxia (procesos e inquisición)...Todo ello explica no pocos planteamientos teológicos de nuestros autores, y en concreto de Domingo Soto¹³.

D. Soto desarrolla y lleva a su madurez el método teológico de F. De Vitoria. Destaca, respecto a Vitoria, por su amplia producción impresa, que tiene como origen sus propios manuscritos y los apuntes recogidos por sus alumnos y reelaborados por él. Formado en el humanismo y nominalismo, evoluciona hacia un tomismo más amplio y moderado, unido a una cierta orientación vivencial. Ante la imposibilidad de atajar la herejía luterana, escribe su libro *“De natura et gratia”* (Venecia 1547), en el que estudia la relación entre gracia de Dios y libre albedrío, es decir, el problema del hombre: naturaleza humana, pecado, salvación. Preocupado por las cuestiones económicas y morales del momento escribe su obra *“De iustitia et iure”* (Salamanca 1553) donde, desde el concepto de justicia, analiza el derecho y sus formas, el dominio y la restitución. Y, consciente de la incidencia que todo ello tiene en los sacramentos y la vida cristiana, en fidelidad a Santo Tomás y al tomismo renovado, escribe su tercera gran obra *“In Quartum Sententiarum”* (Salamanca 1556-57), donde estudia el sacramento de la penitencia, cuya incidencia en temas tales como la sacramentalidad de la penitencia, su diferencia con el bautismo, el ministro y el “poder de las llaves”, la restitución y la justicia...son bien evidentes¹⁴.

Para Soto, la palabra “teología” tiene tres sentidos: 1. Hábito por el cual entendemos sólo o principalmente lo que está contenido en la Sagrada Escritura en cuanto es afirmado en ella. 2. Hábito con el cual es declarado y defendido lo que se encuentra en la Escritura y

13 Cf. M. Bataillon, *Erasmus y España*, México 1950; C. Gutiérrez, *Españoles en Trento*, Valladolid 1951; J. Delimeau, *La Reforma*, Barcelona 1963; A. Rouco Varela, *Staat und Kirche in Spanien des 16 Jahrhunderts*, München 1965; M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II. 315-318.

14 Dice al respecto J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, 410: “Sus magnos comentarios al IV Libro de las Sentencias suponen una aportación sustancial a la literatura teológica de la época, todavía muy reducida e incompleta; es un verdadero y amplio tratado de Sacramentaria, desarrollado y adaptado a las nuevas exigencias de los tiempos. Soto da una consistencia científica honda a este campo teológico”.

en los artículos de la fe. 3. Hábito de aquellas cosas que se deducen de los artículos de la fe y de la Sagrada Escritura como conclusiones de sus principios. La primera acepción, para Soto, es impropia. La segunda puede ser considerada teología en sentido amplio, como expresión e inteligencia de la fe empleada por los Santos Padres. La tercera es teología propiamente dicha o ciencia de la fe, y coincide con la escolástica¹⁵. El discurso teológico incluye para él un triple aspecto: “expositivo” de la Sagrada Escritura y de los principios de la teología; “deductivo”, de conclusiones que se deducen de los principios revelados; y “aplicativo” o práctico, de aplicación a la vida cristiana, en orden a mejor vivir el Evangelio¹⁶. Es importante, para entender la calidad teológica de Soto, su convencimiento de que la teología es un “hábito de conclusiones”, unas veces más ciertas, y otras veces más probables, lo que manifiesta su actitud ponderada y abierta, no inclinada a dogmatizar sin fundamentos ciertos¹⁷.

15 C. Pozo, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, Granada 1962, 232-233; M. Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*, vol. II, 363.

16 Cf. M. Andrés Martín, *Ibid.*, 365. Dice al respecto J. Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, 436 que Soto entiende la teología como “una ciencia que deduce conclusiones más claras a partir de las verdades de la fe, tanto en el orden cognoscitivo, como en el orden práctico moral. En este caso no se trata de una ciencia revelada en sí misma sino en sus principios. Esta es la ciencia de los doctores escolásticos (Teología escolástica), a la que propiamente llamamos teología. Esto lo afirma Soto contra los modernos humanistas o *gramáticos*, los cuales afirmaban que dicha teología escolástica era superflua e inútil”. Y más adelante se refiere a la diferencia que establece Soto entre Teología patristica y Teología escolástica: “La primera diferencia es esta: el principal oficio (*principale officium*) de los Santos Padres fue explorar la Sagrada Escritura y defenderla de los ataques de los herejes...; en cambio, el oficio principal de los Doctores Escolásticos (*principale officium*) es deducir conclusiones más claras a partir de los artículos de la fe, y también declarar las dudas que haya en la Sagrada Escritura, o exponerla cuando sea necesario, así como exponer a los Sagrados Doctores (Padres)” (p. 439).

17 Estos “fundamentos” los expone normalmente en su discurso siguiendo este orden: 1. Sagrada Escritura (medio propio y necesario). 2. Autoridad de los Santos Padres (medio propio y probable). 3. Autoridad de los doctores eclesiásticos (medio propio, pero menos probable). 4. Razón humana (medio ajeno y probable). 5. Autoridad de los filósofos (medio ajeno y probable). Cf. M. Andrés Martín, *Ibid.*, 396. Más en concreto, en la exposición del tema penitencial, a la vez que selecciona y actualiza el comentario a la Summa de Santo Tomás, sigue normalmente este esquema: 1. Tesis o tema de que se trata. 2. Opiniones en contra y opiniones a favor. 3. Tesis por él defendida. 4. Fundamento en la Escritura, los Padres y los Doctores. 5. Propuesta personal a modo de “conclusiones”, fundamentando cada punto. 6. Respuesta a las dificultades u opiniones contrarias, teniendo en cuenta sobre todo la escotista, y la nominalista, y con especial atención (argumentos contrarios) a lo que proponen los protestantes.

Teniendo en cuenta esta breve presentación del “contexto teológico” de nuestro autor, iniciamos con el comentario al “Sacramento de la penitencia”, al que confiamos puedan seguir los comentarios al resto de los sacramentos, siguiendo su obra “In Quartum Sententiarum”. Nuestro método de estudio supone estos aspectos: 1. Lectura y selección de lo esencial del autor, siguiendo la coherencia de su argumento. 2. Versión glosada y comentada de su discurso penitencial, transcribiendo los párrafos más significativos. 3. Atención, según los casos, a las citas de la Escritura (Soto acostumbra a citar sólo capítulo, sin versículos), de los Padres (cita también muy en general), en la medida en que son esenciales para el tema¹⁸. 4. Acento en las aportaciones principales del autor, teniendo en cuenta sus interlocutores más importantes (escuela escotista, nominalista, protestantes...). No se olvide que nuestro objetivo central es dar a conocer la concepción sacramental (en este caso de la penitencia) de los autores de la “Escuela de Salamanca”, permitiendo entrar en contacto directo con la fuente, a la vez que ofreciendo un material precioso para el enriquecimiento de la teología sacramental actual.

I. SOBRE LA SACRAMENTALIDAD DE LA PENITENCIA¹⁹

Comienza Soto recordando que Dios no pone límites a su perdón (cf. Mt 18, 21-23), pero que la penitencia también es una virtud especial que implica la justicia vindicativa, según lo que dice San Agustín que “la penitencia es una cierta pena con la que el pecador arrepentido castiga en sí el pecado que cometió” (“Poenitentia est quaedam dolentis vindicta puniens in se quod dolet comisisse”). Y

18 No hemos pretendido, a no ser en casos excepcionales, el verificar cada una de las citas a las que se refiere Soto, tarea que sería muy ardua, sino seguir los fundamentos y la originalidad de su discurso, en orden a una comprensión global de la riqueza de pensamiento del autor.

19 Téngase en cuenta que Soto, lo mismo que los otros autores de la Escuela de Salamanca, comentan a Santo Tomás, siguiendo especialmente la *Summa Theologica*. En el caso de la penitencia, hay que recordar que el Doctor Angélico escribió solamente las primeras siete cuestiones de este tratado, pues le sobrevino la muerte (el 6 de diciembre de 1273), y que un desconocido compilador del Suplemento añadió, al final del siglo XIII, 28 cuestiones, destinadas a completar el planteamiento previo de Santo Tomás, y sirviéndose del comentario del mismo Santo Tomás al Libro de las Sentencias. Sobre la Penitencia en Santo Tomás puede verse: P. Fernández Rodríguez, *El sacramento de la penitencia en la Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino*: La Ciencia Tomista 393 (1994) 145-183.

además, según afirma San Ambrosio, la penitencia supone no sólo el dolor por el pecado cometido, sino también el propósito de no volverlo a cometer (“*Poenitentia est mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere*”). Estas son como las claves de una verdadera comprensión y acción penitencial.

1. *Si la penitencia es sacramento (“Utrum poenitentia sit sacramentum”)*

Nuestro autor sitúa la penitencia en el orden de los sacramentos de iniciación, llamándole el “cuarto sacramento”, y señalando su especificidad: si al bautismo le corresponde la generación (*generatio*), a la confirmación le pertenece el crecimiento (*augmentatio*), a la eucaristía el alimento (*nutritio*), y a la penitencia la medicina para sanar la enfermedad del pecado (*medicina ad removendum lethalem peccati morbum*)²⁰. Después de indicar las partes en que divide su exposición²¹, se plantea ya la especificidad o naturaleza propia de este sacramento respecto a los demás, y que no es otra que la penitencia es al mismo tiempo sacramento (externo) y virtud interna: “*Poenitentia inter reliqua sacramenta hoc habet singulare, quod non solum ecclesiae sacramentum est, sed et virtus mentis*”²². Más aún, la penitencia, antes de ser sacramento, era y debe ser virtud (*Poenitentia vero antequam sacramentum esset, virtus erat*). Y que la penitencia es sacramento, solo puede tener una respuesta afirmativa. Para probarlo, Soto recurre a diversos argumentos de tradición y teológicos:

En primer lugar, por comparación con el bautismo, como aparece en los Hechos cap. 8: así como el bautismo es necesario para el perdón del pecado original, la penitencia lo es para el perdón del pecado actual. Y si el bautismo es sacramento, por la misma razón lo es la penitencia. Por otro lado, como es sabido se fundamenta el sacramento en Mt 16,16 y Jn 20, 21-23.

20 Art. I, p. 595.

21 Ibid., p. 595, donde recuerda las partes que distingue Santo Tomás, aunque reconoce que tratará de completar lo que el santo no llegó a poder realizar, porque le sobrevino la muerte: “*Primum de ipsa in se poenitentia; secundum de eius effectu; tertium de partibus eius; quartum de suscipientibus hoc sacramentum; quintum de ministrorum potestate, quae ad claves pertinet; sextum denique de solemnitate huius sacramenti*”

22 Ibid., p. 596.

En segundo lugar, en la penitencia se realiza lo que es un sacramento, según la definición de San Gregorio: que consiste en una cierta celebración, por la que se hace y significa algo que se acepta como santo, tanto por parte del penitente porque por los actos expresa su conversión interna, como por parte del sacerdote porque por sus signos y palabras manifiesta la acción perdonadora de Dios. De este modo se cumple también la definición de sacramento que ofrecía San Agustín ("*sacramentum est sacrae rei signum*"), pues la penitencia es un signo de gracia, por la que el hombre es internamente absuelto de sus pecados²³.

Seguidamente, propone y critica la definición de Escoto, que dice: "La penitencia es la absolución del hombre penitente realizada con determinadas palabras por el sacerdote, que tiene la debida intención y jurisdicción, y que por institución divina significan eficazmente la absolución del pecado del alma"²⁴. Pero, esta definición se fija solo en la forma ("*ego te absolvo*"), con lo cual no tiene en cuenta la penitencia virtud, lo que haría de la penitencia algo transitorio, ni tampoco las tres partes que la Iglesia reconoce como fundamentales: la contrición, la confesión y la satisfacción.

Ante esto él propone su propia definición: "La penitencia es el sacramento destinado a perdonar los pecados cometidos después del bautismo". En ella se incluye el "género próximo", a la vez que se expresa el efecto propio y distintivo respecto a los demás sacramentos que no han sido instituidos para el perdón de los pecados, y se señala su diferencia con el bautismo por el que se perdona el pecado original:

"dicentes quod sit sacramenti remitendi peccata, quae post baptismum committuntur. Illic enim et proximum genus ponitur definiti, et loco differentiae proprius eius effectus exprimitur, quo et a ceteris sacramentis, quae non sunt in remissionem peccatorum instituta, distinguitur, et a baptismo, quo originale remittitur"²⁵.

En contra de lo que afirma Escoto, y siguiendo al Concilio de Florencia, es preciso distinguir en el sacramento la materia y la forma. La materia son los actos del penitente, pues aunque no se trate de agua (como en el bautismo) o crisma (como en la confirma-

23 Ibid., p. 596.

24 Ibid., p. 596: "Poenitentia est absolutio hominis poenitentis facta certis verbis, cum debita intentione prolatis a sacerdote iurisdictionem habente, ex institutione divina efficaciter significantibus absolutionem animae a peccato"

25 Ibid., p. 597.

ción), responden al mismo sentido de “penitencia”, en cuanto significa “poenam tenere”. Por lo mismo es contradictorio el querer reducir la penitencia solo a la absolución. Más aún, es preciso valorar esta “materia” en cuanto colaboración del mismo sujeto a la gracia del sacramento. Esto es lo específico de la “materia” de la penitencia: que son los mismos actos del penitente los que, como tales, concurren también a la gracia como parte esencial del sacramento:

“In sacramentis non sola forma est signum et causa gratiae sacramentalis, sed etiam materia ratione formae: non enim sola forma baptismi, sed absolutio ipsa est causa gratiae, materia vero poenitentiae sunt peccata contrita et confessa: ergo et ipsi actus poenitentis concurrunt etiam ad gratiam tanquam pars sacramenti”²⁶.

La insistencia de Soto en el valor de la colaboración del penitente con sus actos a la gracia del sacramento, le lleva también a “relativizar” la confesión y a destacar la principalidad de la contrición:

“quod non solum confessio, verum et contritionis poenitenti concurrunt ad gratiam, non solum quatenus virtus, sed etiam quatenus pars materiae sacramenti. Unde si utramque rationem contritionis coniungas, ipsa per Dei auxilium principalior est ad effectum gratiae”²⁷.

El hecho de que la materia esté determinada por la forma (en lo que insiste Durando), no quiere decir que la materia no tenga importancia, ya que la forma sola no es signo y causa de gracia, sino la forma unida a la materia, por lo que junto al poder de las llaves se requiere los actos del penitente²⁸. Los actos condicionan de alguna manera (“*in obliquo*”) la misma eficacia de la forma.

Soto insiste en que se han de valorar por igual los tres actos del penitente, pues cada uno aporta un aspecto fundamental a la integridad del sacramento: la contrición aporta el dolor interno; la confesión la pena por la vergüenza en reconocer el pecado; y la satisfacción el compromiso de las obras de penitencia. La misma contrición

²⁶ Ibid., p. 597.

²⁷ Ibid., p. 597.

²⁸ Ibid., p. 598: “Unde ad primum argumentum Scoti conceditur sacramentum esse id quod est signum et causa gratiae: negatur tamen, quod sola forma sit tale signum et causa, immo materia, est signum ratione formae, ac perinde causa. Quare actus poenitentis clavibus ecclesiae subiecti causa sunt sacramentalis gratiae. Atque adeo nomen sacramenti pro ipso supponit connotando formam in obliquo”

interna está exigiendo su manifestación externa por la confesión, como materia próxima. Y precisamente por ser “materia próxima” ha venido a llamarse al sacramento “la confesión”. Ahora bien, la necesidad de estos actos del penitente es total cuando se trata de pecados mortales, y en una medida diferente cuando se trata de pecados veniales. Sin embargo, es preciso afirmar que las tres partes o actos son parte integral del sacramento, sea que se realicen de una u otra forma, con una u otra intensidad²⁹. La forma pertenece a la misma esencia del sacramento, ya que sin ella no existe el sacramento: (“*Est enim de essentia, quia sine illa sacramentum non perficitur*”). Soto nos ofrece en este apartado una verdadera reinterpretación de Santo Tomás, ampliando el aspecto relativo a la importancia y valor de los actos del penitente, como constitutivos del mismo sacramento³⁰.

2. Diferencia entre la penitencia y los demás sacramentos

La diferencia se manifiesta ya en la misma materia, ya que en los demás sacramentos (excepto el matrimonio) es una realidad material o artificial, como el agua, el crisma, el pan, que tienen de especial el que han sido instituidas por Dios como parte del sacramento. Pero la materia de la penitencia, si fuera la contrición perfecta se trata de algo sobrenatural movido por Dios, como afirma el N.T. (Jn 6; 2 Tim 2...) y la tradición (Agustín). Por otro lado, si el sacramento se define como “la acción divina que se manifiesta bajo el velo de las cosas corporales”, es evidente que en la penitencia no existen estas “cosas corporales”³¹. Pero debe entenderse que bajo el nombre “cor-

29 El autor se pregunta esto ante dos dificultades: si hay sacramento verdadero, sin que se requiera la contrición (porque no hay pecado mortal); y si la satisfacción puede considerarse parte integrante, puesto que se pospone a un momento ulterior. Baste recordar esta respuesta: “Quare satisfactio est pars integralis, ut manus et digitus, non enim omnimodae essentiae”: *Ibid.*, p. 598.

30 Santo Tomás, *Summa Th.*, q. 84, a. 1, donde resalta otro aspecto de la diferencia entre la materia de los demás sacramentos y el de la penitencia: en los otros sacramentos es el ministro el que aporta la “materia”, en la penitencia la aporta el mismo sujeto, y puede decirse que Dios mismo, en cuanto que es el que inspira los mismos actos del penitente: “In sacramento autem poenitentiae ...sunt actus humani pro materia, que proveniunt ex inspiratione interna. Unde materia non adhibetur a ministro, sed a Deo interius operante: sed complementum sacramenti exhibet minister, dum poenitentem absolvit”.

31 *Ibid.*, p. 599. D. Soto atribuye esta definición a San Gregorio (I quaest. 1), donde dice que los sacramentos son “baptismus, crisma, corpus et sanguis Christi, quae ob id sacramenta dicuntur, quod sub tegumento corporalium rerum

poralium rerum” se incluyen también los actos del penitente y del que absuelve, que son como el agua y el crisma en otros sacramentos.

Y esta diferencia, además del elemento sensible material, radica en que en otros sacramentos se requiere sí la disposición del sujeto para recibir la gracia, pero no sus actos externos como parte integrante del sacramento. Así en el bautismo se da la perfecta remisión de los pecados, en la confirmación la plenitud del Espíritu Santo, en la extremaunción la perfecta salud espiritual que purifica de las reliquias del pecado; y todo ello en virtud de la pasión de Cristo, cuyos efectos se aplican “*quasi per extrínseca principia*”. Por tanto, en estos sacramentos “*non requiruntur actus humani, sed solum dispositio suscipientis*”. En cambio, en el sacramento de la penitencia y el matrimonio requieren una correspondencia activa en los actos humanos, no porque estos no tengan un carácter sobrenatural, sino porque el sacramento se confiere con la concurrencia de estos actos, como instrumentos de la gracia de Dios:

“Sunt autem alia sacramenta, ut paenitentiae et matrimonii, quae habent effectum actibus humanis correspondentem, non quod non sit supernaturalis, sed quod datur per actus humanos active concurrentes, tanquam instrumenta Dei: quare huiusmodi actus poenitentis sunt materia et matrimonio invicem sunt materia et forma”³².

Algunos afirman (Durando) que los sacramentos que tienen una materia determinada por Cristo (bautismo, eucaristía), manifiestan de modo más excelente la acción y la gracia de Cristo. Pero debe tenerse en cuenta que en todos los sacramentos es Cristo el que actúa por el ministro (“*per ministrum ecclesiae gerentem personam Christi adhiberi, in signum quod excellentia virtus in sacramento operantis est a Christo*”). Además, el que en el sacramento de la penitencia los actos humanos sean la materia, no disminuye la acción de Dios, pues esta se manifiesta también por los actos del penitente, inspirados por el mismo Dios (“*sed poenitens Deo, quae internam inspirationem operante applicat*”), con el complemento de la forma o absolución del sacerdote. Por tanto, hay que insistir en que la absolución sola no es el sacramento (contra Escoto), ni una

divina virtus secretius operatur salutem”. Es la misma definición que nos transmite San Isidoro de Sevilla, explicitando que los sacramentos son aquellos signos que obran “a secretis virtutibus”, y esta secreta virtud es la acción del Espíritu Santo: *Etymologiae*, 6, 19,39-42: PL 82, 255C-256A

³² Ibid., p. 599.

parte del sacramento, sino su complemento: “*absolutionem non esse sacramentum, neque vero partem eius, sed eius complementum*”³³. Pero un “complemento” necesario, ya que los actos del penitente, aunque precedan a la absolución, solo son parte del sacramento cuando son informados por la absolución. Y por eso, señala otra diferencia: que en este sacramento no se requiere que la materia y la forma concurren en el mismo momento de la celebración:

“(Los actos del penitente) efficiuntur tamen tunc (partes sacramenti) quando adveniens absolutio complet rationem sacramenti: tunc enim licet praecesserint, informantur. Ex quo fit ut in hoc sacramento non requiratur, ut materia et forma, eodem temporis momento concurrant”³⁴.

Además, que la penitencia es sacramento, se manifiesta también en que en ella se dan los tres elementos que constituyen los sacramentos de la Iglesia, según el pensamiento de Santo Tomás³⁵. A saber:

- El “*sacramentum tantum*”, que en la penitencia son los actos externos tanto del penitente (confesión), como del sacerdote (absolución).
- La “*res et sacramentum*”, que es la penitencia interior o conversión del pecador.
- Y la “*res tantum*”, que es la gracia o remisión de los pecados.

Estos tres actos se reclaman y conducen el uno al otro, pues el “*sacramentum tantum*” (confesión-absolución) es causa del segundo acto o contrición (res et sacramentum), y este es causa del tercer acto o remisión de los pecados (res tantum)³⁶. Aunque en sí habría que decir que la contrición es la que mueve a la confesión y absolución (Magister Sententiarum), y a la vez es la condición para la gracia del perdón, Soto (siguiendo la opinión de Santo Tomás) concatena los tres actos, suponiendo quizás que antes ha podido no haber

33 Ibid., p. 600.

34 Ibid., p. 600. Soto recoge también este aspecto, en el que insiste Santo Tomás, *Summa Th.* q.84, a.1, 2.

35 *Summa Th.* q. 84, a. 1, 3.

36 Ibid., p 600: “Quórum primum, inquit, totum, id est confessio et absolutio est causa secundi, scilicet, contritionis, secundum vero, nempe contritio est causa tertii, scilicet gratiae”. Soto se opone a la opinión de Cayetano, que defendía que la atrición con el “*votum sacramenti*” era suficiente para la gracia, afirmando que la gracia sacramental solo se confiere por el sacramento que se celebra: “*gratia sacramentalis non conferatur nisi per sacramentum in re susceptum, nunquam per votum sacramenti fit homo ex atrito contritus*” (Ibid. P. 600).

todavía contrición, y aplicando el principio de que por la confesión-absolución el “atrído podría hacerse contrído” (“ex atrído fit contrítus”). Y, en efecto, Soto tiene en cuenta las dos interpretaciones que se hacen de Santo Tomás: unos que, por su naturaleza, la contrición es anterior a la gracia, aunque se trata de una disposición material no meritoria, ya que si no el perdón se debería a la contrición y no a la gracia de Dios; otros que la contrición es posterior a la gracia, pues siempre está informada por ella, y como tal es efecto de la confesión-absolución y causa de la remisión de los pecados: “*Quare eadem contritio, ut est effectus sacramenti est res, sed ut est causa remissionis est sacramentum*”³⁷. De cualquier manera, la contrición, sea antecedente o consecuente con la confesión-absolución, es siempre efecto de la gracia, y tiene la gracia como efecto.

3. *Si los pecados son materia propia del sacramento*

Puesto que los actos del penitente son la materia de este sacramento, se pregunta el autor si los pecados, que obligan a reaccionar con aquellos actos, son también materia de la penitencia³⁸. La respuesta exige una distinción entre “materia próxima” y “materia remota”:

- “Materia próxima” del sacramento son los actos del penitente, por los que el hombre se convierte, confiesa sus pecados, y satisface por ellos.
- “Materia remota” son los mismos pecados, no en cuanto se aceptan como algo que hay que hacer (lo que sería virtud), sino en cuanto se rechazan como algo que hay que evitar.

La diferencia está en que, mientras los actos del penitente son como “la materia” con la que se confecciona el sacramento (como el trigo para la masa del pan), los pecados son materia que se quiere expulsar por el sacramento.

Soto no pierde la ocasión de criticar la opinión de Escoto, para quien aún afirmando que los pecados son materia a expulsar por el sacramento, no reconoce que los actos del penitente sean la “materia ex qua” del sacramento, sino solo “disposiciones” para el mismo, cuya sustancia consiste solo en la absolución. Pero en este caso la

³⁷ Ibid., p. 601.

³⁸ Art. II: “*Utrum peccata sint propria materia huius sacramenti*”, Ibid., p. 601-602.

absolución ya no informaría la materia, sino que más bien la expulsaría, con lo que se pone en cuestión la misma estructura del sacramento. Sin embargo, según Santo Tomás, la “materia lejana” o pecados es lo que desencadena los actos del penitente, que sí son “materia próxima”, y en cuanto tal puede ser santificada por la absolución³⁹.

Todavía aclara otra cuestión: ¿cuáles son los pecados que constituyen la “materia lejana” del sacramento? ¿El original, los mortales actuales, o los veniales? Responde que la penitencia se extiende a todo género de pecado, pero de diverso modo, pues propia y principalmente se refiere al pecado mortal (*“poenitentiam esse de omni genere peccati, sed diversimode, nam de peccato mortali est proprie et principaliter”*), porque es el pecado cometido voluntariamente, y porque ha sido instituido principalmente por estos pecados, ya que para el pecado original está el sacramento del bautismo, y para los pecados veniales existen otros remedios, y aunque puedan ser “materia propia”, el sacramento de la penitencia no ha sido instituido principalmente contra ellos (*“non tamen contra haec est sacramentum principaliter institutum”*)⁴⁰. Llama la atención este aspecto, que lo vuelve a recordar en diversos lugares, en un momento en que la “confesión privada” y “por devoción” eran tan frecuentes.

4. Si la forma del sacramento debe ser “Ego te absolvo...”

En lógica escolástica, después de analizar la “materia”, se propone estudiar la “forma” del sacramento o absolución⁴¹. Siguiendo a Santo Tomás se responde que esta es “una forma muy conveniente”, no la única posible o necesaria (*“Haec est convenientissima forma huius sacramenti”*). Y lo apoya en Mt 16,16, de la misma forma que el bautismo se apoya en Mt 28. Pues, lo mismo que el sacerdote dice “ego te baptizo”, así debe decir: “ego te absolvo”. Con estas palabras, que constituyen la “forma”, el sacerdote desata y libera del pecado, como tratándose de una expulsión de la “materia remota”.

39 Ibid., p. 601. Cf. *Summa Th.* q. 84, a.2, 1: “Dictum est autem quod proxima materia huius sacramenti sunt actus poenitentis: cuius materia sunt peccata, de quibus dolet, et quae confitetur, et pro quibus satisfacit. Unde relinquitur quod remota materia poenitentiae sunt peccata, non attentanda, sed detestanda et destruenda”.

40 Ibid., p. 602.

41 Art. IV, p.602-607: “*Utrum haec sit forma sacramenti: ego te absolvo*”

Nuestro autor reconoce que no todos están de acuerdo con esta fórmula, entre otros los herejes (Wiclef, para el que es una presunción, y Lutero que niega tal potestad en los sacerdotes), e incluso algunos católicos (se refiere al Abulense), que afirman que solo Dios puede absolver de la culpa y de la pena, y que sería más propio decir “*remittitur culpa*”, “*tollitur*”, “*deletur*”, pues perdonando la culpa, también se le libera (“*absolvitur*”) de la pena⁴². Sin embargo, según Soto, no se debe dudar del rigor de la fórmula, porque además de fundarse en el N.T., fue decretada por el Concilio Florentino, y con ella quiere afirmarse que el pecador queda libre de la culpa y de la pena eterna, si bien esto no significa que ya hayan desaparecido toda consecuencia de la culpa (secuelas) ni toda reparación de la pena. Por otro lado, puesto que el penitente es como el “reo” en el juicio, muy propiamente se dice que se absuelve de la culpa y de la pena⁴³.

Tampoco desconoce Soto la fórmula y praxis seguida por los Orientales, que no es indicativa sino deprecativa, defendiendo que ésta es más conveniente. Nuestro autor responde guiándose de Santo Tomás, que la forma de los sacramentos tiene su fundamento en la institución de Cristo y en el uso de la Iglesia, pero que en este caso no puede leerse que Cristo haya instituido esta forma concreta, y tampoco que sea el uso más común de la Iglesia. Con todo reconoce que también en la Iglesia se usa esta forma indicativa públicamente (como en “prima” y “completas” del jueves santo), cuando se dice: “*Misereatur vestri...*”, o “*Absolutionem et remissionem tribuat vobis omnipotens Deus*”. E incluso recuerda que en la carta del Papa León a Teodoreto, se dice que la indulgencia de Dios debe alcanzarse con las súplicas de los sacerdotes, por lo que la forma debe ser suplicatoria (“*supplicatoria ergo debet esse forma*”). Más aún, esta forma la usaban también los apóstoles cuando sanaban a los enfermos (“*sanet te Dominus Iesus Christus*”), expresando que ellos actuaban en su nombre y con su poder.

42 Recuérdese que la fórmula era: “*Misereatur...Indulgentiam...Dominus noster Jesus Christus te absolvat: et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis, et interdicti, in quantum possum et tu indiges. Deinde ego te absolvo a peccatis tuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen*”: *Rituale Romanum Pauli V*, Ratisbonae 1892, p. 66: caput 2: “*Absolutionis forma*”.

43 *Ibid.*, pp. 603-604: “*Dicimus ergo peccata remitti, condonari et relaxari etc., sed hominem ab illis absolvi. Et pariter, quia homo absolvitur ab obligatione poenae, dicitur absolvi a poena, sicut in iudicio absolvitur reus*”.

Aún valorando estas razones, nuestro autor defiende la fórmula indicativa, apoyándose en estas razones:

- Aunque no la formulara Cristo formalmente, es coherente con las palabras dichas a Pedro: "*Quodcumque solveris...*".
- Quien usa solo la fórmula deprecativa no absuelve, sino que pide que Dios le absuelva ("*Qui autem deprecatione solum utitur non absolvit, sed absolutionem petit a Deo*").
- Las formas deprecativas son de alabar, pero no pertenecen a la esencia del sacramento, ni de por sí bastan para la colación de la gracia.
- Ayudan para que el penitente tenga una actitud suplicativa y receptiva de la gracia.
- De hecho, en el N.T encontramos que los apóstoles emplearon tres formas: la deprecativa, la indicativa, y también la imperativa (cf. Hch 3). Y Santiago se refiere a ella al referirse a los enfermos.

La oposición a usar la forma indicativa, de quienes dicen que solo Dios perdona, y el sacerdote solo puede invocar el perdón de Dios, o declarar al penitente perdonado por Dios, o declarar absuelto a aquel a quien antes ya fue absuelto por Dios, es dar argumentos a los herejes. Estos quieren explicar la fórmula diciendo que "absolvo" es lo mismo que decir "muestro al que ha sido absuelto"⁴⁴. Esta opinión, según Soto, no puede sostenerse, pues no se diferencia de la de los herejes, que niegan el poder de las llaves (piensa sobre todo en los protestantes), el cual se manifiesta sobre todo en la remisión de los pecados. Quien niega que el sacerdote puede absolver, niega el poder de las llaves. Si el sacerdote no puede absolver, tampoco podría bautizar, pues en el bautismo se dice: "*Ego te baptizo*". Esto se opone directamente a la virtud de los sacramentos de conferir la gracia. Pues si los sacramentos confieren la gracia, hay que afirmar también que los sacerdotes que los administran concurren (colaboran) también a esta agraciación:

"Est autem opinio, quae nec tenetur, nec sustinere potest. Nihil enim fere ab haeresi differre videtur, clavium potestatem abnegantium. Potestas quippe clavium potissimum in peccatorum remissione vim obtinet. Qui ergo negat sacerdotem absolvere, vere subinde claves abnegat. Secundo, qui ait sacerdotem non absolvere, pari facilitate debet dicere nec vere baptizare, sed cum ait 'ego te bap-

44 Ibid., p. 605: "Formam sic quippiam exponunt, ut absolvo idem sit quod absolutum ostendo"

tizo', sensum esse 'ostendo te baptizatum': ac subinde virtutem sacramentorum conferendi gratiam demolitur. Nam si sacramenta gratiam conferunt, suo etiam modo sacerdotes ea administrantes ad id concurrunt"⁴⁵.

Ciertamente, Soto reconoce que se trata de una "*potestas ministerialis*", que se ejerce en nombre de Cristo y en la fuerza del Espíritu, que fue enviado sobre los apóstoles de modo especial para ejercer este ministerio, como aparece en Jn 20, 21-23. Pero esto no puede llevar a negar que los sacramentos confieren la gracia que significan ("*sacramenta quippe novae legis non solum significant, sed efficiunt quod significant*"). Por tanto, cuando el sacerdote dice: "ego te absolvo", manifiesta que alguien es absuelto por Dios, absolviéndolo verdaderamente ("*ita cum ait 'ego te absolvo', ostendit absolutum, vere tamen absolvendo*"). Todos los sacramentos dan la gracia en virtud de la pasión de Cristo, lo que no impide sin embargo que sea por mediación del ministerio ordenado como eficazmente sabemos que nos dan la gracia⁴⁶. Y es que, en definitiva, según dice Santo Tomás, solo Dios tiene el poder de absolver y perdonar los pecados. Los sacerdotes representan o actualizan este poder ministerialmente, como instrumentos del poder divino:

"Respondet ergo D. Tho. Ad tertium argumentum, quod solus Deus per auctoritatem et a peccato absolvit et peccatum remittit: sacerdotes tamen utrumque faciunt per ministerium, in quantum scilicet verba sacerdotis in hoc sacramento instrumentaliter operantur virtute divina, sicut etiam in aliis sacramentis"⁴⁷

Otra dificultad planteada por el Maestro de las Sentencias, a la que responde Soto es la siguiente: puesto que la contrición perdona los pecados, si el penitente viene ya contrito, ya viene perdonado, luego en este caso no es la absolución la que perdona. Para que la absolución perdone, tendría que venir atrito. Pero, responde nuestro autor, la absolución no solo es para perdonar la culpa, sino también la pena del pecado, y para esto se requiere la confesión, pues el penitente solo es absuelto de los pecados que confiesa. Además, el sentido de la fórmula es: "en la medida en que puedo y se me ha con-

45 Ibid., p. 605.

46 Ibid., p. 605.

47 Ibid., p. 606. Cf. *Summa Th.*, q. 84, a. 3, 3. Es la tesis que repetirá cuando explique la "*postestas clavis*", refiriéndose a la intervención o acción del ministro en el sacramento.

cedido esta facultad, te absuelvo”⁴⁸. Y, por otro lado, si la contrición perdona los pecados, no es con independencia del sacramento de la penitencia, sino en relación al mismo. El perdón por la contrición es ya el perdón por la gracia del sacramento. Por eso toda verdadera contrición exige el “*votum sacramenti*”, de modo que el sacramento lleva a su plenitud lo que ya se engendraba en la contrición:

“Ob idque legitima contritio votum confessionis pro suo tempore debet includere: atque adeo in virtute futuri sacramenti peccata remittit. Quapropter dum quis absolvitur, applicatur sacramentum cuius virtute est absolutus. In quo utique sensu vera est forma ‘Ego te absolvo’: quia tunc sacerdos complet, quod poenitentis in voto gerebat”⁴⁹.

Por tanto, la fórmula “Ego te absolvo”, si bien no se encuentra directamente en la Escritura, es congruente con lo que en ella se afirma (cf. Mt 16,16; 18, 15-18; Jn 20, 21-23; 2 Co 5, 13-15): “*quia hoc magis congruit verbis, quibus Dominus potestatem clavium impertitus est Petro*”. La misma tradición (Agustín, Durando, Tomás...) avala la coherencia de esta fórmula con las palabras que se nos transmiten de Cristo. Sin embargo, esto no quiere decir que las palabras de la absolución sean absolutamente invariables. También podrían cambiar o ser sustituidas por otras con el mismo sentido. Pero sería irresponsable hacerlo, y un cierto pecado (aunque no mortal) por la incertidumbre o escándalo que podría producir en los fieles. En concreto, no cambiaría el sentido si el sacerdote omite el “ego”, y si, en vez de decir “*absolvo*”, dice “*remitto tibi peccata*”, o si añade “*sacramentaliter te absolvo*”, o incluso si empleara una fórmula semejante a la que dicen los griegos: “*Deus te absolvat et tribuat...*” Estos cambios no afectarían a la validez, aunque no deben hacerse, sobre todo para evitar el escándalo y la confusión en los fieles⁵⁰. Como puede apreciarse, Soto, respetando la forma establecida por la Iglesia, se muestra abierto a otras posibilidades.

48 Ibid., p. 606: “Respondendum ergo, veram esse formam: nam sensus est ‘quantum in me est’, et per se attinet ad virtutem sacramenti, ‘ego te absolvo’: hoc est, sacramentum absolutionis (ut ait D. Tho.) tibi impendo, cuius virtute, si in peccatis existeres, absolutus fueris”.

49 Ibid., p. 606

50 Ibid., p. 607.

5. *¿Se requiere la imposición de manos por parte del sacerdote?*

Aunque la imposición de manos no es parte de la materia o de la forma del sacramento, Soto tiene en cuenta que este gesto es el usual y forma parte de la celebración del sacramento. Por eso se pregunta si es necesario para que haya sacramento⁵¹. A lo que responde que este sacramento no exige la imposición de manos, lo mismo que no la exige el bautismo. Pues, por un lado la Escritura no hace mención de este gesto cuando se refiere a la penitencia; y por otro lado, el gesto se utiliza en los sacramentos para expresar un efecto abundante de gracia, por el que los que lo reciben se unen de modo especial a los sacerdotes, como sucede en los sacramentos de la confirmación y del orden⁵². Y, ni siquiera en estos sacramentos la imposición de manos pertenece a la esencia del signo.

Esto no quiere decir que no haya que apreciar este signo (*“At vero quamvis non sit necessaria, ut ostensum est, nihilominus non est despicienda”*), ya que estuvo presente desde el principio, no solo en el sacramento de la confirmación, sino también en el mismo sacramento de la penitencia, como aparece en el concilio de Nicea, en los concilios de Cartago, en San Agustín. Más aún, tiene su origen en el A.T., y Cristo mismo imponía las manos a los enfermos. Por eso, Santo Tomás afirma que el uso de este signo es muy congruente en la penitencia, pues también el penitente es como un enfermo que necesita ser curado; y, lo mismo que en la confirmación, también necesita ser renovado por el Espíritu Santo, como ya dice el Salmo 50. Además, por este signo se expresa de modo especial la eficacia del sacramento, pues aunque no haya un signo material, como en el bautismo o la eucaristía, por él también se indica la acción de Dios, como sucede en la misma eucaristía. Soto no se refiere al sentido de la imposición de manos en la epiclesis, aspecto no considerado en aquel momento. Pero sí recuerda, con Santo Tomás, que también podría ser un signo apropiado en la penitencia la “señal de la cruz”⁵³.

51 Art. IV, pp. 607-609: *“Utrum manuum impositio sacerdotis requiratur ad hoc sacramentum”*

52 Ibid., p. 607: *“Primo, quia in evangelio ubi data est potestas clavium, nulla sit eius mentio...Et accedit ratio, quod impositio manuum in sacramentis fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo suscipientes quodammodo uniuntur sacerdotibus”*

53 Ibid., pp. 608-609: *“Addit S. Thom. Quod si aliquis actus corporalis esset ex parte sacerdotis necessarie, non minus competeret crucis signatio, quae adhibetur in eucharistia...”*

6. *¿Es necesario el sacramento de la penitencia para la salvación?*

Siguiendo a Santo Tomás, Soto nos propone una respuesta en varias conclusiones, que responden a las diversas situaciones:

- a. El sacramento de la penitencia no es absolutamente necesario para la salvación, pues se puede alcanzar la salvación por la gracia del bautismo.
- b. El sacramento es necesario no para todos los hombres, sino para aquellos que supuestamente están en pecado mortal, pues solo pueden ser liberados de este pecado por el sacramento de la penitencia.
- c. Después del pecado el sacramento de la penitencia es necesario para la salvación, al modo como lo es la medicina corporal para quien está gravemente enfermo.
- d. Pero es necesario distinguir entre la necesidad de la penitencia virtud, y la necesidad de la penitencia sacramento. Y en esta distinción considerar la “necesidad de fin” para conseguir la salvación; y la necesidad de precepto, porque así está mandado.
- e. Con necesidad de fin (virtud, conversión interna) es necesario el sacramento para aquellos bautizados que han cometido un pecado mortal.
- f. Pero el sacramento puede darse de doble manera en los que han cometido estos pecados:
 - La primera en deseo y realidad (“*in re et in voto*”).
 - La segunda en deseo aunque no en realidad (“*in voto licet non in re*”).
 - En todo caso, siempre será necesaria la contrición en el voto o deseo del sacramento, para que haya verdadero perdón.

Y, volviendo al argumento anterior, Soto insiste en que, aún perdonándose el pecado por la contrición, es necesario el sacramento, porque Cristo quiso que se manifestara la virtud de su pasión de este modo. Los que se oponen a ello, como Wiclef y Lutero, no comprenden que no basta la fe y la confianza en la misericordia de Dios, y que es necesario el concurso de los actos del penitente, para que se manifieste en plenitud el perdón de Dios, y esto se da en el sacramento⁵⁴. Por eso, la contrición debe implicar siempre el “*votum*”

54 Ibid., p. 610: “Non solum absolutionem sacerdotis, verum et actus poenitentis concurrere tanquam sacramenti partes ad eius iustificationem”.

sacramenti” (“*suapse natura dicitur peculiari voto includi in contritione*”). Esto no quiere decir que el penitente tenga que hacer un acto explícito de sacramento en el momento en que se convierte, y que tenga que celebrar el sacramento inmediatamente. Basta con que cumpla con el precepto en el tiempo oportuno (“*Satis est ergo, ut adveniente tempore praecepti confiteatur*”). Y esto se entiende por las siguientes razones: Porque en ese momento no hay confesores suficientes; porque se encuentra en peligro de muerte. Nadie duda de la importancia de la caridad y la fe en la misericordia de Dios y en el sacramento, pero sin excluir los actos de penitencia, como medios también queridos por Cristo, para volver a la amistad perdida. Cristo, ciertamente, no necesitaba el sacramento para perdonar, porque en él estaba la “*potestas excellentiae*” o poder original de perdonar que nos ha dejado en el sacramento.

7. *Relación de la penitencia con el bautismo*

Soto se plantea la relación penitencia-bautismo, a partir de la afirmación tradicional de que la penitencia “es la segunda tabla de salvación después del naufragio”⁵⁵. El autor explica así el sentido de la metáfora (“*metaphorice hoc sacramentum dicitur secunda tabula post naufragium*”):

- El bautismo está ordenado “*per se*” a la salvación del hombre, la generación, la confirmación es crecimiento espiritual, y la eucaristía es alimento espiritual.
- En cambio la penitencia está ordenada a la salvación del hombre “*per accidens*”, en caso de que haya cometido un pecado mortal, pues lo mismo que en la vida corporal, el hombre solo necesita médico cuando está enfermo.

Se trata de una metáfora marina, en la que se supone que:

- La nave es la tabla salvadora primera y fundamental, que corresponde al bautismo.
- Mientras que la segunda tabla de salvación, después de naufragada y rota la nave por el pecado, es la penitencia⁵⁶.

⁵⁵ Art. VI, pp. 611-612: “*Utrum poenitentia sit secunda tabula post naufragium*”.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 611: “*Primum enim praesidium illud tranandi est integra navis. Secundum autem illa effracta, est una qualibet tabula, cui naufragus infidens enatare conatur. Similiter enim in vita spirituali amissa baptismi gratia, per poenitentiam liberamur*”.

Pero la explicación patrística tiene también otras versiones, como en Tertuliano y San Jerónimo

- La nave entera representaría el estado de inocencia de Adán en el paraíso.
- La primera tabla de salvación sería el bautismo, después de que la nave naufragó por el pecado original.
- Y la segunda tabla de salvación sería la penitencia, después de que con la primera tabla también se naufragó por el pecado mortal.

Sin embargo a Soto no le convencen plenamente estas explicaciones de la metáfora. Le parece más apta la explicación que propone Santo Tomás (*"aptius ergo et rei multo similius mataphora exponit S. Tho."*):

- El mar es el mundo después del pecado de Adán, al que entramos todos con la nave del bautismo íntegra, es decir, inocentes porque hemos sido justificados de toda culpa y pena de pecado.
- Pero esta nave se rompe en el naufragio que supone el pecado mortal, quedando, sin embargo, una tabla de salvación, que es la penitencia.
- Por lo tanto, la penitencia no es "segunda tabla" respecto a una primera tabla, que sería el bautismo, sino respecto a la nave salvadora, de la que se desprendió esta tabla, que por tanto debería llamarse "primera".
- La "segunda tabla" sería más bien aquella penitencia que se acepta, superando el ocultamiento del pecado o la vergüenza de la confesión, y aceptando la corrección y la enmienda de vida que Dios nos pide.
- Aunque todos los sacramentos son en alguna medida "tablas de salvación", es decir, remedio contra el pecado, no todos lo son como la penitencia. El bautismo, la confirmación y la eucaristía pertenecen a la "integridad de la nave", la penitencia responde al estado de la nave rota por el pecado⁵⁷.

8. *La institución del sacramento de la penitencia*

Puesto que el arrepentirse del pecado es algo natural, y para el bautizado que peca mortalmente es necesario, se pregunta si apare-

57 Ibid., p. 612. Cf. *Summa Th.* q. 84, a. 6.

ce convenientemente instituido como sacramento de la nueva ley⁵⁸. La respuesta es afirmativa: “*Et respondetur unica conclusione affirmativa. Convenienter hoc sacramentum in nova lege institutum est*”. Pues en él se dan todos los elementos que integran un sacramento:

- La “materia”, que son los actos del penitente: contrición, confesión satisfacción.
- La forma, que pronuncia el sacerdote en nombre de Cristo, expresando la eficacia de su pasión⁵⁹.
- El ministro, que se deduce de las palabras de Cristo a Pedro en Mt 16,16: “Tibi dabo claves regni caelorum...”.
- La eficacia del sacramento o perdón de los pecados, que se confirma en Lucas 24,47: “Se predicará en su nombre la conversión para el perdón de los pecados”.

Se trata de un sacramento que, además, tiene su correspondencia en la ley natural, puesto que es natural que el hombre se duela de lo malo que ha hecho y se alegre del bien que hace. Pero, en cuanto sacramento ha sido instituido por Cristo como instrumento de actualización de su pasión⁶⁰. Además, uno puede dolerse naturalmente del mal hecho, por diversas razones. Por temor al castigo, por la infamia que conlleva...En cambio, en la penitencia se trata de un dolor por haber ofendido a Dios, por haber defraudado el amor y la amistad de los hijos con el Padre Dios. De aquí se deduce, por tanto, que aunque responda también a una ley natural, requiere una determinación por mandato divino, como aparece en la Escritura⁶¹.

Y, según la Escritura, no se puede reducir este sacramento a la predicación del perdón de los pecados, como dicen los protestantes. Pues los mismos textos en los que se apoya no avalan esta interpretación. Y el hecho de que no aparezca con la misma explicitud que la eucaristía, no es dificultad, ya que las palabras del Señor resucitado a los Apóstoles fundamentan esta institución, como defiende el Concilio de Trento (“*Christum instituisse hoc sacramentum post resurrectionem Joan.20, ubi insufrando in apostolos Spiritum Sanctum dedit eis potestatem dicens...*”)⁶². Por ser sacramento, la

58 Art. VII, pp. 612-615: “*Utrum hoc sacramentum fuerit convenienter in nova lege institutum*”.

59 Ibid., p. 613: “*Forma vero et virtus sacramenti totaliter est ex institutione Christi, ex cuius passione procedit*”.

60 Ibid., p. 613: “*Omnia sacramenta, quae gratiam conferunt, monstratum est a Christo fuisse instituta, tanquam instrumenta exhibitae passionis suae*”

61 Ibid., p. 613: “*Colligitur ergo, ut licet poenitentia sit de iure naturae, aliquam determinationem acceperit ex lege divina*”.

62 Ibid., p. 613.

penitencia requiere la fe y la confianza en que Dios nos da su gracia, nos concede el perdón de los pecados, nos impulsa a buscar siempre el bien, nos hace comprender la posibilidad de castigo divino o de felicidad eterna.

Es cierto que la penitencia ya existía en el A.T. Pero en Cristo recibe su determinación específica y su perfección, de modo especial en los siguientes aspectos:

- La interioridad, en cuanto se trata de una penitencia de corazón más que de una penitencia de signos externos.
- La determinación o concreción, en cuanto que reclama una cierta confesión.
- La eficacia por la pasión de Cristo y por el ejercicio de la “potestas clavium”, que procede de Cristo.

9. ¿Cuándo debe hacerse penitencia?

Nuestro autor se plantea a continuación algunas cuestiones relativamente secundarias respecto al sacramento, sobre las que resumimos su pensamiento.

- A la cuestión “hasta cuándo debemos hacer penitencia”⁶³, se responde: puesto que somos pecadores, la penitencia interior o conversión debe durar toda la vida. En cambio, la penitencia exterior o el signo de la penitencia no dura toda la vida, sino solo lo que dura la confesión y el cumplimiento de la satisfacción determinado por el ministro⁶⁴.
- Por lo mismo, la penitencia debe ser permanente como hábito o virtud, pero no puede ser permanente como acto o sacramento que se celebra⁶⁵. Siempre podemos dolernos del pecado cometido; siempre podemos pedir perdón y esforzarnos por el bien. Y para ello es bueno recordar estos pecados, con tal de que no nos conduzca a la obsesión, y sea una ayuda para evitarlos en el futuro. Otra cosa es que haya que atener-

63 Art. VIII, p. 615: “*Utrum poenitentia debeat durare usque ad finem vitae*”. Cf. *Summa Th.* Q. 84, a. 7-10.

64 *Ibid.*, p. 615: “*Poenitentiam exteriorem non oportet usque ad finem vitae perdurare: nam confessio sufficit semel facta, et satisfactio secundum mensuram peccati et tempus per ecclesiae ministrum clavium potestate definitum*”.

65 Art. IX, pp. 615-616: “*Utrum poenitentia posit esse continua*”: “*Actu impossibile est continuo, hoc est perpetuo poenitere...Habitudo oportet hominem continuo poenitere*”.

se a los tiempos y momentos en que está determinado celebrar la penitencia.

- El sacramento de la penitencia es ciertamente reiterable⁶⁶, y no como afirmaban los montanistas y novacianos, e incluso en una etapa Tertuliano, de un sacramento irrepitable, en el que no pueden perdonarse los pecados capitales de homicidio, adulterio, idolatría. Tal concepción va contra la misericordia de Dios, pues si perdona al que ha caído, también perdona al que ha recaído (cf. Ez 18 y 33; Jer 18; Heb 6; Mt 18; Lc 15), porque quiere la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tim 2). Somos hombres, no ángeles. Y así como la generación es una, pero las enfermedades que requieren curación muchas, de igual modo la generación espiritual por el bautismo es una e irrepitable, pero las enfermedades espirituales que requieren la medicina de la penitencia son muchas⁶⁷.
- El autor profundiza después en los diversos argumentos que apoyan esta doctrina. La misma definición de penitencia, como sacramento para el perdón de los pecados que se cometen después del bautismo, está pidiendo esta reiterabilidad, dado que el bautizado también vive una permanente inclinación al pecado. Quien niega que la penitencia pueda reiterarse, niega la esperanza del perdón, la misericordia y la gracia de Dios para la salvación, tal como aparece en el Antiguo y Nuevo Testamento⁶⁸. Insistiendo en la imagen de la medicina, nos recuerda Soto que Cristo se muestra en el N.T. como el verdadero “medico”, y se pregunta: ¿Qué clase de médico sería, si se negara a curar a los enfermos?⁶⁹. Lo irreiterable debe ser el acto por el que uno se convierte, de manera que el propósito de no volver a pecar se cumpla ver-

66 Art. X, pp. 617-619: “Utrum sacramentum poenitentiae debeat iterari”.

67 Ibid., p. 618: “Quare non solum sacramentum baptismi contulit, quo originali labe abstersa in vitam spiritualem regeneraretur, verum et poenitentiam, ut medicinam, qua quoties infirmaretur, sanari possit”.

68 Soto hace un recorrido sobre los lugares más significativos de la Escritura al respecto, desde Génesis hasta el Apocalipsis, pasando por la predicación y actitud de Cristo, por la parábola del hijo pródigo, y concluyendo: “Unde regula colligenda est, quod nunquam per deum stat quominus quicumque peccator reconciliari cum ipso valeat: nemini enim auxilium speciale negat, quod ad reconciliatorem sufficit”.

69 Ibid., p. 620: “Medicum se vocat, et non sanis, sed male habentibus oportunum. Sed qualis hic medicus, qui malum iteratum nesciret curare? Medicorum est centies infirmum centies curare: qui caeteris minor esset, si aliis possibilia ignoraret”.

daderamente⁷⁰. Por lo demás, no se puede comparar en esto la penitencia con el bautismo: este es una “*spiritualis generatio*” en la que nacemos en Cristo de una vez para siempre; y aquella es una “*spiritualis medicatio*” en la que siempre podemos curarnos, por lo que puede repetirse frecuentemente. Porque a Dios le desagradan nuestros pecados, por eso está siempre dispuesto a destruirlos, para que no se pierdan aquellos que él creó⁷¹.

II. EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN CUANTO VIRTUD

Una vez que se ha explicado cómo y porqué la penitencia es un sacramento, se pregunta si además no tiene de original respecto a los demás sacramentos, el que también es una virtud⁷².

1. Razones por las que la penitencia es una virtud especial

La tesis del autor es que la penitencia ciertamente “o es virtud o es un acto de virtud, porque se trata de algo permanente, que se apoya sí en la gracia de Dios, pero también en un acto y en una decisión libre de la voluntad: “*Hoc modo est cum quadam electione, quae quidem electio, si sit recta, necesse est ut sit actus virtutis*”⁷³.

Pero Soto sabe que esta tesis es rechazada por algunos autores (Lutero, Erasmo), quienes apoyándose en la Escritura afirman que “*poenitere*” viene de “*metanoein*” y no implica tanto una detesta-

70 Soto no ignora la praxis de la Iglesia primitiva (ss. III-VI) que se guiaba por el principio de la irreiterabilidad, con el fin de de que no facilitara el pecado, y guiándose de la irreiterabilidad del bautismo. Es comprensible con esta praxis, pero no la acepta: “*At quamvis hoc verissimum sit, forsan illi sacri patres voluerunt praeterea docere genus quoddam irrisionis esse quotidie poenitere, et quotidie ad volutabrum reverti*”.

71 *Ibid.*, p. 620: “*Constat Deo multum displicere peccata, qui tamen semper praesto est ea destruere, ne solvatur quod creavit; ne corrumpatur quod amavit: videlicet per desperationem*”.

72 Art. I, pp. 620-625: “*Utrum poenitentia sit virtus*”. “*Cum alia sacramenta per se non sint virtutes, sed Dei instrumenta supernaturaliter instituta, merito quaeritur, utrum sacramentum poenitentiae hoc habeat singulare, quod sit virtus. Et respondetur supposita distinctione, hac conclusione: Manifestum est, quod poenitentia, de qua nunc loquimur, vel est virtus, vel actus virtutis*”. Cf. *Summa Th.*, q. 85, a. 1 ss.

73 *Ibid.*, p.620.

ción, tristeza y dolor por el pecado cometido, que se manifiesta en actos externos, sino que más bien se refiere a la verdadera “meta-noia” o cambio del corazón, a la conversión interior, pues el dolor hace al hombre hipócrita, y los actos del penitente le hacen autosuficiente.

Nuestro autor arguye, primero recurriendo a argumentos de los gramáticos, filósofos y Padres antiguos (Cicerón, Ausonio, Lactancio, Séneca, Agustín, Ambrosio), quienes entienden que “*poenitere*”, no solo es transformación interior de la mente y el corazón, sino también dolor que se manifiesta en actos externos opuestos al pecado:

“Ut enim natura nihil nisi contrarium corrumpendo generat, sic nemo mentem in melius mutat, nisi et male acta detestetur, sicuti e converso, neque detestari quis praeterita potest, nisi meliora proponat. Itaque haec duo vicaria se conexione consequuntur”⁷⁴.

A continuación, expone su tesis de que la penitencia es verdadera virtud (“*Quod poenitentia sit vera virtus*”) en cinco puntos:

- Es de la sustancia que define la penitencia el que esta es detestación y odio y abominación del pecado, con propósito de no volverlo a cometer, y en la esperanza del perdón de Dios⁷⁵.
- Esta detestación implica como lógica consecuencia la tristeza, aunque ésta no pertenezca a la esencia de la virtud. La penitencia en cuanto rechazo del pecado es una virtud natural, pero en cuanto rechazo de la ofensa a Dios para recuperar su amistad es sobrenatural⁷⁶.
- También implica de modo coherente las obras de satisfacción, por las que el hombre repara el mal cometido: “Dad frutos dignos de penitencia” (Mt 3). Por ellas el injusto se hace justo ante Dios: “*Per poenitentiam autem homo ex iniusto fit apud Deum iustus, ut opera deinde grata perficiat*”⁷⁷

74 Ibid., p.621.

75 Ibid., p. 621: “Primum in quo eius substantia et definitio consistit: est detestatio, et odium, et abominatio commissi peccati cum firmo proposito emendandi vitam spe veniae divinitus obtinendae”

76 Ibid., p. 622: “Itaque poenitentia, quatenus est detestatio peccati virtus est naturalis, sed quatenus detestatio est offensae Dei ad eius recuperandam amicitiam sit supernaturalis”.

77 Ibid., p. 622.

- De estos actos de virtud se genera el hábito de luchar contra el mal y de hacer el bien. Pues supone volver y actuar en la amistad de los hijos de Dios.
- Y el efecto final de todo ello es la recuperación de la amistad con Dios, la reconciliación y la esperanza de la vida eterna. El acento debe ponerse en este objetivo final, y en el propósito de hacer el bien, más que en la detestación del pecado⁷⁸.
- Concluye finalmente con el argumento de Santo Tomás, para quien la penitencia es virtud porque, al contrario de los demás sacramentos, la “materia” son actos del penitente, que son virtud y forman parte integrante del sacramento:

“Materia vero sacramenti poenitentiae sunt actus suscipientis, qui adeo sunt virtutes. Collige ergo discrimen poenitentiae, ut est virtus et ut est sacramentum: virtus enim est pars et materia sacramenti, ut contritio, confessio et satisfactio, pro quibus, ut supra diximus supponit nomen, sacramentum poenitentiae, connotando, quod informetur absolutionis forma, quae non est virtus poenitentis sed sacerdotis functio”⁷⁹.

- Ahora bien, la penitencia es una virtud especial, porque según el tipo de pecado tiene por objeto actos y finalidad especiales, y conlleva por tanto un hábito también especial. Así quien ha cometido un acto de injusticia, debe contrarrestarlo con la virtud de la justicia, y quien ha cometido un acto contra la templanza debe contrarrestarlo con la virtud de la moderación...⁸⁰.

2. La virtud de la penitencia implica la justicia

Soto comienza a plantearse ya esta cuestión al tratar de la virtud de la penitencia, y preguntarse “si la penitencia forma parte de la justicia”: “*Utrum virtus poenitentiae sit pars iustitiae*”⁸¹. A lo que responde que la penitencia, en cuanto es enmienda de la ofensa

78 Ibid., p. 622: “Hoc autem facile consesserim, quod propositum recte agendi praestantius est ex obiecto quam detestatio peccati”.

79 Ibid., p. 624.

80 Art. II, pp. 625-629: “*Utrum poenitentia specialis virtus*”, donde el autor se plantea diversas cuestiones, analizando diversas opiniones de autores, que consideramos relativamente secundarias para nuestro objetivo, por lo que no nos detenemos en este artículo.

81 Ibid., Art. III, p. 629. Cf. *Summa Th.* q. 85, a. 3.

cometida contra alguien y recompensa por un hecho injusto, implica la justicia. El que ha sido ofendido y ha padecido una injuria debe ser recompensado por parte de aquel que le ofendió⁸². “Satisfacer” y “retribuir” son asunto de justicia, porque una y otra cosa suponen una cierta conmutación, y por lo tanto la penitencia es parte de una cierta justicia:

“Utrumque autem: scilicet, et satisfacere et retribuere pertinet ad virtutem justitiae: quia utrumque est commutatio quaedam, atque adeo poenitentia est pars quaedam justitiae”⁸³.

Pero en la penitencia se trata de una justicia no « *simpliciter* » o al modo de la justicia civil, sino « *secundum quid* », porque aquí entra de por medio Dios mismo. Una cosa es la justicia entre iguales (hombre y hombre), y otra la justicia entre desiguales (hombre y Dios). Es tal la desproporción que el hombre nunca puede pensar en recompensar a Dios por la ofensa cometida contra él. Por eso hay que decir que la esencia de la penitencia no es la justicia, aunque la incluya⁸⁴.

“Sed aliud est justum secundum quid inter eos, qui non sunt simpliciter aequales, sed unus est sub potestate alterius: et tale est justum inter nos et Deum : non ergo poenitens aequale simpliciter recompensat Deo pro offensa»⁸⁵.

Por otro lado, debe tenerse en cuenta que, aunque la materia de la penitencia sea el pecado, su finalidad no es tanto la justicia, como la recuperación de la amistad con Dios, por una conversión interna: “*Licet materia ejus sint peccata, tamen finis intrinsecus est amicitiam reficere inter Deum et homines (...) Quapropter licet poenitentia qua ratione est vindicta, sit pars justitiae, tamen qua ratione est dolor offensae, est quaedam species charitatis*”⁸⁶.

82 Ibid., p. 629 : “Emendatio autem offensae contra aliquem commissae, non fit per solam cessationem offensionis, sed exigitur ulterius quatenus compensatio, quae locum habet in offensis in alterum commissis: quatenus modum retribuere: nisi quod compensatio tenet se ex parte ejus, qui offendit, qui quidem satisfacere ei debet, qui injuriam passus est...”.

83 Ibid., p. 629.

84 Ibid., p. 631: “Enimvero cum justitia dicta aequalitatem, et inter Deum et nos non sit aequalitas, poenitentia non habet totam quidditatem justitiae”. Y más adelante : « Est peregrina solutio, videlicet, quod quanquam poenitentia sit directe species justitiae, non quidem sic directe, ut sit species continens totam aequalitatem justitiae, sed quod per se spectet ad justitiam”: p. 632.

85 Ibid., p. 630.

86 Ibid., pp. 630-631.

Y si esto es así, ¿en qué consiste la justicia del hombre respecto a Dios? Pues, sencillamanete, nos dice, en hacer lo que está de nuestra parte: “*Quare ratio iustitiae inter istos consistit, ut persona deficiens faciat quantum potest*”⁸⁷, lo que, según Santo Tomás, supone detestar el pecado y acoger la voluntad de Dios, a quien hemos ofendido. El mismo rechazo del pecado supone la voluntad de recompensa, la tristeza por haberlo cometido, y el deseo de repararlo por la justicia⁸⁸. Y, tratándose de una ofensa a Dios, la reparación no es “entre iguales”, ni se trata de una justicia vindicativa, sino que requiere también el amor. La justicia que Dios quiere es la detestación del pecado, unida a la acogida de su voluntad y a la recuperación de la amistad con Dios, pues como dice la Escritura: “*Charitas operit multitudinem peccatorum*”⁸⁹. Puede llevar consigo la tristeza y el sentimiento que provocan las lágrimas, que son buenas si provocan el rechazo del pecado. Aunque es cierto que a la esencia de la virtud de la penitencia no pertenecen el sentimiento y la tristeza. Y todo ello no debe impedir que sea sobre todo un acto de voluntad que lleva consigo la justicia⁹⁰.

3. Penitencia y temor de Dios

Relacionado con el tema anterior está el que se refiere a la verdadera actitud que el penitente debe tener ante Dios⁹¹. En el fondo de esta cuestión está el deseo de Soto de responder a la dificultad de los Reformadores, que acusaban a la Iglesia de atormentar las conciencias y de convertir el sacramento en una tortura, olvidando la misericordia de Dios y la confianza en su perdón.

Soto comienza dejando claro que el hábito de la penitencia es gracia de Dios, que no se debe a nuestras obras, pero que exige también nuestra respuesta y colaboración:

87 Ibid., p. 631.

88 Ibid., art. IV, p. 633: “Igitur sicut iustitia inter homines est in voluntate, qua homo reddit alteri ius suum, ita et poenitentia est ibidem: quippe qua reddit Deo ius suum, quantum ei facultas suppetit, ut Paulo antea dicebamus”

89 Ibid., p. 632-633: “Nam in quantum est iustitia quaedam hominis ad Deum: oportet quod participet theologiarum consortium quae habent Deum pro obiecto”.

90 Ibid., p. 633: “De essentia virtutis poenitentiae nulla est sensualis passio vel affectio, quoniam tota essentia virtutis in detestatione mali consummatur...Quo circa carentia doloris et tristitiae non est signum impenitentis cordis: praesertim in viris perfectis”.

91 Art. V, pp. 634-641: “*Utrum initium poenitentiae sit ex timore*”

“Habitus poenitentiae inmediate a Deo infunditur sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis dispositive cooperantibus per aliquos actus”⁹².

Y lo prueba distinguiendo diversos aspectos de la moción o gracia de Dios en la mente y la voluntad del pecador para que se convierta:

- El primero es la acción o impulso de Dios que nos previene y convierte nuestro corazón: “*operatio Dei praevenientis et convertentis cor nostrum*”.
- El segundo es la moción de nuestra fe para que creamos en su perdón: “*motus fidei nostrae per auxilium Dei*”.
- El tercero es el del temor servil, por el que nos mueve a apartarnos del pecado por temor al castigo: “*motus timoris servilis...*”
- El cuarto consiste en la moción de nuestra esperanza en su perdón: “*motus spei, quo quis sub spe veniae obtinendae assumit*”.
- El quinto es la moción de caridad, que cubre multitud de pecados: “*Quintus actus est charitatis...*”
- El sexto es del temor filial, de reverencia y amor a Dios, en el que se funda de modo especial la penitencia: “*Ex qua sexto nascitur motus timoris filialis, qui propter reverentiam Dei emendam suorum peccatorum Deo offert. Et hoc consistit ratio specialis poenitentiae*”⁹³.

En una palabra, la iniciativa de la conversión procede y la tiene Dios mismo, pero el penitente debe colaborar con su actitud y actos. Todos estos aspectos de la acción de Dios están relacionados. El temor servil puede considerarse punto de partida para la verdadera penitencia, pero no es suficiente, ya que no implica la verdadera contrición⁹⁴. No se puede aceptar la opinión de Lutero de que todo lo que se hace no movidos por la caridad es pecado (“*Omnis quae fiunt extra charitatem sunt peccata*”). Es cierto que el ideal no es el temor sino la caridad. Pero el temor servil también puede ser punto de partida para la contrición por amor, como afirmaba Santo Tomás:

92 Ibid., p. 634.

93 Ibid., p. 635.

94 Ibid., p. 635: “*Primus ergo motus nostri affectus est timor servilis, qui dicitur ordinari ad poenitentiam, quia non est ad id sufficiens, cum non sit vera contritio*”.

“Poenitentia quidem incipit ex displicentia peccatorum: haec autem pertinet ad charitatem, ergo illa est initium poenitentiae... Prius peccata incipiunt displicere ex timore servili, qui propter Dei offensam, quod pertinet ad charitatem”⁹⁵.

Una cosa es el “temor servil” y otra la “servilitud” (“servilitas”), o la dependencia total de este temor. El primero puede conducir a la verdadera penitencia; el segundo no. Y, por otro lado, es preciso tener en cuenta que es difícil distinguir dónde acaba uno y dónde comienza el otro, ya que pueden estar implicados diversos motivos en un mismo acto. Y lo cierto es que siempre precede la moción de la gracia de Dios, a la que debe responder al fe, que lleva consigo el amor y engendra la esperanza del perdón⁹⁶.

A la cuestión de si la virtud de la penitencia precede a las otras virtudes⁹⁷, aún reconociendo que no puede plantearse el tema desde una visión cronológica, afirma que las virtudes teologales, sobre todo la caridad, preceden a todas las demás virtudes. En el orden del hábito lo primero son las virtudes teologales; pero en el orden del tiempo y entre las virtudes morales puede y debe preceder la conversión y la penitencia⁹⁸.

III. SOBRE LOS EFECTOS Y LA GRACIA DE LA PENITENCIA

Una vez que ha estudiado la penitencia como sacramento y como virtud, se estudian los efectos de la penitencia, antes de los actos del penitente⁹⁹. El autor divide este apartado en cuatro capítulos:

- El cap. I. Sobre el efecto de la penitencia tanto como sacramento cuanto como virtud, que no es otro sino el perdón de

95 Ibid., p. 636. Cf. *Summa Th.*, q. 85, a. 5.

96 Ibid., p. 637. Soto va discutiendo cada uno de los argumentos de los protestantes y rebatiendo sus razones, aunque siempre con la misma afirmación doctrinal de fondo, que hemos recogido.

97 Art. VI, pp. 641-644: “*Utrum poenitentia sit prima virtutum*”

98 Ibid., p. 642: “Poenitentia non est simpliciter prima virtutum, neque ordine temporis, quia omnes simul infunduntur; neque ordine naturae, quia actus theologiarum, scilicet, fidei, spei, et charitatis praesupponuntur. Poenitentia est prior caeteris virtutibus, scilicet moralibus ordine temporis, nam nisi peccator prius egerit poenitentiam, non potest opera aliarum virtutum exercere, quae sint Deo grata”.

99 *Distinctio decimaquinta*: “De effectu poenitentiae”, pp. 645 ss.

todos los pecados cometidos por un cristiano después del bautismo¹⁰⁰.

- El cap. II. La diferencia de la penitencia con el bautismo es que el bautismo es el perdón pleno de la culpa y de la pena del pecado, sobre todo original. Y la penitencia perdona la culpa pero con frecuencia no toda la pena, que se repara con las obras de satisfacción¹⁰¹.
- El cap. III. El perdón se extiende a todos los pecados (no a unos sí y otros no), si se dan las adecuadas condiciones, pues Dios no perdona a medias, y lo contrario repugna a su gran misericordia¹⁰².
- El cap. IV. Sobre el perdón de los pecados veniales que, al no suponer la pérdida de gracia y amistad con Dios, no implican una recuperación de esta gracia, pero sí una gracia de caridad y penitencia al menos virtual, ya que todo perdón tiene su fundamento en la gracia y la redención de Cristo¹⁰³.

1. La penitencia perdona todos los pecados

Soto reconoce al principio que su orden, al tratar ahora este punto, difiere del que propone el Magíster Sententiarum (P. Lombardo) quien, antes de tratar los efectos de la penitencia, estudia los actos de satisfacción y de justicia, cual tercera parte del sacramento. El prefiere tratar ahora sobre el efecto del sacramento, ya que el tema de la restitución lo trató en el libro “De iustitia et iure”, y luego volverá sobre él cuando trate expresamente de la satisfacción.

- Es claro que todos los pecados son remisibles, y para el hombre viador, capaz de hacer el mal y el bien, todo pecado es remisible. Y las razones son muy claras: Porque repugna a la

100 Ibid., p. 645: “effectus est...omnium peccatorum remissio, quae christiani post baptismum commiserint”.

101 Ibid., p. 645 “Tametsi different quod super sacrum fontem...plenissima sit culpae et poenae indulgentia; per poenitentiam vero non item, sed usu saepe venit, ut remissa culpa reatus poenae relinquatur per satisfactorios poenitentiae fructus expurgandae”.

102 Ibid., p. 645: “impietas infidelitatis est dimidiam sperare veniam. Repugnaret enim praeterea inmensae eius misericordiae”.

103 Ibid., p. 646: “...ita et remitti absque novae gratiae infusione, non tamen absque gratiae et charitatis usu et actu, qui poenitentia sit, licet non formalis et actualis, saltem virtualis”.

misericordia divina el que haya pecados que no puede perdonar; porque sería no reconocer la eficacia de la pasión de Cristo, verdadera propiciación por nuestros pecados y los de todo el mundo. Por tanto, debe afirmarse que en esta vida todo pecado puede ser perdonado por la verdadera penitencia¹⁰⁴.

- La opinión de los luteranos, que defienden que el hombre se ve arrastrado por la concupiscencia siempre al pecado, y que el hombre es incapaz de salir de él, no tiene fundamento en la Escritura ni en la tradición. Pues, si tenemos un abogado ante el Padre que es propiciación por nuestros pecados, y no queremos negar que él es el redentor universal, debemos reconocer que en él y por él somos perdonados y verdaderamente justificados¹⁰⁵. Además, si hubiera algún pecado irremisible por la penitencia, ¿no habría que decir también que lo hay por el bautismo?
- Soto no desconoce las dificultades clásicas en la interpretación de algunos pasajes de la Escritura, como cuando se habla del “pecado contra el Espíritu” (Mt 12, 31-32) o cuando se dice que no se ore por los que tienen “un pecado de muerte” (1 Jn 5,16). Su interpretación, apoyada en testimonios patristicos, se resume en que no se trata de que Dios no pueda perdonar los pecados, sino de que se da algún defecto en la actitud penitencial de los sujetos, como puede ser la obstinación en su pecado, que impide el que este sea perdonado¹⁰⁶.

2. *¿Pueden perdonarse los pecados por otro medio que no sea la penitencia?*

Nuestro autor se pregunta ahora si la penitencia es el único medio para el perdón de los pecados, o si pueden perdonarse por la

104 Ibid., p. 647: “Quarta ergo ex his colligitur conclusio. Simpliciter dicendum est quod omne peccatum in hac vita per veram poenitentiam deleri potest”.

105 Ibid., p. 648: “Quocirca error iste blasphemus est, et iniurius in Christum et eius passionem: nam si aliquod esset irremissibile peccatum, non fuiste universalis redemptor”

106 Baste este texto: “Praesertim quod Christus non ait esse irremissibile, sed quod non remittetur...scilicet ob defectum poenitentiae, quae difficilis est in his, qui consulto absque ignorantia et passione delinquunt, iuxta illud Is 2,2”. Y respecto al texto de Juan: “Vocat ergo peccatum ad mortem, quando hominem videmus, adeo peccatis esse inveteratum et obstinatum, ut in inimicitis, aut in concubinato, aut usura, aut obstinatissima heresi, ut quantum prudentia docet humana nulla spes de illo habeatur”.

virtud de la penitencia y otros medios (“*Quaeritur utrum sine poenitentia peccatum per illam virtutem, aut alio quovis modo remitti valeat*”)¹⁰⁷.

- La primera tesis que propone es que es imposible que se perdone un pecado mortal actual sin la penitencia como virtud, pues Dios no puede perdonar la ofensa sin un cambio de voluntad, es decir, sin una actitud de rechazo del pecado y sin conversión de corazón:

“Requiritur ergo ad remissionem divinae offensae, quod voluntas hominis sic mutetur, ut convertatur ad Deum cum detestatione praedictae conversionis ad creaturam, cum proposito emendandi vitam, in quo quidem ratio virtutis poenitentiae consistit”¹⁰⁸.

- La segunda tesis, complementaria de la anterior, es que Dios sí puede perdonar los pecados sin el sacramento de la penitencia, (entendido no solo “*in re*” sino también “*in voto*”), que se perfecciona con el ministerio y la absolución del sacerdote que ata o desata. Sencillamente porque “Dios no ata su poder a los sacramentos”:

“Absque sacramento poenitentiae, quod officio et absolutione sacerdotis ligantis et solventis perficitur, potest Deus peccata remittere. Intellige absque sacramento non solum in re, verum etiam in voto. Probat, quia Deus non habet suam potestatem sacramentis suis alligatam”¹⁰⁹.

- Pero siempre se requiere la virtud de la penitencia, que supone la gracia, que conduce a manifestar externamente lo que se vive internamente:

“Per gratiam enim, scilicet per poenitentiam, traxit intus, quam per misericordiam suscepit foris”¹¹⁰.

Soto explica a continuación todos estos puntos, enriqueciendo sus tesis con diversidad de testimonios escriturísticos y patrísticos, así como con riqueza de argumentos. Entre ellos merecen destacarse los siguientes:

107 Art. II, pp. 652-661.

108 Ibid., p. 652.

109 Ibid., p. 652.

110 Ibid., p. 652.

- Es doctrina común que la conversión implica el rechazo y apartamiento del pecado (*"Quae quidem aversionem"*).
- El hecho de que se admitan otros medios para el perdón que no son el sacramento, no quiere decir que no se requiera siempre la conversión para el perdón de los pecados¹¹¹.
- Sin embargo, la conversión no puede separarse del sacramento, como hace Escoto, que considera que la conversión de caridad dispone de congruo a la gracia, sin que sea necesario el acto formal de penitencia (*"Unde nonnulli inferunt sine actu formali poenitentiae sufficere actum charitatis"*).
- No basta la virtud de la penitencia y la caridad cuando se trata de pecados mortales. Es necesario, además del rechazo explícito del pecado, el *"votum poenitentiae"*, que solo se cumple con la penitencia formal o confesión, por la que se manifiesta visiblemente la virtud interna¹¹².
- Además, para que la detestación del pecado sea verdadera se requiere el propósito de la enmienda, es decir, de no volver a cometerlo en el futuro (*"Quod eiusmodi detestatio propter hoc dicitur vera, quia gignit propositum cavendi in futurum"*)¹¹³
- Otra cosa es cuando el pecador olvida alguno de sus pecados después de un diligente examen. En este caso basta la caridad para el perdón. Pues no se puede doler y rechazar aquello que no se recuerda (*"Non est necessarius actus poenitendi, sed per actus alios charitatis venia obtinebit"*)¹¹⁴.
- En el caso del martirio, por ser la oblación de sí mismo y el acto de amor más pleno, no es necesaria la penitencia, basta

111 Soto cita la enseñanza de Cirilo y de Orígenes, quien indica que hay siete medios para el perdón: el bautismo, la fe, la caridad, la esperanza, la limosna, el perdón de las injurias, y la penitencia (p. 653). Pero recuerda que esto no es ninguna dificultad, pues en todos los casos se requiere la conversión.

112 Ibid., p. 654: "Existenti in peccatis mortalibus...nullus prorsus charitatis actus quantumcumque egregius citra perpeccatum pro Christo martyrium sufficit ad salutem...charitas de se non est poenitentia virtualis, nam ut per humana haec visibilia invisibilia intelligamus...(y comentando el Concilio de Trento añade, contra Escoto, Lutero) Ob idque profecto non video quomodo defendi possit, quod actus charitatis, circa martyrii perpeccationem, sine formali poenitentia sufficiat, praesertim cum legitima poenitentia debeat includere votum confessionis, quod sine peccatorum detestatione haberi non potest".

113 Ibid., p. 657.

114 Ibid., p. 655: "Nam quorum homo non est memor, quomodo illa detestari potest? Si ergo tunc esset necessaria poenitentia, tunc homo sine possibili remedio merneret"

para el perdón y la salvación (“*Hoc est singulare privilegium martyrii, quod per se est summa charitas et confessio Christi*”)¹¹⁵.

- En todo caso, el perdón de Dios no consiste solo en liberar del castigo o “condonar las penas”, sino en una verdadera renovación del hombre, que devuelve la gracia y la amistad con Dios. Dios misericordioso amando hace el bien, y haciendo el bien ama, y amando nos devuelve a su amistad (*Deum mortale aut originale peccatum hominis remittere, est ipsum in suam gratiam et amicitiam revocare*)¹¹⁶.
- La penitencia, lo mismo que el perdón y la gracia no son divisibles, en cuanto que no se puede arrepentir uno de un pecado y no de otro, o no se puede pedir a Dios perdón de un pecado y no de otro. Tampoco Dios divide su perdón y su gracia, pues repugna al ser y la misericordia de Dios un perdón a medias, o un perdón que no lleve consigo la gracia¹¹⁷.

3. *¿En qué medida el perdón de la culpa implica el perdón de la pena?*

Una vez considerado el efecto del perdón del pecado, estudia Soto en qué medida el perdón de la culpa implica el perdón de la pena¹¹⁸. A lo que responde explicando las cinco “conclusiones” propuestas por Santo Tomás:

- En cuanto aversión a Dios, el pecado mortal conlleva el castigo de la pena eterna, pues quien pecó contra el sumo y eterno bien, merece un castigo eterno.

115 Ibid., p. 656.

116 Ibid., p.660: “Habemus ergo (quod nemo rem attente speculatus negare potest) quod Deum homini peccatum remittere non est poenas illi condonnare et relaxare: hoc enim est relaxare rigorem iustitiae, sed est ipsum in suam gratiam renovare, qui est actus amicitiae...Necesse est ut illud sit vere bonum eo gradu, quo diligitur, immo diligendo facit bonum. Ut diligendo solem facit eum lucidum, et diligendo arborem facit eum vivere, et diligendo brutum facit id sentire”...”.

117 Es la cuestión que se plantea Soto en el Art. III, pp. 661-663: “*Utrum possit poenitentiam unum peccatum sine alio remitti*”. A lo que responde con Santo Tomás: “Impossibile est, per poenitentiam unum peccatum sine alio remitti...quia remittere unum sine alio perfectioni repugnat Dei misericordiae. Peccatum remittere sine gratia...omnino impossibile monstratum est” (p. 661).

118 Art. IV, pp. 663-665: “*Utrum remissa culpa per poenitentiam remaneat reatus poenae*”.

- En cuanto conversión a un bien mudable y contra el orden natural, el pecado mortal conlleva también el castigo de alguna pena exigida por justicia.
- La pena que se merece por la conversión a las criaturas, no es de suyo eterna, pues no se trata de algo infinito (las criaturas) sino finito.
- Por la penitencia se perdonan a la vez la culpa y la pena eterna, pues la conversión a Dios lleva consigo la aversión a las criaturas.
- Pero, perdonada la culpa, puede quedar pendiente alguna pena temporal (*“potest, remissa culpa per poenitentiam manere reatus alicuius poenae temporalis”*).
- Y es así porque el pecado mortal lleva consigo una doble pena: la “pena de daño”, que consiste en la privación de Dios; y la “pena de sentido”, que consiste en sufrimientos.
- Si por la penitencia el hombre se convierte a Dios, desaparece la pena eterna de daño, pues vuelve a la amistad y a la justicia de Dios. Pero, en razón de la justicia puede ser que tenga que pagar aún alguna pena, no ya en el infierno, sino en este siglo espontáneamente, o en el purgatorio necesariamente (*“vel spontaneas in hoc seculo, vel in purgatorio inflictas”*).
- Y la razón es muy clara: quien ha inferido una injuria a alguien, puede ser que por el perdón recupere la amistad con esa persona; pero permanece la deuda que debe reparar en justicia por el mal que le causó¹¹⁹.
- El gran error de Lutero consiste en que niega que sea necesaria la satisfacción de la pena, una vez perdonada la culpa, y que esto sería como injuriar a Cristo, como si su satisfacción no fuera suficiente. Negando la satisfacción, niega también el purgatorio, y desprecia las indulgencias¹²⁰.
- Es cierto que la gracia del perdón procede de Dios, por la pasión de Cristo, y que este don es más fuerte que el pecado

119 Ibid., p. 664: “Qui enim alteri iniuriam intulit, licet dum de iniuria veniam petit amicitiam conciliet, remanet tamen damni debitor ratione iustitiae”

120 Ibid., pp. 643-644: “Lutherus fuit qui illam pestilentissime abnegaverit dicens, quod homini iusto post remissam culpam nullius prorsus reliqua sit satisfactionis necessitas...Negando enim necessitatem satisfactionis, negavit purgatorium, quamvis de hoc lubricus locutus...Abiecit ecclesiastica ieiunia, irrisit poenitentias sacris canonibus decretas: execratus est indulgentias, quas vocat antiquísimos quaestus”.

- (cf. Rom 5). Pero no debe olvidarse la distinción entre la “gracia operante”, por la que Dios perdona la culpa, y la “gracia cooperante”, por la que se perdona la pena temporal y que exige la cooperación del hombre, por aquella obra de satisfacción que reclama la justicia. Por lo que, aunque los dos efectos sean obra de la gracia, esto no debe llevar a negar la necesaria colaboración de hombre con su libertad. Y la colaboración requerida puede ser que no se dé en el mismo instante en que se da la gracia del perdón¹²¹.
- Y también es cierto que la pasión y los méritos de Cristo son una satisfacción suficiente, no solo por nuestros pecados sino también por los pecados de todo el mundo, pues es una satisfacción infinita. Pero en cuanto a su aplicación al sujeto penitente, se requiere que éste con-padezca y con-muera con Cristo, lo que sucede por sus actos, que son la “materia” del mismo sacramento. Esta es la diferencia con el bautismo: que en este con-morimos y con-resucitamos con Cristo por la acción graciosa de Dios en el mismo sacramento; mientras en la penitencia esto sucede también con y por los actos del penitente, por los que nos asociamos de modo especial a la pasión de Cristo¹²².

4. *¿Desaparecen las “reliquias” del pecado con el perdón de la culpa?*

El pecado no solo lleva como consecuencia las penas, también las “reliquias” o la debilidad e inclinación al pecado¹²³. En principio,

121 Ibid., p. 665: “Quare licet uterque effectus sit per gratiam, praecedit tamen effectus gratiae operantis, et deinde subsequitur effectus gratiae cooperantis cum libero arbitrio...Remissio culpae, quia est effectus gratiae in instanti fit. Sed alter, qui fit ex merito liberi arbitrii informati gratia: fit secundum quantitatem motus eiusdem liberi arbitrii”.

122 Ibid., p. 665: “Unde in baptismo, quia est instrumentum passionis Christi...non per actus recipientis, qui sint materia ipsius sacramenti, sed totaliter per sacramentum seu per suum instrumentum, quo regeneramur in novam vitam conmorientes cum ipso...consequitur remissionem totius poenae, acsi illic homo in satisfactionem suae culpae moreretur. In poenitentia vero non communicatur nobis virtus passionis Christi, nisi secundum actus nostros qui sunt materia sacramenti, sicut aqua in baptismo; et ideo secundum eorum modum recipimus poenarum remissionem, qui est effectus gratiae cooperantis libero arbitrio. Et ideo non semper unus solus actus sufficit, sed plures requiruntur”

123 Art. V, pp. 665-668: “*Utrum remissa culpa mortalia tollantur omnes reliquiae peccati*”.

hay que decir que el perdón de la culpa del pecado no quiere decir que desaparezcan las disposiciones que condujeron a aquel pecado. Puede haber conversión a Dios y perdón, y permanecer la inclinación y el hábito que nos mueve al pecado:

“Sublato autem eo, quod se habet ex parte aversionis...id nihilominus remanerae potest quod ex inordinata conversione accidit homini, et ideo sicut reatus poenae, ita reliquiae remanere possunt”¹²⁴.

Las reliquias o consecuencias del pecado pueden manifestarse en las disposiciones que inclinan al acto que se convirtió en hábito; en la misma inclinación al pecado; en la tristeza e incluso debilidad corporal. Y es evidente que los hábitos adquiridos solo se superan con el ejercicio contrario (“*nam habitus acquisiti viro iusto permanent, et non nisi contrario exercitio erradicantur*”). Sucede lo mismo que las heridas del cuerpo: pueden curarse, pero dejan sus cicatrices, mucho más tratándose de heridas espirituales. Por eso el sacramento de la extremaunción tiene como objeto también el perdón de las “reliquias del pecado”¹²⁵.

Y de todo ello se desprende la siguiente conclusión: que el perdón por la penitencia es punto de llegada de una conversión, pero también punto de partida para la continuación de un proceso de conversión y de un esfuerzo permanente por superar la inclinación al pecado, lo que se manifiesta en los múltiples actos de la vida¹²⁶.

Ahora bien, esto no significa que no reconozcamos que el perdón del pecado es el efecto propio¹²⁷, sí de la penitencia virtud, pero sobre todo de la penitencia sacramento, que se realiza con el ejercicio del poder de las llaves por la absolución del ministro (forma), y más secundariamente (“*secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae*”) en virtud de los actos del penitente (materia). La causa principal del perdón es siempre Dios mismo; la causa instrumental es el sacramento; y el acto de la penitencia es efecto de la misma gracia¹²⁸. Se trata de una verdadera

124 Ibid., p. 666.

125 Ibid., p. 666.

126 Ibid., p. 667: “Unico actu humano non tolluntur habitus et reliquiae peccati...sed exercitio multiplicato fit homo virtute acquisita studiosus”

127 Art. VI, pp. 667-669: “*Utrum remissio culpae sit effectus poenitentiae*”.

128 Ibid., p. 667: “Sacramentum concurrat ad remissionem culpae tanquam causa instrumentalis; gratia vero, per quam Deus formaliter culpam abstergit, tanquam causa magis principalis; sed actus poenitentiae quatenus est effectus eiusdem gratiae”.

causalidad divina y sacramental, pero no debida a los actos del hombre sino al “ex opere operato” que se realiza en el sacramento.

Y esta doctrina tampoco puede decirse que minusvalora la importancia de la contrición y los actos del penitente. La contrición, como afirma Escoto, puede concurrir al perdón del pecado, bien como disposición previa (de modo informe), o como concomitante con el perdón (informada por la gracia). Sea como sea, la contrición es también efecto de la gracia de Dios, que precede a la libertad, la previene y la mueve a una disposición o actitud colaboradora con la acción de Dios¹²⁹. Es inútil preguntarse si es primero la gracia para la conversión que prepara al sacramento, o el perdón por el sacramento para la gracia que implica la conversión. Pues, tanto la contrición como el sacramento son fruto de la gracia de Dios, que se manifiesta en una colaboración o mediación diversa: por el ministerio del sacerdote, y por los actos del penitente. Puede decirse que la contrición es también “causa” de la gracia, pero siendo ella misma causada por la gracia, y no considerándola como la “causa principal” de la gracia, sino como parte del sacramento por el que se perdonan los pecados y se nos da la gracia:

“Itaque sacramentum est instrumentum gratiae, quae nihilominus gratia per contritionem qui est pars sacramenti remittit peccata et hac ratione est prior contritione. Forma autem sacramenti, quia non est actus virtutis poenitentiae informatus gratia, nulla ratione est posterior quam gratia sed simpliciter prior”¹³⁰.

Y, en definitiva, tanto la virtud de la penitencia (conversión) como el sacramento de la penitencia perdonan los pecados en virtud de la pasión de Cristo, que obra en nosotros por la fe y el ministerio de las llaves, siendo siempre la causa principal del perdón¹³¹.

129 Ibid., p. 668: “Sed dicitur gratia operans, quia ipsa praevenit liberum arbitrium movendo illud, per cuius motum ipsa operatur...non est neganda etiam eius actio, nam auxilium speciale facit liberum arbitrium consentire motioni Dei. Et ideo motus ille liberi arbitrii tam in Deum per fidem, quam in peccatum per poenitentiam producitur simul et a libero arbitrio et a gratia quae eodem instanti infunditur”.

130 Ibid., p. 669.

131 Ibid., p. 669: “Remissio culpae non est nisi ex virtute passionis Christi ...Etiam actus poenitentiae virtutis operatur in virtute passionis Christi, et per fidem in ordine ad claves ecclesiae, et ideo utroque modo est causa remissionis”.

IV. SOBRE EL PERDÓN DE LOS PECADOS VENIALES

Soto se propone comentar en este capítulo la cuestión del perdón de los pecados veniales, siguiendo el pensamiento de Santo Tomás¹³².

1. *Los pecados veniales se perdonan por la penitencia*

La primera cuestión que aborda es “si los pecados pueden perdonarse sin el sacramento de la penitencia” (“Et primum utrum sine illa possint remitti”). Su argumentación sigue estos pasos:

- Tanto el pecado mortal como el pecado venial supone una separación de Dios, aunque diferente: el mortal es una separación “perfecta”, porque priva del principio de la vida que es la gracia; el venial es una separación “imperfecta”, porque nos impide responder con presteza a Dios, y supone una cierta desviación. El primero es sencillamente contra la ley; el segundo es por encima de la ley (“Itaque unum est simpliciter contra legem, et aliud praeter”).
- Los dos pecados se perdonan por la penitencia, pues el perdón supone que se vuelve a la comunión con Dios y en los dos se realiza esta vuelta, en los dos casos se da una reordenación de la voluntad a Dios, y en los dos se produce una separación del apego desordenado. La diferencia está en que el pecado venial no solo se perdona por el sacramento de la penitencia, sino que el tipo de penitencia que requiere para separarse de la criatura (deseo o uso desordenado) es diferente¹³³.
- Para el pecado mortal se requiere mayor penitencia, en cuanto que se debe detestar cada uno de los pecados cometidos, después de un examen diligente. En cambio para el perdón de los pecados veniales no se requiere una penitencia actual, expresa y diligente, que suponga la detestación o

132 Así titula el capítulo: *Distinctionis decimoquintae. Quaestio secunda de remissione venialium peccatorum (Sanct. Thomae 3. part. quaest. 87)*. Y el art. I, pp. 669-674: “*Utrum peccatum veniale possit remitti sine poenitentia*”.

133 *Ibid.*, p. 670: “*Sensus ergo conclusionis est, quod non solum per poenitentiam remittatur veniale, sed quod aliquod genus poenitentiae sit ad eius remissionem necessarium, per quod scilicet removeatur voluntas a bono creato, cui praeter ordinem adhaereat*”

conversión. Aunque tampoco basta el simple malestar que provoca el hábito de la caridad o la virtud de la penitencia.

- Para el perdón del pecado venial se requiere la virtud de la “displícencia”, no necesariamente actual y expresa, sino que basta la “displícencia virtual” (“ut requiratur et sufficiat virtualis displicentia”), lo que sucede cuando aquel que ama a Dios y su voluntad, normalmente se disgusta y duele por las imperfecciones de la vida, que impiden una mayor unión a Dios. Esta penitencia “virtual” es insuficiente para el perdón del pecado mortal.

2. La disposición principal para el perdón es la caridad

Y esto es así porque el pecado venial (que literalmente significa “digno de perdón”: “dignum veniae”) no aparta de Dios ni rompe la amistad con Dios, ni es una conversión a las criaturas, ni impide el hacer obras que agradan a Dios. Pero, puesto que supone cierto desorden respecto a los bienes pasajeros, aunque no exija una conversión actual, sí requiere una rectificación por el acto de caridad y amor a Dios. Si se afirma que por los sacramentales, como el agua bendita, la bendición episcopal, y otros medios, se perdonan los pecados veniales, mucho más por el acto de caridad (“Fortiori ergo ratione sufficet actus charitatis”).

El pecado venial, al contrario del mortal, no requiere una detestación y una contrición formal. Por lo mismo, la confesión de los pecados veniales no es necesaria, de la misma manera que lo es el pecado mortal, aunque se aconseje examinarse de ellos y confesarlos. Los Padres de la Iglesia así reconocieron al afirmar que los pecados cotidianos se perdonan con la oración cotidiana:

“De quotidianis, inquit, brevibus levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisficiat, scilicet, Pater noster. Ad venialium ergo remissionem non alia detestatio requiritur”¹³⁴.

Lo que se discute es si basta cualquier acto de caridad para que el perdón del pecado venial, puesto que Dios Padre no puede no acoger un acto de amor de sus hijos, como afirma Escoto. Pero, según D.Soto, esto no es del todo cierto, pues siendo verdad que Dios acoge un acto de amor de sus hijos, para el perdón del pecado venial se

134 Cita a San Agustín, Juan Crisóstomo: *Ibid.*, p. 671.

requiere que tal acto sea contrario al acto desordenado que supone este pecado. Esto es lo que significa la “displicencia virtual”, pues si permanece la complacencia en dicho acto, no puede haber perdón¹³⁵. Y si la caridad de que hablamos implica esta displicencia respecto a todos los posibles pecados veniales, no hay que dudar de que todos ellos son perdonados por tal acto de amor. Es un acto, que no supone la infusión de la gracia, pues el pecado venial no es contrario a la gracia habitual, sino la moción de gracia para ese acto de amor y caridad que nos fortalece en la gracia y la amistad de Dios¹³⁶.

Otra cuestión que se plantea es si para el perdón de los pecados veniales se requiere el propósito de no volverlos a cometer. Ciertamente, debe acompañar siempre el propósito de luchar contra el pecado venial, pero siendo conscientes de que nuestra vida está llena de debilidades, y el hecho de que sea previsible que volvamos a caer, no es obstáculo para que sean perdonados¹³⁷.

3. *Diversidad de medios para el perdón de los pecados veniales*

Una vez analizada la disposición o actitud para el perdón de los pecados veniales, nuestro autor se pregunta más directamente por los medios, como son los “sacramentales”¹³⁸.

Parte de un supuesto: que el perdón de estos pecados no exige una nueva infusión de gracia, sino que basta un acto que procede de la gracia, por el que alguien se mueve con fervor hacia Dios, por lo que llamamos “penitencia actual o virtual”, lo que podemos traducir por “actitud permanente de conversión”, que implica el permanente rechazo del pecado. Por tanto, el perdón se puede obtener:

135 Ibid., p. 672: “Nullus actus nec fervor charitatis ullum remittit peccatum veniale, quando eius adest complacentia, aut propositum. Haec certissima est...Etiam absente eius complacentia et proposito, nisi illud, cui est contrarius, quia nihil pellitur, nisi per suum contrarium. Et illa sola dicitur poenitentia virtualis...Et istae reputatur fervor charitatis respectu illius peccati”.

136 Sobre esto trata en el Art. II, pp. 674-676: “*Utrum ad remissionem venialium requiratur gratiae infusio*”. No nos detenemos en esta cuestión por considerarla más secundaria a nuestro propósito.

137 Ibid., p. 673: “Ad remissionem peccatorum venialium tale propositum non videtur necessarium, cum certum sit hominem sine eiusmodi venialibus praesentem vitam ducere non posse: ergo venialia sine poenitentia remittuntur...Nihilominus debet habere homo propositum se praeparandi ad peccata venialia minuenda”.

138 Art. III, pp. 676-678: “*Utrum peccata venialia remittantur per aquam benedictam et alia sacramentalia*”.

- Por la infusión de la gracia, en aquel que no pone obstáculo.
- Por la moción a un rechazo del pecado, que se manifiesta en: la confesión general, los golpes de pecho, la oración del Señor; pues suponen un gesto de penitencia, y a la vez una confianza en el perdón que pedimos.
- Por la reverencia que se manifiesta a Dios y a las cosas divinas, como por ejemplo: la bendición del obispo, la aspersion del agua bendita, una unción sacramental como en la confirmación y las órdenes, la oración pública establecida por la Iglesia con este objeto, la colecta en la misa, la visita a un templo consagrado¹³⁹.
- Todo ello es reconocido por los doctores y los usos de la Iglesia, tal como se ha expresado en el verso: "Orans, tinctus, edens, confessus, dans, benedicens". Lo que significa: la oración dominical (orans), el agua bendita (tinctus), la eucaristía (edens), la confesión general (confessus), la limosna (dans), la bendición del obispo (benedicens). Pero, advierte con Santo Tomás, todo esto será cierto si no se opone obstáculo, es decir, si hay una verdadera y sincera disposición¹⁴⁰.

De entre todos estos medios, cabe resaltar, según Soto, la participación en los demás sacramentos, aunque no concurra un acto explícito de amor, pues si al agua bendita se le atribuye tal eficacia, mucho más a aquel que recibe o celebra un sacramento¹⁴¹. Igualmente la oración dominica, que expresamente pide el perdón dándolo. Y la limosna, que es verdadera medicina contra el pecado, y expresión auténtica de la caridad.

Algunos autores se preguntan si estos sacramentales tienen la virtud de perdonar realmente los pecados, o más bien de suscitar la devoción que mueve al dolor de los pecados veniales. Santo Tomás dice que algunos de ellos, como el agua bendita o la bendición episcopal perdonan los pecados en cuanto inclinan a una actitud penitencial, y en cuanto conducen de algún modo a la celebración del sacramento. Su eficacia no puede compararse con la del sacramento, ya que este ha sido instituido por Cristo, mientras los "sacramen-

139 Ibid., p. 676.

140 Ibid., p. 677: "Quodcumque istorum cuncta remitti praeterita illa, quorum remissioni obstat obex voluntatis eis inhaerentis".

141 Ibid., p. 677: Crediderim ego, ut médium hinc constituamus, quod per omne sacramentum remittantur omnia venialia solo illo actu concurrente, quo quis illud suscipit, quanquam non concurrat alius actus dilectionis".

tales” lo han sido por la Iglesia. Y porque la Iglesia sabe que los pecados veniales son muchos, por eso nos propone también muchos remedios¹⁴².

V. ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA “REVIVISCENCIA”

Continuando con el comentario a Santo Tomás, Soto trata ahora la cuestión del “retorno de los pecados perdonados y de la recuperación de las virtudes perdidas”¹⁴³. Se trata de un tema al que se daba gran importancia en aquel tiempo, pero al que hoy se le concede poca importancia en orden a entender la esencia del sacramento y su incidencia en la vida y, en todo caso, se considera como un cierto “exceso teológico”, en la pretensión de explicar con demasiadas distinciones conceptuales e hipótesis teológicas, lo que en realidad supera la medida humana. Por ello, resumimos lo esencial de la argumentación, teniendo en cuenta el objetivo fundamental de este trabajo.

Soto comienza, como en otros casos, ofreciendo un resumen de la cuestión, así como de la enseñanza fundamental: Recuerda que el tema ya fue planteado, por ejemplo, por el papa Gregorio, Rabano Mauro, y otros autores, a partir del texto de Mateo 18, 23-35 (llamado del “siervo sin entrañas” que, perdonado, al ser incapaz de perdonar, fue castigado por el Rey). La pregunta es si puede retornar un pecado ya perdonado en virtud de otro pecado posterior, con las mismas consecuencias que implicaba aquel pecado antes de ser perdonado. Y la respuesta que ofrece Soto es clara: El pecado, una vez perdonado, no retorna ni en cuanto a la culpa, ni tampoco en cuanto a la pena, ya que el perdón que Dios concede de ese pecado es total, y en ningún modo dependiente del futuro del pecador. Dios no perdona a medias, sino totalmente:

“Verumtamen his non obstantibus certum est peccata semel dimissa non redire quantum ad maculam, quatenus ab illis fuerat effecta, atque adeo nec quantum ad aequalem reatum poenae, quo-

142 Ibid., p. 678: “Et inde colligitur, quod licet ecclesia non possit instituere sacramenta, quia gratiam conferunt, potest nihilominus haec instituere sacramentalia. Enimvero quoniam haec peccata frequentissima sunt etiam in viris circumspectis, consultum fuit ut tam multis tamque praesentaneis remedis succurreretur eis”.

143 *Distinctio decimosexta. De reditu peccatorum et recuperatione virtutum*, pp. 680 ss.

niam condonatio Dei absoluta est, nullatenus ex futuro dependens: quare quod semel donavit, nunquam repetit”¹⁴⁴.

Esta es también la enseñanza de Santo Tomás, quien esgrime diversas razones para mostrar la absoluta imposibilidad de que el pecado perdonado retorne en todo rigor¹⁴⁵. Si volviera el pecado anterior supondría que se repite la misma causa de aquel pecado, lo que no se puede afirmar; y si el perdón no fuera total, se pondría en cuestión la misma eficacia del sacramento, la sinceridad de la contrición del penitente, así como la bondad y misericordia de Dios, que siempre es mayor que la ingratitud del hombre (“*maius est Dei beneficium peccatum remittentis quam peccatorem sustinentis*”). Si de algún retorno se puede hablar no es del mismo pecado, sino de la ingratitud del pecador, que olvidando el amor de Dios, puede cometer nuevos pecados, como pueden ser el odio al hermano, la apostasía, el desprecio del sacramento recibido¹⁴⁶. Se trata de una ingratitud múltiple: contra el que nos perdonó, contra la forma y modo como nos perdonó, contra el don recibido, contra la inocencia primera del bautismo por la que se nos perdonó el pecado original.

La segunda cuestión, relacionada con la anterior, trata sobre la recuperación de las virtudes por la penitencia¹⁴⁷. Y la respuesta es clara: es tal la fuerza de la penitencia, que por ella se recuperan no sólo la gracia y las virtudes, sino que también se renuevan, en mayor o menor grado, aquellas obras que fueron hechas en estado de gracia habitual que merecieron la vida eterna, pero que quedaron como suspendidas por el pecado mortal (“*mortificata opera*”):

“At vero tanta est poenitentiae virtus, ut per ipsam non modo gratia et virtutes restituantur, verum et mortificata opera reviviscant. Quod exemplo illius filii evangelici (hijo pródigo)...quod mor-

144 Ibid., p. 681. Y a continuación cita al papa Gelasio que dice: “Divina clementia dimissa peccata in ultionem ulterius redire non patitur. Redeunt tamen per ingratitudinem, quae universalis conditio est omnium peccatorum”.

145 Cf. Art. I, pp. 682-686: “*Utrum peccata remissa redeant per sequens peccatum*”.

146 Ibid., p. 683. Después de discutir las opiniones de Escoto y de Cayetano (pp. 683-686), expone el art. II, pp. 686-687: “*Utrum peccata remissa redeant per ingratitudinem, quae specialiter est secundum odium fraternum, apostasiam a fide, contemptum confessionis atque dolorem de poenitentia habita*”.

147 *Distinctionis decimae sextae. Quaestio secunda de recuperatione virtutum post poenitentiam*, pp. 690-705.

tificata merita ad aequale praemium vitam recuperet, sed potest vel in gratia aequali vel maiori vel minore resurgere”¹⁴⁸.

Pero, ¿cuáles son en concreto las virtudes que se recuperan? En primer lugar, las virtudes bautismales, ya que la penitencia es la renovación del bautismo: la fe, la caridad, la esperanza y confianza en Dios. Y respecto al “grado”, parece puede responderse que depende de la intensidad de la contrición y disposiciones del sujeto¹⁴⁹. Los autores discuten sobre cómo debe explicarse el que la penitencia, al borrar el pecado, haga revivir las obras por él mortificadas, de modo que vuelvan a tener algún valor para la vida eterna. Pero se trata de interpretaciones.

Lo cierto es que por la penitencia, y con la recuperación de las virtudes, el pecador recupera también su antigua dignidad ante Dios, al menos en lo fundamental¹⁵⁰. En efecto, según dice Santo Tomás, el hombre pierde por el pecado dos dignidades: una ante Dios, y otra ante la Iglesia. La dignidad respecto a Dios en un doble sentido: uno y principal por el que era contado entre los hijos de Dios, y este puede recuperarse por la penitencia, como lo demuestra la parábola del “hijo pródigo” (Lc 15); y otro más secundario, a saber, la inocencia de la que se gloriaba el “hijo mayor”, y este no se puede recuperar por la penitencia (lo que fue ya no puede dejar de ser), aunque puede compensarse por otros medios (v.gr. reparación de injusticias). En cuanto a la dignidad que pierde respecto a la Iglesia¹⁵¹, se manifiesta en que el pecador se hace indigno de desempeñar o recibir lo que exige la dignidad eclesiástica (v.gr. ministerios), lo que sucede en cuatro casos: cuando el pecador no hace penitencia; cuando el clérigo es negligente en hacer penitencia; cuando se comete un pecado que supone irregularidad; y cuando hay escándalo. Pero, comenta Soto, esto sucedía en la Iglesia primitiva con los pecadores públicos; pero no quiere decir que su pecado sea imper-

148 Ibid., p. 681. Y más adelante, p. 690: “Per poenitentiam ergo homini gratia infunditur, ad gratiam autem consequuntur omnes virtutes et dona, sicut ex essentia animae fluunt omnes potentiae, quibus gratia operatur, sic ergo ut per poenitentiam omnes virtutes restituantur”.

149 Ibid., p. 694: “Ratione contritionis resurgens non solum confertur divinitus gratia illi aequalis, verum et novus gradus ratione meritorum mortificatorum, quae tunc vivificantur”.

150 Art. III, pp. 697-699: “Utrum per poenitentiam restituatur homo in pristinam dignitatem”.

151 Ibid., p. 698: “Aliam vero dignitatem homo perdit ecclesiasticam per peccatum, quia indignum se ad ea exercenda reddit, quae ecclesiasticae dignitati competunt”.

donable. Debemos pensar en la misericordia que Dios manifiesta, por ejemplo, en el caso de David, o en el de la Magdalena¹⁵².

En concreto, las obras de virtud realizadas en la caridad pueden considerarse “mortificadas”, es decir que merecen la vida eterna aunque quedaron impedidas (como suspendidas) de producir su efecto por un pecado mortal¹⁵³, como afirma Santo Tomás: “*Quod opera in charitate facta mortificari dicuntur per sequens mortale peccatum*”. Soto responde a diversas cuestiones que se plantean, como: que toda obra buena, sea quien sea el que la hace, es meritoria ante Dios; que la caridad en sí misma merece el perdón y la salvación; que así como no hay ningún mal que Dios no castigue, tampoco hay ningún bien que Dios no premie...Y concluye justificando la expresión “mortificada”, en cuanto distinta de “mortale”, porque el pecado se dice “mortal” respecto a la vida de gracia, no respecto a la gloria eterna, a no ser que sea lo último que alguien hace. En cambio, las obras buenas realizadas en esa situación más bien son “enfermas” (*morbis*), no “muertas” (*mors*), y por eso se les llama “mortificadas”, como suspendidas hasta que puedan producir todo su efecto, una vez recuperada la gracia, que es siempre la causa y raíz del premio¹⁵⁴.

Por eso, cuando el hombre viene a la gracia de Dios por la penitencia, estas obras buenas “reviven”¹⁵⁵, puesto que siguen siendo aceptadas por Dios, ya que su voluntad no cambia. Las obras buenas siempre permanecen, aunque quien las hace no reciba remuneración. Las obras hechas en caridad no son destruidas por Dios, en cuya aceptación permanecen; tan solo el hombre puede poner impedimento a su eficacia¹⁵⁶.

152 Ibid., p. 699.

153 Art. IV, pp. 699-700: “*Utrum opera virtutum in charitate facta possunt mortificari*”. Para entender este lenguaje es preciso tener en cuenta estas distinciones usadas por los teólogos de entonces, y también por Soto (Ibid., p. 700): 1. Obras “vivas”, que son las realizadas en estado de gracia, que producen su efecto de conducir al hombre a la vida eterna. 2. Obras “mortificadas”, que en sí merecen la vida eterna, pero al sobrevenir el pecado mortal, quedan impedidas de producir su efecto. 3. Obras “muertas”, son las obras buenas, pero hechas en estado de pecado mortal, y por tanto no son meritorias para la vida eterna. 4. Obras “mortíferas”, que son los actos de pecado mortal, porque dan muerte al alma, privándola de la gracia y en su caso de la salvación eterna.

154 Ibid., p. 700: “*Et ideo respectu gratiae potius dicitur morbus, quam mors. Et eadem ratione opera bona dicuntur, non mortua illa, quae nunquam habuerunt vitam, sed mortificata, hoc est suspense, quousque homo per gratiam, quae radix eorum fuit, dignus fiat eorum praemio*”.

155 Art. V, pp. 70-703: “*Utrum opera per peccatum mortificata per poenitentiam reviviscant*”.

156 Ibid., p. 701: “*Quia semper Deus illa opera, prout facta fuerant, acceptat, eo quod voluntas eius non mutatur, sed homo est qui mutatur... Quapropter simpliciter nulla bona opera pereunt etiam si facienti non remunerentur*”.

CONCLUSIÓN

Aunque es imposible resumir el pensamiento de Soto en pocas palabras, queremos destacar en algunas conclusiones lo que nos parece más significativo en su discurso teológico, sobre los aspectos aquí estudiados.

1. El autor tiene muy claro en qué consiste la penitencia, cuales son sus fundamentos en la Escritura y la Tradición, y cómo en él se cumplen las condiciones de todo sacramento (institución por Cristo, materia, forma, ministro, eficacia...). Pero también es consciente de la originalidad o especificidad del sacramento de la penitencia. Esta especificidad la destaca, sobre todo, en relación con dos puntos:
 - La "materia", que no consiste en un elemento corporal sensible o material, sino en los mismos actos del penitente ("materia próxima"), a partir de una situación de pecado mortal ("materia lejana"). Se trata de una materia "personal", que aporta el sujeto (y no el ministro, como en otros casos), y que constituye parte integrante y como con-causal de la gracia del sacramento, como explicitará en otros lugares.
 - La relación con el bautismo (y otros sacramentos), constantemente aducida para explicar las semejanzas y diferencias entre uno y otro sacramento. Es significativa al respecto la explicación que ofrece (distanciándose incluso de Santo Tomás) del significado de la expresión: "la penitencia segunda tabla de salvación después del naufragio". El paraíso era el estado de inocencia de una "nave" nueva; el bautismo fue la primera tabla de salvación después del naufragio del pecado original; y la penitencia es la segunda tabla de salvación después del naufragio de la gracia bautismal por el pecado mortal.
2. Junto con la "materia" (los actos del penitente), Soto valora la "forma" o absolución, analizando las posibilidades de un cambio de fórmula, y dialogando sobre la forma deprecativa que utilizan los orientales, y la conveniencia de que sea fórmula indicativa. El parangón con la fórmula bautismal "ego te baptizo" = "ego te absolvo", junto con su mayor expresividad respecto a la eficacia y mediación ministerial de la Iglesia, es lo que le inclina a defender la fórmula que propone la Iglesia occidental, aún reconociendo que si alguien

- cambiara alguna palabra, sería igualmente válida. Por ejemplo si el sacerdote dijera en vez de “*absolvo*”, “*remitto tibi peccata*”, o si añade “*sacramentaliter te absolvo*”. Es de señalar esta postura abierta y no fixista de Soto respecto a una cuestión teológico-litúrgica.
3. Otro aspecto destacado en nuestro autor creemos es la relación que propone entre la “penitencia-virtud” y la “penitencia-sacramento”. Para él no hay duda, en primer lugar, de que la penitencia ha de ser una virtud permanente del cristiano que, movido por la gracia y en un acto libre de su voluntad, desea ser fiel a Dios y vive la conversión permanente. Esta virtud también es eficaz respecto al perdón de los pecados, cuando implica verdadera contrición. Pero, según él (y siguiendo a Santo Tomás), esta virtud de la penitencia:
 - No puede separarse de sus manifestaciones externas, como la tristeza y las obras de penitencia, según aquello de “dad dignos frutos de penitencia”.
 - Ni tampoco puede separarse del sacramento de la penitencia, al cual debe tender, sobre todo cuando se trata de una situación de pecado mortal. En este caso, el sacramento es necesario, bien “*in re*”, o bien “*in voto*”. Pues Dios, que puede perdonar sin sacramento (por la conversión), no separa la conversión del sacramento por él instituido.
 4. Igualmente es de destacar la relación que propone Soto entre penitencia y justicia. La penitencia (la contrición verdadera) lleva consigo la justicia. ¿Respecto a quién? Respecto a aquel (aquellos) a quien se ha ofendido. Y al primero a quien hemos ofendido (“contra ti sólo pequé”) es a Dios mismo; aunque respecto a Dios no podemos ofrecer los hombres un acto de justicia “entre iguales”, debido a la distancia y desproporción entre la obra humana y lo que Dios es y hace por los hombres. Pero también se exige esta justicia por la ofensa o injusticia que hayamos podido cometer contra los hombres. Lo que reclamará, en cada caso, que se satisfaga, se repare, se restituya con justicia y proporcionalmente, según las posibilidades en relación con el ofendido. Se trata de un aspecto que, si bien siempre ha sido afirmado por la Iglesia, con frecuencia se ha olvidado.
 5. Otro aspecto a destacar es la explicación que Soto ofrece respecto al perdón de los pecados veniales. La doctrina clásica

sica dice que estos pecados no nos separan de Dios, ni suponen la pérdida de la gracia, aunque pueden debilitarla en nosotros. Y también ha reconocido siempre que el sacramento de la penitencia no es necesario para el perdón de dichos pecados, para lo que existen pluralidad de medios. Entre ellos Soto destaca la participación en los demás sacramentos, a la vez que pone el acento en que deben ir unidos a la sinceridad de corazón y al amor, y como recordará en otro momento, a la limosna y caridad, como medio de máxima eficacia de conversión y perfeccionamiento.

6. Aunque no sería justo aplicar a Soto una concepción “procesual” del sacramento, al modo como sucedía en los primeros siglos, o como intentamos explicar en la actualidad, no cabe duda de que en sus explicaciones (como en las de Santo Tomás) está presente dicha concepción. Así cabría entender su explicación sobre la unión entre penitencia-virtud y penitencia-sacramento; entre penitencia “in voto” (“votum poenitentiae”) y penitencia “in re” (sacramento celebrado). Y de igual manera la explicación que nos ofrece de las “reliquias” del pecado y de las “secuelas de la penitencia”. Lo que significa que el perdón por la penitencia es punto de llegada de una conversión, pero también punto de partida para la continuación de un proceso de conversión y de un esfuerzo permanente por superar la inclinación al pecado, que se deberá manifestar en los múltiples actos de la vida.

DIONISIO BOROBIO

(Continuará)

SUMMARY

Domingo de Soto (1495-1560), one of the authors of the called School of Salamanca, along with F. de Vitoria and Melchor Cano, offers us a true treaty "De Poenitentia" in his work *Comentarios a los IV libros de las Sentencias*, where he offers a substantial contribution to the sacramentary theology of the time, and a systematic commentary to Santo Tomás, located in the context of dialogue with other schools (nominalist, scotist, humanist), in confrontation with the doctrine of Lutero and the Reformers, and in defense of the doctrine of I Council of Trento. Many are the writings that on our author have been published. But we think that no has investigated and offered a synthesis of its sacramental conception, and in concrete on the sacrament of the penitence. The present work tries to fill this gap. It constitutes the first delivery of a more ambitious project, than it wants to include the sacramental thought of the main authors of the School of Salamanca (Fr. de Vitoria, D. Soto, M. Cano). Our purpose is to select, to analyse and to synthesize those more important and excellent aspects for the theological moment of century XVI, like for the enrichment and even the renovation of the current penitential theology. This first part deals with on the sacramentality and originality the penitence (matter and forms), in relation to other sacraments, mainly the baptism; as well as on the penitence like virtue and the effects of grace of the penitence.