

## La penitencia como sacramento y como virtud en los salmanticenses (s. XVII)

**Dionisio Borobio**

Universidad Pontificia de Salamanca

*Resumen:* Los *Salmanticenses* fueron teólogos que enseñaron en el Colegio universitario salmanticenses de los carmelitas descalzos durante el siglo XVII y primera parte del XVIII. A ellos se deben el “*Cursus theologicus salmanticensis*”, así como el “*Cursus moralis salmanticensis*”. El tratado de penitencia del *Cursus theologicus salmanticensis* está dividido en dos partes bien diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas: 1. La penitencia como sacramento. 2. La penitencia como virtud. Resumimos aquí sobre todo lo que se refiere la Penitencia como sacramento. Nuestro *método* es analítico y comparativo, y el *objeto* de nuestra investigación consiste en la síntesis, el análisis y el comentario de los textos más destacados sobre la materia penitencial.

*Palabras clave:* Penitencia, Atrición-contrición, Actos del penitente, Materia y forma del sacramento.

*Abstract:* The *Salmanticenses* were theologians who taught at the University College of the Discalced Salmanticenses Carmelites during the XVII and the first half of the XVIII century. We owe to them the “*Cursus theologicus Salmanticensis*” and the “*Cursus moralis salmanticensis*”. The treaty of Penance in the *Cursus theologicus salmanticensis* was divided into two distinct parts, although closely related: 1. Penance as a sacrament. 2. Penance as a virtue. We summarize here especially what they say about Penance as a sacrament. Our method is analytical and comparative, and the object of our research is the synthesis, analysis and commentary of the most important texts on the penitential subject.

*Keywords:* Penance, Attrition-contrition, Acts of the penitent, Matter and form of the sacrament.

Después de haber investigado el tema de los sacramentos en los salmanticenses<sup>1</sup>, y una vez concluido nuestro estudio sobre la Penitencia, queremos ofrecer resumido lo que consideramos más importante y enriquecedor de su aportación al respecto.

## 1. PARA COMPRENDER LOS SALMANTICENSES

Para entender el “Cursus Theologicus Salmanticensis” es preciso tener en cuenta la renovación del tomismo, protagonizado sobre todo por la Escuela de Salamanca durante el siglo XVI y continuado por los Salmanticenses del siglo XVII, así como la vigencia de otras Escuelas, como 1. *La escuela franciscana*, que tiene como referente a San Buenaventura, prevaleciendo en ella el escotismo, y donde sobresalen entre otros: Francisco Herrera, Bartolomé Mastrio, Pedro Trigoso. 2. *La escuela jesuítica*, que si bien sigue en la línea del tomismo, aporta planteamientos nuevos en algunos aspectos, como se reconoce en autores como Francisco de Toledo, Laínez, Salmerón, Francisco Suarez, Luis Molina etc.

Más en concreto, los Salmanticenses fueron teólogos que enseñaron en el Colegio Universitario Salmanticenses de los Carmelitas descalzos durante el siglo XVII y primera parte del XVIII. A ellos se deben el “Cursus Theologicus Salmanticensis”, así como el “Cursus Moralis Salmanticensis”. Cinco son los autores principales: Antonio de la Madre de Dios, Domingo de Santa Teresa, Juan de la Anunciación, Antonio de San Juan Bautista, e Ildefonso de

<sup>1</sup> Recuérdense las publicaciones anteriores sobre el tema: D. Borobio, *Antropología, símbolos y sacramentos en los Salmanticenses*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 2011. Y sobre la Eucaristía: *La Eucaristía en los Salmanticenses (s. XVII). Un comentario actualizado*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca 2013; Id., “La visión sacramental de los Salmanticenses (s. XVII)”, *Helmántica* 192 (2013) 359-377. La fuente que hemos utilizado para estas investigaciones es: Collegii Salmanticensis FF. Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmelo. Primitivae observantiae. CURSUS THEOLOGICUS. Iuxta miram Divi Thomae Praeceptoris Angelici Doctrinam. Tomus Undecimus. Complectens Tract. XXII et Tract. XXIII: I. *De sacramentis in genere*. II. *De eucaristía*, Barcinone 1727 (Ex typografía Carmelitarum Discalceatorum Conventus S. Joseph). En concreto el Tratado sobre la Penitencia como sacramento y virtud se encuentra en el Tomus Duodecimus, *De Poenitentia virtute et sacramento*, Lugduni 1704 (en adelante *De Poenitentia*). En nuestro comentario utilizamos la versión digitalizada por la Universidad Pontificia de Salamanca, y citamos las páginas que corresponden a esta versión.

los Ángeles. Todos colaboraron a la creación de una obra unitaria, aplicando criterios de coherencia filosófico teológica. Pero destaca de modo especial Juan de la Anunciación, por su calidad teológica. En gran medida representan la continuación y madurez del tomismo de la Escuela de Salamanca, como se manifiesta en los tratados “Salmanticenses”<sup>2</sup>. El *Cursus Theologicus Salmanticensis* destaca por el método teológico y el contenido doctrinal que nos transmite, donde se combinan a la vez los argumentos antropológicos y filosóficos, con los argumentos bíblicos, patrísticos, y teológicos.

El tratado de Penitencia está dividido en dos partes bien diferenciadas, aunque íntimamente relacionadas: 1. La penitencia como sacramento. 2. La penitencia como virtud. Resumimos aquí sobre todo lo que se refiere a la Penitencia como sacramento. Nuestro *método* es analítico y comparativo, teniendo en cuenta tres referentes principales: la enseñanza de Santo Tomás (los autores son decididamente tomistas), la controversia con los protestantes, y la doctrina del concilio de Trento. Y el *objeto* de nuestra investigación consiste en la síntesis, el análisis y el comentario de los textos más destacados del autor sobre la materia, lo que supone aplicar un criterio selectivo de los mismos textos, en medio de un discurso con frecuencia reiterativo y complicado. Procederemos, por tanto, seleccionando y comentando los textos y fuentes más importantes, y procurando mantenernos fieles a su pensamiento y lógica teológica argumental<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Quien mejor ha estudiado lo que son y representan los Salmanticenses es Enrique del S. Corazón (E. Llamas), *Los Salmanticenses. Su vida y su obra. Ensayo histórico y proceso inquisitorial de su doctrina sobre la Inmaculada*, Madrid 1955; Id., “El Colegio Salmanticense, O.C.D. y la Universidad de Salamanca”, *Ephemerides Carmeliticæ* 14 (1960), 127-175; Tx. Deman, “Salamanque, Théologiens de”, en: A. Vacant-E. Mangenot-E. Amann (dirs), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris-VI 1939, vol. 14, 1024-1034; Id., “Problemas de autenticidad en torno al Curso Teológico Salmanticense”, *Salmanticensis* 5 (1958), 81-106; Id., “Una cuestión preliminar a la edición crítica del Curso Teológico Salmanticense. La autenticidad de la disputa 15 del tratado XIII”, *Salmanticensis* 6 (1959) 273-321.

<sup>3</sup> No conocemos ningún estudio que trate de modo específico sobre el sacramento de la penitencia en los Salmanticenses, si bien en algunos autores hay referencias marginales al tema: S. Hermann de Franceschi, “Agustinismo y molinismo. Del uso que los Salmanticenses (1631) hicieron de las enseñanzas de San Agustín contra las tesis de Luis de Molina”, *Criticon* 118 (2013), 81-97; Id., *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663): à propos des 1<sup>re</sup>, 2<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> «Provinciales»*, prefacio de G. Ferreyrolles, Paris 2009; G. Boudry, “La volontariété du péché originel selon les *Salmanticenses* et saint Thomas d’Aquin”, *Ephemerides Carmeli-*

En la introducción al Tratado comienza explicando el sentido del término “Poenitentia” que, como indica el mismo nombre, viene de “poenitere”, que quiere decir “tener una pena” (paenam tenere), pero no una pena cualquiera, sino una pena que se debe a una acción pasada, en cuanto que el sujeto se duele de ello y lo detesta en orden a lavar esa pena, bien sea voluntariamente o porque así ha sido tasada por otro. Para apoyar esta interpretación se remite a San Isidoro en sus *Etimologías*, lib. 6, que dice: “Poenitentia appellata est, quasi punitentia”, porque supone un castigarse a si mismo doliéndose y sufriendo por el mal que hizo pecando<sup>4</sup>. Y en el mismo sentido hablaban otros Padres, como Juan Crisóstomo, Jerónimo, Ambrosio, Cipriano...

## 2. DEFINICIÓN MÁS VERDADERA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Pero este sentido de “poenitentia” ya se encuentra en la Escritura. En el A.T. se dice claramente en el libro de Joel 2: “Convertimini ad me ex toto corde vestro, in jejunio et fletu et planctu: scindite corda vestra, et non vestimenta vestra”. Y Cristo en los evangelios invita de modo permanente a la conversión y penitencia, como condición para obtener la gracia misericordiosa de Dios y liberarse del yugo del pecado y del demonio. Por lo que cree debe unirse este sentido de penitencia como conversión (en lo que insisten los protestantes), al carácter laborioso de la misma. De ahí que sea conveniente completarla con otras denominaciones que empleaban los Padres, como son: “secunda tabula post naufragium”, y también “baptismus laboriosus”. Gregorio Nacianceno la llama “lavacrum animarum”, y Agustín “iterabilis baptismus”, y más tarde se le llamará “sacramentum confessionis”. Pero más propiamente y más frecuentemente se le llama “sacramentum poenitentiae”. Durando, apoyándose en Dionisio, le dará un nombre un tanto “exótico”: “sacramentum remissionis”, atendiendo más al efecto del perdón de los pecados. Nuestro autor cree que el nombre más apropiado es el de “Poenitentia”,

*ticæ* 3/1 (1949), 37-95; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 2008 (1965); J. Peinado, “Evolución de las fórmulas molinistas sobre la gracia eficaz durante las controversias de *auxiliis*”, *Archivo teológico granadino* 31 (1968), 5-191; A. Queralt, “Libertad humana en Luis de Molina”, *Archivo teológico granadino* 38 (1975), 5-156.

<sup>4</sup> *De Poenitentia*, p. 2.

pues todas sus partes se refieren a este aspecto: “poenam imponere”, “contritio dolorem”, “confessio ruborem”, y “satisfatio laborem”<sup>5</sup>.

Más adelante, insistiendo en la unidad del signo del sacramento<sup>6</sup>, afirma al respecto que se puede considerar la penitencia en un doble sentido: físicamente, en cuanto que implica diversas partes físicas o cuasi-físicas; y metafísicamente, si atendemos a su género y diferencias. Esta distinción reclama una doble definición y explicación (“Duplex Poenitentiae definitio et earum explicatio”)<sup>7</sup>.

La esencia de la definición física se encierra en estas palabras: “Es la confesión dolorosa oralmente manifestada y realizada según la forma prescrita<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, con palabras de Arauxo: “Es el compuesto de los actos del penitente con la legítima absolución del sacerdote” (“Compositum ex actibus poenitentis cum legitima absolutione sacerdotis”). Nuestro autor prefiere la primera definición, basándose en la Lógica tal como la exponen los Complutenses: lo que es la materia se la considera como el género, mientras la forma manifiesta la diferencia o especie. El dolor interno, manifestado sensiblemente por la confesión, es la materia propia y próxima de este sacramento; mientras la absolución del sacerdote es la forma (“sub praescripta verborum forma”).

En cuanto a la definición metafísica, propone la siguiente: “La penitencia es sacramento de la nueva Ley, que significa la gracia remisiva del pecado actual cometido después del bautismo”<sup>9</sup>. Es esta una buena definición, porque explica la esencia del sacramento y su especificidad en relación con los demás. Lo común (perdón del pecado) y lo diferenciante (pecado actual posbautismal) se incluyen en ella.

<sup>5</sup> *De Poenitentia*, p. 3.

<sup>6</sup> *De Poenitentia*, p. 47: “Quandoquidem nec soli actus poenitentis, nec solae actiones absolventis assequeuntur gratiam remissivam peccati, sed omnes simul debent concurrere, ut sit sacramentum, et ut effectus sacramenti sequatur: ergo quidquid sit de eorum pluralitate et distinctione in esse rei, sicut constituunt in significando unum et idem formaliter signum, ita et eodem modo in causando non constituunt nisi unum numero causam, quia sacramenta (concludit S. Doctor) efficiunt significando”.

<sup>7</sup> *De Poenitentia*, p. 47.

<sup>8</sup> *De Poenitentia*, p. 47: “Quod sit confessio dolorosa oris exterius facta sub praescripta verborum forma”.

<sup>9</sup> *De Poenitentia*, p. 47: “Poenitentia est sacramentum novae legis significans gratiam remissivam peccati actualis post Baptismum”.

## 3. ESENCIA Y ESTRUCTURA DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Una vez rechazadas las opiniones de otros autores, y aclaradas las diferencias del sacramento de la penitencia con el del bautismo (por su origen estructura del signo, efectos de gracia, pecados que se perdonan...), se centra en la esencia del sacramento (“Immediate procedimus ad eius quidditatem investigandam”), lo que se puede tratar de doble manera: metafísicamente considerando su diferencia con los demás sacramentos; o físicamente, centrándose en la materia y la forma, que es por lo que se inclina el autor<sup>10</sup>. Según la doctrina católica (en especial los concilios de Florencia y de Trento), la esencia de todo sacramento de la nueva ley la constituyen la materia y la forma. En cuanto a la materia, se suele distinguir entre “materia remota” y “materia próxima”, pero ahora nos centramos en la “materia próxima”. Y en cuanto a la forma, no se habla de esta distinción, si bien se reconoce que la forma viene preparada por otras palabras. De todos modos, puesto que la penitencia se administra a modo de juicio (“per modum iudicii”), hay que reconocer que los actos del penitente juegan la función de acusación, mientras la absolución del sacerdote desempeña la función de sentencia, sean cuales sean las otras palabras que acompañan. Por tanto, la cuestión es si el sacramento de la penitencia se constituye intrínseca y esencialmente por el dolor y la confesión con el propósito de enmienda en el futuro, como materia; y por la absolución del sacerdote, como forma<sup>11</sup>: “Cum enim sacramentum sit signum sensibile, sensibiliter debet confici et ministrari”<sup>12</sup>.

Por tanto, por parte del penitente se requieren la contrición, la satisfacción y la confesión<sup>13</sup>. Solo queda la sentencia del juez que condena o absuelve, una vez conocida la causa y la gravedad de los pecados en cuanto “materia”: es lo que llamamos “absolución”, que se imparte si no existe algún impedimento que aconseje “retenerla”. No se trata de un simple anuncio del perdón, como dicen los

<sup>10</sup> *De Poenitentia*, 22-23.

<sup>11</sup> *De Poenitentia*, p. 24: “Utrum sacramentum poenitentiae intrinsece et essentialiter constituatur ex dolore et confessione cum proposito melioris vitae in posterum tanquam ex materia, et ex absolutione sacerdotis tanquam forma”.

<sup>12</sup> *De Poenitentia*, p. 25.

<sup>13</sup> *De Poenitentia*, p. 25, donde cita un amplio texto de Santo Tomás, confirmando esta doctrina (q. 90, art. 2): “Manent ergo ex parte poenitentis tres actus, dolor de retroactis contra Deum, propositum satisfaciendi et in caeterum corrigendi, et sensibilis confessio ac voluntaria culparum manifestatio”

protestantes, sino de un ejercicio de la “potestas” concedida por Cristo, como bien dice Santo Tomás: “Oportet igitur ministrum, cui fit confessio iudiciariam potestatem habere vice Christi”. Y para que se pueda ejercer esta “potestas”, se requieren dos cosas: el conocimiento de la culpa y el poder de absolver o de condenar. Estos son, por tanto, los elementos constitutivos del sacramento de la penitencia: los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción), y la absolución del sacerdote. Lo más propio de este sacramento es que en él los actos del penitente cumplen la función de “materia”, y son más determinables que en otros casos; en cambio la forma es claro que se encuentra en la absolución (“Ergo haec obtinet rationem formae, illi vero subeunt rationem materiae”)<sup>14</sup>. Pero la forma concurre de modo especial al efecto del sacramento, porque por ella se ejerce la “potestas clavium” del sacerdote<sup>15</sup>.

Como puede verse, nuestro autor insiste en una visión unitaria del sacramento de la penitencia, defendiendo siempre que tanto los tres actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción: como “cuasi-materia”), como la absolución del sacerdote (en cuanto “forma”), son partes integrantes del sacramento como signo (sacramentum tantum), y también como causantes del efecto de gracia (res et sacramentum), si bien a la forma se le atribuye una principalidad mayor.

#### 4. IMPORTANCIA DE LOS ACTOS DEL PENITENTE

En cuanto a los actos del penitente, nuestro autor destaca la relación íntima que guarda la conversión interna con la contrición externa, es decir, la virtud de la penitencia con el sacramento. Es cierto que puede afirmarse que toda penitencia o contrición interior tiene por objeto la sanación de la enfermedad del pecado, pero esto no quiere decir que sea parte intrínseca del significante sacramental<sup>16</sup>. Si bien, en la contrición interna ya se encuentran

<sup>14</sup> *De Poenitentia*, p. 26.

<sup>15</sup> *De Poenitentia*, 34-35. El autor se detiene en la crítica a otras opiniones que le parecen menos importantes: la de Lugo, la de Gabriel, la de Suarez. Alaba, sin embargo, la interpretación que ofrece el gran maestro Soto.

<sup>16</sup> *De Poenitentia*, p. 39: “Ergo sub neutra significat aut constituit intrinsece per modum partis sacramentaliter significantis”. Cita un texto muy significativo de Santo Tomás en q.90.a.2: “Quod contritio secundum essentiam quidem est in corde, et pertinet ad intrinsecam poenitentiam; virtualiter autem pertinet ad exteriorem poenitentiam, in quantum scilicet implicat propositum confitendi et satisfaciendi”.

virtualmente y como en raíz los actos externos, que constituirán el “sacramentum tantum” o significante sacramental. Por lo que añade el autor:

“Ergo actus externi ut significantes internos cum absolutione sacerdotis constituunt verum et adaequatum sacramentum poenitentiae in ratione sacramentum tantum”<sup>17</sup>.

Nuestro autor se detiene en más argumentos explicativos de esta “tesis”, afirmando entre otras cosas que la contrición solo concurre “in obliquo” y “per modum termini” al signo significante de modo sensible del sacramento de la penitencia. En cambio, lo que sí pertenece “directe” o “in recto” al signo son la confesión de los pecados y los actos de satisfacción. Pero hay que reconocer que tanto los actos internos como los actos externos que los manifiestan (unos “in obliquo”, otros “in recto”), concurren intrínseca e inmediatamente a constituir el signo sacramental de la penitencia: los actos internos solo “mediate” y al modo del objeto que perfecciona el signo. Esta interpretación, dice, es la que está más de acuerdo con lo que dicen los Concilios y los Padres.

Es de notar cómo, frente a una concepción “divisoria” (actos externos, internos, materia y forma) del sacramento (que defiende Durando y otros), nuestro autor defiende y argumenta de diversas formas la unidad de todos los elementos internos y externos que integran la totalidad del sacramento de la penitencia, partiendo de una concepción antropológica y unitaria del hombre (cuerpo y alma, exterioridad e interioridad), y apoyándose en lo que Santo Tomás, los Padres y los Concilios dicen sobre la materia y la forma que constituyen la esencia de todo sacramento. Baste citar esta última afirmación:

“Omnes (partes) concurrunt vel in recto vel in obliquo, vel ad integrandum et complendum, vel ad constituendum s.p. Quo sensu omnia quae includuntur in hoc sacramento, sive in recto sive in obliquo, vel consequenter ut complementum illius, ejus partes nuncupantur, ut constat ex verbis Concilii, annumeratis partes poenitentiae: contritionem, confessionem et satisfactionem”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *De Poenitentia*, p. 39.

<sup>18</sup> *De Poenitentia*, p. 41.



## 5. SOBRE LA ATRICIÓN Y LA CONTRICIÓN

Según el concilio de Trento, para obtener el fruto de este sacramento es necesario totalmente el dolor sobrenatural<sup>19</sup>. Por tanto, para que el sacramento de la penitencia sea fructífero, debe existir en el penitente, bien una contrición perfecta o imperfecta, que excluye la voluntad de pecar unida a la esperanza del perdón, y ambas son sobrenaturales (“Sed utraque earum est supernaturalis”). La contrición perfecta está informada por la caridad, y es tal su virtud que, incluso sin el sacramento aunque con el voto de celebrarlo, produce la gracia y libera de la culpa; la contrición imperfecta es la que no está informada por la caridad sino por otros motivos, por eso se llama “atrición”, pues aunque excluye la voluntad actual de pecar, no libera del pecado habitual ni es suficiente para conseguir la gracia del perdón, si no va unida al sacramento. Pero los dos tipos de contrición proceden, en definitiva, del don de Dios y del impulso del Espíritu Santo. Los autores (cita a Suarez, Soto, Cano, Dicastillo, Nuño...) discuten si la atrición natural “sobrenaturalizada” es disposición suficiente para el perdón en el sacramento.

El autor se muestra claramente atricionista en diversos lugares, pero no olvida que la contrición es la disposición más perfecta para el sacramento. Defiende que el sacramento de la penitencia es necesario “in re vel in voto”, unido a la contrición como la actitud más perfecta que la atrición, para el perdón de los pecados. Supuesta la institución por parte de Cristo, la contrición es verdadera en cuanto que orientada e incluyente del sacramento, no en cuanto que simplemente pueda sustituirlo. Por eso, aunque el pecador se considere verdaderamente arrepentido, está obligado a recibir el sacramento, si tiene posibilidad, no tanto para ser preservado de un nuevo pecado, sino porque el sacramento es el medio más infalible del perdón<sup>20</sup>. Nuestro autor intenta armonizar la eficacia de la contrición perfecta con la necesidad del sacramento, y por eso insiste en la necesaria inclusión del “votum sacramenti”, no porque haga a la contrición suficiente en si misma de modo que

<sup>19</sup> *De Poenitentia*, p. 53: “Dicendum est primo ad obtinendum fructum hujus sacramenti necessarium omnino esse dolorem supernaturalem”.

<sup>20</sup> *De Poenitentia*, p. 209: “In cujus signum quantumvis contritum sibi videatur homo, tenetur accedere ad sacramentum si adsit, non tantum ut praeservetur a novo peccato, sed ut medium infallibile remissionis generaliter institutum apponat”.

pueda sustituir al sacramento, sino porque en su misma dinámica incluye la celebración del sacramento, en cuanto sea posible<sup>21</sup>.

Nuestro autor considera que, en todo caso, siempre precede la moción de Dios que excita sobrenaturalmente los actos del penitente; que la verdad del sacramento y su fruto deben medirse, no por la estimación del penitente, sino por lo que el mismo sacramento es en sí y ante Dios; que el concilio de Trento exige para el fruto del sacramento al menos la atrición, que es don de Dios e impulso del Espíritu; que en este como en otros sacramentos, el fruto depende únicamente de la materia (actos del penitente), supuesta la promesa y la gracia de Dios, y no de la estimación del sujeto, pues Dios no ha atado el fruto del sacramento al juicio o estimación de los hombres, sino a la verdad de la materia y de la forma<sup>22</sup>.

En todo caso, debe aceptarse la diferencia entre la “materia” (actos) de la penitencia y la de otros sacramentos:

“Porro licet communis illis sit constare materia et forma, quodlibet tamen sibi vindicat materiam et formam essentialiter diversas ut de se constat; atque ideo inepte conficitur illatio ex uno ad aliud, quoad partem”<sup>23</sup>.

Como puede apreciarse nuestro autor es un claro defensor del principio de la “analogía sacramental”, destacando las semejanzas y diferencias entre los diversos sacramentos, e incluso en el interior del mismo sacramento, como es el caso de la penitencia. Pues, una es la penitencia que recibimos “ab extrínseco” por los méritos de Cristo, como sucede en el bautismo; otra la penitencia que en parte procede de los méritos y gracia de Cristo, y en parte de los propios actos del penitente, en cuanto son sobrenaturales. Por tanto, puede decirse que este sacramento ha sido instituido por Cristo para producir la gracia sobrenatural, y que es causativo de esta gracia “quae partim fit ab extrínseco et partim ab intrínseco”, lo que solo puede suceder si los actos del penitente, en cuanto materia próxima, son sobrenaturales<sup>24</sup>. Por lo mismo estos actos pueden considerarse al mismo tiempo disposición y materia próxima.

<sup>21</sup> *De Poenitentia*, p. 209: “Non ergo poenitentia amittit rationem medii, per hoc quod praecesserit contritio, ne haec respicit poenitentiam, nisi ut est medium a Deo praestitutum”. La defensa de esta tesis ha hecho rebatiendo los argumentos de diversos autores, como Lugo, Vázquez etc.

<sup>22</sup> *De Poenitentia*, p. 55.

<sup>23</sup> *De Poenitentia*, p. 64.

<sup>24</sup> *De Poenitentia*, p. 65.

## 6. LA "FORMA" DE ESTE SACRAMENTO: "EGO TE ABSOLVO..."

Después de fundamentar en la Escritura y la tradición la validez y pertinencia de esta fórmula, hace algunas precisiones interesantes: solo Dios "per auctoritatem" absuelve y perdona los pecados; el sacerdote solo lo hace "per ministerium", en cuanto que actúa instrumentalmente con el poder de Dios, lo mismo que sucede en los otros sacramentos. Pues, en definitiva, es la virtud o poder divino el que obra internamente ("Quae interius operatur") en todos los signos sacramentales, bien sean cosas materiales o palabras. Por eso, es más conveniente que el sacerdote diga "Ego te absolvo", que "Ego tibi peccata remitto", pues así se manifiesta mejor el "poder de las llaves" y el que el sacerdote ejerce una función ministerial, dejando claro que la autoridad primera pertenece a Dios, por lo que dice: "Ego te absolvo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, vel per virtutem passionis Christi, vel auctoritate Dei"<sup>25</sup>.

Algunos autores discuten si esta fórmula es la más conveniente y si se puede fundamentar como tal en las palabras de Cristo. El autor piensa que sí, ya que suponen la presencia del mismo penitente, manifiestan su carácter judicial ("ad instar iudicii"), y expresan claramente la acción de Dios por la mediación de la Iglesia y sus ministros. No obstante se manifiesta abierto a la posibilidad de otras palabras que expliciten más y mejor en contenido. Tiene claro que las palabras "Ego te absolvo a peccatis tuis" son la forma "conveniente" de la penitencia, pero que esto no supone el afirmar que solo estas palabras sean suficientes y necesarias, y que no sean convenientes también otras palabras<sup>26</sup>.

Se debe expresar claramente, tanto la "potestas" de atar (ligare) como la de desatar (solvere). La "potestas ligandi" es una verdadera "potestas", lo mismo que la "potestas absolvendi", y debe ejercerse con un acto positivo, que reclama a su vez una forma y un modo adecuados. Además, esta "potestas ligandi" debe guardar una proporción y adaptarse a la culpa. Este es el sentido de la absolución que pronuncia el sacerdote, que es el único que puede ejercer la "potestas clavium", liberando o "atando" al pecador de sus pecados. El perdón solo se recibe, o por el sacramento realmente recibido, o por la contrición con el voto

<sup>25</sup> *De Poenitentia*, p. 108.

<sup>26</sup> *De Poenitentia*, p. 112: "Sed solum asserimus verba praedicta esse absolute convenientia, quidquid sit de earum sufficientia vel necessitate".

del sacramento (“Hoc autem nunquam fit nisi per sacramentum reipsa susceptum, vel per votum ipsius, quod est contritio in ordine ad claves”). La disposición verdadera (contrición) para el perdón depende de Dios sin intervención del ministro; en cambio la absolución depende de Dios y del ministro. Depende de Dios, en cuanto causa principal y primera; y depende del sacerdote como de su instrumento que actúa movido y subordinado a Dios<sup>27</sup>. La reconciliación que Dios quiere, y que se ha realizado en Cristo “ut Deo principaliter, et ut homine authoritative”, ha pasado a ser ejercida “ministerialiter” por sus apóstoles, y se continúa por los sacerdotes en el bautismo y en la penitencia. El efecto del sacramento siempre será no solo el disipar las tinieblas (quitar el pecado), sino también el comunicar la luz, en un movimiento único<sup>28</sup>.

#### 7. LA PENITENCIA COMO VIRTUD Y COMO SACRAMENTO

Existe una íntima relación entre la penitencia como virtud y la penitencia como sacramento. El sacramento de la penitencia no es formalmente virtud, pero la exige como parte esencial y próxima de la materia del sacramento. “Virtud de la penitencia” significa en si misma algo más amplio que la contrición, y es la medicina necesaria para liberarse de la enfermedad del pecado. Por tanto, en la penitencia virtud se contiene implícitamente y como deseo el mismo sacramento de la penitencia, siendo además parte de la misma materia del sacramento. Es, por así decir, como una parte de aquella “tabla de salvación después del naufragio” que supone el pecado mortal posbautismal. Si el sacramento de la penitencia puede repetirse, mucho más hay que decir esto de la penitencia virtud, ya que puede ser algo permanente y siempre a renovar<sup>29</sup>. El sacramento de la penitencia es un todo complejo y sensible que consta de diversas partes (la materia y la forma) y hay que situarlo en el género del signo instituido por Cristo; en

<sup>27</sup> *De Poenitentia*, p. 126: “Ergo in hoc sacramento fit vera peccatorum remissio media potestate clavium ad sacramentaliter absolvendum communicata”.

<sup>28</sup> *De Poenitentia*, p. 134: “Sicut ablatio tenebrarum non aliter fit quam introductione lucis. Unde sicut reipsa coincidit introductio lucis cum ablatione tenebrarum, ita justificatio impii cum remissione peccati, et non est ibi nisi unicus motus, licet interveniat dúplex mutatio”.

<sup>29</sup> *De Poenitentia*, p. 279.

cambio, la penitencia virtud es una cualidad simple y puramente espiritual y no está compuesta de diversas partes, por lo que no podemos situarla en el género del signo sensible, aunque tienda a manifestarse en signos externos, como sucede en cuanto es parte de los actos del penitente en el sacramento.

Se trata de una virtud especial, que si bien puede estar presente en otras virtudes, no se identifica con ellas, v.gr. con la justicia o la caridad. Lo que se puede decir es que la penitencia es una especie de justicia, que incluye aquello que pertenece a todas las virtudes: tiene a Dios por objeto, en definitiva; incluye la fe en la pasión de Cristo, por la que hemos sido justificados de nuestros pecados, y en la que se funda la esperanza del perdón junto con el rechazo del pecado; en cuanto virtud moral participa de la prudencia, madre de todas las virtudes; implica también la templanza y la fortaleza para luchar contra lo que supone delectación perversa. Por todo ello, nuestro autor viene a dos conclusiones: 1. La virtud de la penitencia es una cierta especie de justicia respecto a Dios. 2. La penitencia no es “justicia” simplemente, sino bajo determinado aspecto<sup>30</sup>.

La doctrina más común es que la penitencia es una virtud propia, y no es condición general de otras virtudes, ni tampoco el motivo inmediato del acto de estas virtudes. Su objeto no se incluye directamente en el objeto de las otras virtudes, pues tiene un objeto específico<sup>31</sup>, y este objeto no queda como absorbido ni en la obediencia ni en la justicia, virtudes que le son más afines. Es cierto que el amor al bien y el odio al mal se incluyen en todas las virtudes, pues el pecado se opone a la bondad divina y lesiona la amistad con Dios, que es el fin último al que tiende el hombre. Pero esto pertenece más bien a la virtud de la caridad: “Sub qua ratione pertinet ad eandem charitatem”. Por lo que concluye que ninguna otra virtud tiene como objeto primario el resarcir y reparar la ofensa cometida contra Dios, recuperando la amistad perdida: “Ergo objectum poenitentiae in esse objecti non includitur in objectis aliarum virtutum; nec subinde ipsa est aut esse potest conditio generalis illarum”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> *De Poenitentia*, p. 286. : “Virtus poenitentiae est quaedam species iustitiae ad Deum”. “Poenitentiae non est iustitia simpliciter, sed secundum quid”.

<sup>31</sup> *De Poenitentia*, p. 301: “Sed poenitentia non includitur ut conditio generalis in omnibus virtutibus, et sibi vindicat speciale objectum”.

<sup>32</sup> *De Poenitentia*, p. 303.

Nuestro autor insiste una y otra vez en que la penitencia es una virtud específica, porque tiene un objeto y finalidad propias, y porque no coincide con el objeto y finalidad de las otras virtudes, si bien pueden influir en ella de modo especial, sobre todo la caridad:

“Ergo virtus poenitentiae non est universalis per aggregationem omnium virtutum, nec per hoc, quod ejus actus primarius se immisceat aliarum actibus”<sup>33</sup>.

En esto consiste la especificidad de la virtud de la penitencia: “Quatenus poenitens dolet de peccato commisso, in quantum est offensa Dei”, lo que no obsta para que esté relacionada con otras virtudes, como la prudencia, y sobre todo la caridad, o como afirma Lugo a la bondad y amistad con Dios, lo que ya es más propio de la virtud de la caridad. Y, aunque puede estar relacionada con la satisfacción, su finalidad más propia es responder a la justicia divina en cuanto ha sido injuriada por un acto de amor; no de modo absoluto por la desproporción entre ofensa y satisfacción, entre caridad humana y amor misericordioso de Dios.

#### 8. ¿EN QUÉ MEDIDA ES NECESARIA LA VIRTUD DE LA PENITENCIA?

El autor se plantea otras muchas cuestiones, que no nos detenemos en resumir, ya que su aportación en buena parte se reduce a insistir en la enseñanza del Aquinate. Así cuando se plantea si la virtud de la penitencia es lo mismo que la virtud de la religión; o cuando cuestiona si la virtud de la penitencia puede ser un acto natural o necesariamente es sobrenatural...Más importante consideramos su respuesta a si la virtud de la penitencia es un precepto y en qué medida obliga, porque se trata en definitiva del reconocimiento permanente de nuestro pecado y de la necesidad de una actitud permanente de conversión, que tendrá su manifestación especial en el signo del sacramento. Con otras palabras, se plantea la importancia y eficacia de la conversión interna, y el tipo de obligatoriedad de la penitencia externa, a comenzar por la misma confesión. La virtud de la penitencia es tan necesaria como las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad, y nadie duda de su obligatoriedad. De la

<sup>33</sup> *De Poenitentia*, p. 303.

misma manera que la salud del cuerpo solo se puede alcanzar con la adecuada medicina, así la salud del alma solo se puede alcanzar si se aplica la medicina sanante de la penitencia:

“Salus animae nequit...nisi media poenitentia, quae est virtus medicinalis sanatrix et praeservatrix contra venenum aut morbum peccati”<sup>34</sup>.

Y si se trata de una necesidad de medio, también lo es necesidad de precepto, ya que el pecador está obligado en justicia al acto de contrición o penitencia (“Ergo actus poenitentiae est necessarius necessitate praecepti”)<sup>35</sup>. La caridad está implicada en la virtud de la penitencia, pero no se identifica con ella, pues ambas se distinguen por su motivo, su objeto, su finalidad y sus propios actos. Si la penitencia no fuera un precepto especial, la impenitencia tampoco sería un especial pecado, luego debe darse un especial precepto sobre la virtud y los actos de penitencia. Por “impenitencia” entiende la voluntaria y explícita negación del pecador a reconocer su pecado, y por tanto la necesidad de hacer penitencia. Es cierto que se puede vivir la penitencia de muchas maneras, pero estas no aseguran la remisión de los pecados, sino que más bien disponen el ánimo en orden al perdón que se da por la virtud de la penitencia y el sacramento. También por ley natural puede el hombre venir a una cierta contrición, al reconocer el mal que causa su pecado; pero esto no puede suplir la virtud de la penitencia ni la contrición que además implica la voluntad de satisfacer por el pecado cometido, y el deseo de recuperar la amistad con Dios, es decir, la caridad<sup>36</sup>.

La virtud de la penitencia obliga en todo momento, por el hecho de ser pecadores. En cambio, el precepto de la penitencia obliga cuando se tiene un pecado mortal, y para su cumplimiento por el sacramento no hay un tiempo determinado, excepto el que ha señalado la Iglesia de “una vez al año”. De todos modos, es preciso tener en cuenta que el no estar obligado a cumplir el precepto inmediatamente, no quiere decir el postergarlo “in infinitum”, ni tampoco el excluir la contrición, sino el retrasar su cumplimiento al tiempo que está determinado<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> *De Poenitentia*, p. 411.

<sup>35</sup> *De Poenitentia*, p. 412.

<sup>36</sup> *De Poenitentia*, 439-440.

<sup>37</sup> *De Poenitentia*, p. 453: “Quomodo non excludit totaliter poenitentiam, sed tantummodo in illo tempore determinato, in quo ea non obligat, nec consequenter est debita”.

De todos modos, es preciso insistir en la importancia de la virtud de la penitencia, y en su dinámica relación con el sacramento. La verdadera penitencia siempre implica el proceso de conversión del hombre y la acción de Dios que, en definitiva, es quien convierte nuestro corazón. Esto lo resume el autor en tres conclusiones:

- *Primera conclusión:* La penitencia como hábito tiene a Dios como el único principio, mientras los actos del penitente concurren dispositivamente a la infusión de la gracia.
- *Segunda conclusión:* En la penitencia como acto, lo primero es la acción de Dios que convierte el corazón, a lo que sigue el acto de fe, el de temor servil, el de esperanza en el perdón, el de caridad y veneración a Dios, y finalmente el del temor filial, que es el que nos conduce a la penitencia.
- *Tercera conclusión:* El acto de penitencia incluye un doble temor: remotamente del temor servil; y próximamente del temor filial<sup>38</sup>.

Destaca después la primaridad del auxilio sobrenatural de Dios, que es el que libera al corazón humano de su perversidad y lo mueve a conversión. Y esto es así tanto si se trata de la penitencia como hábito o virtud o como acto. Negar esto es poner en duda la acción de la causa primera, por cuya acción solo es posible el acto sobrenatural. Gracias a que Dios nos convierte, podemos los hombres convertirnos a Dios (“*Converte nos Domine et convertemur*”...*Quia prius est a Deo conversio nostra quam a nobis ipsis*”). Esto no quiere decir que se suprima la recta disposición del hombre, sino que se acepta también que para esta disposición se nos da un auxilio divino.

#### 9. SI LA VIRTUD DE LA PENITENCIA CONCORRE EFICAZMENTE A LA DESTRUCCIÓN DEL PECADO

Santo Tomás atribuye a la virtud de la penitencia una causalidad efectiva, en su doble sentido: como causa moral y como causa física, si bien cabe analizar si se trata de una causalidad solamente física, o solamente moral, o de ambas. Por eso hay diversas sentencias al respecto, incluso entre los discípulos de

<sup>38</sup> *De Poenitentia*, p. 496.



Santo Tomás. Ante todo, dice el autor, se supone que el acto de contrición no libera del pecado formalmente en cuanto causa formal, sino solo dispositivamente (“Sed dispositive dumtaxat”). En contra de lo que defiende Vázquez que el acto de contrición es formalmente santificante. Los que defienden que se trata de una causa eficiente pero moral son muchos de los discípulos de Santo Tomás, como Arauxo, Juan de Sto. Tomás, Gonet, Martínez de Prado, Curien, Montesinos... Su argumento es este: la virtud de la penitencia supone el acto de contrición, que moralmente es incompatible con el pecado, luego la virtud de la penitencia concurre como causa eficiente moral a la liberación del pecado (“Ergo virtus poenitentiae concurrat in genere causae efficientis moralis ad expulsionem peccati”)<sup>39</sup>. Más aún, la satisfacción pertenece al género de la causa moral, porque es compensación por la injuria del pecado, lo cual es algo moral; y la virtud de la penitencia implica la contrición también como una forma de compensación y satisfacción por la ofensa cometida contra Dios; por tanto, la virtud de la penitencia también concurre como causa moral para la liberación del pecado.

Más aún, según Suarez, si la contrición supone una voluntad expresa de compensar por la ofensa, e implica el dolor y la detestación del pecado, también por eso hay que decir que “concurrat efficaciter ad expellendum peccatum”. Sin embargo, es imposible aceptar que la contrición contribuye “physice” a la expulsión del pecado, pues la virtud de la penitencia no produce ni puede producir alguna forma física incompatible con el pecado: “Ergo non expellit physice peccatum”. Si suponemos que el pecado actual no es algo físico, también hay que suponer que por la contrición no se puede destruir físicamente, pues se trata de algo que radica en la voluntad, y la voluntad no actúa “effective physice in animam”<sup>40</sup>. La remisión del pecado en el orden moral debe considerarse como el máximo bien, en cuanto que supone la reconciliación del hombre con Dios, en virtud de lo cual se resuelve la injuria cometida contra Dios por el pecado, y el pecador movido por la divina gracia, puede colaborar a la destrucción de la ofensa por la contrición, como causa eficiente moral, y por la conversión a Dios.

<sup>39</sup> *De Poenitentia*, p. 574.

<sup>40</sup> *De Poenitentia*, p. 575.

No obstante la inclinación del autor a defender la eficiencia moral, también reflexiona dialécticamente sobre la posibilidad de una causalidad física en la contrición para el perdón de los pecados, en virtud de un influjo físico en el mismo acto de la contrición (“Ergo ex vi ejusdem influxus phisici, quo elicitur actus contritionis, destruitur physice peccatum”). Reconoce que hay que distinguir entre el influjo físico en la voluntad para el acto de contrición, que supone también la satisfacción; y el concurso moral de la contrición para el perdón de los pecados<sup>41</sup>.

En todo caso, piensa nuestro autor, en cuanto que la virtud de la penitencia forma parte del sacramento, no separada del mismo, se puede admitir un cierto influjo físico en la gracia: “Sed ut pars sacramenti influit physice instrumentaliter in gratiam remissivam peccati, subindeque in ejus remissionem”<sup>42</sup>. Pero en cuanto virtud de la penitencia influye y es eficaz, no físicamente, sino moralmente, si bien algunos defienden que en virtud de la contrición, también influye físicamente<sup>43</sup>. Nuestro autor viene a concluir que la virtud de la penitencia, en cuanto preparación a la gracia, es también efecto de una gracia auxiliante o dispositiva remota y si es próxima esta gracia es ya santificante. El hombre participa en este acto de santificación, bien sea antecedentemente o consecuentemente, de modo que de una u otra forma el acto es único, en parte debido a Dios (que tiene siempre la prioridad), y en parte debido al libre arbitrio (“Atque ideo unum et alterum esse a Deo et a libero arbitrio, diversimode tamen...”). La disposición remota no puede producir el efecto próximo o la forma (perdón). La gracia tiene prioridad sobre la contrición “absolute et simpliciter”, en cuanto que la antecede “in genere causae efficientis formalis et finalis”; la contrición es posterior y hay que entenderla en el género de la causa material dispositiva del libre albedrío, que dispone y prepara a la recepción de la gracia<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *De Poenitentia*, p. 577, donde dice: “Stat ergo poenitentiam influere physice in actum contritionis, et quod actus contritionis solum influat moraliter in exclusionem peccati”

<sup>42</sup> *De Poenitentia*, p. 582.

<sup>43</sup> *De Poenitentia*, pp. 583 ss.: “Concedendum esse influxum physicum effectivum poenitentiae non solum in actum contritionis, sed etiam in exclusionem omnium illorum actuum pravorum”. Más adelante el autor continúa analizando todos y cada uno de los argumentos a favor o en contra de las diversas sentencias, combinando argumentos de carácter tomista, teológico y filosófico, y unidos a múltiples distinciones.

<sup>44</sup> *De Poenitentia*, p. 586.

## 10. EL EFECTO DE GRACIA DE LA PENITENCIA

El efecto propio de la penitencia es el perdón de los pecados. A pesar de que se ha presentado algunas dificultades a lo largo de la historia (v.gr. novacianos), la Iglesia defiende que todos los pecados pueden ser perdonados, ya que lo contrario repugna a la misericordia divina, al ser de Dios paciente y misericordioso; y además estaría en contradicción con la eficacia de la pasión de Cristo que obra sobre todo en los sacramentos, como dice San Juan: “Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, sed etiam totius mundi”. Así pues, hay que afirmar que todo pecado en esta vida puede ser perdonado por la verdadera penitencia<sup>45</sup>.

Otra cosa es “si puede ser perdonado el pecado sin penitencia”: “Utrum sine poenitentia peccatum remitti possit”. Para lo que se proponen fundados argumentos, como son: 1. Los adultos no pueden ser menos que los niños, y a estos se les perdona el pecado sin penitencia: “Ergo etiam et adultis”. 2. Dios no ata su poder a los sacramentos, y tampoco al sacramento de la penitencia. 3. La misericordia de Dios es mayor que la misericordia de los hombres, y en Mateo 5 se dice: “Amad a vuestros enemigos, haced el bien a los que os odian”. Ahora bien, todo ello supone por parte del pecador una voluntad de conversión, una contrición y una detestación del pecado<sup>46</sup>. Otra cosa es que el perdón de la culpa conlleve también el perdón de la pena, lo que reclama una distinción entre la “pena eterna” y la “pena temporal”. El perdón de la culpa y de la pena eterna es algo que pertenece a la gracia operante; en cambio la remisión de la pena temporal pertenece a la gracia cooperante; por lo que el pecador, cooperando con la gracia, también puede ser absuelto de la pena temporal. Tanto el perdón de la culpa como el perdón de la pena tienen como fuente la gracia, pero mientras lo primero es obra de la sola gracia, lo segundo es obra de la gracia y de la colaboración del hombre (“Utrumque enim est a gratia, sed primum a gratia sola, secundum ex gratia et libero arbitrio”)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> *De Poenitentia*, p. 505: “Nullum est peccatum, quod in hac vita deleri non possit media poenitentia, et oppositum asserere est erroneum”.

<sup>46</sup> *De Poenitentia*, p. 506: “Per se loquendo ad remissionem peccati requiritur immutatio voluntatis, qua convertatur ad Deum cum detestatione peccati”.

<sup>47</sup> *De Poenitentia*, p. 508.

Ciertamente, una vez perdonado lo que supone aversión del corazón a Dios, puede permanecer todavía lo que es la inclinación desordenada a las creaturas, y las disposiciones que condujeron a tal desorden: “Quae dicuntur peccati reliquiae”. Dios cura totalmente al hombre, pero esto no quiere decir que el cambio en el hombre suceda en un instante, a veces supone un proceso continuado<sup>48</sup>. Por un solo acto humano, no puede decirse que desaparezcan todas las reliquias del pecado; a veces se requieren diversos actos. De ahí la conclusión a que llega: “Permanecen las reliquias del pecado, pero debilitadas y disminuidas”: “Manent reliquia peccati, sed debilitatae et diminutae”<sup>49</sup>.

Nuestro autor defiende la íntima relación entre la virtud de la penitencia o contrición con el sacramento de la penitencia, insistiendo en su dinámica unidad. El pecado puede perdonarse también con la contrición y el “votum sacramenti”. Pero la plenitud de la eficacia se da en el sacramento, por el cual se perdona también la culpa y la pena eterna, si bien puede permanecer pendiente la pena temporal<sup>50</sup>, lo que da a entender que la penitencia virtud debe continuar en la vida.

## 11. APORTACIONES TEOLÓGICAS MÁS DESTACABLES SOBRE LA PENITENCIA

1. En el tratado de la “Penitencia en cuanto sacramento”, el autor sigue un esquema clásico, comenzando por analizar diversas expresiones que la definen según los Padres y el mismo concilio de Trento: “secunda tabula post naufragium”, y también “baptismus laboriosus”. Gregorio Nacianceno la llama “lavacrum animarum”, y Agustín “iterabilis baptismus”, y más tarde se le llamará “sacramentum confessionis”. Pero más propiamente y más frecuentemente se le llama “sacramentum poenitentiae”. Durando la llama “sacramentum remissionis”, atendiendo más al efecto del perdón de los pecados. Nuestro autor cree que el nombre más apropiado es el de “Poenitentia”, pues todas sus partes se refieren a este aspecto: “poenam imponere”, “contritio

<sup>48</sup> *De Poenitentia*, p. 509: “Quandoque autem prius remittit culpam per gratiam operantem, et postea per gratiam cooperantem successive tollit peccati reliquias”.

<sup>49</sup> *De Poenitentia*, p. 509.

<sup>50</sup> *De Poenitentia*, 599-616.

dolorem”, “confessio ruborem”, y “satisfatio laborem”. . Pero más adelante recuerda dos definiciones: la definición “física”, que es “el compuesto de los actos del penitente con la legítima absolución del sacerdote”; y la definición “metafísica”: “la penitencia es sacramento de la nueva Ley, que significa la gracia remisiva del pecado actual cometido después del bautismo”. Considera que la definición metafísica es mejor, porque explica la esencia del sacramento y su especificidad en relación con los demás; lo común (perdón del pecado) y lo diferenciante (pecado actual post-bautismal) se incluyen en ella. Además, esta definición es breve recogiendo lo esencial.

2. Insiste en defender que la penitencia es un verdadero sacramento, con su especificidad propia: porque se fundamenta en Cristo, y porque incluye los tres elementos que lo definen: “sacramentum tantum”, “res et sacramentum”, y “res tantum” (definición tomista), si bien tiene de específico el que, siendo la estructura del signo “materia- forma”, en la penitencia la “materia” no es una materialidad sensible, sino supuesta la existencia del pecado, los mismos actos del penitente: contrición, confesión, satisfacción. Lo que en otros sacramentos es disposición a la gracia, en la penitencia es también parte esencial de la materia del sacramento, y por ello deben ser también actos sobrenaturales. En cuanto a la forma, no hay duda que es la absolución que imparte el sacerdote “qui gerit personam Christi”. Por lo que concluye: los actos humanos del penitente son la materia de este sacramento; y estos actos unidos a la absolución del sacerdote constituyen el signo externo del mismo sacramento.

3. Otro aspecto importante es el que se refiere a la primacía de la gracia y al valor de los actos de penitente. Nuestro autor se manifiesta claramente tomista, insistiendo en que los actos del penitente y su colaboración, y la absolución o gracia de Dios forman una unidad dinámica, y constituyen la totalidad del sacramento. Admite que siempre precede la moción de Dios que excita sobrenaturalmente los actos del penitente; que la verdad del sacramento y su fruto deben medirse, no por la estimación del penitente, sino por lo que el mismo sacramento es en sí y ante Dios; y Dios no ha atado el fruto del sacramento al juicio o estimación de los hombres, sino a la verdad de la materia y de la forma. No se pueden separar la gracia de Dios y el concurso del hombre, como si fueran dos causas parciales; todo el proceso de la penitencia se debe atribuir a la acción de la gracia de Dios y a la participación de la voluntad o libre arbitrio del hombre, si

bien la primariedad hay que atribuirla a la gracia de Dios, que es quien mueve y excita al concurso del hombre. Toda la riqueza del hombre viene de Dios como causa primera, siendo la acción libre por entero del hombre como causa segunda, y por entero de Dios como causa primera. Lo aclara más con la distinción entre “gracia operante” y “gracia cooperante”: El perdón de la culpa y de la pena eterna es algo que pertenece a la gracia operante; en cambio, la sinceridad de los actos del penitente, y la remisión de la pena temporal pertenecen a la gracia cooperante; por lo que el pecador, cooperando con la gracia, también puede ser absuelto de la pena temporal. Tanto el perdón de la culpa como el perdón de la pena tienen como fuente la gracia, pero mientras lo primero es obra de la sola gracia, lo segundo es obra de la gracia y de la colaboración del hombre. Como puede apreciarse está presente la discusión entre “molínistas” (agustinistas) y “tomistas” (escolásticos), lo que puede percibirse a lo largo de toda la exposición del autor.

4. En este punto entra de lleno la discusión entre “contricionistas” y “atricionistas”. Trento dice que la materia próxima del sacramento es la contrición perfecta o imperfecta, que son dones sobrenaturales. La atrición simplemente natural no es, por tanto, materia próxima del sacramento, porque no es todavía una disposición adecuada para recibir la gracia del sacramento. La contrición perfecta está informada por la caridad, y es tal su virtud que, incluso sin el sacramento aunque con el voto de celebrarlo (“*votum sacramenti*”), produce la gracia y libera de la culpa; la contrición imperfecta es la que no está informada por la caridad sino por otros motivos, por eso se llama “atrición”, pues aunque excluye la voluntad actual de pecar, no libera del pecado habitual ni es suficiente para conseguir la gracia del perdón, si no va unida al sacramento. Siendo esto así, la cuestión se centra en si entre los actos del penitente es necesaria la contrición, o si es suficiente la atrición para recibir la gracia del sacramento. A lo largo del tratado, el autor se manifiesta claramente atricionista, defendiendo que la atrición es una disposición suficiente, junto con la absolución, para el perdón de los pecados. En cuanto a la contrición, defiende la postura tomista, según la cual por ella se puede obtener el perdón de los pecados, siempre que vaya unida al “*votum poenitentiae*”.

5. El autor dedica un capítulo completo a explicar la “forma” o fórmula de absolución, fundamentándola en la Escritura y ofreciendo una exégesis detallada de cada una de sus palabras.

Resaltan tres aspectos: 1. La insistencia en que es Dios mismo, por los méritos de la pasión de Cristo, quien perdona los pecados “per auctoritatem”, mientras el sacerdote perdona “per ministerium”, es decir “instrumentaliter et ministerialiter”. 2. Es siempre el poder divino el que actúa internamente (“interius operatur”), mientras a los apóstoles y los sacerdotes se les ha dado el poder de actuar ministerialmente “significative” expresando con la absolución la acción eficaz de Dios. Pero su función no es simplemente declarativa del perdón (protestantes), sino eficazmente presencializadora del mismo. 3. La fórmula “ego te absolvo” debe conservarse, porque expresa claramente el carácter judicial de la penitencia, en cuanto que se realiza al modo de juicio (“Ad instar iudicii”), y a la vez significa su carácter liberador de las ataduras del pecado (“solvere vel absolvere a vinculis”). Un juicio distinto a los juicios humanos, ya que supone un discernimiento (“Lo que atéis...quedará atado”), cuya finalidad no es la condenación sino la sanación y salvación del que reconoce su culpa. Si bien se defienden estas palabras, no deja de reconocer que pueden ser convenientes también otras, que expliciten el sentido del sacramento.

6. Otros aspectos teológicos que pueden señalarse al respecto son: 1. El autor destaca a la vez la riqueza del contenido de las palabras, y la pertinencia del mismo signo de la imposición de manos que la acompaña, como fue en los primeros siglos, si bien acepta que puede cambiarse, remitiendo a esta distinción: una cosa es lo que es necesario “necessitate sacramenti”, y otra lo que es necesario o conveniente para expresar más perfectamente el contenido. 2. Si bien no lo desarrolla ampliamente, también destaca la justificación que hace de la conveniencia y coherencia de mantener y explicitar en la absolución la fórmula trinitaria. 3. No solo establece una relación entre penitencia y juicio, sobre todo insiste en que la penitencia es un acto de justicia respecto a Dios a quien se ha ofendido, admitiendo siempre la desproporción entre ofensa a Dios y justicia humana; y debe ser también justicia respecto a los demás, por lo que conlleva una satisfacción (pena), y en su caso una restitución y compensación de los males infligidos al hermano.

7. En cuanto a la relación del sacramento de la penitencia con las demás virtudes, es evidente que la penitencia sacramento implica la virtud de la penitencia o la conversión interna, como actitud permanente y eficaz para el perdón. Es de tener en cuenta que da gran importancia a este aspecto, ya que

la segunda parte de su tratado la dedica precisamente al “De virtute poenitentiae”, en consonancia con la importancia que entonces tenía el tratado “De virtutibus”. También destaca la permanente relación que establece entre penitencia-justicia-caridad, pues si no puede haber penitencia verdadera sin justicia, tampoco puede haber verdadera justicia sin caridad; la eficacia de la caridad no solo abarca los pecados veniales, también se extiende a los pecados mortales. Por supuesto destaca la gratitud o agradecimiento al Dios misericordioso, por una vida convertida, reconciliada y coherente; y en cambio, la ingratitude que supone la reincidencia en el pecado, y de ahí las diversas cuestiones que se plantea respecto a la “reviviscencia”. Mejor es permanecer en la inocencia que hacer penitencia por haber caído de nuevo en el pecado, o por el temor a que revivan los pecados ya perdonados.

8. El autor muestra su actitud abierta y dialogante en diversos momentos. Cabe señalar los siguientes: 1. La obligatoriedad de la penitencia como virtud (que debe ser permanente), y de la penitencia como sacramento (que admite diversas excepciones). 2. La relación que establece constantemente de la penitencia con otros sacramentos, sobre todo el bautismo y la eucaristía. 3. El carácter dinámico de la penitencia, pues además de los actos preparatorios del penitente, la satisfacción unida a la virtud de la penitencia concurre a la destrucción de las reliquias del pecado. 4. La diversidad de medios que enumera para el perdón de los pecados veniales: sacramentos, caridad, misericordia, bendiciones, agua bendita, golpes de pecho, si bien el perdón de estos pecados, tanto fuera como dentro del sacramento, supone siempre un acto de penitencia y de caridad, bien sea virtual o formal o explícita, por el que se detesta el pecado y se desea la amistad con Dios. 5. La insistencia permanente en la unidad y totalidad del sacramento que, si bien se compone de materia-forma como los demás, la “cuasi-materia” (actos del penitente) viene a formar una unidad en la estructura del mismo sacramento: es necesario guardar el equilibrio o armonía entre la acción de Dios (prioritaria), y la colaboración y disposiciones del sujeto penitente.

En resumen, como puede apreciarse, nuestro autor no es un innovador en la doctrina y planteamientos que propone respecto al sacramento de la penitencia como sacramento o como virtud. Sigue y defiende la doctrina de Santo Tomás y en general las interpretaciones de los tomistas. Destaca su agudeza en la



argumentación contra las otras opiniones. Y muestra su carácter dialogante y equilibrado en las soluciones que propone. Algunas expresiones utilizadas son muy clarificadoras y enriquecedoras, también para la explicación que hoy podemos proponer sobre este sacramento, aunque procedan de un contexto histórico y teológico diferente. Por eso es recomendable complementar la doctrina actual sobre este sacramento (Vaticano II, Ritual de la penitencia, Catecismo...) con la enseñanza de estos grandes maestros de nuestra tradición teológica.

