

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN DOMINGO SOTO

SEGUNDA PARTE: LOS ACTOS DEL PENITENTE COMO “MATERIA” Y PARTE INTEGRANTE DEL SACRAMENTO

En la primera parte de esta investigación, presentamos el pensamiento de D. Soto sobre la penitencia como sacramento y como virtud¹. Esta segunda parte la dedicamos a estudiar la enseñanza de D. Soto sobre los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción), y su importancia en el sacramento de la penitencia. Comienza a tratar el tema en la “Distinctio decimoseptima”, partiendo de unos principios generales, y centrándose después en la contrición².

1 Recordamos, para quienes no leyeron la primera parte, que Domingo Soto (1495-1560) uno de los autores de la llamada Escuela de Salamanca, junto con F. De Vitoria y Melchor Cano, nos ofrece un verdadero tratado “De Poenitentia” en su obra *Comentarios a los IV libros de las Sentencias*, donde ofrece una aportación sustancial a la teología sacramentaria de la época, y un comentario sistemático a Santo Tomás, enriquecido con una teología bíblica y patristica admirable, así como con un diálogo con las opiniones de otros teólogos (v.gr. Durando, Cayetano, Erasmo...), en confrontación con la enseñanza de Lutero y los Reformadores, y en defensa de la doctrina del concilio de Trento. Véase la primera parte en Salmanticensis 52 (2005) 473-527. La biografía del autor en nota 1, p. 473.

2 Distinctio decimoséptima. *De partibus poenitentiae in generali deque earum prima quae est contritio*, en D. Soto, *Commentariorum Fratris Dominici Soto Segobiensis... In quartum Sententiarum*, tomus Primus, Salamanticae 1570: De sacramento Poenitentiae., pp. 703 ss.

1. IMPORTANCIA DE LOS ACTOS DEL PENITENTE EN EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Inicia el tema destacando la especificidad del sacramento de la penitencia, que no sólo se distingue de los demás por la “materia”, ya que en este caso no es un elemento material sensible, ni un solo acto humano, sino tres actos del penitente: contrición, confesión, satisfacción. Son actos exigidos por el Concilio de Florencia, pero que corresponden a las tres posibilidades de pecar del hombre, es decir, a su antropología profunda en relación con el pecado, ya que el hombre puede pecar de corazón (pensamiento), palabra y obra, y es necesario que la Iglesia, cuando se trata de pecados mortales, exija para el perdón actos contrarios a aquellos por los que se cometió:

“Nempe ut sicut peccatum corde, ore et opere perpetratur, per easdem actiones clavibus ecclesiae ad eius remissionem subdatur. De illa nampe poenitentia mortalium loquimur, quae post baptismum committitur quae est reformatio vitae³”.

Inmediatamente, nos propone ya una “definición” de contrición: “Es el dolor de los pecados con el propósito de confesarlos y satisfacer por cada uno de ellos⁴”. Y la razón es porque la penitencia es como la medicina: a los diversos miembros enfermos corresponden diversas medicinas (“*diversorum membrorum diversas esse decet medicinas*”) para que puedan ser sanados. Pero añade: esto no quiere decir que Dios exija más de lo que podemos, ya que él siempre está dispuesto a ejercer misericordia, desde el momento en que el pecador se convierte de su pecado, sin depender de tiempos ni momentos. Por eso, el pecador debe buscar esta contrición, con el máximo dolor de corazón, y con el propósito sincero de abstenerse de todo vicio. Esto es lo que quiere decir “amar a Dios de todo corazón”: rechazar todo aquello que sea contrario al amor de Dios. El centro de la contrición radica, por tanto, en el amor a Dios, que implica necesariamente el rechazo de todo pecado. Esta es su diferencia con la “atrición”: que la contrición es un dolor por la ofensa cometida contra Dios a quien se ama, y es suficiente para el perdón; mientras la atrición es un dolor motivado por el temor al infierno o a otros males temporales, y no es suficiente para el perdón, ni en si

3 Ibid., p. 704.

4 Ibid., p. 704: “Est ergo contritio dolor de peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi, quae quidem per se id exigit, ut de singulis sit mortalibus culpis singularis”

puede venir a ser contrición, aunque por la gracia del sacramento se le llame extrínsecamente contrición:

“Ex quo fit, contritionem sic ab attritione differre, ut contritio sit dolor de peccato, quatenus est Dei offensa, eademque speciali Dei favore elicit ad remissionem sufficiens... Attritio vero est dolor peccati propter supplicia inferni vel propter alia temporalia detrimenta. Quare, ut viribus naturae gigni potest, sic ad remissionem non sufficit. Neque actus ille, qui est attritio, fieri potest per se contritio: tametsi accedente sacramenti gratia contritio dicatur extrinsece”⁵.

Con estas palabras resume Soto la esencia de las tesis que después va a desarrollar siguiendo el pensamiento de Santo Tomás⁶. La primera cuestión que se plantea es si se le pueden atribuir “partes” a la penitencia⁷. A lo que responde positivamente, ya que “partes” se llama a aquello en que se divide materialmente una cosa (cf. Aristóteles), y ya se ha dicho anteriormente que en el sacramento de la penitencia los actos humanos de la contrición, confesión y satisfacción, son considerados como partes de la “materia” del sacramento. Y, queriendo explicar mejor esta conclusión, vuelve a preguntarse si la asignación de estos actos como “partes” sea conveniente o esté justificada, o si podría hablarse de más o menos partes.

En primer lugar, recuerda que el sacramento de la penitencia, como todo sacramento, se compone de dos partes esenciales: la materia y la forma, aunque la “materia” en este caso sea especial: los actos del penitente. En segundo lugar, afirma que se puede llamar en verdad a estos actos “partes del sacramento”, ya que por ellos se trata de “compensar” la ofensa cometida, no al modo de la justicia vindicativa en donde la compensación la impone el juez, sino al modo de una reconciliación motivada por el amor y libremente⁸. Por eso se requiere de parte del penitente estos tres actos: la voluntad de reparar, que se da con la contrición; la manifestación ante el sacerdote como representante de Dios, que se da por la confesión; y la reparación según lo que le ha impuesto el ministro, que se da por la satisfacción. Son las mismas razones que propone Santo Tomás⁹.

5 Ibid., p. 705.

6 S. Tomás, S.Th. III, q. 90, a. 1 ss.

7 Art. I. *Utrum poenitentiae debeant partes assignari*, Ibid., p. 705.

8 Ibid., p. 705: “Quia hic non requiritur sola reintegratio aequalitatis iustitiae, sicut in iustitia vindicativa, sed magis reconciliatio amicitiae, quae fit dum offendens offenso secundum eius voluntatem compensat”.

9 S. Tomás, Ibid., q. 90, a. 2.

Pero Soto conoce otras opiniones al respecto. En primer lugar la de Lutero, que niega el valor y necesidad de estas tres partes, sobre todo la satisfacción, afirmando que la contrición “hace hipócrita al pecador”, la “confesión íntegra” es una tortura para el penitente, y la satisfacción niega la gratuidad de la misericordia de Dios. A lo que responde Soto recordando los argumentos en que se basa la doctrina de la Iglesia, últimamente propuesta en Trento. La Escritura nos recuerda la necesidad de contrición y confesión para poder “atar y desatar”; Los Padres, como San Juan Crisóstomo, nos dicen que los tres actos responden a los tres géneros de pecado que puede cometer el hombre:

“Perfecta, inquit, poenitentia cogit peccatores omnia libenter sufferre. In corde eius contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas: haec est fructifera poenitentia. Quo circa ut tria sunt peccatorum genera: scilicet, in corde, ore et opere, tot sunt poenitentiae partes, quae ad singulorum remissionem sunt necessariae”¹⁰.

Otra opinión que critica es la Escoto, quien defiende que estos actos no son parte de la penitencia, ni como virtud ni como sacramento, pues si la virtud de la penitencia es algo permanente que no tiene partes, el sacramento de la penitencia consiste fundamentalmente en la absolución del sacerdote. Como ya explicó en otros momentos, la opinión de Santo Tomás y los tomistas es opuesta, ya que si el sacramento consta de materia y forma, no puede sostenerse que la sola absolución o “forma” sea el sacramento, lo mismo que no se puede sostener que la sola fórmula bautismal sea el bautismo. Por tanto estos tres actos son partes del sacramento, junto con la absolución, como la carne y los huesos son partes de la persona (*“Et ideo istae sunt tres partes materiales sacramenti, sicuti carnes et ossa sunt partes materiales hominis”*¹¹).

La tercera opinión que critica Soto es la de Durando, quien afirmaba que solo la confesión es materia próxima del sacramento, pues la contrición es más bien “disposición” que puede tener lugar en otro momento sin el sacramento y además se trata de algo interior, y la satisfacción es más bien el fruto del sacramento ya que sigue a la absolución y además no es de la esencia del sacramento. Y por eso se le llama “sacramento de la confesión”. A lo que Soto responde que tanto la confesión como la satisfacción se apoyan y tienen su pleno sentido cuando hay contrición, y sobre los tres actos se da

¹⁰ Ibid., p. 706.

¹¹ Ibid., p. 706.

la absolución. Por tanto, los tres actos son la “materia” que concurre, juntamente con la forma (absolución) a la gracia sacramental del perdón (“*Quare omnes tres actus sunt materia ad gratiam sacramentalem partialiter concurrrens cum forma*”¹²). Y, además, esta es la doctrina que enseñan tanto el Concilio de Florencia, como el Concilio de Trento.

El que los tres actos sean partes del sacramento, no quiere decir que no se atribuya a la contrición la máxima importancia, reconociendo que ella misma exige una manifestación por las palabras (confesión) y las obras (satisfacción)¹³. Por tanto, la contrición, aunque no sea por si misma signo sensible, lo exige e implica en su misma esencia. En cuanto a la satisfacción (contra la opinión de Durando), no se puede afirmar que no tenga ninguna participación en la gracia del sacramento, aunque se realice después de la absolución, ya que debe estar presente en el mismo sacramento como propósito y compromiso, y además contribuye al aumento de gracia con su cumplimiento, lo mismo que sucede en el bautismo de los adultos. La satisfacción es, por tanto, parte integral del mismo sacramento, aunque no sea una parte esencial en el acto de su celebración, y el hecho de que sea fruto (obras de penitencia) del sacramento no se opone a que sea parte del mismo¹⁴.

Y, queriendo profundizar en este punto vuelve a preguntarse si estas tres partes son partes integrales de la penitencia¹⁵. A lo que responde, siguiendo a Santo Tomás, que los tres actos son parte integral del sacramento, porque las tres se exigen para la perfección del mismo sacramento, y las tres están informadas por la forma o absolución. Además, corresponden a los tres tipos posibles de pecado: el que se consume en el corazón (contrición), el que comete en el corazón y con la boca (confesión), y aquel en el que concurren el corazón y las obras externas (satisfacción). Son, pues, partes que contribuyen al todo, que están relacionadas entre si y se implican, aunque cada una contribuya a su modo, e incluso en un tiempo diverso¹⁶.

12 Ibid., p. 706.

13 Ibid., 707: La contrición es dolor y detestación de los pecados. Pero “quia peccatum non tollitur nisi per propositum confessionis et satisfactionis, in sua essentia includit idem propositum confitendi et satisfaciendi. Et ideo tres sunt partes habentes diversas rationes, inter quas contritio est aliarum initium”.

14 Ibid., p. 708: “Sine parte enim essentiali non potest res consistere, sed tamen sine parte integrali, qualem nos ponimus satisfactione, esse potest. Homo namque, quamvis non sine anima, tamen sine manu existere valet”.

15 Art. III: Utrum praedicta tria sint partes integrals penitentiae, pp. 708-709.

16 Ibid., p. 709.

Pero, ¿sucede lo mismo en los tres tipos de penitencia que suelen distinguirse: el de la penitencia que precede al bautismo, el de la penitencia por los pecados mortales, y el de la penitencia por los pecados veniales?¹⁷. Es una distinción que ya aparece en el anónimo del s. XII, “De vera et falsa poenitentia”, y que explica Santo Tomás, y también nuestro autor. La penitencia que precede al bautismo no es en si sacramento sino virtud, en cambio puede decirse que la penitencia es “segunda tabla de salvación” después del bautismo, en cuanto sacramento. Respecto al pecado venial, debe decirse que la penitencia que borra los pecados mayores, borra también los pecados menores, luego en este caso no hay razón para hablar de un nuevo sacramento. Y, por otro lado, antes del bautismo, no cabe la distinción entre pecados veniales y mortales.

2. SOBRE LA PRIMERA PARTE DE LA PENITENCIA: LA CONTRICIÓN

Aclaradas las cuestiones precedentes, viene Soto a explicar el primer acto del penitente o parte del sacramento de la penitencia: la contrición¹⁸. Después de advertir que Santo Tomás murió sin concluir esta cuestión y que, aún siguiendo su pensamiento recogido en sus escritos, él los comentará con mayor libertad, señala los seis puntos en los que divide la cuestión: 1. Sobre qué es contrición. 2. Sobre la materia de la contrición, si se refiere solo a los pecados mortales. 3. Si debe ser sobre cada uno de los pecados. 4. Sobre la intensidad de la contrición, si debe implicar el máximo dolor. 5. Sobre su relación con la atrición, si ésta puede llegar a ser contrición. 6. Sobre su necesidad, si la contrición es precepto¹⁹.

Definición de “contrición”

La definición de contrición como “dolor que nos imponemos por los pecados, con propósito de confesarlos y satisfacer por ellos”, es discutida por algunos. Pero se justifica por diversas razones: 1. Por su sentido semántico, ya que “contritio” procede del verbo “contero” (cf. *attero*), que significa romper o rasgar algo, y metafóricamente lo

17 Art. IV, pp. 709-710.

18 *Quaestio Secunda: De prima parte poenitentiae, quae est contritio*, pp. 710-731.

19 *Ibid.*, p. 710.

aplicamos al hombre cuando decimos que “está destrozado por su trabajo o por la edad”. Si extendemos la metáfora al corazón, quiere decir que el pecador se siente “destrozado y afligido” por el dolor de haberlo cometido. Y este es el sentido que también encontramos en la Escritura (cita Ex 7 y Salmo 118), cuando se habla de dureza de corazón o de conversión del corazón. También la filosofía (Aristóteles en su *Ética*) distingue entre “attero”, que significa “romper las partes más gruesas”, y “contero”, que significa “destruir completamente”. Y esto es justamente lo que se quiere decir cuando se habla de “atrición”: cuando el hombre detesta el pecado por temor al castigo, y por eso no supone una erradicación total del pecado; y de “contrición”, cuando el penitente movido por la gracia, se duele de tal modo que no permanece en él ninguna afección del corazón al pecado, sino que se destruye totalmente²⁰. 2. Por el significado de los mismos términos de la definición de que se parte. La contrición es:

Un acto de voluntad por el que se detesta o rechaza del pecado, como indica su nombre “contritio” (“*sit peccatorum detestatio, ipsissimum est, quod nomine contritionis significatur*”).

Se trata de un rechazo del pecado en cuanto ofensa a Dios, que además implica el propósito de enmienda, confesando y satisfaciendo por el pecado cometido, y con la esperanza del perdón. (“*Contritio est detestatio peccati, quatenus offensa Dei est, cum proposito emendandi vitam confitendique et satisfaciendi spe veniae divinitus obtinendae*”).

Este es el comienzo del proceso de conversión, de la misma manera que el corazón es para el cuerpo el principio de vida. Por eso se habla de “dolor de corazón” (“*quae sicut cor est corporei motus, ita et ipsa –contritio– est omnium potentiarum motrix*”).

Esta contrición puede llevar consigo un dolor o sentimiento, lo que no es en sí malo, pero tampoco es necesario, porque no es esencial en la virtud de la penitencia, y además porque no depende del hombre (“*Non tamen est ad virtutem poenitentiae necessarium... tum quod etiam in via non est in potestate homini, ut semper eliciatur*”).

De igual modo, la contrición puede llevar consigo la tristeza por haber hecho algo contra el amor de Dios, pero no es necesaria. Por eso se le llama “compañera de la penitencia” (anónimo “De vera

20 Ibid., p. 711: “ut dum homo imperfecte detestatur peccatum non tanquam Dei offensam, sed propter poenas inferni, illa detestatio, quia non sufficit erradicare peccatum, dicatur attritio. Quando vero per speciale Dei auxilium perfecte dolet, ille actus, per quem nulla affectio cordis manet ad peccatum, sed omnino convellitur, dicatur contritio”.

et falsa poenitentia”). Y es que no se mide tanto lo externo, cuanto lo interno, ni Dios mide tanto la duración cuanto el verdadero dolor de corazón (San Jerónimo: “*Apud Deum, inquit, non valet tantum temporis mensura, quam doloris*”).

Por todo ello, no tiene razón Lutero cuando afirma que la contrición hace al hombre más hipócrita, en cuanto que funda el perdón en su “dolor” y no en la fe en la misericordia de Dios. Esta afirmación, ya condenada por el papa León, desprecia lo que implica la contrición como aflicción y como acto de humildad, o como actitud ante el amor ofendido, como aparece en la Escritura y explican los Padres, al hablar de “contritio”, “dolor”, humillitas cordis”, “compunctio”, “scissio”...²¹.

En fin, debemos entender que la contrición verdadera implica, no solo una detestación del pecado pasado, sino también un propósito de no pecar en el futuro. No se trata de un propósito virtual sino actual, pero que se proyecta necesariamente hacia el futuro (“*Et multo minus admittendum quod sufficiat propositum virtuale... ad contritionem spectat dolere de praeteritis cum proposito non peccandi*”)²².

Sobre la “materia” de la contrición: ¿De qué pecados hay que arrepentirse?

Explicado lo que es la “contrición”, la pregunta es lógica: “de que hay que “contricionarse” o arrepentirse²³? Y la respuesta no admite dudas: de todos los pecados mortales, actuales y personales, cometidos después del bautismo, ya que en ello nos jugamos la salvación eterna y, por otro lado, la penitencia es la “tabla de salvación” después del bautismo:

“*Quare ad praesentem questionem una breviter conclusione respondemus: Contritio, quae est pars sacramenti poenitentiae, necessaria est de omnibus peccatis mortalibus: solum tamen esse potest de peccatis propriis, quae scilicet proprio arbitrio omissit*”²⁴.

21 Ibid., pp. 711-712. Y concluye: “Indubie ergo detestatio poenitentiae est, nollem peccasse si esset possibile, et quia homo videt esse impossibile, contristatur, et moestus fit de Dei ofensa” (p. 713).

22 Ibid., p. 713.

23 Art. II, pp. 713-714.

24 Ibid., p. 714.

Se trata de aquellos pecados cometidos libremente, no de aquello que no pudimos evitar contra nuestra voluntad. Y tampoco se trata de arrepentirse de aquel bien que hubiéramos deseado realizar, pero no lo hicimos. Ni del pecado original, que ya se nos perdonó por el bautismo. Ni tampoco de los pecados ajenos, aunque podamos pedir perdón por solidaridad²⁵.

Entonces, la contrición es de los pecados propios y personales. Pero, *¿de cada uno de ellos en particular, o de todos de modo general?*²⁶. Soto comienza exponiendo las diversas opiniones al respecto (San Jerónimo, Alejandro, Durando, Cayetano...) Y concluye, siguiendo a Santo Tomás, que si es aversión al pecado, por su propia naturaleza debe abarcar todos y cada uno de ellos (*sed per quodcumque peccatum mortale fit aversio; ergo quantum est de se quodcumque suma exigit contritionem*). Además, el mismo Cristo se entiende que exigía esta contrición, antes de haber instituido la confesión, cuando llamaba a la conversión y la fe. Sin embargo, esto debe moderarse teniendo en cuenta las circunstancias, como cuando falta el tiempo y la oportunidad, para un examen claro sobre los pecados, pues entonces basta una contrición general de todos los pecados (*sufficit contritio generalis peccatorum in confuso*).

Sobre la intensidad de la contrición

La cuestión siguiente que se plantea (cf. Santo Tomás, q.3,a.1) es si la contrición debe suponer el máximo dolor posible por su propia naturaleza²⁷. Comienza exponiendo los argumentos de quienes dicen que no tiene porqué ser un dolor máximo: bien porque es imposible medir este dolor, porque se manifiesta de diversas maneras, porque va unido al consuelo del perdón... Por el contrario, los que afirman que sí debe ser un dolor máximo se apoyan en que a la intensidad del mal debe responder la máxima intensidad de bien o contrición. Soto recuerda que para enfocar bien el tema debe tenerse en cuenta la distinción de un doble tipo de dolor: como acto de la voluntad que implica la detestación del pecado; y como sentimiento o apetito sensitivo.

²⁵ Ibid., p. 714.

²⁶ Art. III, pp. 714-717. *Utrum de singulis mortalibus culpis requiratur singularis contritio.*

²⁷ Art. IV, pp. 717-723. *Utrum contritio dolor esse debeat maximus qui esse potest per naturam.*

Recuerda la opinión de Escoto, que afirma que la detestación del pecado puede ser anterior a la verdadera contrición, y que ésta admite una intensidad y extensión gradual, por lo que hay que admitir una procesualidad. Y a partir de esta opinión, propone Soto sus conclusiones: 1. El dolor que implica la contrición debe tender a ser un dolor máximo, apreciativamente máximo, de modo que por nada del mundo quiera volver al pecado (*“maximus esse debet applicative dolorum omnium”*). Pues si por el pecado perdemos la amistad con Dios, que es el máximo bien, la contrición debe ser también máxima para recuperar la amistad y el amor de Dios (*“debet esse appreciative omnium amorum maximus”*). La intensidad de la caridad en la contrición, debe corresponder a la intensidad del pecado por el que la perdimos²⁸. Esto es lo que se significa en el mandamiento del amor, y en el amar a Dios sobre todas las cosas, con todo el corazón, con toda el alma, con todo el ser (cf. Dt 6). 2. Pero esta detestación del pecado o contrición no tiene porqué ser “máxima intensivamente”, pues, como dice Santo Tomás, los sentidos mueven a la voluntad, y esta sigue también al conocimiento, que también procede de lo que perciben los sentidos. Y también es cierto que la atracción y el amor a las cosas sensibles sea superior al de las cosas espirituales. Siendo la contrición también algo espiritual, referida a la pérdida y recuperación de la amistad con Dios, es posible que el dolor sensible pueda ser mayor que el espiritual. Pero de esto no es culpable el hombre²⁹. Por tanto, el dolor que procede de algo sensitivo puede ser más vehemente que el que procede de lo espiritual, sin que el sujeto tenga culpa. Lo que significa que la contrición puede o no conllevar el dolor sensible, o el sentimiento que produce lágrimas. El pecador no debe preocuparse por ello (*“Est enim natura in causa, et ideo non vergit in culpam”*).

En si misma, la contrición en cuanto detestación del pecado, no puede quedarse en lo mínimo. Cuanto mayor sea la contrición, tanto mejor (*“Immo per se quanto major, tanto melior”*). En cambio, el dolor sensitivo puede ser mínimo por la razón indicada. E incluso, a veces puede ser vicioso, y puede viciar la misma contrición, en cuanto se apoye en una tristeza viciosa (*“Atque adeo ipsa contritio quatenus est causa vitiosae tristitiae”*). Esto no se opone a que la contrición conlleve también un consuelo, en cuanto que va unida a la esperanza del perdón y a la recuperación de la amistad con Dios. Esta debe ser la razón o motivo más importante: el rechazo de la

28 Ibid., p. 717: “Ergo eadem ratione quem amissae per peccatum charitatis poenitet, eodem gradu debet illud detestari”.

29 Ibid., p. 718.

culpa como ofensa a Dios, unido al deseo de recuperar la amistad con Dios. Es cierto que puede sentirse más dolor por un pecado que por otro. Pero lo decisivo será siempre el amor³⁰.

¿Puede llegar a ser la “atrición” “contrición”? Diferencias entre atrición y contrición

Soto reconoce la opinión de quienes piensan que, lo mismo que la fe no informada por la gracia puede llegar a ser fe informada por la gracia, así la atrición puede llegar a ser contrición, cuando está informada por la caridad. El autor desea responder a estas dos cuestiones: 1. Cuál y cuánta es la diferencia entre atrición y contrición. 2. Si el mismo acto por el que es atrición puede convertirse en contrición³¹.

Recordando la opinión de Santo Tomás, así como las explicaciones de Cayetano, recoge las diferencias entre una y otra que este autor propone: 1. La contrición es detestación perfecta del pecado; la atrición es detestación imperfecta. 2. La contrición implica el firme propósito de no pecar; la atrición no se lo propone totalmente. 3. La contrición está informada por la caridad; la atrición no está informada por la caridad. 4. En la contrición se da el perdón de los pecados; en la atrición no se da el perdón.

Por su parte, Soto propone cinco diferencias entre contrición y atrición:

- Desde el objeto mismo del arrepentimiento, la contrición es un dolor por la ofensa a Dios; la atrición es un dolor por temor al infierno o a otros males temporales.
- Desde la causa, la contrición nace por temor filial; en cambio la atrición nace por temor servil al castigo.
- La contrición supone la gracia y no puede convivir con el pecado; en cambio la atrición puede nacer de las fuerzas naturales, ya que no es la última disposición a la gracia, y puede convivir con el pecado.
- Desde el efecto, la contrición por su misma naturaleza es aceptada por Dios; mientras que la atrición no es suficiente para constituir al hombre en gracia de Dios.
- La contrición es un acto informado por la gracia y la caridad; en cambio la atrición es un acto informe.

30 Ibid., pp. 719-723, donde discute diversas opiniones al respecto: de Palude, Adriano, Escoto.

31 Art. V, p. 723: *Utrum attritio sic a contritione differat ut fieri nequeat contritio.*

En una palabra, la atrición no es una disposición próxima a la gracia, pues ésta disposición ya requiere un auxilio especial. Este fue el error de Cayetano (según cree Soto), al que contrapone su tesis: No puede haber ninguna disposición última a la gracia, que no suponga ya la infusión de la misma gracia³². Asimismo, tampoco se puede entender que la sola atrición sea suficiente para la gracia, sin el sacramento, pues se trata de un dolor por temor a las penas del infierno, que no conlleva la verdadera conversión a Dios, lo que sí sucede cuando se trata de la contrición, que es movida por la gracia y conlleva la gracia.

Tampoco puede aceptarse, como defienden Escoto y Cayetano, que la atrición movida por las fuerzas naturales que precede a la gracia, puede ser la última disposición para el sacramento, o que por el sacramento puede venir a ser contrición³³. Santo Tomás también se opone a esta opinión, cuando niega que la atrición pueda venir a ser contrición, pues procede de diversos principios³⁴. Soto defiende que para aclarar el tema es preciso distinguir dos tipos de contrición, y dos tipos de atrición: La contrición que procede intrínsecamente del objeto en cuanto dolor por la ofensa a Dios; y la contrición que implica un dolor del pecado en cuanto informado por la gracia. Y del mismo modo, la atrición que procede intrínsecamente del objeto, y que supone un dolor por el pecado, aunque no como ofensa a Dios; y la atrición que procede extrínsecamente del objeto, y que supone un dolor por el pecado, pero no informado por la gracia.

A esta doble distinción responde con una doble conclusión:

- La atrición no puede venir a ser contrición, porque intrínsecamente su objeto es diferente: el pecado pero unido al temor. Su especie difiere intrínsecamente de la contrición. Además, la atrición procede de las fuerzas o reacción naturales, mientras la contrición procede de la virtud infusa.
- La atrición, que tiene lo dicho por objeto, puede venir a ser extrínsecamente contrición, cuando alguien accede al sacramento pensando que está contrito, y entonces recibe por el mismo sacramento la gracia, que informa la atrición de modo que extrínsecamente viene a ser contrición³⁵.

32 Ibid., p. 724.

33 Ibid., p. 725.

34 Cita dist.17, q.2, a.1, quaestim. 3.

35 Ibid., p. 726: "Secunda conclusio. Attritio, quae id habet ex obiecto potest fieri extrinsece contritio, ut dum quis ad sacramentum accedit attritus putans se esse contritum, tunc per sacramentum suscipit gratiam, per quam eadem attritio informata dicitur extrinsece contritio. Sunt qui dicant, virtute sacramenti illam attritionem mutare obiectum, ut fiat peccati, quatenus est offensa".

Algunos opinan que en virtud del sacramento puede cambiarse el mismo objeto de la atrición, pasando a ser de dolor por el pecado a dolor por la ofensa a Dios. Por lo cual, sería mejor decir, no que la atrición viene a ser contrición, sino que el hombre atrito puede venir a ser contrito en el sacramento (*“quapropter significantius diceretur hominem ex attrito fieri contritum, quam detestationem ex attritione fieri contritionem”*³⁶).

Esta opinión de Soto difiere en gran medida de la que propone Santo Tomás, como reconoce el mismo autor. Santo Tomás, en efecto, aunque concluye que la atrición no puede convertirse en contrición (*“absolute concludit attritionem fieri non posse contritionem”*), sin embargo, puesto que en si misma es buena, no repugna que pueda permanecer con la gracia. Soto, por su parte, defiende que la atrición puede venir a ser contrición porque puede ser informada por la gracia sacramental. En ello puede verse la visión personal de nuestro autor, desde la distinción entre “intrínseca” y “extrínseca”³⁷.

¿Es exigida por precepto la contrición para el perdón?

Si tan importante es la contrición en el sacramento de la penitencia, se plantea la cuestión de si aparece exigida por precepto o no³⁸. Hay quienes afirman que no es de precepto, ya que solo se exige si se trata de pecados mortales, pero no si se está en gracia. La cuestión debe plantearse, según Soto, desde la necesidad de confesión. Nadie duda que la confesión es de precepto (*“de iure divino”*) si se trata de pecados mortales. Pues bien, en el precepto de la confesión se incluye el precepto de la contrición, ya que la acusación del pecado no sería auténtica sin contrición (*“Quapropter ratione confessionis praeceptum est contritionis”*). Y además nadie duda de que la contrición sea necesaria para la salvación y para obtener la gracia. La cuestión no es esta, sino si la contrición es “per se” un precepto, independientemente de la confesión³⁹, y cuándo obliga realmente (*“de tempore quo obligat”*), a lo que se propone responder con seis conclusiones:

36 Ibid., p. 726.

37 Ibid., p. 726: “Haec autem contritionis et attritionis distinctio in intrinsecam et extrinsecam, non est expressa doctrina S. Thomae”.

38 Art. VI, p. 726: *Utrum ullum exstet contritionis divinum praeceptum*.

39 Ibid., p. 726: “Sed controversia est utrum per se sit praeceptum contritionis, secluso etiam praecepto confessionis”.

1. Si la virtud de la penitencia, que también se llama contrición, es necesaria por precepto divino, lo será también la misma contrición. 2. Si la penitencia es necesaria para la salvación, lo es de precepto, y por tanto también la contrición, como parte esencial de la penitencia. 3. Si el honor debido al prójimo por la injuria cometida contra él reclama la contrición, mucho más cuando se trata de una injuria cometida contra Dios, como es el pecado mortal. 4. Si el hombre debe cuidar de su salud espiritual por los medios necesarios, también debe cuidar de su salud espiritual por el medio de la contrición. 5. La obediencia y fidelidad que Dios reclama, también exige la contrición, pues sin ella no podemos volver a esta obediencia. 6. Y la misma Escritura dice que si no hacemos penitencia no podemos salvarnos, de la misma manera que si no renacemos del agua y del Espíritu.

Por otro lado, el amor y la amistad con Dios reclama esta actitud y virtud de la penitencia y contrición, incluso sin que esté necesariamente unida a la confesión. De aquí se deduce que la contrición no se reduce a un tiempo concreto, aunque la Iglesia señale el tiempo de Pascua, y se exija por razón del pecado mortal, pues siempre está el peligro de muerte, y el precepto del amor no tiene límites de tiempo⁴⁰.

3. SOBRE LA SEGUNDA PARTE DE LA PENITENCIA: LA CONFESIÓN

El segundo acto del penitente que trata D. Soto es la “confesión”⁴¹, a la que califica como la “secunda pars sacramenti poenitentiae”. Comienza reconociendo que, aunque los herejes niegan su necesidad, la Iglesia católica la defiende, para aquellos que después del bautismo han cometido un pecado mortal, fundándose en Juan 20,21-23:

“Catholica tamen nos veritas admonet, nemini qui post baptismum in lethale crimen lapsus fuerit, absque ea in re vel in voto patere salutem. Fuit enim per Christum Joan.20 instituta. Nam ubi Spiritu Sancto in discipulos insuflato, plenarium eis iudicium remittendi peccata tribuit, sacramentum subinde poenitentiae instituit, atque adeo cunctos fideles a gratia baptismatis in mortale relapsos sacerdotum indicio subiecit, praeceptoque adeo confessionis obligavit. Cuius deinde ecclesia tempos definiens, ut id quottannis faceremus, iure nos pontificio perstringit”⁴².

40 Ibid., p. 730: “Enimvero si tempus confessionis non esset decretum, teneretur homo conteri praeter periculum mortis illo etiam saltem tempore, quo metus esset ne peccata oblivione traderentur”.

41 Distinctio decimaoctava: *De confessione*, pp. 732 ss.

42 Ibid., p. 732.

Sentada la doctrina, nuestro autor pasa a proponer una síntesis de la confesión. Comienza definiendo la confesión eclesiástica como “una acusación sacramental de los pecados para obtener el perdón por el poder de las llaves de la Iglesia”⁴³. Recuerda a continuación las cualidades que los Padres atribuyen a la confesión: que sea simple, humilde, pura, fiel, frecuente, escueta, discreta, amable, verdadera, íntegra, secreta, dolorida, rápida, valiente y acusante, y dispuesta a recibir corrección. Todo prudente cristiano debe estar dispuesto a confesar al sacerdote todos sus pecados, de pensamiento, palabra y obra, tanto secretos como públicos, por lo menos si son mortales, con todas aquellas circunstancias que agravan de modo notable, a no ser que haya una causa legítima o justificada:

“Cuius qualitates patres circumscribentes aiunt. Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis. Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda. Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata. Fortis et accusans et sit parere parata. Debet ergo prudentissimus quisque christianus cuncta sua peccata cordis, oris et operis, tam secreta quam publica, saltem mortalia, cum omnibus suis circumstantiis notabili macula aggravantibus confiteri, nisi legitima obstitit causa”⁴⁴.

Si tenemos en cuenta lo anterior, es fácil comprender que, aunque no se exija que sea necesariamente secreta, se determine que así sea por parte de la Iglesia, a pesar de que algunos quisieran exterminar de ella la confesión auricular.

La otra tesis que defiende es que el legítimo ministro del sacramento de la penitencia es el sacerdote, que goza de una jurisdicción ordinaria o delegada. Pues, si la absolución es un acto jurídico del poder de las llaves, es necesario que el carácter sacerdotal vaya acompañado de esta jurisdicción. Sin jurisdicción no hay verdadera absolución. De ahí que no sea necesario ni útil el confesarse a un laico. Es evidente que la tesis se formula teniendo en cuenta la enseñanza de los Reformadores que la niegan:

“Legitimus autem sacramenti poenitentiae minister est sacerdos, qui vel ordinaria vel delegata fungitur iurisdictione... Nam cum absolutio iuridicus sit actus clavium ecclesiae, non sufficit ut valida sit, sacerdotales character iurisdictione vacuus... Ubi ergo non est iuridictio, nulla est absolutio, et multo minus quae a sacerdote non fit”.

43 Ibid., p. 732: “Est ergo confessio eclesiastica sacramentalis quaedam peccatorum accusatio ad indulgentiam virtute clavium ecclesiae obtinendam”.

44 Ibid., p. 732.

Relacionado con lo anterior propone la tesis de la eficacia y efecto de la absolución que pronuncia el sacerdote. No se trata de declarar al penitente ya perdonado por Dios, sino de una verdadera absolución, según lo que el mismo Cristo dijo a Pedro y a sus discípulos: “Quodcumque solveris...”. Y “quorum remisseritis peccata...”. Se trata de un perdón eficaz, pues a quienes los sacerdotes perdonan, Dios mismo les perdona. Por lo tanto, el efecto del sacramento de la penitencia no es mostrar que los pecados ya han sido perdonados, sino perdonarlos verdaderamente, como ya explicó al hablar de la virtud de la penitencia, pues aunque se trate de un contrito, la contrición implica ya el deseo del sacramento y está unida a él.

“Absit autem ut dicas sacerdotem absolutum ostendere, et non vere absolvere, dicente Christo ad Petrum... Quapropter effectus sacramenti poenitentiae non est ostendere remissa peccata, sed vere remittere, ut antea de poenitentia virtute dictum est”⁴⁵.

En el caso en que el penitente no confiese un pecado mortal sin intención (es decir, que lo olvide), y aunque quizás no tenga dolor de corazón de manera que obtenga la gracia, la confesión sería informe, pero el sacramento sería válido, de manera que no se requeriría repetir la confesión, sino más bien con una verdadera contrición recuperar la gracia⁴⁶. Y, de cualquier modo, el sacerdote está obligado a guardar secreto de confesión “divino vinculo”. De manera que deberá evitar cualquier palabra, o signo o gesto que pueda delatar al pecador⁴⁷.

Sobre la necesidad de la confesión

Es la primera cuestión a la que quiere responder el autor⁴⁸, y que especifica preguntándose, en primer lugar, “si la confesión sacramental ha sido instituida por Cristo como necesaria para la salvación”⁴⁹. Comienza recordando las opiniones contrarias a esta tesis, que se resumen del siguiente modo: Para la salvación basta la gracia, y no

45 Ibid., p.733.

46 Ibid., p. 733.

47 “Quanto vero sacerdos teneatur divino vinculo auditam confessionem sigillo secreti obsignare, natura ipsa confessionis quam maxime necessarie palam commonet, quae absque arctissima secreti fide sustineri non posset”.

48 Distinctionis 18. Quaest. I. *De necessitate confessionis*, Ibid., p. 734.

49 Ibid., p. 734: *Utrum sacramentalis confessio fuerit a Christo Instituta tanquam ad salutem necessaria.*

se necesita el sacramento de la confesión. En ningún lugar de la Escritura aparece que Cristo mandara la confesión sacramental, ni siquiera en Mt 16,19; luego la confesión no es “de iure divino”. Según Hugo de San Victor, Cristo no dio este precepto para que no apareciera como una coacción, pues quiso que el pecador, como el enfermo, llamara libremente al médico. Otros se apoyan en Teodoro Cantuarense, quien afirmaba que solo a Dios deben confesarse los pecados, lo que se opone a considerarla como algo “de iure divino”. Finalmente, hay quienes afirman que sería mejor decir que la confesión ha sido instituida por una tradición universal, más que por la autoridad del Antiguo o del Nuevo Testamento. Durando parece concretar esta tradición en que se trata de un consejo, no de un precepto. Erasmo dice incluso que la confesión de cada uno de los pecados no tiene fundamento en la tradición antigua (*“sacramentalem confessionem singulorum peccatorum negat fundamentum habere in antiquis”*)⁵⁰. Finalmente a Lutero, quien afirma que no es necesario confesar todos los pecados ni veniales ni mortales, ya que esto supone no dar el lugar que le corresponde a la misericordia y la gracia de Dios.

Sin embargo, estos argumentos no son convincentes, según Soto, pues en cuanto parte esencial del sacramento tiene que tener su origen en Cristo, ya que solo él puede instituir un sacramento. Ante esto, se plantean, según Soto, dos cuestiones principales: 1. Si la confesión ha sido instituida por Dios, de modo que es necesaria con necesidad de fin, ya que sin ella no es posible salvarse. 2. Si se trata de una necesidad de precepto divino o humano:

“Duplicem esse quaestionem huius sensum: videlicet, an confessio sit divinitus instituta, ut necessaria necessitate finis ut sine qua salutem consequi non possumus; et utrum praeterea sit de necessitate praecepti divini vel humani”⁵¹.

Al primer punto responde que la confesión sacramental ha sido instituida por Cristo, en cuanto que es necesaria para la salvación del que ha cometido pecado mortal después del bautismo, y queda incluida en la misma contrición, bien sea “in re” o “in voto”. Y, si es necesaria para la salvación, se entiende que es también “de iure divino”:

50 Ibid., p. 734.

51 Ibid., p. 735.

“Sacramentalis confessio a Christo est instituta, tanquam cui-cumque post baptismum mortale crimen lapso ad salutem necessaria, et loco necessitatis pro tempore, et ideo dicitur necessaria in re vel in voto, nam si votum confessionis in contritione inclusum est necessarium, causa est quia confessio ipsa in re est necessaria; sed quia apud Deum voluntas pro facto reputatur, votum sufficit. Et certe si est necessaria ad salutem, plane intelligitur id esse de iure divino”⁵².

Para probar esta tesis, nuestro autor recurre a diversos argumentos de Escritura, de Tradición y de Magisterio. Este es su razonamiento: Por la Escritura, sobre todo Juan 20, 21-23, consta que Cristo dio a los Apóstoles un poder para “perdonar” o “retener” los pecados. Y los Padres, como San Juan Crisóstomo, han interpretado que se trata de un poder omnímodo para todo lo que se refiere a la salvación (“*Caeterum video ipsam eandem omnifariam potestatem a filio illis traditam*”), y en ello está implicada la institución de la misma confesión. Si les da el poder de “perdonar” o “retener”, quiere decir que con ello los constituye en jueces que deben discernir de los pecados, en orden a la salvación, lo que implica también la confesión, o el conocimiento de la causa⁵³. Además, los sacerdotes son también como los “médicos vicarios” de Cristo, y al medico le corresponde conocer la enfermedad, incluso oculta e íntima, para así poder aplicar la adecuada medicina⁵⁴.

Soto reconoce que hay al respecto algunas opiniones, pues Buenaventura dice que Cristo instituyó el sacramento de la penitencia en cuanto absolución (elemento formal, en Jn 20), pero en cuanto confesión (elemento material) solo aparece insinuado por Cristo e instituido por los Apóstoles, como aparece en Sant 5, 16. Y Escoto añade algo más: que una cosa es que Cristo haya insituado el sacramento de la penitencia, y otra que lo haya hecho como algo necesario, pues parece que se trata de algo más bien útil y libre (“*itaque comissum est sacerdotibus iudicium peccatorum, non tamen tanquam necessarium, sed tanquam arbitrarium et utile*”).

52 Ibid., p. 735.

53 Ibid., p. 735: “Plenariam Deus potestatem impertitus est sacerdotibus remittendi et retinendi peccata, ergo iudices eos rei huius constituit, atque adeo eius iudicium et sententiam necessariam esse voluit viam ad salutem”.

54 Ibid., p. 735: “Praesertim cum sacerdos sic fit iudex, ut sit etiam Christi vicarius medicus, atque adeo debeat pro morborum ratione medicinales poenitentias imponere: nosse vero nequeunt occulta et intima cordis nisi delinquentium confessione, ergo sacramentalis confessio illic est seu ad salutem necessaria instituta”.

Soto rechaza frontalmente el argumento de Escoto, que califica como de “juicio arbitrario” (*arbitrarium iudicium*), y de “argumento ficticio y pernicioso” (*ficta quaedam expositio, nec parum perniciososa*), ya que no defiende la verdad católica de la necesidad de confesión ni muestra argumentos sólidos contra los que la niegan (protestantes). Y se pregunta: ¿Quién puede ser el verdadero juez ordinario respecto a los pecados, sino aquel que ha recibido la autoridad del mismo Cristo, a través de los apóstoles? Solo pueden ser los sacerdotes, a los que Cristo les ha concedido la autoridad apostólica, unida a la salud de las almas⁵⁵. Esto es lo que ya afirmaba el Concilio Florentino, aclarando que Dios ha establecido como “jueces ordinarios” a los sacerdotes, para discernir del “perdonar o retener”, y no para someter a los pecadores a su libre arbitrio. En la potestad de “atar y desatar” se encuentra necesariamente implicada la necesidad de confesar los pecados, para así poder juzgar y discernir, en orden a la salvación del pecador. Además, debemos entender que en realidad Cristo es el verdadero y único juez y redentor universal de todos los pecados, tanto en este siglo cuanto en el futuro, pero en cuanto que esta redención debe realizarse para los hombres de todo tiempo, ha establecido “jueces vicarios” para que con el poder y don del Espíritu, signifiquen y realicen este poder de perdonar.

“Sic ergo Christus, qui in quantum homo, qua ratione a peccatis redemit, universalis iudex constitutus est omnium peccatorum, tam in hoc saeculo quam in futuro... Dedit iudicium facere, quia filius hominis est, eandem memorans potestatem ait: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra, scilicet iudiciaria, sicut misit me vivens Pater, ego mitto vos. Accipite ergo Spiritum Sanctum... et mea prorsus auctoritate, ut mei vicarii iudices fungimini, conferendo gratiam eiusdem Spiritus Sancti ad remittendum peccata”⁵⁶.

Este mismo argumento, fundamentado en Juan 20, 21-23, se confirma en Mateo 16,16 y 18,15-18, cuyos textos comenta insistiendo en la misma lógica: el poder de atar y desatar implica la obligación de confesar los pecados. Este es el medio necesario para que se nos aplique la pasión de Cristo, verdadera fuente del perdón, como la más eficaz y verdadera medicina.

55 Ibid., p. 736: “Cum ergo Christus dicta «accipite potestatem», quisnam dubitet apostolos fecisse ordinarios necessariosque peccatorum iudices, ac subinde eos, quibus auctoritate apostolica iniuncta est animarum cura... quia non accipiunt a poenitente potestatem, sed potestate Christi funguntur, quam non habent laici”

56 Ibid., p. 736.

Y vuelve a plantearse la pregunta que, en gran parte, da origen a esta discusión: ¿Por qué no basta la contrición interior para el perdón, sin necesidad del sacramento externo (la confesión)? Y se responde: no solo para honrar a Dios, sino también responder a la exigencia antropológica del hombre, que reclama del hombre signos externos por los que proclamamos que la salvación viene de Dios, y no de nosotros mismos, y que esta salvación se realiza “secretamente” por los sacramentos⁵⁷. Además, tiene la ventaja de ofrecernos una ayuda de corrección y consejo, junto con el remedio de la medicina espiritual. Certifica externamente lo que acontece internamente, y nos impulsa a luchar contra los vicios que también dañan la ciudadanía. El callar los pecados, hace que se enquisten escondidos y perniciosos vicios. Soto, como se ve, recurre también al argumento moral e incluso social, para justificar la necesidad de la confesión⁵⁸.

Por todo ello, concluye que la confesión sacramental es necesaria “de iure divino” (“*sacramentalis confessio divino iure est praecepta*”), porque se incluye en la contrición (“*votum poenitentiae*”), y porque es necesaria para la salvación, cuando se trata de una situación de pecado mortal postbautismal. Los argumentos de la Escritura (Juan y Mateo), así como los de la tradición permanente de la Iglesia (comenta a San Agustín, San Ambrosio) así lo confirman. Incluso puede apoyarse esta tesis a partir de Sant 5,16, que lejos de oponerse al poder de perdonar y a la confesión, indica cómo se puso en práctica también entre los laicos, aunque bien entendido que cuando habla de “unos a otros” (“*alterutrum*”) estos ciertamente pueden ser también laicos, pero cuando afirma que “se les perdonan los pecados” puede referirse no solo a la oración en general, sino también a la absolución⁵⁹.

57 Ibid., p. 737: “Quod si urgentius quaeras, cur non interior contritio ad huiusmodi applicationem sine externo sacramento sufficiat, quandoque quidem per ipsam gratia confertur. Iam dist. I responsum est, quod divinitus honor, et utilitas nostra id exigebat, nempe ut signis istis exterioribus sacramentorum profiteremur salutem per supernam Dei virtutem nobis obvenire, quae, ut ait Gregorius, in illis secretius operatur”.

58 Y propone el ejemplo de su propia experiencia en Alemania: “Id quod me teste Germani ipsi publice, dum inter eos agebam, confitebantur... Aiebant enim se usu et more intellexisse rempublicam suam, postquam confessio cessaverat, vitiis contra iustitiam et alias virtutes scaturire, quae illis antea fuerant incognita” (Ibid., p. 738).

59 Ibid., p. 740: “Itaque alterutrum non id sonat, quod unusquisque promiscue unicuique, puta laicus laico, sed alterutrum, idem est quod inter vos, scilicet, homines hominibus, oves pastoribus, subiecti praelatis. Praeterquam quod et sacerdotes sacerdotibus invicem confitentur. Qua propter quod ait et si in peccato

Junto a todo eso recurre Soto al comentario clásico de otros pasajes de la Escritura, en los que puede apoyarse la confesión. El de la resurrección de Lázaro (Jn 11), en donde aparece como Cristo es el que con su poder resucita al que estaba muerto, pero manda a sus discípulos que le quiten las ataduras (lo desaten), para que pueda recuperar su vida normal y ser reintegrado en la comunidad⁶⁰. Y el de la curación de los leprosos (Lc 17), donde aparece que Cristo es el que cura, pero manda que se presenten a los sacerdotes para que certifiquen su curación y así sean reintegrados en la comunidad. Por todo lo cual viene a la conclusión de que la confesión a los sacerdotes es necesaria de precepto divino, aunque el que se haga en secreto o en público no es de su misma esencia, y en sí es una cuestión relativamente secundaria, cree que debe mantenerse en la Iglesia. Y añade:

“Duae praecedentes conclusiones de necessitate confessionis et de eius divino praecepto, sunt veritates catholicae fidei, quas nemo citra haeresis labem negare potest... nam ut supra diximus, cum gratia sit supra naturalis, omnia, quae sunt ad ipsam comparandam necessaria, sunt de iure divino”⁶¹.

En cuanto al precepto eclesiástico de la confesión “una vez al año” de todos los bautizados que llegan al uso de razón, se trata de una interpretación y aplicación concreta del precepto divino. De este modo, lo general se concreta en lo particular y se aplica al ritmo temporal de los hombres, sin que ello signifique que no se pueda o deba confesar en otros momentos.

Sobre la “universalidad” de la confesión

Si tan importante es la confesión, parece preguntarse nuestro autor, ¿se trata de algo que se fundamenta en un derecho natural o escrito, que existía ya antes del Evangelio?⁶². A lo que Soto responde que la confesión sacramental de ningún modo puede ser de derecho

sit remittetur ei, non solum refertur ad presbyterorum orationem qui orabunt pro infirmo, quasi illa sola sit futura remissionis causa, sed ad absolutionem sacramentalem, quae orationem praecedere debet”.

60 Ibid., p. 740.

61 Ibid., p. 740.

62 Art. II., p. 744-746: *Utrum necessitas confessionis fuerit de iure naturali aut scripto ante evangelium.*

natural, es decir, de lo que nos enseña y dicta la naturaleza⁶³. Y esto es claro porque el derecho natural, como dice su mismo nombre, no se extiende a las cosas sobrenaturales, y los sacramentos del evangelio son sobrenaturales (“*sacramenta vero evangelica sunt supernaturalia*”), o como enseña la Iglesia, son confesiones de la sobrenatural (“*protestationes supernaturalis fidei*”), que tienen como efecto la gracia sobrenatural. Ahora bien, esto no quiere decir que la confesión sacramental se oponga al derecho natural. Más aún, aunque la razón natural no llegue a comprender lo que supone la virtud sobrenatural, hay que decir que el instinto natural impulsa a aceptar la confesión sacramental⁶⁴. La diferencia con la antigua ley es que, si bien allí ya existía la confesión de los pecados, no se exigía que los sacerdotes tuvieran el “poder de las llaves”, sino que por los sacrificios expiatorios se consideraban purificados (cf. Kippur en Levítico 16...). Pero en la nueva ley Dios nos ha hablado directamente por su Hijo, por el que se ha realizado la redención, y se ha hecho explícita la confesión de todos los pecados y la aplicación de la redención por el poder de las llaves⁶⁵.

Lo anterior le conduce a preguntarse por la universalidad de la confesión, tanto en lo que se refiere a las personas, como en lo que se refiere a los pecados⁶⁶. En defensa de esta universalidad se aducen diversos argumentos: que el derecho divino obliga a todos los mortales; que de la misma manera que se obliga al bautismo, así se obliga a la confesión; que todos somos pecadores, y por tanto todos necesitamos la confesión para el perdón de los pecados.

Por el contrario, y como afirman los padres (v.gr. San Jerónimo), se trata del sacramento de la penitencia, y esta es la segunda tabla después del naufragio (“*sacramentum poenitentiae est secunda tabula post naufragium*”), y puede haber quienes no naufragan después del bautismo, luego para ellos no serían necesaria la confesión. Por su parte escolásticos, como Escoto y Buenaventura, recuerdan que la obligación de derecho divino solo es para los pecados mortales, no para los veniales, lo cual sería en todo caso de precepto eclesiástico.

63 Ibid., p. 745: “*Confessio sacramentalis neququam esse potest de iure naturae, hoc est, sola natura eam docente et fieri dictante*”.

64 Ibid., p. 745.

65 Ibid., p. 746: “*Locutus est nobis in filio, per quem nostram est redemptio-nem operatus, ut explicite facienda est singulorum confessio, ut eadem nobis redemptio virtute clavium applicetur*”.

66 Art. III, pp. 746-749: “*Utrum omnibus hominibus et de omnibus peccatis necessaria sit confessio*”.

Otra cosa es el que todo hombre, para reconocer su debilidad y dar gloria a Dios, tenga que reconocer que es pecador⁶⁷.

Planteado así el tema, Soto nos propone su opinión, siguiendo el método de las diversas “conclusiones”, que va demostrando y explicando: 1. La primera conclusión es que el precepto de la confesión solo obliga a los fieles, según lo que dice el canon del concilio: “omnis utriusque sexus fidelis”. Pues, como dice San Pablo, la Iglesia no juzga sobre los que no son sus miembros. La obligación respecto a todos los sacramentos de la Iglesia nace de su pertenencia a la Iglesia por la fe y el bautismo⁶⁸. 2. La segunda conclusión es que nadie que no sea consciente de pecado está obligado a confesarse (“*nemo qui nullius est peccati conscius, confiteri tenetur*”). Esto no solo no es un precepto divino, sino que tampoco es un precepto humano. 3. Los tres tipos de pecados que el hombre puede tener: el pecado original, el venial y el mortal, todos ellos se perdonan por el bautismo, y sería una injuria respecto al bautismo el negar su eficacia perdonadora, obligando al bautizado a confesar estos pecados ya perdonados en el sacramento. 4. Respecto a los pecados veniales, aunque son legítima materia de confesión, y el consejo que se recibe sea saludable, no es necesario que los confesemos⁶⁹. No se trata de negar la utilidad de confesar los pecados veniales, sino de reconocer el valor de otros remedios para esta situación. Soto pone en ello gran énfasis, al decir que este el “mágnam argumentum” que prueba que “*praeter remedium iuris divini*” hay otros remedios para el perdón de los pecados veniales, como son: el acto ferviente de caridad, el agua bendita, la bendición episcopal, y como afirmaba San Agustín, la oración cotidiana del Padrenuestro⁷⁰. 5. Finalmente, nos propone Soto su última y definitiva conclusión sobre este punto: Sólo es necesario confesar todos los pecados mortales cometidos después del bautismo, que se recuerdan después de un diligente

67 Ibid., p. 746.

68 Ibid., p. 747: “*Obligatio autem ad alia precepta singularia sacramentorum non exurgit nisi ex ipsa professione fidei, quae fit in baptismo... Infideles ergo non tenentur immediate obligatione ad confessionem, sed dum baptismum suscipierint*”.

69 Ibid., p. 747: “*Venialia peccata, quamvis legitima sint confessionis materia, taliter ut consilium sit salutari illa confiteri, non tamen de illis est necessaria confessio*”.

70 Ibid., p. 748: “*Accedit postremo mágnam argumentum, quod cum praeter remedium iuris divini ad delendum venialia, quod est charitatis fervidus actus... ecclesia instituerit multa alia ad id remedia, ut aquam lustralem, benedictionem episcopi etc., indicium est quod neminem voluerit ad venialium confessionem coercere. In summa determinatio est Augustini...: pro venialibus sufficit quotidiana oratio fidelium, videlicet, Pater noster*”.

examen, con todas sus circunstancias agravantes. Pues solo estos pecados suponen el naufragio de la vida espiritual. Y esto permite que, quien solo tiene pecados veniales, pueda recibir la eucaristía sin que preceda la confesión sacramental, llegado el tiempo de pascua. Y así se ha de creer a quien se manifiesta en esta situación, a no ser que conste otra cosa por otros conductos:

“Omnia et sola peccata mortalia post baptismum commissa, quae in memoria vel habetur vel per legitimam diligentiam haberi possunt, cum suis ómnibus circumstantiis mortaliter aggravantibus, sunt de necessitate confessionis. Probatum quia haec omnia naufragium faciunt spiritualis vitae. Hinc fit quod qui solis venialibus est obnoxius, potest sine confessione sacramentum eucharistiae suscipere et a suo praelato tempore paschatis absque ulla praemissa confessione petere”⁷¹.

Como conclusión de esta enseñanza de Soto, podemos decir que el autor, no solo muestra conocer bien la enseñanza permanente de la Iglesia, sino también manifiesta una actitud abierta respecto a otras opiniones del momento. A su vez, pretende valorar la eficacia de otros medios extrasacramentales o penitencias cotidianas para el perdón, lo que, tanto ayer como hoy, tiene una aplicación pastoral importante.

Cuándo se deben confesar los pecados: tiempos y momentos

Es el punto que pretende aclarar en este momento⁷²: si debe confesarse el pecado cometido inmediatamente, o una vez al año, o incluso al final de la vida. Hay quienes defienden que debe confesarse inmediatamente, porque se corre el peligro de morir en pecado por una muerte repentina, o bien quien no procura recuperar inmediatamente la gracia divina, parece despreciar su misericordia, como decía Hugo de San Víctor y como nos recuerda Santo Tomás⁷³. Otros dicen que no es necesaria esta confesión inmediata, pues la Iglesia solo manda confesarse y comulgar una vez al año por Pascua, y de la misma manera que no es pecado el no recibir muchas veces la eucaristía, así tampoco el no recibir muchas veces la penitencia. Y, por la misma razón tampoco sería obligatorio confesarse al final de la vida.

71 Ibid., p. 749.

72 Art. IV, pp. 749-753: *Utrum statim homo ut peccat confiteri teneatur, an vero solum semel in anno, aut etiam in articulo mortis.*

73 STh, a.3: “Utrum statim teneatur confiteri”. Pero Santo Tomás recoge otras razones al respecto, que Soto no considera.

Soto piensa que para dar una respuesta adecuada es preciso distinguir entre lo que es de “derecho eclesiástico” y lo que es de “derecho divino”. El autor lo propone en siete conclusiones:

1^a. Por derecho eclesiástico solo hay obligación de confesarse una vez al año, como lo dice expresamente el canon de la Iglesia. Pero el precepto consiste no en que haya que confesarse en pascua, sino que en pascua se debe comulgar; aunque la confesión haya que hacerla una vez al año, puede hacerse en cualquier otro momento. El precepto consiste, pues, en que entre una y otra confesión no pase más de un año⁷⁴. Pero, si al llegar la Pascua, se encuentra en pecado, tendrá también que confesarse. Y, si hablamos desde el “derecho divino”, hay quien dice (v.gr. Guillermo Parisiense) que existen razones para confesarse cuanto antes: por el amor de caridad, para evitar morir en pecado, para no verse arrastrado a otros pecados, para no caer en el olvido, para que no se agrave el mismo pecado.

2^a. La segunda conclusión se basa en la opinión de Santo Tomás⁷⁵, que afirma que es mayor la necesidad de contrición que de confesión, pues sin contrición no puede haber perdón ni salvación, mientras sí puede haberla sin confesión, cuando no hay abundancia de confesores. Además, la confesión sin la contrición no sirve para nada. Ahora bien, la contrición puede no suceder al instante. Y, lo mismo que al que viene a la fe, no se le exige el bautismo inmediato (v.gr. catecumenado), menos aún al que se convierte de su pecado⁷⁶.

3^a. Todos los preceptos afirmativos obligan cuando se presenta la necesidad. La dificultad está en saber cuando se da realmente esta necesidad. Y tratándose de la confesión habrá que distinguir entre la necesidad de una confesión “in re” o “in voto”.

4^a. Siempre permanece el voto de confesarse en el tiempo adecuado. Y lo es siempre que es necesaria la contrición, es decir, si existe un pecado mortal, lo que es evidente; cuando se da un peligro de muerte; cuando se va a recibir la eucaristía; o cuando se va a recibir otro sacramento⁷⁷.

74 Ibid., pp. 749-750.

75 Dist. 17, q.3, q.4.

76 Ibid., p. 750: “Major est necessitas contritionis quam confessionis, maiusque periculum ex eius negligentia imminet, nam sine confessione, dum non est copia, potest quis per solam contritionem salvari; et tamen confessio sine contritione vel vera vel existimata nihil prodest; ad contritionem autem nemo statim tenetur, nisi singularis necessitas urgeat”.

77 Ibid., p. 750: “Votum confitendi pro tempore est necessarium, quotiescumque est necessaria contritio, ut in articulo mortis...”.

5ª. En si, y por derecho divino, es necesaria la confesión “in re” en el “artículo mortis”, por lo que se ha extendido en la Iglesia el uso de administrar en este momento el viático, lo que no haría si no fuera de derecho divino. Y, además, si hay algún momento en que necesitamos ser perdonados, es ese momento en el que nos jugamos la vida eterna. Por otro lado, la confesión está íntimamente unida a la extremaunción, que nos purifica de las reliquias del pecado.

6ª. Respecto a la relación de la penitencia con la eucaristía, hay que decir que “per accidens” puede suceder que sea necesaria la confesión antes de recibir la eucaristía. Pero hay que tener claro que no siempre que es necesaria la contrición, es necesaria también la confesión. Pues, para recibir otros sacramentos que también confieren la gracia, es necesaria la contrición, al menos para quitar todo óbice, y sin embargo no siempre es necesaria la confesión, excepto cuando se trata del orden sagrado, ya que el ordenado debe recibir después la eucaristía⁷⁸.

Soto es consciente de la trascendencia de su opinión, pues hay otros que dicen que quien no se confiesa antes de comulgar peca doblemente: por omisión de la confesión, y por recepción indigna de la eucaristía. Pero él disiente claramente (“*verumtamen causam huius non video*”), ya que si alguien cumplió con el precepto de Pascua, y luego desea comulgar, sin que tenga conciencia de pecado mortal, no tiene porqué confesarse, ni por ello comete ningún pecado, con tal de que cumpla lo que dice San Pablo: “probet autem seipsum homo”. También se aparta Soto de la opinión de quienes dicen que, siendo un precepto afirmativo, bastaría con cumplirlo una vez en la vida. Pero esto es difícil de aceptar, dado que la confesión está destinada a mantener la amistad permanente con Dios, y dada la fragilidad del hombre y el ideal del amor, se trata de algo que nos urge permanentemente, y no de algo que haya que dejar para el final⁷⁹.

7ª. No obstante lo dicho, y desde el derecho divino o voluntad de Dios, hay que decir que se debe confesar cuando, según el común juicio humano, existe peligro inminente de olvido. Pues el precepto dice que el sacramento está destinado a la remisión de los pecados por la confesión, y esta confesión exige no olvidarlos, sino tenerlos presentes “in memoria”. Por lo cual, más allá del precepto eclesiástico, se

78 Ibid., p. 751.

79 Ibid., p. 751: “Accedit quod charitas praeceptum pluries nos, quam in articulo mortis obligat...”.

debe alabar la costumbre de confesarse más veces⁸⁰. Y, de todos modos, si sucede que se olvida algún pecado al cumplir el precepto anual, no hay obligación de confesarlo hasta el próximo año.

8ª. Y respecto a la cuestión de si alguien que no se confesó durante la cuaresma, debe confesarse una vez que ha pasado esta, Soto piensa que basta el que se arrepienta de su pecado, y se proponga confesarlo al año próximo, ya que la finalidad del precepto es que por la reconciliación el pecador recupere la amistad con Dios. Puede ser que quien olvido cumplir el precepto, no haya roto esta amistad. Y, si la rompió, que tenga verdadera contrición, para poder comulgar⁸¹, o que se proponga comulgar al año próximo.

4. SOBRE LA IDENTIDAD Y LAS CUALIDADES DE LA CONFESIÓN

Aclarado el punto de la necesidad de la confesión, el autor se pregunta sobre la esencia o identidad de la confesión y sobre sus cualidades⁸². Se trata de una cuestión fundamental, que afecta a la esencia del sacramento, y por tanto a aquellas opiniones que lo contradicen o niegan.

En el artículo primero se pregunta si la confesión sacramental consiste en la acusación sacramental de los pecados para obtener el perdón, en virtud del poder de las llaves de la Iglesia⁸³. Soto sabe que hay quienes niegan esta tesis, queriéndose apoyar en algunas expresiones de los Padres, como San Agustín o San Gregorio. Por eso, él parte del mismo San Agustín, quien propone la distinción entre: confesión de alabanza, por la que confesamos la excelencia y bondad divinas; y confesión de fraude, por la que reconocemos nuestros pecados⁸⁴. A su vez, la confesión de fraude admite cuatro

80 Ibid., p. 752: "Quamvis in ordine nostro nullum sit praeceptum confitendi pluries, quam semel in anno, nescio in qua religione hoc fit, sed consuetudo et constituto laudabilis".

81 Ibid., p. 753: "Ille qui hoc anno non confitetur, satis habet conteri de peccato proponiendo confiteri in anno sequenti...".

82 *Distinctionis decimae octavae. Quaestio secunda de quidditate et qualitatibus confessionis*: Ibid., pp. 754-782.

83 Art. I, pp. 754-756: *Utrum sacramentalis confessio sit sacramentalis peccatorum accusatio ad indulgentiam virtute clavium ecclesiae obtinendam*.

84 Ibid., p. 755: "Confessio, ut in libro de verbis evangelii homilía, 8 ait Agustín. Altera laudis est, atque altera fraudis. Confessio laudis est, qua divinam excellentiam, eiusque nos beneficentiam decantamus. Confessio vero fraudis est, qua nostra peccata propalamus".

distinciones: la confesión mental; la confesión ceremonial o según la Antigua Ley; la confesión criminal ante el juez civil; y la confesión sacramental, que constituye nuestro objeto de estudio.

Definición y explicación de la confesión sacramental

Y, acerca de esta, propone cuatro conclusiones explicativas:

1ª. La confesión sacramental consiste en la acusación sacramental de los pecados para obtener el perdón, en virtud del poder de las llaves de la Iglesia. A continuación explica Soto los términos de la definición, que incluye: 1. La “acusación” de los pecados, no por jactancia, ni por simple denuncia, sino en orden a la corrección y a la deuda. 2. Y porque es “sacramental” implica la contrición que supone la acusación mental. 3. Al afirmar que es “de los pecados”, se indica la materia de parte del sujeto, pues es el único que puede confesar sus pecados. 4. Afirmando que es “para obtener el perdón”, se indica la finalidad, que la distingue de la confesión criminal, ya que ésta frecuentemente se ordena al castigo. 5. Y, al añadir, “en virtud del poder de las llaves” de la Iglesia, se indica el ministro o sacerdote, que ejerce la función de juez, y que tiene el poder de absolver.

En esta definición, que debe ser breve y condensada, se señala lo fundamental, sin pretender incluir todas las condiciones y elementos que integran el sacramento⁸⁵.

2ª. La segunda conclusión afirma que la confesión sacramental es un acto de virtud, según lo explicaba Santo Tomás⁸⁶. Pero en la penitencia tiene de específico respecto a otros sacramentos, que su materia son los actos del penitente, y no algún elemento externo sensible, por lo que en ellos la virtud está en su recepción. Pero en la penitencia, la misma acusación es parte del sacramento, y a la vez un acto de virtud, cuando se hace adecuadamente y en su tiempo y modo. Es decir, cuando es manifestación de la sinceridad del corazón; cuando reconoce el pecado para su liberación; cuando es un acto de obediencia a Dios y a la Iglesia.

3ª. Ahora bien, hay que reconocer que la confesión sacramental es un acto especial de virtud (“*confessio sacramentalis est actus specia-*

⁸⁵ Ibid., p. 755. Soto comenta a Santo Tomás, STh, q. 7, a. 1.

⁸⁶ Ibid., q. 7, a. 2.

lis virtutis, scilicet, poenitentiae”), porque difiere de la confesión judicial y busca no solo la verdad sino también una justicia especial; y porque también difiere de la confesión de alabanza a Dios, ya que no solo es reconocer la verdad, sino ofrecer un acto religioso de latría. En la confesión sacramental lo decisivo no es tanto la verdad, cuanto la contrición⁸⁷.

4ª. A la virtud de la confesión sacramental le acompañan otras virtudes, con las que está íntimamente relacionada, como son: la virtud de la esperanza en la vida eterna, a la que acompaña a veces el temor del juicio; y la vergüenza, no en cuanto obstaculiza la confesión, sino en cuanto concurre para lavar la pena. Estas virtudes las relacionaron los Padres con la misma acción de la SS. Trinidad: así la contrición se correspondería con la misericordia del Padre; la bondad, se le atribuiría al Espíritu Santo; la confesión, en cuanto manifestación de la verdad, respondería a la sabiduría del Hijo; y la satisfacción, por su laboriosidad, se relacionaría con el poder del Padre. Soto alude aquí a una interpretación trinitaria de la penitencia, como hacían los Padres, en especial San Agustín, y como repiten los mismos textos litúrgicos de la Liturgia hispana (ss. VI-VII), al comentar el Salmo 50 (“miserere”)⁸⁸.

Condiciones o características de la confesión sacramental

En cuanto a las cualidades o condiciones de una verdadera confesión, nuestro autor recoge las dieciséis que suelen comentar los Padres, con un breve comentario⁸⁹. Aunque algunos reducen estas condiciones a cuatro: que sea simple, humilde, fiel y valiente..., la mayoría de los doctores enumeran dieciséis, que expresan en forma de dipticos:

“Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis.
Atque, frequens, nuda, discreta, libens, verecunda.
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata.
Fortis et accusans, et sic parere parata”⁹⁰.

87 Ibid., pp. 755-756.

88 Véase nuestra investigación doctoral: D. Borobio, *La doctrina penitencial en el Liber Orationum Psalmographus de la Liturgia hispánica*, Mensajero, Bilbao 1977, 379 ss.

89 Art. II, pp. 756-757: *Utrum sedecim conditiones, quae confessioni assignantur patribus solent, sint congruentes.*

90 Ibid., p. 756.

Soto opina también que estas condiciones pueden reducirse o resumirse en cuatro, que califica de primer orden:

1. Que sea acusadora, porque esto es de la esencia de la confesión.
2. Que sea íntegra, y no ficticia, lo que incluye que sea fiel.
3. Que sea abierta y escueta, señalando las condiciones necesarias.
4. Que sea dispuesta a aceptar el discernimiento del poder de las llaves.

Otras condiciones las califica como de segundo orden o grado, en cuanto que no son absolutamente necesarias para que la confesión sea válida, aunque se incluyen de modo coherente en la confesión, de modo que pueda mantenerse en la Iglesia: tal es la condición de que sea “secreta”. Otras condiciones las considera de tercer grado, porque no son de estricta necesidad. Finalmente, otras son simplemente aconsejadas (“*Quinvero quaedam sunt simpliciter sub consilio*”)⁹¹.

A continuación, el autor comenta algunas de estas condiciones, indicando que, según los casos, convendrá poner más atención en una o en otra:

- Que sea discreta, cuando se corre el peligro de la indiscreción, por ignorancia o por fatuidad...
- Que sea voluntaria, evitando que el penitente se sienta coaccionado.
- Que sea pura, evitando intenciones inadecuadas o fines distintos al propio.
- Que sea valiente, y se haga con fortaleza de ánimo, sin impedimentos.
- Que se haga con vergüenza y humildad, no con jactancia o soberbia.
- Que se haga “con lagrimas”, signo de verdadera detestación del pecado.
- Que sea humilde, y con el decoro que corresponde a manifestar el pecado.
- Que sea fiel o sincera, expresando lo que siente en el corazón.

91 Soto alude a la distinción de Santo Tomás, d. 17, q. 3, a. 4, c. 4: “*Quod quaedam competunt confessioni quatenus est actus virtutis in genere, et quaedam quatenus est specialis virtutis poenitentiae, et quaedam quatenus est pars sacramenti*”.

- Que sea clara y directa, también respecto a las circunstancias del pecado.
- Que sea pura y directa, sin caer en palabrerías inútiles.
- Que sea íntegra, como ya hemos indicado anteriormente.

La confesión, en cuanto parte del sacramento, también implica estas condiciones, que forman parte de su posibilidad de realización: 1. Que sea dispuesta a recibir el juicio del poder de las llaves, por tanto que sea acusadora, no excusadora. 2. Que sea secreta, pues aunque esto no pertenezca a la esencia del sacramento, es condición para que pueda realizarse con normalidad. 3. Que sea frecuente, en la medida en que lo exige la misma Iglesia, y breve cuando se trata de caso de necesidad⁹².

Integridad de la confesión sacramental

De entre todas las condiciones anteriores, se propone nuestro autor explicar con más detención: la de la integridad, la de la claridad, y la del secreto. Comienza analizando la integridad⁹³, proponiéndose examinar dos aspectos: que se confiesen todos los pecados; que se haga al mismo sacerdote.

Se suelen poner algunas dificultades a la estas dos condiciones, como: que cuando los pecados son públicos no es necesario confesarlos al sacerdote; o que el exigir la confesión de los pecados secretos es contrario al derecho natural. Son dificultades que defienden, por ejemplo, Wicleff, que niega la obligación de confesar los pecados ocultos al sacerdote; o Lutero, que afirma que no es necesario confesar todos los pecados mortales, y menos los veniales, al sacerdote.

Pero, según el Concilio Florentino y la doctrina de la Iglesia, todo fiel cristiano tiene obligación de confesar todos los pecados mortales cometidos después del bautismo, bien sea de pensamiento, palabra u obra⁹⁴. Respecto a los pecados veniales, no es necesario confesarlos, o bien se puede confesar unos y no otros, sin que por ello haya que considerar la confesión ficticia o a medias⁹⁵. Y, de

⁹² Ibid., p. 757.

⁹³ Art. III, pp. 757-759: *Utrum confessio debeat esse integra sic, ut omnia peccata poenitens confiteatur.*

⁹⁴ Ibid., p. 758: "Omnis Christi fidelis tenetur omnia sua peccata mortalia post baptismum vel corde vel ore vel opere commissa confiteri".

⁹⁵ Ibid., p. 758: "Dixerim mortalia, quoniam ut venialia non sunt de necessitate confessionis: potest quisque aliqua eorum quae commiserit confiteri, aliique tacitus praeterire. Neque enim ideo confessio ficta redditur, neque dimidiata".

nuevo nos recuerda Soto que esta doctrina se basa en la Escritura, sobre todo en Jn 20, 21-23, donde se nos está diciendo que para perdonar o retener hay que conocer el pecado y juzgar al respecto, y esto exige conocer claramente la causa, es decir, confesar todos los pecados mortales, incluso los más ocultos (“*ocultísima cordis*”) y su raíz (“*radices etiam peccatorum illic latentes*”). El sacerdote juzga de la totalidad de los actos de pecado, no de unos sí y de otros no. Y el penitente pide perdón de todos los pecados, no de unos sí y de otros no. Y el perdón se concede también de todos los pecados, no de unos sí y de otros no. Además, el objeto de la confesión sacramental es reconciliar al hombre con Dios devolviéndole a su amistad, y corregir al pecador de sus pecados; y esto solo puede realizarse cuando el penitente manifiesta su situación tal cual es al sacerdote, confesando hasta sus pecados más íntimos. Tanto la contrición como la confesión quedarían truncadas, si no abarcaran todos los pecados:

“*Confessionis vero sacramentalis finis est reconciliare amicitiam Dei, et hominem corrigere: hoc autem fieri non potest nisi poenitens suum statum, qualis sit, sacerdoti pandat. Id quod, nisi omnia peccata etiam intima cordis aperiat, perficere nequit... Ut enim contritio non debet esse trunca, sed prorsus omnium peccatorum, ita et confessio si sit fidelis*”⁹⁶.

A continuación nuestro autor recurre al testimonio de los Padres: San Agustín, San Ambrosio, Orígenes, San Jerónimo, San Cipriano, Tertuliano, Clemente Papa, Dionisio Areopagita, para demostrar que también en la primera tradición de la Iglesia se dio la confesión de todos los pecados, incluso los ocultos. Sin duda, en este caso, Soto pretende defender la doctrina de la Iglesia en el Concilio de Trento. Pero los lugares a que se refiere, no siempre prueban la tesis, ya que la disciplina eclesiástica o canónica de aquel momento (ss. III-VI) no ponía el acento en la confesión detallada, como hace Trento, sino en la penitencia realizada en la publicidad de la Iglesia u obras de penitencia (“*spatium poenitentiae*”), que tenía lugar después de haber reconocido la existencia de un pecado muy serio en algún miembro de la comunidad (confesión), y que concluía con la reconciliación al final del proceso (por lo general, el día del jueves santo en la Iglesia occidental).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 758. Santo Tomás afirma algo parecido en STh, Supl, q. 9, a. 3, 3: “Unde, sicut non esset contritio nisi quis de omnibus peccatis conteretur, ita non esset confessio nisi quis de omnibus quae memoriae occurrerint contereretur”.

La integridad de la confesión, ¿implica el número y circunstancias del pecado?

En lógica consecuencia con lo anterior, pasa a tratar sobre “qué implica esta integridad de la confesión”⁹⁷. Soto sabe que ésta es una dificultad e incluso acusación que suelen plantear los protestantes, por eso comienza recogiendo algunos de sus argumentos en contra, como: 1. Que para que la confesión sea de todos los pecados bastaría con decir: “me confieso de todos los pecados que cometí”, o bien “cometí diez o veinte pecados”. 2. Otros dicen que “es imposible confesar todas las circunstancias, y la gente sencilla no sabe distinguir las circunstancias agravantes”. 3. Si hubiera que confesar con este detalle, la confesión duraría demasiado tiempo, y se haría impracticable.

Frente a esto, recuerda de nuevo la tesis que es preciso defender, y que no es otra que se requiere una confesión íntegra y total (número y circunstancias), para que el juicio que hace el sacerdote, la penitencia que le impone, y el remedio o medicina que le propone, sean adecuados a cada pecador. A este añade otros argumentos, como:

- De la misma forma que la penitencia exige una contrición singular por cada uno de los pecados cometidos, así exige también una confesión singular⁹⁸.
- Como afirma Cayetano, esta necesidad implica aquella enumeración de los pecados, que permite al sacerdote hacer un juicio justo del penitente, señalando las circunstancias agravantes que cambian la especie del pecado.
- Pero hay que tener en cuenta que se trata, no de un juicio para la condenación, sino de un juicio para la salvación, según lo que afirma Jn 6: No envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar el mundo, sino para que el mundo se salve por él...⁹⁹
- Por tanto, hay que evitar dos peligros: querer confesar demasiado, y querer confesar demasiado poco. Y aquello que es dudoso, se debe manifestar como dudoso¹⁰⁰.

⁹⁷ Art. IV, pp. 759-768: *Utrum singula peccata quoad numerum cum omnibus suis circumstantiis sint fideliter confitenda.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 760.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 760: Hoc autem iudicium poenitentiae est salutare ad salutem, scilicet, hominis ordinatum, iuxta illud Joan. 6...”.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 760: “Ob idque, ad cavendum utrumque extremum discretio faciat, ut poenitens, quod dubium est sic sub dubio confiteatur. Totius hoc feci paulo pluries aut paucioribus vicibus”.

- Ciertamente, lo que no se puede es mentir. Si se trata de un pecado mortal, el mentir es pecado mortal. Si se trata de un pecado venial, el mentir será venial. En los dos casos significa mutilar la confesión, con la gravedad que a cada uno corresponde¹⁰¹.
- En cuanto a las circunstancias, hay que considerar dos aspectos: su entidad y número, y la necesidad de confesarlas. Se trata, sobre todo, de las circunstancias que agravan o atenúan el pecado. En general se enumeran siete: “quién, qué, dónde, a quién, por qué, cómo, cuándo”.
- Pero, ¿es de precepto confesar estas circunstancias? Soto cree que sí, de precepto divino y de precepto humano, pues se aplica el mismo principio de la confesión: por la misma razón que estamos obligados a confesarnos, lo estamos a confesarnos íntegramente, es decir, de todos los pecados con sus circunstancias¹⁰². Eso sí, que sean circunstancias “pertinentes”, porque de verdad aumentan o disminuyen la gravedad; y no circunstancias “impertinentes”, que nada añaden a lo que es el mismo pecado¹⁰³.
- De todo lo cual llega a la siguiente conclusión: hay que confesar toda circunstancia que, de modo notable, ayuda a discernir o juzgar, bien sea porque agrava el pecado, o porque cambia su especie¹⁰⁴.
- Y, dado que muchos fieles no saben de estas distinciones, se pregunta Soto: ¿Debe entonces interrogar el confesor a los penitentes? A lo que responde que el oficio del confesor no es en sí interrogar al penitente, sino escucharlo. Esto es lo que diferencia el foro criminal y el foro de la penitencia: en aquel se interroga y se obliga a responder, en éste la confesión debe ser espontánea y voluntaria, y según ella se debe juzgar¹⁰⁵.

101 Ibid., p. 761.

102 Ibid., p. 762: “Nam quo iure tenemur confiteri, tenemur confiteri integre; atque adeo crimina omnia cum suis circumstantiis”.

103 El autor propone diversos ejemplos y casos, v.gr. sobre homicidio, sacrilegio, robo... dando prueba de una finura moral y casuística importante: Ibid., pp. 763-764.

104 Ibid., p. 763.

105 Ibid., p. 765: “Utrum teneatur interrogare poenitentes. Ad quod respondetur (et est notandum) quod officium per se confessarii non est interrogare, sed audire poenitentem... Sed in foro poenitentiario, quod non procedit per vim coactivam ad extorquendam confessionem, sed per spontaneam voluntatem confitentis, quantum est de se satis est simpliciter confessionem audire et secundum illam iudicare”.

- Sólo cuando hay ignorancia por parte del penitente, puede interrogarse con suma prudencia y cautela. No se debe olvidar que el fin de la confesión es la salvación del penitente, y que supuesta la acción de Dios, implica también su firme compromiso, así como la cautela por parte del confesor, de modo que no se de ocasión de apartarse más¹⁰⁶.

Como puede apreciarse, y teniendo en cuenta la mentalidad del momento y la interpretación más común del “número y las circunstancias”, Soto adopta una postura moderada y abierta, que manifiesta un profundo sentido pastoral, a la vez que un respeto al mismo penitente en su forma de confesarse. En todo caso, advierte que el confesor debe actuar con suma prudencia y responsabilidad, y no se debe atormentar al penitente con preguntas que le compliquen la vida¹⁰⁷. Es interesante cómo llega el autor a defender que la necesidad de confesión de todos los pecados no es un principio absoluto y material, sino más bien relativo y formal, cuando se dan algunas circunstancias:

“Circa tertium argumentum notandum, quod quatenus confessio sit de iure divino, neminem tamen prudentissimus et clementissimus Deus cum gravi periculo ad id obligavit. Quare ubi ex confessione mea periculum vitae mihi immineret, aut periculum famae, utpote si timeretur sigillum confessionis a confessario frangendum esse, confiteri non teneor. Et multo minus teneretur homo in casu, quo metueret confessionem in praeiudicium animae cessaram”¹⁰⁸.

¿Debe ser secreta la confesión?

Se trata de una cuestión discutida por algunos autores¹⁰⁹, que afirman: si la confesión es la acusación de los pecados para obtener el perdón por el poder de las llaves, entonces el que sea pública o secreta es una cuestión accidental; más aún, si el fin de la confesión es la salud y la enmienda del penitente, sería más eficaz al respecto que fuera pública. Si la confesión debe ser secreta, requiere que el penitente diga de viva voz sus pecados, y según esto ni los mudos, ni la confesión por escrito, ni por un nuncio, ni por intérprete, sería lícita.

106 Ibid., p. 766: “Finis enim confessionis est poenitentis salus...”.

107 Ibid., p. 766: “Melius illi poenitenti esset sua ignorantia invincibili laborare, qua a peccato excusabatur, quam miserum tantis incommodis intricare”.

108 Ibid., p. 776.

109 Art. VI, pp. 778-782. *Utrum confessio debeat esse secreta.*

Por el contrario, según la sentencia de los Padres y la universal costumbre de la Iglesia, la confesión debe ser secreta: *“In contrarium est, et patrum sententia adstruentium debere esse secretam, et universalis ecclesiae mos id observantis”*¹¹⁰.

Soto recuerda que si los herejes (protestantes) niegan la confesión secreta, es sobre todo porque niegan la misma necesidad de confesar todos los pecados. Y resume la opinión de Pedro de Osma, condenado por sus posiciones al respecto por el Papa Sixto IV. Ante esto, nuestro autor se propone responder en dos conclusiones.

1ª. La confesión secreta no es de la esencia del sacramento de la penitencia. Porque uno puede confesar sus pecados y obtener el perdón por el poder de las llaves también confesándose en público¹¹¹.

2ª. Pero es necesario que la confesión sea secreta, para sostenerla y que sea posible, de modo que el secreto es congruente, tanto para el penitente, como para sacerdote. Y esto, no solo por derecho pontificio, sino también por derecho divino¹¹². Si por derecho divino se obliga a confesar los pecados secretos, por el mismo derecho se obliga a hacerlo en secreto, como corresponde a la misma naturaleza de las cosas. El hecho de que no aparezca explícitamente en la Escritura (como dicen los herejes), no es dificultad, ya que se encuentra implícito en el mismo poder de las llaves. Por tanto, concluye, *“confessionis secretum non esse de eius essentia, sed eius usui necessarium”*. Y, aunque pudiera tener la ventaja de provocar una vergüenza y prevención ante el pecado, la desventaja sería que aterrorizaría a muchos¹¹³. Nuestro autor sigue en este argumento a Santo Tomás que dice: *“La confesión no es solamente un acto de virtud, sino también una parte del sacramento. En cuanto acto de virtud, cualquier modo de confesarse sería bueno, incluso el menos difícil. Pero en cuanto es parte del sacramento tiene su acto propio, igual que los demás sacramentos tienen su materia determinada...”*¹¹⁴.

110 Ibid., p. 775.

111 Ibid., p. 775: *“Quod confessio sit secreta non est de eius essentia. Haec ex eius definitione satis constat”*.

112 Ibid., p. 775: *“Confessionem esse secretam est ad eius sustentationem necessarium, atque adeo fit ut eius secretum et poenitenti congruat, et sacerdoti confessionem audiendi sit necessarium non solum ex iure pontificio, sed ex divino collicitur”*.

113 Ibid., p. 780.

114 STh. Supl. q.9,a.3.

A continuación intenta Soto responder a algunas dificultades o cuestiones que pueden plantearse. 1. Por ejemplo, si la confesión es también virtud, ¿puede hacerse por escrito o por intérprete? Ciertamente, el pecador puede manifestar su conciencia por escrito, o bien por un amigo intermediario, del que recibe consejo y auxilio. Pero esto no es “confesión sacramental” (“*Haec autem non est sacramentalis confessio*”). Y en cuanto es parte del sacramento, y constituye parte de su “materia” requiere, como en los demás sacramentos (v.gr. bautismo), que se de al mismo tiempo que la “forma”, y debe ser un acto personal, que reclama la presencia. Lo mismo que no se puede dar la absolución si no está presente el penitente, así no se puede dar la confesión sino confesando personalmente los pecados al sacerdote¹¹⁵. 2. ¿Y si se trata de un mudo? Le basta con confesarse de la manera que mejor pueda para que le entienda el confesor. No se le puede exigir más de lo que puede dar. Ni es necesario que el sacerdote inquiera demasiado. Es suficiente que actúe con un juicio prudente (“*nutus, quos sacerdos intelligat, sat enim est illam praestare, quae iudicio prudentium in re gravi adhiberi debet*”)¹¹⁶. Soto alude también a la sentencia de quienes creen que un mudo no tiene obligación de confesarse ni por escrito ni por intérprete. 3. ¿Puede uno confesarse por escrito? Se puede expresar por escrito el propio pecado. Pero, para recibir la absolución, es preciso que el penitente se encuentre presente, a la vez que manifiesta su sentimiento de que efectivamente cometió ese pecado. En este caso, la confesión sería válida, aunque el penitente no lea directamente lo escrito, sino que lo haga el sacerdote¹¹⁷. 4. ¿Y a través de intermediario? En este caso la confesión no es válida, no sólo porque no es secreta, sino porque el penitente se confiesa al intermediario, no al sacerdote, y en este caso el sacerdote no puede saber si el penitente se responsabiliza de estos actos¹¹⁸.

115 Ibid., p. 781.

116 Ibid., p. 781. Soto disiente en este caso de Santo Tomás, cuando afirma en Supl.q.9.a.3 que “al que no puede hablar... le basta confesarse por escrito, por signos o por intérprete, pues a nadie se le exige más de lo que puede... cuando no podemos confesarnos de una manera, debemos hacerlo en la forma que nos sea dable realizarlo”.

117 Ibid., pp. 781-782.

118 Ibid., p. 782.

5. SOBRE LOS EFECTOS Y DEFECTOS DE LA CONFESIÓN

El tema central que se aborda ahora es el de los efectos de la confesión, junto con los defectos que puede implicar y con la necesidad de repetirla¹¹⁹. Entiéndase bien que se refiere a los efectos del acto de la confesión oral, en cuanto parte de la materia del sacramento, y no al sacramento en cuanto tal.

La confesión nos libera de los pecados

Señala, como siempre, las dificultades que pueden oponerse: que la eficacia del perdón se le atribuye a la contrición y no a la confesión; que esta eficacia se manifiesta en la absolución y no en la confesión. Por el contrario, la tesis que defiende es que la confesión es parte del sacramento, y si el sacramento nos libera de la culpa, puesto que ha sido instituido para el perdón de los pecados, también la confesión participa en esta eficacia perdonadora. Tanto la confesión, como la contrición y la absolución contribuyen a conferir la gracia:

“In contrarium est quod confessio, ut supra diximus, est pars sacramenti; sed sacramentum poenitentiae liberat a culpa, quia institutum est in remissionem peccatorum, ergo et confessio. Articulus hic ad explicandum movetur, quemadmodum tam confessio, quam contritio, et absolutio gratiam conferat”¹²⁰.

Recuerda el autor que ya dijo en otro momento cómo la contrición en cuanto virtud puede ser causa, con el auxilio divino, de la remisión del pecado por gracia. Y por la misma razón, la confesión, en cuanto acto meritorio, puede aumentar la gracia. Pero ahora trata de la confesión en cuanto parte del sacramento. Y a esta cuestión se propone responder en seis conclusiones:

1^a. La confesión, en cuanto parte del sacramento, es causa parcial instrumental de la gracia, por la cual se perdona el pecado actual cometido después del bautismo. Pues el sacramento de la penitencia fue instituido para esto, y parte material de este sacramento es la confesión. Lo mismo que el bautismo confiere la gracia

119 *Distinctionis decimoctavae. Quaest. 3. De effectibus et defectibus confessionis*, pp. 781 ss.

120 *Ibid.*, p. 783.

por la forma y la materia de la ablución, así sucede con la confesión, seguida de la absolución¹²¹.

2ª. También la confesión que se incluye en el “votum” de la contrición, puede con frecuencia perdonar los pecados. Pues la verdadera contrición incluye el propósito del sacramento de la penitencia, y ante Dios la voluntad de confesarse vale por el mismo hecho de la confesión, en cuanto implica la verdadera conversión a Dios. Es lo mismo que sucede con el bautismo “in voto”¹²².

3ª. Si ya se ha perdonado el pecado por la contrición, la confesión seguida de la absolución aumenta la gracia. Y, en caso de la persona atrita, le confiere la primera gracia de conversión: (“*Unde gratiam si invenit auget, et si non invenit, neque ob exostat, confert*”¹²³).

4ª. En todo caso, el sacerdote absuelve verdaderamente, bien sea que se trate de aumentar la gracia o de conferirla por primera vez. Negar esto se opone a la enseñanza evangélica. No se trata de declarar a alguien ya absuelto, como afirma el Maestro de las Sentencias (Pedro Lombardo), sino de absolver de verdad. De lo contrario, la forma de la absolución sería falsa (“*Alioquin forma, Ego te absolvo, falsa esset*”¹²⁴). El poder de las llaves implica el poder de perdonar concedido a la Iglesia y, si bien es Dios el que en definitiva perdona y da la gracia, esto lo realiza instrumentalmente por sus sacramentos (“*instrumentaliter per sacramenta*”)¹²⁵.

5ª. La confesión seguida de la absolución nos libera no solo de la culpa, sino también de la pena, tanto eterna como temporal. Bien sea que esta liberación suceda por la vía del voto o por la celebración real (“*virtute clavium, quod aiunt ex opere operato*”), se perdona la culpa eterna, y también la pena temporal, o totalmente o en parte. Sin embargo, por la absolución tenemos más certeza de que se nos perdona esta pena (“*tamen superveniente absolutione plus virtute clavium condonatur*”¹²⁶).

121 Ibid., p. 783.

122 Ibid., p. 783: “Per confessionem in voto, quae in contritione includitur, fit saepe peccatorum remissio, nam quia legitima contrition propositum sacramenti poenitentiae includit, et voluntas apud Deum pro facto reputatur...”.

123 Ibid., p. 783.

124 Ibid., p. 983.

125 Ibid., p. 784: “Nam etsi nemo tollat peccata nisi solus Deus, de consecra. Distin. 4, can., nemo idque formaliter faciat per gratiam, tamen illam instrumentaliter per sacramenta producit”.

126 Ibid., p. 784.

6ª. Por el sacramento de la penitencia, lo mismo que por el sacramento del bautismo, se nos abren las puertas del reino de los cielos. Si existe un pecado postbautismal, la confesión sacramental y la absolución nos libera de este obstáculo de la salvación. Nuestra salvación está puesta en Cristo, a cuyo poder de perdonar se somete el hombre por la confesión¹²⁷.

Defectos que puede tener la confesión

Naturalmente, todo lo anterior se realizará, si la confesión cumple las condiciones que ya se han recordado. Pero hay que tener en cuenta que la confesión también puede ser “informe”¹²⁸. Y esto puede ser, tanto por parte del penitente: por defecto de intención, o porque no se hace íntegramente, o por otras causas; como por parte del sacerdote: porque la absolución puede ser nula, por defecto de intención o por falta de jurisdicción. La confesión, en cuanto parte del sacramento, puede ser verdadera, pero informe, si solo se busca el consejo, no la gracia o el perdón de los pecados¹²⁹.

La cuestión que más se discute es si la confesión, más la absolución, implica la contrición, o si basta con la atrición¹³⁰. El tema es discutido, por las diversas interpretaciones que se hacen de Santo Tomás al respecto¹³¹. Soto, por su parte, ofrece esta interpretación, basándose en la diferencia entre el sacramento del bautismo y el de la penitencia: El bautismo ha sido instituido para el perdón del pecado original, contraído sin la intervención de la propia voluntad, y de los otros pecados derivados del mismo, y es un perdón gracioso, que no requiere otra detestación del pecado sino aquella que se opone a la gracia. En cambio, el sacramento de la penitencia ha sido instituido contra el pecado actual postbautismal, y requiere la acusación del penitente, como materia propia, y por tanto una detestación del pecado, que corresponda fielmente a lo que confiesa, es decir, al pecado en cuanto ofensa a Dios. Y, puesto que el pecado supone un apartarse voluntariamente de Dios, la penitencia supone

127 Ibid., p. 784: “Atqui spes salutis nostrae in Christo sita est, cuius clavibus se homo per confessionem subjicit”.

128 Art. II., pp. 784-787. *Utrum confessio possit esse informis*.

129 Ibid., p. 785.

130 Ibid., p. 786.

131 Ibid., p. 787.

un volver a Dios, es decir, la contrición y el amor, para recuperar la amistad con Dios¹³².

Como puede apreciarse, Soto se declara claramente contricionista. La doctrina de que por el sacramento el atrito se hace contrito, la considera reciente. En cambio, que la contrición es necesaria, tiene su fundamento en los Padres, de quienes dice que solo conocían la contrición, como necesaria para la confesión. Por eso afirma que él no se atrevería a absolver a quien manifiesta que no se arrepiente por Dios. Se deduce, pues, que nadie se acerca dignamente a la confesión, si no tiene conciencia de ser contrito. Por tanto, lo que afirma Santo Tomás, hay que atribuirlo al bautismo, y no a la penitencia.

“Patres enim antiqui, solam contritionem agnoscebant necessariam ad confessionem. Re vera eum qui mihi diceret non se poenitere propter Deum, absolvere non auderem... Unde colligitur, neminem accedere digne ad confessionem, nisi iudicio suo sit contritus”¹³³.

A continuación discute y explica las diversas causas que pueden hacer la confesión inválida, y defendiendo que en tales casos debe repetirse, ya que el sacramento requiere una “materia” (contrición, confesión, satisfacción) y un “forma” (absolución del sacerdote y condiciones para la misma) completas, tanto en lo que se refiere a los actos del penitente, como en lo que respecta a la acción del sacerdote¹³⁴.

6. SOBRE LA TERCERA PARTE DE LA PENITENCIA: LA SATISFACCIÓN

Domingo Soto desarrolla con amplitud el tema de la “satisfacción” en sus Comentarios a los IV libros de las Sentencias¹³⁵. No es nuestra intención el comentar con amplitud este aspecto en nuestro autor. Pretendemos solamente resumir y comentar aquellos aspectos centrales de su pensamiento teológico al respecto, con especial atención a la relación que él establece entre penitencia-justicia.

132 Ibid., p. 787: “ergo ut pectus ori fideliter consonet, requiritur detestatio peccati quatenus est offensa Dei. Saltem secundum iudicium poenitentis... at vero quem peccati, quatenus offensa Dei est, non poenitet, certe non convertitur. Nam ad amicitiam resarciendam requiritur poenitentia offensae amico illatae”.

133 Ibid., p. 787.

134 Art. III., pp. 787-793. *Utrum confessio eatenus sit valida, ut non sit necessario iteranda*. Soto recorre los diversos casos, repitiendo la enseñanza anteriormente expuesta.

135 “Distintio decimonona: *De satisfactione et de purgatorio*, pp. 823-854.

La virtud de la penitencia implica la justicia

Soto comienza a plantearse ya esta cuestión al tratar de la virtud de la penitencia, y plantearse “si la penitencia forma parte de la justicia”: “*Utrum virtutis poenitentiae sit pars iustitiae*”¹³⁶. A lo que responde que la penitencia, en cuanto es enmienda de la ofensa 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 ofendió¹³⁷. “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 iustitiae: quia utrumque est commutatio quaedam, atque adeo poenitentia est pars quaedam iustitiae”¹³⁸.

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 incluya¹³⁹.

“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”¹⁴⁰.

136 Ibid., Art. III, p. 629.

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

138 Ibid., p. 629.

139 Ibid., p. 631: “Enimvero cum iustitia dicta aequalitatem, et inter Deum et nos non sit aequalitas, poenitentia non habet totam quidditatem iustitiae”. Y más adelante: “Est peregrina solutio, videlicet, quod quamquam poenitentia sit directe species iustitiae, non quidem sic directe, ut sit species continens totam aequalitatem iustitiae, sed quod per se spectet ad iustitiam”: p. 632.

140 Ibid., p. 630.

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”¹⁴¹.

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 justitiae inter istos consistit, ut persona deficiens faciat quantum potest*”¹⁴², 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 rechazarlo, la tristeza por haberlo cometido, y el deseo de repararlo por la justicia¹⁴³.

La satisfacción sacramental también supone la justicia

Cuando Soto trata de modo específico la “satisfacción”, como acto del penitente y parte integrante del sacramento de la penitencia lo primero que hace es preguntarse si la satisfacción es la virtud de la justicia: “*Utrum satisfactio sit virtus justitiae*”¹⁴⁴. Algunos dicen que sí, porque la satisfacción es reconciliación con el hermano, y esto es un acto de amistad, a la vez que de justicia. Más aún, la satisfacción incluye la restitución, aunque ésta en sí no es parte del sacramento al modo como lo es la satisfacción:

“Si satisfactio actus esset justitiae, consequens fieret ut satisfactio et restitutio eadem res essent, vel saltem restitutio esset satisfactionis pars: nam per satisfactionem homo, et Deo reconciliatur et proximo: per restitutionem vero rei ablatae reconciliatio fit cum proximo: consequens autem est falsum, quoniam satisfactio est pars sacramenti, restitutio vero minime”¹⁴⁵.

Pero Soto, sin negar totalmente lo anterior, quiere defender que la satisfacción es parte de la penitencia, y en cuanto que la penitencia

141 Ibid., pp. 630-631.

142 Ibid., p. 631.

143 Ibid., art. IV, p. 633.

144 *Distinct.* 19, q. 1, a. I.

145 Ibid., p. 825.

implica la justicia, también en la satisfacción deberá expresarse, en cuanto reparación de la ofensa cometida contra Dios, y contra los hombres. Para explicar su tesis, parte de una aclaración del concepto “satisfacción”. Semánticamente significa “pagar el débito con equidad” (“*Quod debitum ad aequalitatem solvo*”). Teológicamente significa “compensar a Dios por el pecado cometido (“*pro ea compensatione, quam homo Deo facit pro peccatis*”). Y puede entenderse en tres sentidos: 1. Cualquier remedio que se pone para la remisión del pecado. 2. Una obra de penitencia, para distinguirla de la contrición y la confesión. 3. La satisfacción impuesta por el sacerdote (“*pro ea satisfactione, quae a sacerdote iniungitur*”)¹⁴⁶.

Centrándose en el último sentido, responde a la cuestión planteada en tres conclusiones:

1ª. La satisfacción, según el sentido evangélico que le hemos atribuido, es un acto de virtud por si misma (“*est actus per se virtutis*”): y ello sobre todo porque establecer igualdad entre dos es por si mismo un acto de virtud, a no ser que se falsifique por otras vías (“*aequalitatem inter duos consistere, per se est virtutis officium*”)¹⁴⁷.

2ª. La satisfacción es una especie de virtud de justicia, por lo que a la penitencia se le llama también justicia (“*Satisfactio est species virtutis iustitiae, qua parte poenitentia iustitia dicitur*”), ya que consiste en poner igualdad entre dos partes, y esto se hace, cuando se trata de cosas materiales, dando o recibiendo, es decir, restituyendo (“*illa aequalitas dicitur in rebus redditio et restitutio*”); y cuando se trata de otro tipo de injurias al prójimo, reconciliándose con la persona injuriada y procurando su amistad (“*Sed altero modo contingit, dum quis sponte pro injuria, quam alteri intulit... procurans in amicitiam alterius reconciliari*”). Y este tipo de satisfacción es el propio de la penitencia (“*Et haec proprie dicitur satisfactio, quae est pars poenitentiae*”). En esto se diferencia la justicia de la penitencia de la justicia vindicativa: aquella se hace espontáneamente, y por eso mismo es virtud, y ésta impuesta por los jueces (“*Satisfactio vero, quia fit ex electione poenitentis, per se dicitur virtus*”)¹⁴⁸.

3ª. La restitución se distingue de la satisfacción en que en que en si no es parte de la misma, sino su preludeo o preámbulo, aunque la exige. La restitución trata sobre las cosas dadas o recibidas, mientras la satisfacción trata sobre los actos del penitente, y una cosa

146 Ibid., p. 825.

147 Ibid., pp. 825-826.

148 Ibid., p. 826.

puede existir sin la otra, aunque algunas veces coincidan, dependiendo, en todo caso, del tipo de injuria de que se trata¹⁴⁹.

4ª. De cualquier modo, la restitución consiste en dejar de pecar (*“Hinc ergo colligitur restitutionem non esse aliud quam cessare a peccato”*), y por tanto se permanece en el pecado, mientras no se restituye lo que se ha detraído (*“Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum”*). Esta es la principal satisfacción respecto a Dios, preámbulo de la satisfacción impuesta por la penitencia. Y también respecto al prójimo, ya que la satisfacción que se hace al prójimo se hace también a Dios, puesto que el pecado contra el prójimo es también una ofensa a Dios (*“Satisfactio quae fit proximo, fit Deo: quia omnis injuria proximo illata, est offensa Dei”*).

5ª. A partir de estas explicaciones, propone Soto su definición de “satisfacción”: “Es aquello que se ofrece a Dios, por la injuria cometida, con el propósito de evitarla en el futuro, que implica una compensación con cierta semejanza con la justicia”. Se trata de una justicia que tiende no solo a resarcir por la culpa pasada, sino también a prevenir la futura, y que tiene también, por tanto, un sentido medicinal y curativo¹⁵⁰.

6ª. Respecto a Dios solo puede tratarse de una “cierta igualdad” analógica, que consiste en tributarle el debido honor y reconocer su voluntad, dada la desproporción entre Dios y el hombre. El “mérito” de la satisfacción consiste en hacer lo que es honesto, de modo libre y espontáneo, por lo que también es un acto virtuoso (*“Nam ratio meriti in hoc consistit, quod id, quod honestum est, sponte fiat”*). Y esto no puede reducirse a un acto solo interno, supone también un esfuerzo manifestado exteriormente por una obra penitencial. De todos modos, afirma Soto que la satisfacción no tiene como último fin “la compensación por la injuria cometida, sino el resarcir y recomponer la amistad, lo que implica la justicia. En cuanto que la satisfacción es parte de la virtud de la justicia, supone también la restitución, y todo ello tiene como finalidad última el recuperar la amistad:

149 Ibid., p. 826: “Restitutio tantum a satisfactione differt, ut nec pars illius sit, sed paeambulium quoddam. Conclusio... nam restitutio, ut diximus, fit in rebus datis et acceptis, satisfactio vero in actionibus. Quare utraque potest absque alia reperiri, licet nonnunquam ambae coeant”.

150 Ibid., p. 827: “Ex his ergo definitionem satisfactionis colligito: Est enim satisfactio injuriae Deo illatae cum proposito cavendi in futurum ad quandam aequalitatem iustitiae compensatio”.

“In satisfactione proximus finis est recompensatio illatae injuriae, ultimus autem per illam recompensationem amicitiam resarcire... Et ideo satisfactio inperatur a charitate, quae movet virtutem poenitentiae... Satisfactio est actus justitiae, ergo est idem quod restitutio. Quoniam per unum ponitur médium in actione ad recuperandam amicitiam, per alterum vero vim rebus ad cessandum in peccato”¹⁵¹.

A quién y de qué puede satisfacer el hombre pecador

Una vez aclarado qué entiende por satisfacción, Soto explica con mayor detención varias cuestiones: si el hombre puede satisfacer en algo a Dios, y de qué puede satisfacer (“*Utrum satisfacere Deo sit homini possibile*”¹⁵²). Resumimos a continuación su pensamiento central al respecto.

Es evidente que la ofensa “infinita” no puede satisfacerse con una obra finita. Con nada podemos compensar el amor infinito de Dios. Y, además, todo lo que podamos hacer es fruto de su gracia. Pero también es cierto que, según la misma Escritura y la tradición de la Iglesia, debemos “dar frutos dignos de penitencia”, además de ofrecer un culto digno a Dios (cf. Lc 3, 7-14).

Por otro lado, sabemos que Cristo, en cuanto Dios y hombre, ya ha satisfecho de modo perfecto por los pecados del mundo. En él y por él se dio la perfecta satisfacción por los pecados de los hombres (“*Erat per se infinite gratus Deo, et infinite amicus tanquam naturalis filius: Jn 1*”). Pero aquí se trata de los hombres, y de la suficiente satisfacción u obras de penitencia para el perdón de su culpa y de su pena¹⁵³.

“Sensus ergo quaestionis est, utrum remissa culpa, possit homo poenam persolvere: nam hoc etiam proprie est satisfacere pro peccato: quandoquidem quousque omnino solvatur poena, nondum perfecte peccatum est remissum, eo quod utrumque reatum includit, scilicet et culpae, scilicet et poenae. Quare haec satisfactio est quae a contritione et confessione distinguitur”¹⁵⁴.

A esta cuestión responde Soto con diversas “conclusiones”, que justifica con distintos argumentos: 1. El hombre puede satisfacer a

151 Ibid., p. 827.

152 Art. II, pp. 827-830.

153 Ibid., pp. 828-829.

154 Ibid., p. 829.

Dios por el pecado, en cuanto a la pena, una vez que ha sido perdonada la culpa (*“Possibile est homini Deo satisfacere pro peccato, quoad poenam remissa culpa”*). Si la satisfacción implica la justicia, y el hombre puede ofrecer algo a Dios, a modo de justicia, es evidente que el hombre puede satisfacer a Dios, según sus fuerzas y con su auxilio¹⁵⁵. 2. La satisfacción no es ningún precio que se paga a Dios. Todo lo que podemos ofrecer es gracia de Dios. Y el perdón de la culpa es gracia de Dios, no mérito de la justicia del hombre. Más aún, se requiere que la persona esté en gracia, para que su satisfacción sea aceptada por Dios. 3. Pero la forma de recibir la gracia, en cuanto que somos miembros del Cuerpo de Cristo, añade un determinado grado de justicia con nuestras satisfacciones, unidas a la satisfacción que ya ofreció nuestra Cabeza Cristo¹⁵⁶. Además, Dios actúa siempre con misericordia, y no pide de nosotros una recompensa equivalente a la injuria del pecado, ni nos exige más de lo que podemos ofrecer, teniendo en cuenta nuestra fragilidad humana:

“Non possumus Deo reddere aequivalens, aut pro beneficio aut pro offensa... Nam etsi quidquid Deo pendere possimus totum ei debeamus, ipse tamen non exigit a nobis tanquam necessarium, quantum nos facere possumus, quia secundum statum praesentis vitae, et nostram fragilitatem, non esset nobis possibile totum nostrum posse Dei cultui ad referendum ei gratias impendere”¹⁵⁷.

¿Es necesario satisfacer en esta vida, antes de entrar en la gloria?

Centrado ya en la “pena temporal”, Soto se plantea la necesidad de cumplir esta pena mientras vivimos. La cuestión la estudia con la clara intención de demostrar el error de los protestantes, en especial de Lutero, que niega sea necesaria tal “pena”, porque se opone a la gratitud del perdón de Dios, a la eficacia de la satisfacción de Cristo, y además no aparece en ningún lugar de la Escritura¹⁵⁸.

Soto responde recordando que la Escritura también pide “frutos dignos de penitencia” (Lc 3, 8). Además, la tradición de la Iglesia

155 Ibid., p. 829.

156 Ibid., p. 829: “Modus hic recipiendi gratiam Dei per hoc, quod efficimur membra Christi, peculiare quendam gradum justitiae adjungit satisfactionibus nostris... ratio illa justitiae ex nostro in nos capite derivatur”.

157 Ibid., p. 830.

158 Art. III. “*Utrum satisfactio sit ante ingressum gloriae necessaria*”, pp. 830-833, aquí p. 830.

(alude al Papa Gregorio, Juan Crisóstomo, San Ambrosio, San Jerónimo), la condena del Papa León a las tesis luteranas, y la doctrina del Concilio de Trento afirman la necesidad de satisfacer la pena temporal, lo que se resume en esta conclusión:

“Per remissionem culpae licet poena damni semper tollatur (quia cum per ipsam fiat homo amicus Dei, sit et ejus conspectu dignus), non tamen semper totus reatus temporalis poenae condonatur”¹⁵⁹.

No podemos olvidar que Dios es misericordioso, pero también justo, y que su misericordia no se opone a su justicia. Por eso, aunque por su gracia el hombre es hecho amigo de Dios, por la justicia debe lavar las penas del pecado, bien sea por una satisfacción en esta vida, bien en la otra vida por el purgatorio¹⁶⁰.

Por otro lado, si se negara la necesidad de la satisfacción, se negaría también la necesidad de la confesión para un discernimiento que “ata o desata” (“*Qui satisfactionem negat, profecto et confessionis necessitatem tollit*”). La penitencia es un sacramento, y en ella, como en todos los sacramentos, la recepción de la gracia también depende de las disposiciones del sujeto. Por eso, en la penitencia, ni todos reciben la gracia en el mismo grado, ni a todos se les perdona en el mismo grado la pena temporal. De ahí que se exija la satisfacción.

“Et ideo, sicut non omnes dum fiunt membra Christi ad eundem gradum gratiae recipiuntur apud Deum, ita neque cunctis idem gradus remittitur poenae... participatur tamen nobis secundum quantitatem nostrarum dispositionum, quam ejus auxilio afferimus... Ex quo fit, ut saepe remissa culpa relinquatur aliqua poena, atque adeo necessaria nobis sit satisfactio, aut plena purgatio antequam in caeleste regnum recipiamur”¹⁶¹.

Concluye el autor este apartado rechazando la acusación de pelagianismo. No somos pelagianos, dice, ni negamos la primacía de la pasión de Cristo, de su méritos y su gracia. Solo decimos que, en la medida en que podemos, es necesario que colaboremos a satisfacer por nuestros pecados, uniéndonos a la satisfacción de Cristo, y

159 Ibid., p. 831.

160 Ibid., p. 831: “Ergo licet per gratiam remissionis homo fiat amicus Deo, nihilominus per justitiam luere debet peccati poenas, vel in hoc seculo per expiationem satisfactionis, vel postmodum in altero per ignem in purgatorio”.

161 Ibid., p. 832.

movidos por su gracia¹⁶². Así pues, D. Soto fundamenta la necesidad de la satisfacción, tanto en un argumento personal ascético-medicinal y de justicia en lo que se refiere al penitente, como en un argumento cristológico de unión a los méritos y pasión satisfactoria de Cristo, o en un argumento eclesiológico en cuanto la satisfacción es un elemento necesario de la intervención de la Iglesia como mediadora de la reconciliación.

Satisfacción, gracia, caridad

Unido al planteamiento anterior, Soto se plantea otras cuestiones más secundarias, a las que intenta dar una respuesta: A la cuestión de si el pecador puede satisfacer por un pecado y no por otro (*“Utrum possit homo pro uno peccato sine alio satisfacere”*¹⁶³), responde que no. En primer lugar, porque nadie puede satisfacer por una pena, si antes no se le ha perdonado la culpa. Quien permanece en la culpa, permanece en la pena. Y el perdón de la culpa, supone que se acepta la pena por todos los pecados. Y esto es así, porque nadie puede satisfacer por la pena, si no está constituido en la gracia de Dios, y si no ha venido a la recuperación de la amistad con Dios¹⁶⁴. La asociación a la pasión de Cristo solo sucede en y por la gracia de Dios. Y la mutación de la pena eterna en temporal, también acontece por la gracia y la amistad de Dios¹⁶⁵. La satisfacción, lo mismo que la contrición, solo sucede por la gracia.

A la cuestión de si la satisfacción hecha por un acto de caridad tiene algún efecto, aunque se haga en pecado (*“Utrum satisfactio facta adveniente charitate, effectum suum fortiatur remissionis poenae”*¹⁶⁶), también responde negativamente. Reconoce Soto que hay diversidad de opiniones al respecto (v.gr. Algunos Tomistas, Cayetano). Pero para él la satisfacción de caridad, hecha en pecado, no tiene ningún mérito, ni de congruo ni de condigno, aunque pueda ayudar a evitar otros pecados¹⁶⁷. En cambio, es claro que toda obra buena, que procede de la gracia y es hecha en gracia, es satisfactoria,

162 Ibid., p. 833.

163 Art. IV, p. 833.

164 Ibid., p. 834.

165 Ibid., p. 834: “Mutatio poenae aeternae in temporalem solum evenit ex gratia et amicitia Dei. Ergo solutio ejusdem temporalis poenae in eadem debet amicitia fundari”.

166 Art V, p. 836.

167 Ibid., p. 838.

pues a la vez que perfecciona en la gracia aumenta la satisfacción. Y entre estas obras satisfactorias destaca (siguiendo a Santo Tomás) la limosna y la caridad, sobre todo cuando implica una privación o pena¹⁶⁸. Pues la caridad también es un acto interior, pero para que sea satisfactoria “por antonomasia”, debe implicar un acto externo¹⁶⁹. Y si es a la vez caridad interna y externa, tanto mejor.

Entonces, ¿por qué obras debe cumplirse la satisfacción?

A ello responde Soto formulando diversos principios que resumimos: 1. Que los lamentos (las penas) deben ser tanto mayores, cuanto mayor ha sido la culpa, según afirmaba ya San Gregorio¹⁷⁰. 2. Que las obras satisfactorias deben ser de honra a Dios, y de castigo y corrección para el hombre (“*debent esse tum Deo honorifica, tum etiam poenalia*”). La satisfacción tiende a devolver a Dios el honor que le habíamos quitado por la culpa. Y respecto al hombre tiende a ser pena y castigo medicinal, en orden a prevenir pecados futuros¹⁷¹. 3. La razón de que la satisfacción sea “penal”, es también porque es ofrenda a Dios de un sacrificio, o privación de un bien o de algo agradable, como atestigua la Escritura del ayuno, la limosna y la oración¹⁷². 4. La satisfacción no debe entenderse como “castigo de Dios”, pues Dios no se complace en nuestros flagelos y sufrimientos. Pero Dios, que es misericordioso, también es justo. Y si cumplimos la satisfacción con amor, entonces pierde su apariencia de castigo¹⁷³.

Una vez aclarados estos principios, se pregunta sobre cuáles pueden ser las obras satisfactorias. ¿Son ya los sufrimientos que nos acarrea la misma vida? (“*Utrum flagella, quibus a Deo in hac vita punimur, sint satisfactoria*”¹⁷⁴). Soto afirma, en primer lugar, que hay

168 Ibid., p. 839: “Quare per actum quemcumque dilectionis Dei, per contemplationem, et mentalem orationem, et alia hujusmodi generaliter fit satisfactio... Unde Divus Thomas... eleemosyna, inquit, est magis satisfactoria, quae videtur ex majore charitate proficisci, quam jejunium, licet sit minus poenalis”.

169 Ibid., p. 839.

170 Ibid., p. 840: Justum est, ut peccator tanto sibi majora inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora intulit damna per culpam”.

171 Ibid., p. 840: “Satisfactio est honorem debitum Deo impendere... Et respectu prioris satisfactio esse debet castigatio justa: et respectu futuri praeservativa medicina”.

172 Ibid., p. 840: “Satisfactio pro praeterita ofensa sit genere suo poenalis: scilicet, qua sibi homo subtrahit aliquid delectabile, ut per jejunium, et orationem, quae aliquem adfert languorem et lassitudinem, ut per eleemosynam”.

173 Ibid., p. 843.

174 Art. II, p. 843.

diversas causas a distinguir en los flagelos de la vida: los flagelos que se deben al pecado original (condición humana); los que se deben a causas naturales (enfermedad); los que se deben a la justicia humana (castigo a malhechores); los que Dios envía en su especial providencia. Teniendo esto en cuenta, y siguiendo la opinión de Santo Tomás, afirma que si estos males se aceptan con paciencia y libremente, son verdaderamente satisfactorios¹⁷⁵. En este caso, todos los flagelos de esta vida pueden tener un sentido salvador, pues los sufrimos por estos fines: para probar nuestra paciencia y aumentar el mérito; para mitigar nuestra soberbia y autosuficiencia; para corrección del pecado, para manifestación de la gloria de Dios; para evitar el castigo del infierno¹⁷⁶. No obstante, hay que afirmar que, entre todas las obras satisfactorias, destacan la tríada del ayuno, la limosna y la oración.

La satisfacción del ayuno, la limosna y la oración

El autor se pregunta si es conveniente que se acentúen estas tres obras satisfactorias (*“Utrum convenienter tria enumerentur satisfactoria opera”*)¹⁷⁷. Después de exponer algunos argumentos en contra, Soto se reafirma en la opinión clásica, propuesta también por Santo Tomás que defiende la conveniencia permanente del ayuno, la limosna y la oración: *“Omnia opera satisfactoria ad haec tria reducuntur, quae sunt jejunium, orationem et eleemosyna”*¹⁷⁸.

Y las razones, además de las expuestas de la Escritura y la Tradición, son las siguientes: 1. Por la satisfacción en cuanto acto vindicativo y de justicia, nos privamos de un bien, lo que sucede de diversa manera en estas tres penitencias: Por el ayuno nos privamos del bien que apetece el cuerpo; por la oración nos privamos de la comodidad opuesta a lo que necesita el alma; por la limosna nos privamos de los bienes materiales.

Y esto mismo se corresponde con las raíces del mismo pecado, ya que en cualquier caso cae bajo estas causas: a la concupiscencia de la carne oponemos el ayuno; a la concupiscencia de los ojos

175 Ibid., p. 843: “Si ejusmodi flagella aequo animo et pacienter acceptantur, sunt patienti satisfactoria. Si vero iniquo animo... non sunt satisfactoria, sed habent meram rationem vindictae”.

176 Ibid., p. 845.

177 Art. III, p. 845.

178 Ibid., p. 845.

(aparecer) oponemos la limosna; a la soberbia de la vida oponemos la humildad de la oración.

Y además, si miramos a los efectos del pecado, también se corresponden con las tres dimensiones del pecado: Al pecado contra Dios respondemos con la oración; al pecado contra los demás respondemos con la limosna; y al pecado contra nosotros mismos respondemos con el ayuno.

“Nam radicen peccatorum... tres sunt iuxta numerum trium bonorum quae modo nominavimus: nempe concupiscentia carnis, et concupiscentia oculorum, et superbiae vitae. Concupiscentia carnis per jejunium exciditur; et concupiscentia oculorum per eleemosynam; et superbia vitae per orationem. Adde quod etiam si effectus et objecta peccatorum contemplemur; idem est numerus competens: nam omne peccatum vel in Deum tantum committitur, vel in proximum, vel in nos ipsos. Atqui suggestioni primi obviamus per orationem, et secundi per eleemosynam, et tertii per jejunium”¹⁷⁹.

En cuanto al orden de realización, piensa Soto que primero es el ayuno, que mitiga las pasiones del cuerpo; debe seguir la oración cuando el alma está ya más presta para elevarse a Dios; y finalmente debe expandirse por la limosna y caridad respecto a los más pobres. Y es que la benevolencia respecto a los más pobres es motivada por las tres penitencias, como si de un único “coro” se tratara: “*Quinvero non solum benificentia et misericordia ex jejunio et oratione promanat: verum et omnium virtutum chorus*”¹⁸⁰. Y todo ello requiere como actitud verdadera, no la apariencia, sino la conversión y la fe verdaderas¹⁸¹.

Pero Soto entiende también de un modo amplio estos tres tipos de penitencia. Por eso afirma: Todo lo que implica sufrimiento o privación corporal puede considerarse ayuno. Y todo lo que se hace a favor del prójimo se incluye dentro de la limosna. Y todo lo que tiene razón de adoración y ofrenda a Dios es también oración:

“Quidquid enim corporis labore impenditur, nomine jejunii comprehenditur; est eleemosunae genus, ut visitare infirmos, sepelire mortuos, ignorantes docere, solamen ferre afflictis; et rursus quidquid rationem latriae habet, orationis nomine denotatur, ut interesse sacris, caereos vel alia in cultum sacrificiorum offerre”¹⁸².

179 Ibid., p. 846.

180 Ibid., p. 846.

181 Ibid., p. 486.

182 Ibid., p. 847.

En conclusión, sobre este acto del penitente en el sacramento de la penitencia o satisfacción, puede decirse que D. Soto es el autor de la Escuela de Salamanca que con más amplitud y precisión explica lo que es la “satisfacción”, bien como un aspecto de la virtud de la justicia, bien como parte integrante del sacramento de la penitencia. La importancia que da a la relación penitencia–justicia muestra la necesaria unión que debe existir entre una y otra. No toda justicia es penitencia, pero toda penitencia reclama la justicia, y la reparación o restitución de la injuria que se ha cometido. Es evidente, y el autor lo resalta con profusión, que no es lo mismo la justicia del hombre respecto a Dios, siempre análoga y totalmente desproporcional, y la justicia del hombre respecto a otro hombre. Por lo demás, debe destacarse la importancia y explicación que nos ofrece sobre las tres obras de penitencia clásicas: el ayuno, la limosna y la oración. En verdad, su interpretación puede ayudar a actualizar de modo permanente estas formas penitenciales, de modo que el mismo sacramento se enraíce y conduzca más a la vida.

7. SOBRE LOS MINISTROS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Una vez que ha estudiado la intervención o los actos del penitente como “materia” del sacramento, se propone estudiar ahora la intervención del ministro de la Iglesia, con sus actos correspondientes¹⁸³. Y la primera cuestión que se plantea, siguiendo a Santo Tomás, es si es necesario que el ministro del sacramento de la penitencia sea sacerdote, y únicamente a él es lícito confesarse¹⁸⁴.

El sacerdote, único ministro ordinario de la confesión sacramental

Los argumentos en contra se apoyan en lo que dice Santiago, 5, 15-16: “confesaos mutuamente vuestros pecados”, en donde se refiere a todos los cristianos bautizados, a título de su sacerdocio universal (cf. Apoc 5: “fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes”). Por tanto, en caso de necesidad, también pueden los laicos escuchar

¹⁸³ *Distinctionis decimaroctavae. Quaestio quarta. De ministris sacramenti poenitentiae*, pp. 793 ss.

¹⁸⁴ Art. I. pp. 793-797. *Utrum necessarius minister sacramenti poenitentiae sit sacerdos, cui soli confiteri licet.*

en confesión, de la misma manera que pueden bautizar. San Cipriano afirmaba que, si se está en peligro de enfermedad, no hay que esperar la presencia de un sacerdote, basta confesarse a un diácono¹⁸⁵. Y el libro anónimo “De vera et falsa poenitentia” afirma que, si hay necesidad de confesión, y falta el sacerdote, se puede confesar al prójimo. Y Beda afirmaría incluso, apoyándose en Santiago, que no siempre que confesamos nuestros pecados leves o graves, es necesario el ministro sacerdote¹⁸⁶.

Frente a estas opiniones, Soto nos propone la tesis que hay que defender: que solo a los apóstoles, y a sus sucesores obispos y a los sacerdotes sus colaboradores les ha sido dado el poder de las llaves, y por tanto ellos y solo ellos ejercen la función de “jueces” ordinarios, a los que es necesario confesarse¹⁸⁷.

Nuestro autor sabe muy bien que esta tesis es negada por los Protestantes. Lutero niega la necesidad de ministro ordenado, y la diferencia entre el Papa, el obispo y el sacerdote, e incluso los fieles. Por lo que, si no hay sacerdote, se puede confesar a cualquier cristiano, incluso a una mujer o a un niño. Y entre los valdenses, también Vicleff niega esta necesidad, negando a la vez el mismo sacramento¹⁸⁸.

La tesis de que solo los sacerdotes han recibido el poder de las llaves, como sucesores de los apóstoles, y por tanto solo a ellos hay que confesarse, la prueba en primer lugar apoyándose en los textos de la Escritura clásicos: Mateo 16 y 18, y Juan 20. Y, recurriendo a un argumento patrístico, añade: La gracia procede solo de Cristo, verdadera Cabeza de su Cuerpo la Iglesia. Y Cristo tuvo a bien comunicar el poder de transmitir esta gracia a sus discípulos. Solo aquellos que tienen poder en el “*corpus Christi verum*” o eucaristía, lo tienen también en el “*corpus Christi mysticum*” o Iglesia. Y esto se manifiesta sobre todo en el sacramento de la penitencia, que es el que permite participar y recibir el “*corpus Christi verum*”, es decir, la eucaristía¹⁸⁹. Cristo, que instituyó los sacramentos que confieren la gracia,

185 Cita: Cypr. 3 lib. Epist. 17.

186 Ibid., p. 793.

187 Ibid., pp. 793-794: “*In contrarium est quod solis apostolis eisque perinde succedentibus episcopis et sacerdotibus eorum auxiliariis data est potestas clavium, ergo illi sunt ordinarii iudices, quibus est necessario confitendum*”.

188 Ibid., p. 794.

189 Ibid., p. 794: “*ut soli illi, qui potestatem habent in corpus Christi verum, ministri essent sacramentorum, per quae eadem gratia derivatur in corpus mysticum... Et potissimum sacramenti poenitentiae, per quod omnes idonei fiunt ad suscipiendum idem corpus Christi verum in eucharistia*”.

también instituyó los ministros que administran estos sacramentos. Lutero niega que los sacramentos confieran la gracia, y por eso niega también que sean necesarios los ministros. Pero se trata de una doctrina católica segura, defendida por el Papa Martín contra Huss y Vicleff en el Concilio de Constanza. Estos autores afirmaban que lo único que hace el ministro es declarar perdonado lo que antes ya había sido perdonado por Dios, y esto también puede hacerlo un laico¹⁹⁰.

¿Es lícito confesarse a un laico?

La cuestión estuvo muy de actualidad durante la Edad Media. Soto se la plantea como cuestión dudosa: si en ausencia del sacerdote, se está obligado a confesarse con un laico. Más aún, se pregunta, que si esto no es obligado por los pecados mortales, a ver si lo es por los veniales; y si no lo es en ningún caso, a ver si esta confesión es lícita, o sea aconsejable, o incluso si nunca se debe hacer¹⁹¹. La respuesta la formula en varias proposiciones:

1^a. En ningún caso es necesario confesarse a un laico, ni por precepto divino ni humano, pues el laico no tiene potestad de absolver sacramentalmente.

En caso de que alguien quiera confesarse a un laico, este puede hacer sobre él una oración deprecativa, invocando la misericordia de Dios, pero esta confesión nunca puede considerarse parte del sacramento¹⁹².

2^a. Existió en la Iglesia la costumbre de confesarse a un laico en ausencia del sacerdote, y en caso de urgente necesidad, como consta por el libro “De vera et falsa poenitentia”, y por el Magíster Sententiarum (Pedro Lombardo). Pero Soto duda que esto fuera una costumbre extendida, cuando se trata de pecados muy graves y ocultos (“*occultissima et gravissima*”). La comparación de la penitencia con el bautismo de necesidad o urgencia no lo justifica, pues el bautismo es sacramento de necesidad también para los niños, y

190 Ibid., pp. 794-795.

191 Ibid., p. 795: “At quamvis sacerdotes sint ordinarii ministri sacramenti poenitentiae, restat tamen dubium, utrum quispiam in absentia sacerdotis teneatur confiteri laico”.

192 Ibid., p. 795: “In nullo prorsus eventu necessarium est confiteri laico..., quia cum laicus non habeat potestatem clavium, certissimum est, quod neminem sacramentaliter absolvere potest, sed tantum deprecatorie, ut misereatur tui...”.

por eso en este caso puede administrarlo un laico; en cambio, la penitencia solo es necesaria para los adultos, y si están contritos les basta la contrición, y si están atritos es difícil que por la confesión a un laico se vuelvan contritos.

3ª. No obstante, y siguiendo a Santo Tomás, se puede decir que, aunque un laico al que se confiesan los pecados no tenga potestad de absolver, por esta confesión el penitente se hace digno del perdón, en virtud del deseo de confesarse al sacerdote, aunque nunca es lo mismo que confesarse a un sacerdote. En concreto, Santo Tomás afirma que, quien se confiesa a un laico en caso de necesidad, se hace digno del perdón, aunque no pueda recibir la absolución. El texto original dice así:

“Sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, conteri et confiteri cui potest: qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod ex parte sacerdotis est, absolutionem scilicet, tamen defectum sacerdotis Summus Sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex desiderio sacerdotis facta sacramentalis est quodammodo: quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis”¹⁹³.

Soto advierte que la interpretación de Santo Tomás no debe llevar a creer que, en este caso, Dios concede la gracia lo mismo que en el sacramento, o que el penitente atrito, por esta confesión, se vuelva contrito. El sentido es que, si el penitente tiene contrición, Dios acepta su buena voluntad, puesto que no tiene acceso a un sacerdote. Además, si manifiesta humildad y vergüenza de su pecado, puede recibir consejo y ayuda de su amigo laico, e incluso un remedio penitencial, aunque no pueda considerarse la satisfacción sacramental. En todo caso, según Santo Tomás, la confesión a un laico no debe interpretarse como un precepto, sino como una recomendación para el caso de necesidad, y por la importancia que tiene la virtud de la confesión¹⁹⁴.

4ª. Y, en este sentido, puede aceptarse la afirmación de Santo Tomás, de que esta confesión es, de algún modo sacramental, no porque constituya parte del sacramento, sino por el deseo del penitente de confesarse a un sacerdote en otro momento. Por lo cual, se

193 STh, Supl.q.8,a.2,1.

194 Así lo interpreta Soto: Ibid., p. 796: “Quem poenitet, nullum sonant praeceptum, sed commendationem virtutis confessionis, quae tanta est, ut possit fieri laico”.

le puede atribuir a esta confesión una cierta imitación sacramental (*“quamdam imitationem sacramentalis confessionis”*)¹⁹⁵.

La preocupación de nuestro autor es doble: defender la necesidad de contrición para el perdón de los pecados, y como disposición y acto del penitente; y, por otro lado, distinguir claramente entre la confesión sacramental, que solo puede hacerse al sacerdote porque solo él puede absolver, y el laico, en todo caso, puede hacer una oración deprecativa.

Algunos se preguntan si esta oración puede considerarse como una “ceremonia sacramental”, que perdonaría los pecados, al modo como lo hace el agua bendita o la absolución general que hace el sacerdote en la misa. Pero Soto, si bien no lo rechaza, dice que tampoco ve un verdadero fundamento, como para atribuir al laico una cierta capacidad de absolver¹⁹⁶. En este caso, Soto parece ser más restrictivo que Santo Tomás, el cual admite sin ningún reparo que la confesión de los pecados veniales a un laico, si bien no es sacramento, sí puede considerarse un “sacramental”, por el que se perdonan estos pecados¹⁹⁷.

195 Ibid., p. 795: “Quare quod ibidem subdit Santi Thomae eius confessionem esse quodammodo sacramentalem, non intelligitur quasi sit pars sacramenti, sed quod ex desiderio poenitentis non valentis sacerdotem convenire, habet quamdam imitationem sacramentalis confessionis”. Santo Tomás atribuye al laico incluso una cierta capacidad de discernimiento y juicio: “Ad secundum dicendum quod, quamvis laicus non sit iudex eius qui sibi confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit iudicium super eum, secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se ei subdit”: Ibid., Supl. q.8,a.2,2.

196 Ibid., p. 796: “Per modum vero sacramentalis caeremoniae potest quis dubitare, an deprecatoria absolutio laici venialia remitteret, sicut aqua benedicta et absolutio generalis, quam sacerdos facit in introitu missae. At vero nullum video fundamentum, ut tantum laicae absolutioni tribuamus, cum nullibi reperitur ab ecclesia ad id instituta”.

197 STh. Supl. q.8, a.3, ad 2: donde afirma que no es necesario confesar los pecados veniales, ni para que se infunda la gracia (que no se perdió), ni para reconciliarse con la Iglesia (pues no se separó de ella). Y añade: “Et propter hoc, non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur: quia ipsa confessio laico facta sacramentale quoddam est (quamvis non sit sacramentum perfectum) et ex charitate procedens: et talibus natum est veniale remitti, sicut per tunctionem pectoris et aquam benedictam”.

¿Es necesario confesarse con el propio sacerdote, o se puede elegir otro?

La cuestión se planteaba en aquel tiempo de modo especial¹⁹⁸. Aunque hay algunos que defienden lo contrario, Soto recuerda lo establecido en la Decretal de Inocencio III, que todo fiel laico debe confesarse con su propio sacerdote (“*ut omnis Christifidelis proprio sacerdoti confiteatur*”). Pero, ¿quién es este? Es el ordinario, que desempeña esta función por el propio oficio (sacramento del orden) y que ha recibido la jurisdicción sobre unas determinadas personas¹⁹⁹. Los ordinarios son el Papa para toda la Iglesia, el obispo para su Diócesis, el párroco en su parroquia. Es requisito de la esencia de la confesión que esta se haga con el propio sacerdote, o con aquel a quien este lo encomiende (“*ut fiat aut proprio sacerdoti, aut cui ipse commisserit*”).

Soto se plantea al respecto no pocas cuestiones que consideramos “menores” respecto a su pensamiento: si se trata de una necesidad; si se trata de un familiar; si se trata de religiosos; si se trata de peregrinos o vagabundos, o de estudiantes...²⁰⁰.

Además, aborda explícitamente otros puntos al respecto, como si es lícito confesarse a otro sacerdote distinto del propio, bien sea por privilegio o mandato del superior²⁰¹. Y si en peligro de muerte cualquier sacerdote puede absolver de cualquier tipo de pecado, incluso de censuras²⁰², a lo que responde afirmativamente, puesto que nos jugamos la salvación o la condenación eterna²⁰³.

Otro aspecto que en cualquier caso afecta a la penitencia es la obligación de guardar el secreto de confesión²⁰⁴. Hay quienes defienden que podrían darse circunstancias en que no. Pero las decretales ordenan que el sacerdote debe evitar delatar al pecador bien sea de palabra, o por signos o de cualquier otro modo²⁰⁵. La violación del secreto de confesión supone un sacrilegio (“*hoc est rei sacrae violator*”). Se trata de un derecho divino, por la misma razón por la que lo

198 Art. II, pp. 797-803. *Utrum sit necessarium proprio confiteri sacerdoti.*

199 Ibid., p. 797.

200 Ibid., pp. 798-803.

201 Art. III, pp. 803-809.

202 Art. IV, pp. 809-812.

203 Ibid., p. 810.

204 Art. V, pp. 812-820. *Utrum sacerdos in quolibet casu sigillum teneatur servare confessionis.*

205 Ibid., p. 812.

es la confesión, ya que es como su condición de posibilidad²⁰⁶. Si bien el confesor puede amonestar, con prudencia y en casos especiales, al penitente para que revele aquello que exige la justicia. El secreto debe guardarse incluso en peligro de muerte o de infamia, y esto puede presentarse en diversas circunstancias. Tampoco puede imponerse un castigo o penitencia pública, que revele cuál ha sido el pecado²⁰⁷. Y, ¿si el penitente da licencia para revelar su pecado, que por otra parte es público y conocido? Algunos defienden (Alejandro de Alés, Durando...) que tampoco en este caso se puede romper el secreto, pues lo que no puede permitir el superior, tampoco puede permitirlo el inferior, y no se puede romper el precepto por voluntad de un individuo... Pero Soto, siguiendo a Santo Tomás, piensa que el sacerdote sí podría revelar el pecado con licencia del penitente (*"Licetum est sacerdoti de licentia poenitentis confessionem revelare"*)²⁰⁸. Y las razones son las siguientes: porque en este caso no hay escándalo, y el penitente lo permite; porque el secreto es para el bien del penitente, y este lo permite. En todo caso, advierte, el sacerdote debe proceder con suma prudencia, evitando posibles abusos, tanto por parte del penitente, como por parte del confesor²⁰⁹.

Como puede apreciarse, en este capítulo trata Soto sobre todo de cuestiones canónicas y disciplinarias, que afectan al sacramento de la penitencia, al hilo de lo que propone Santo Tomás, aunque con una interpretación bastante personal.

CONCLUSIÓN

Nuestra investigación y síntesis del pensamiento de D. Soto sobre el sacramento de la penitencia, ha querido ceñirse a dos aspectos fundamentales: la teología del sacramento en sentido más propio, sin detenernos en cuestiones más canónicas, o más propias del momento, o más secundarias respecto al núcleo central de su pensamiento; y la presentación de una síntesis coherente de su pensamiento sobre los aspectos fundamentales de la penitencia, que ayude no sólo a conocer la teología de aquel momento, sino también a recuperar, enriquecer, o incluso renovar, algunos aspectos de la

206 Ibid., p. 813.

207 Ibid., pp. 814-820.

208 Art., VI, pp. 820-822. *Utrum peccatum, quod sacerdos confessione novit, possit vel de licentia poenitentis, vel si alia via illud novit, prodere.*

209 Ibid., pp. 221-222.

teología actual. Somos conscientes de no habernos detenido en temas que, en aquel momento tuvieron gran importancia para nuestros autores, bien por el conflicto con los protestantes, bien por las repercusiones políticas que tenían. Tal es, por ejemplo, el tema de la “Excomuni3n”²¹⁰, o el de las “Indulgencias”²¹¹.

De este trabajo de estudio de la fuente, de traducci3n y s3ntesis, y de presentaci3n del pensamiento de D. Soto, se pueden deducir algunas conclusiones importantes:

1. Soto se muestra como un gran conocedor de los textos fundamentales de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en los que se basa el sacramento de la penitencia, en sus diversos elementos. La ex3gesis que ofrece sobre todo de Mt, 16,16; 18, 15-18; Jn 20, 21-23, es la que se propone en aquel momento, centrada en una idea eje: Cristo ha dado a la Iglesia (obispos sacerdotes) la “potestas clavis” para juzgar o discernir en las situaciones de pecado grave o mortal. Y para ejercer esta funci3n, se requieren unas condiciones, tanto por parte del ministro como por parte del sujeto penitente.

2. Igualmente, hay que decir que es un gran conocedor de la enseanza de los Padres sobre la penitencia. En especial, San Ambrosio, San Agust3n, y San Juan Cris3stomo. Aunque cita con frecuencia otros Padres, como Tertuliano, Or3genes, San Jer3nimo, Cirilo de Jerusal3n, el Pseudo-Dionisio... Y a los Papas, como Inocencio I, Gregorio Magno, Le3n...

3. Dialoga, con frecuencia con los Doctores o te3logos de la Edad Media, proponiendo sus opiniones y discuti3ndolas. Tal sucede con G. Durando, P. De Palude, Alejandro de Al3s, Buenaventura, Escoto, Pedro Lombardo, y por supuesto Santo Tom3s... Se percibe con claridad la disputa entre Escotistas y Tomistas y, aunque normalmente es favorable a la tendencia tomista, tambi3n reconoce la raz3n que puede haber en algunas argumentaciones de Escoto y los escotistas.

4. Entre los te3logos m3s reciente a D. Soto, tiene especialmente en cuenta las opiniones de Cayetano, con el que disiente con cierta frecuencia, aunque tambi3n reconoce las razones que le apoyan en los argumentos que defiende este autor. Dominico, como Soto, se muestra, sin embargo, m3s abierto en algunos planteamientos,

210 Que se ofrece en el Supl., q.21. En la ed. de la BAC 163, Madrid 1957, *Suma Teol3gica de Santo Tom3s de Aquino. Ap3ndice I*, pp. 441-492.

211 *Ibid.*, Supl. q. 33. Ap3ndice II, pp. 493-611.

disiente más de las posturas tomistas y neotomistas, defendidas por nuestro autor.

5. Sin duda, como grandes opositores a las tesis oficiales, defendidas por Soto, son los protestantes, y sobre todo Lutero, a los que añade con cierta frecuencia Huss y Wicleff. Soto no escatima calificativos negativos respecto a Lutero, como “hereje”, “diabólico”, “soberbio”... No hay aspecto de la doctrina de la penitencia criticado, o rechazado por Lutero, que no intente rebatirlo nuestro autor con múltiples argumentos de Escritura, de Magisterio, y teológicos. Se manifiesta claramente la situación de ruptura y “tragedia” eclesial y social que supuso el protestantismo.

6. Es evidente que, como referente de las posturas defendidas por Soto, está el Concilio de Trento, en el que jugaron un puesto muy relevante los teólogos hispanos, y sobre todo nuestros tres autores de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria (que no participó directamente), Melchor Cano, y el mismo Soto. Sus tesis respecto al sacramento de la penitencia tuvieron gran acogida, no solo en el aula conciliar, sino también en los capítulos doctrinales, e incluso cánones del Concilio.

7. Respecto a la originalidad de D. Soto, en el tema del sacramento de la penitencia, cabe resaltar estos aspectos:

- Si bien, por lo general, defiende las tesis de Santo Tomás, también hace con frecuencia una reinterpretación de las mismas, ofreciendo razonamientos diferentes. Por algo es uno de los representantes más significativos del neotomismo.
- Da muestras de una sensibilidad antropológica importante respecto al sacramento de la penitencia. Pues, con frecuencia, no sólo recurre a argumentos filosóficos (en especial de Aristóteles y Cicerón), sobre lo que es de “derecho natural” y corresponde a la misma naturaleza humana (v.gr. en la interpretación de los actos del penitente), sino que también considera el tema desde la antropología social o cultural (v.gr. relación de la satisfacción con la justicia).
- Al insistir tanto en la distinción entre “penitencia virtud” y “penitencia sacramento”, no pretende separar un aspecto del otro, sino más bien relacionar la actitud permanente de conversión o contrición, con el acto de la misma celebración del sacramento. La virtud de la penitencia es también meritoria y, por obra de la acción graciosa de Dios, obtiene el perdón de los pecados. Eso sí, nunca separada de la celebración sacramental (como defendía Escoto).

- En este sentido, Soto se manifiesta “contricionista” con cierta moderación, afirmando que en si no es válido el principio “ex atrito fit contritus”, sino que para una absolución eficaz y para el perdón de los pecados, se requiere un arrepentimiento sincero del pecado (detestación) en cuanto ofensa a Dios. Más aún, llega a afirmar que él no se atrevería a dar la absolución a quien directamente se confiesa solo atrito. Pero acepta que, si el penitente tiene conciencia de estar contrito, aún no siendo así, recibe el perdón.
- En cuanto a la interpretación de la confesión, insiste en que ésta solamente es necesaria cuando se trata de pecados mortales, no cuando se trata de pecados veniales, para los que existen múltiples medios de perdón. Y, aunque no ofrece un “catálogo” de estos pecados, cuando se refiere a alguno de ellos, generalmente cita el robo, el homicidio, el sacrilegio, el adulterio..., en la línea de los llamados clásicamente “tria peccata capitalia”. Se muestra más bien riguroso en lo que se refiere a la necesidad de confesar todos los pecados mortales en número y circunstancias. Pero, sabiendo aplicar siempre el principio de la misericordia y la prudencia a las situaciones y posibilidades del penitente.
- Respecto a la satisfacción, además de defender que forma parte de la “materia” del sacramento, y que por tanto es un acto constitutivo del mismo sacramento, destaca cómo relaciona la satisfacción con la caridad y con la justicia y reparación del mal hecho. Y, si bien no se plantea la posibilidad de situar la satisfacción antes de la absolución como algo “normal”, sí admite la posibilidad de exigir, en determinados casos, que se cumpla la satisfacción antes de recibir la absolución. Soto conoce bien cómo este tema originó un serio conflicto teológico, canónico y hasta político, cuando algunos misioneros en las Nuevas Tierras descubiertas de América, se negaron a dar la absolución a Encomenderos y otros responsables políticos, hasta que no devolvieran o repararan los daños originados a los indios (robo de tierras, esclavitud, malos tratos...).
- Destaca de modo llamativo en Soto la interpretación “personalista” que hace de los actos del penitente, como parte integrante y constitutiva del sacramento, en cuanto que forman parte del mismo signo sacramental. Estos actos personales (contrición, confesión, satisfacción), a diferencia de lo que sucede con otros sacramentos (v.gr. bautismo), vienen a ser la “materia” del mismo sacramento que, junto con la forma

(absolución), constituyen el sacramento en sentido pleno. De modo que el mismo penitente, con sus actos, participa no solo en la celebración del sacramento (signo sacramental), son también en su eficacia liberadora y perdonadora.

- En cuanto al ministro del sacramento, Soto defiende sin ambages, consciente de que es un punto decisivo negado por los protestantes, que el verdadero y único ministro, que ha recibido la “potestas clavis”, en la línea de la sucesión apostólica, es el sacerdote ordenado (obispos, sacerdotes). Solamente él garantiza que se realice la esencia del sacramento (quidditas sacramenti), porque solo él representa el poder de Cristo, porque solo él puede juzgar o discernir para “perdonar” o “retener”, porque solo ante él tiene lugar la confesión sacramental (como acto integrante del mismo sacramento), porque solo él puede absolver eficazmente, no solo declarar que alguien ya ha sido absuelto o perdonado por Dios (como defendían Wicleff y Lutero).
- Esta es una de las razones por la que se manifiesta un tanto “retraído”, respecto al valor que puede tener la “confesión de laicos”. Sabe cómo la defiende Santo Tomás, y cómo fue frecuente durante la Edad Media. Reconoce que, si bien no es necesaria, puede ser útil y provechosa porque implicaría corrección, ánimo y ayuda por parte de otro laico. Reconoce que por ella también se perdonan los pecados veniales, e incluso se puede hacer uno merecedor del perdón de los mortales, cuando no se dispone de sacerdote. Incluso no niega el que posea un cierto “dinamismo sacramental”, por el deseo del sacerdote que supone. Pero insiste en que no hay que confundir esta confesión con la sacramental, ni hay que confundir la oración deprecativa que pueda hacer un laico con la absolución, ni hay que darle demasiada importancia.
- Cuando se refiere al mismo signo del sacramento, sobre todo a las oraciones o “forma” de absolución que pronuncia el sacerdote sobre el penitente, aunque reconoce el valor que tiene la fórmula oficial propuesta por la Iglesia (“*Ego te absolvo...*”), no pone excesivos reparos ante la posibilidad de otras fórmulas, y se plantea diversos casos de cambio de palabras, mostrando una postura verdaderamente abierta. Aunque es evidente que no se plantea lo que implicaría el hacer de la penitencia una verdadera celebración, con participación de la comunidad. Nuestro autor piensa casi exclusivamente en la “penitencia como acto privado”.

- Llama la atención el que apenas se refiera a lo que hoy llamamos la “dimensión eclesial” del sacramento de la penitencia. Solamente cuando se refiere a la “potestas clavis” del ministro, y a su jurisdicción en una comunidad concreta, se percibe la importancia que da a la unidad y comunión con la Iglesia. Ciertamente, no desconoce que el sacramento de la penitencia nos reconcilia también con la Iglesia, como afirma explícitamente en diversos lugares Santo Tomás. Pero no es este un punto en el que se detiene. Apenas aparece el tema de la comunidad, y la relación de la penitencia con la vida comunitaria, a no ser cuando trata del pecado escandaloso, de la satisfacción como justicia, de la excomunión como separación de la Iglesia. Puede decirse que este aspecto no está ausente, pero tampoco está especialmente presente como otros.
- Como es lógico, Soto destaca de forma adecuada la acción de Dios en el sacramento, no solo por las constantes referencias bíblicas, sino porque en él hay dos conceptos que resaltan: la “amicitia Dei” o amistad con Dios, y la misericordia divina. En realidad, para él, si no hay amor de Dios y amor a Dios, no hay verdadera penitencia, pues el objetivo último del sacramento es recuperar la relación de amistad con Dios. Por eso precisamente exige la contrición de caridad y vuelta al amor de Dios, como clave de la verdad del sacramento. Y, junto a esta amistad, constantemente se refiere a la misericordia divina, que va más allá de los juicios humanos, de la justicia de los hombres.
- La dimensión cristológica del sacramento aparece también muy resaltada, no solo en una referencia a los pasajes evangélicos en los que Cristo predica la reconciliación y el perdón y perdona realmente, sino también en la interpretación que ofrece de los textos penitenciales clásicos (Mateo, Juan, y también Lucas –hijo pródigo–), y sobre todo en la permanente alusión a la eficacia y el mérito de la pasión de Cristo (misterio pascual), por el cual todos hemos sido reconciliados con el Padre. Puede decirse que hay dos títulos cristológicos que aparecen con más frecuencia en Soto: Cristo Redentor por su pasión y su cruz; y Cristo Médico que cura nuestras enfermedades. La utilización de la imagen “medicinal” respecto a la penitencia es constante: Cristo es el Médico que nos cura, por la aplicación de la medicina penitencial que hace el sacerdote (“*instrumentum sacramenti*”) en su nombre.

- En cambio, respecto a las referencias al Espíritu Santo o dimensión pneumatológica del sacramento, nuestro autor es muy parco. Apenas desarrolla este aspecto, aunque no falten alusiones al mismo cuando, en algún caso, se refiere a la acción de la Trinidad en el sacramento, o cuando alude a la vida nueva bautismal, basándose en algunos textos de San Pablo. Habría que decir que se trata de una “laguna” en nuestro autor, debido sin duda a la teología reinante, al puesto relativamente reducido del Espíritu Santo en Santo Tomás, y también a que este tema no era objeto de conflicto con los protestantes.
- Finalmente, señalemos que un punto destacable es la relación constante que establece entre el sacramento del bautismo y el de la penitencia, desarrollando algunos aspectos del pensamiento de Santo Tomás. El bautismo es el constante referente sacramental de nuestro autor, tanto para fundamentar la sacramentalidad de la penitencia (porque posee todos los elementos de un sacramento), como para defender su originalidad (la materia de la penitencia –actos del penitente– no es lo mismo que la del bautismo –agua material–, como para defender el efecto y la gracia propia del sacramento. Soto ofrece una interpretación propia de la penitencia como “segunda tabla de salvación” después del bautismo; señala la diferencia en el signo de la penitencia respecto al bautismo; destaca el efecto y gracia propia de cada sacramento, siendo los dos para el perdón de los pecados: el bautismo del pecado original graciosamente, la penitencia de los pecados actuales postbautismales laboriosamente.

En una palabra, podemos decir que D. Soto es, a la vez, un intérprete de la doctrina tradicional tomista, un actualizador de esta doctrina en el contexto de la reforma y contrarreforma, un teólogo que profundiza en cuestiones decisivas de la teología del sacramento de la penitencia, un estímulo para el desarrollo actual del pensamiento teológico hispano en las nuevas situaciones que nos toca vivir. Es cierto que la esencia de su pensamiento teológico sobre la penitencia, no se puede separar de cuestiones para nosotros más secundarias, por lo que es necesario contextualizar su lógica argumental. Hemos querido centrarnos en lo fundamental de su pensamiento, sin detenernos en lo que a nuestro juicio y desde nuestra perspectiva y situación actual, puede considerarse como menos importante. Esperamos que esta investigación aporte un mayor aprecio a la teología propia de los autores hispanos, así como un impulso para investigaciones y trabajos posteriores.

SUMARIO

En la primera parte de esta investigación, presentamos el pensamiento de D. Soto sobre la penitencia como sacramento y como virtud (cf. *Salmanticensis* 3, 2005, pp. 473-527). Esta segunda parte la dedicamos a estudiar la enseñanza de D. Soto sobre los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción), y su importancia en el sacramento de la penitencia. Analiza cada uno de estos actos en su dimensión personal, eclesial, y sacramental. Destaca en Soto la interpretación “personalista” que hace de estos actos, como parte integrante y constitutiva del sacramento, en cuanto que forman parte del mismo signo sacramental. El penitente, con sus actos, participa (signo sacramental), en la misma eficacia liberadora y perdonadora del sacramento. D. Soto se muestra, a la vez que como un intérprete de la doctrina tradicional tomista, un actualizador de esta doctrina en el contexto de la reforma y contrarreforma, un teólogo que profundiza en cuestiones decisivas de la teología del sacramento de la penitencia.

SUMMARY

In the first part of this investigation we showed D. Soto's ideas about Penance as a Sacrament and as a virtue (cf. *Salmanticensis* 3, 2005, pp. 473-527). This second part is dedicated to the study of D. Soto's teaching about the penitent's actions (contrition, confession, satisfaction), and their importance in the Sacrament of Penance. It analyses each of the actions in its personal, ecclesial, and sacramental dimensions. The “personalist” interpretation which Soto makes of these actions, as integral and constitutive parts of the Sacrament in that they form part of the actual sacramental sign, stands out. By these actions the penitent shares (sacramental sign) in the forgiving and liberating efficacy of the Sacrament. While he is an interpreter of traditional Thomistic doctrine, D. Soto also updates that doctrine in the context of the Reformation and Counter-Reformation, and reveals himself as a theologian who goes deeply into decisive aspects of the theology of the Sacrament of Penance.