

Significación de la forma del sacramento de la Penitencia.

CONSECUENCIAS TEOLOGICAS

El presente trabajo pretende ser una sencilla contribución al estudio del simbolismo sacramental, principio fecundo en aplicaciones en la teología sacramentaria, y quizás el más importante en el terreno propiamente teológico. Es principio cierto que los sacramentos son signos prácticos y no simplemente *ad placitum*, sino simbólicos; es decir, que al instituir Cristo los sacramentos, eligió ciertos ritos que tuviesen alguna relación de símbolo de la gracia, a cuya causalidad los elevaba, y precisamente según el aspecto con que este don divino era conferido en cada uno de ellos. Por esto, siguiendo las huellas de los santos Padres, debe el teólogo, al investigar la naturaleza y eficacia de cada sacramento, estudiar cuidadosamente el simbolismo del signo sacramental, y aplicarlo luego a la eficacia y acción en el orden de la salud. Ahora bien, el sacramento de la Penitencia es un juicio; su forma, una sentencia judicial, de carácter particular sin duda, pero en fin, una sentencia. Es, por tanto, de sumo interés y debe de tener útiles aplicaciones el estudio de la naturaleza judicial del sacramento de la Penitencia. A modo de prueba experimental de este punto de vista presentamos estas sencillas notas acerca de la significación práctica de la forma o sentencia sacramental, y de las consecuencias de esta doctrina en las cuestiones sobre la constitución y causalidad de este sacramento.

La naturaleza judicial de la potestad de las llaves, ejercida en el sacramento de la Penitencia, la declaró y explicó detenidamente el Concilio Tridentino (1). Para determinar la diferencia entre el bautismo y la penitencia acude al principio de que «la Iglesia no juzga a los que no han entrado en ella por la puerta del bautismo», por lo cual el ministro de este

(1) Ses. 14, cp. 2, 5, 6, can. 9. Denzinger-Banwart, Enchiridion symbolorum et definitionum, nn. 895, 899, 902, 919.

sagrámento no es preciso que esté investido de la autoridad judicial. Al contrario, los *domestici fidei* «si se hiciesen reos de algún crimen, quiso Cristo que se presentasen como reos ante este tribunal, para que no una sola vez, sino cuantas recurriesen a él arrepentidos, pudiesen librarse por la sentencia del sacerdote de los pecados cometidos». De este mismo carácter judicial deduce la necesidad de la confesión: «Nuestro Señor Jesucristo, poco antes de subir a los cielos, dejó a los sacerdotes como superiores y jueces vicarios suyos a quienes se delatasen todos los pecados mortales en que cayesen los fieles de Cristo, y ellos por la potestad de las llaves pronunciasen la sentencia de remisión o retención de los pecados. Ahora bien; es claro que los sacerdotes no pueden ejercer este poder sin conocer la causa, ni guardar la equidad al determinar las penas que se han de imponer, si no se les declaran específicamente los pecados.» Por último, al condenar las falsas interpretaciones que extienden el poder de atar y desatar a otros que a los obispos y presbíteros, toma como fundamento el carácter judicial de la penitencia: «aunque la absolución del sacerdote es dispensación de un beneficio ajeno, con todo, no es un simple ministerio de predicar el Evangelio o de anunciar que los pecados están perdonados, sino a modo de acto judicial, donde el sacerdote, como juez, pronuncia la sentencia»; doctrina confirmada bajo anatema en el canon 9. Por lo demás, el carácter judicial del poder de las llaves está contenido con suficiente claridad en las metáforas de atar y desatar, remitir y retener, de que se sirvió Cristo en la promesa y en la institución de este sacramento. Así las comentaron frecuentemente los escritores eclesiásticos. En la *Didascalia*, escrito de la primera mitad del siglo III y base de las *Constituciones apostólicas*, se lee: «Siéntate, pues, en la Iglesia, como quien tiene potestad para juzgar a los que delinquieron, porque a vosotros, obispos, se os ha dicho: lo que atareis, etc. Juzga, por tanto, obispo, con potestad como Dios» (1). San Basilio demuestra que el Hijo de Dios posee la potestad judicial porque por un lado dijo: «El Padre no juzga a nadie porque todo el juicio lo dió al Hijo, quien tiene potestad en la tierra de perdonar los pecados», y, por otro, dijo a Pedro: «Te daré las llaves del reino de los cielos, etc.» (2), idea repetida con magnificencia, por San Juan Crisóstomo, después de referir las palabras de Cristo a sus apóstoles: «Todo el juicio dió el Padre al Hijo, y veo que todo él les ha

(1) 2, 11, M. P. G., 1, 614.

(2) *Contra Eunomio*, 4, M. P. G., 29, 707.

sido entregado a ellos por el Hijo» (1). Así se expresa también San Hilario (2), San Jerónimo, etc. (3). Y San Ambrosio con esta arma combate a los novacianos (4).

Si ahora recordamos la naturaleza de la potestad judicial, veremos con cuánta razón toda la antigüedad cristiana reconoció en el ministerio de la reconciliación penitencial la condición de juicio (5). El juez es un magistrado investido de autoridad pública para dictar sentencias eficaces en las causas de derecho que le son deferidas para protegerlo o vindicarlo. Claro está que como no es de suyo legislador, debe conformarse con las leyes; sin embargo, su oficio no es de mero intérprete de ellas, como puede serlo un jurisperito que científicamente dictamina sobre un asunto, sino que impone verdadera obligación, da derecho; es decir, derecho legal y públicamente reconocido como aplicación auténtica del derecho general. Mas este poder no lo ejerce de un modo arbitrario, sino según juicio, el cual viene a ser el elemento determinativo de la potestad que de sí es indiferente a dos extremos opuestos, absolver y condenar, otorgar derecho a una parte o a otra; requiérese, decimos, el juicio o dictamen de la razón para que, según los méritos de la causa, conforme a lo alegado y probado, se determine en uno u otro sentido. De otra suerte no usaría el juez de su potestad judicial, obraría absurda, nula e inválidamente. Es de notar además que los dos extremos a que se extiende la potestad judicial son ambos positivos, que se oponen, no contradictoria, sino contrariamente; puesto que el estado jurídico de las partes no es el mismo que antes del juicio, lo cual es evidente en las causas civiles, mas también se verifica en las criminales, pues la sentencia absolutoria no es una mera no condenación, sino que implica el derecho de no ser molestado por razón de aquella acusación. Según esto, la potestad de las llaves debe de tener un doble acto respecto de los pecados, y vemos que, en efecto, Cristo, supremo Señor y Jefe de la Iglesia, confiere su potestad de absolver y ligar, remitir y retener los pecados a jueces ministeriales y delegados, compro-

(1) *De sacerdot.*, 3, 5. M. P. G., 56, 130.

(2) *In Mt.*, 16, n. 7. M. P. L., 9, 1010.

(3) *Epist. 14, ad Heliodor.*, 8, M. P. L., 22, 352.

(4) *In Ps. 37*, 14, n. 37, M. P. L., 14, 1057.

(5) Cf. Palmieri, *Tractatus de poenitentia* (Prati, 1896) thes. XI; Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, II (Romae, 1908), thes. 1 y 2. De Santo Tomás es de interés en este punto el comentario a la distinción 18 del libro IV de las *Sentencias*, reproducido en parte en el Suplemento de la *Suma*, q. 17.

metiéndose a tener por firme y ratificada en el cielo la sentencia que ellos dieren en la tierra; sentencia que deben dar, no ciertamente a su arbitrio, sino según las disposiciones del pecador, conforme a las leyes establecidas; su ejercicio es también doble, como que no se limita a absolver, sino que también ata y retiene, pues impone autoritativamente penas y sanciones, y, además, si así lo exige la indisposición del pecador, conserva el vínculo del pecado, obligando al reo a parecer otra vez en el tribunal hasta obtener la remisión de su culpa. No importa que esta parte de la potestad de atar se ejerza de un modo meramente negativo, no condonando el pecado; esto depende de la finalidad de este tribunal, que es de misericordia, ordenado primariamente a la remisión del pecado.

Notemos de paso una consecuencia de suma importancia del carácter judicial del sacramento de la penitencia y que sólo en él tiene adecuada explicación, la necesidad absoluta, *de medio*, de sujetar a la absolución del sacerdote todos los pecados mortales, necesidad que va tan adelante, que aun en el caso excepcional y privilegiado de la contrición perfecta no se remite el pecado independientemente del sacramento, *sine sacramenti voto*, como dice el Tridentino (1). Así lo exige el ser juicio y tribunal único que entiende en las causas del derecho divino violado por el pecado; se reserva el juez supremo el dispensar extraordinariamente este beneficio de la reconciliación; mas debe constar esto judicialmente, debe el pecador, aunque contrito ya de su maldad, declararla al confesor, como si dijéramos suplir la formalidad del juicio para que conste socialmente la excepción y favor concedido, lo cual sólo puede hacerse por la presentación del reo ante el tribunal ordinario, con mayor razón aquí como que el principio es ahora invisible.

Estos preliminares nos han preparado el terreno para investigar la significación y el valor de la absolución sacramental, que, como en el juicio la sentencia, es la parte principal de la penitencia (2). Se pregunta pues cual sea el significado inmediato de la forma sacramental en relación con la gracia que confiere. En efecto, la gracia santificante es la única causa formal de la justificación y por tanto la única verdadera remisión del pecado (3); supuesto, pues, que la sentencia sacramental la significa, ya que

(1) Ses. 14, cp. 4, Denz., n. 898.

(2) Conc. Trid., ses. 14, cp. 3. Denz., n. 896.

(3) Es preciso tener en cuenta este punto para precisar bien el estado de la cuestión. La causa formal de la justificación o remisión del pecado es la

la causa y produce, muchos teólogos exponen con Suárez (1) la fórmula *ego te absolvo a peccatis tuis, ego confero tibi gratiam remissivam peccati*. Mas esta interpretación, aunque dogmáticamente irreprochable, parece hacer alguna violencia, como exposición del sentido inmediato, al significado normal de las palabras; y así Lugo (2) buscó otra explicación. Hallóla precisamente en la naturaleza del símbolo sacramental, el juicio. Asienta pues como fundamento que la fórmula de la absolución retiene en el sacramento como significado primario el que de si misma tiene, la remisión o condonación del pecado como resultado del proceso judicial; por tanto directamente significa lo mismo que podría significar con ella un juez en un juicio humano, o lo que denotarían en otra providencia en que el perdón se efectuase por una mera remisión moral o jurídica. Mas como la infusión de la gracia es en la presente economía la única causa formal de la condonación, consecuentemente al carácter que en la misma tiene todo pecado, al ser elevada la sentencia sacramental por institución divina a significación práctica y eficaz de lo mismo que simbólicamente denotaba, significa y confiere la gracia, y en este sentido es verdadera la interpretación de Suárez. Significa, pues, este sacramento la gracia como remisiva, como el Bautismo la representa como lavatorio y ablución, precisamente porque tal es el simbolismo del sacramento.

Podemos dar aún otro paso inquiriendo con el Cardenal Billot (3) en qué manera produce y significa la remisión esta sentencia judicial, según parece exigir su misma naturaleza. Su teoría, que puede tomarse como

gracia; el sacramento (todo el rito sacramental, no una sola de sus partes) concurre como causa eficiente instrumental a su producción; concurre por tanto elevado por Dios, mas según su naturaleza o modo de ser, como frecuentemente enseña Santo Tomás (véase por ejemplo 3 p., q. 62, a. 1, ad 2). Por tanto la sentencia en el juicio sacramental es elemento formal del sacramento, y se trata de averiguar cuál es su naturaleza como forma del símbolo sacramental, conforme a la cual interviene eficientemente en la producción de la gracia. De aquí se deduce que la intervención del sacerdote como juez es meramente ministerial, como en los demás sacramentos; es decir que, al actuar como juez, es causa del rito sacramental, produciendo la forma y aplicándola a la materia, con lo que produce el compuesto.

(1) De Poenit., disp. 19, sect. 2. Cf. 3 p., q. 84, a. 3. La exposición que en ad 5 admite el Doctor Angélico suele ser considerada como explicación refleja del sentido de la forma; mas, como luego indicamos, se adapta bien a la significación cuyo desarrollo emprendemos.

(2) De Poenit., disp. 13, sect. 3.

(3) Op. cit., thes. 4.

una ulterior evolución y explicación de la del Cardenal Lugo, tiene sólo el carácter de una hipótesis constructiva suficientemente fundada en la doctrina general sobre el concepto de sacramento y en la naturaleza especial del proceso judicial. La sentencia del juicio está tan íntimamente ligada al estado real de la causa tal como se exhibe en el proceso, que es nula e irrita si no se funda en él. ¿Qué es pues lo que hace el juez? Puesto que no puede a su arbitrio destruir los derechos, o cargar con obligaciones a los ciudadanos, su oficio es elevar con su sentencia los hechos alegados y probados en la causa a la categoría de título de jurídica imputación del crimen o de legal reconocimiento del derecho que asiste al particular. Parece, pues, que está en la naturaleza de la sentencia judicial que no confiera inmediatamente y como por sí misma o aisladamente el derecho o imponga la obligación, sino en cuanto es la formal elevación de los hechos mismos a título de su reconocimiento jurídico; al menos en el caso que ahora nos interesa, es decir, de jurisdicción delegada, cuando el juez no es la suprema potestad que pueda a su arbitrio condonar las injurias hechas a la sociedad o transferir de uno a otro los derechos de los ciudadanos para el bien común en determinados casos. Por consiguiente el juez con su sentencia confiere derecho, impone obligaciones, pero en su orden, que es el orden de la pública legalidad; pero no como sacándolo de sí mismo, sino legalizando con sello auténtico los méritos del reo o el derecho del particular. Trasladando esta consideración a la sentencia sacramental, podremos decir que la fuerza y significación inmediata de la absolución es convertir los actos del pecador penitente (contrición, confesión y satisfacción), por virtud de los cuales ha retractado en debida forma sus pecados según la institución de Cristo en título jurídico de la remisión de aquellos pecados, es decir, de la colación de la gracia santificante, que le devuelve la amistad de Dios. Así puede interpretarse la exposición de Santo Tomás: *sacramentum absolutionis tibi impendo, te confiero el signo práctico de la absolución*, como inmediata y directa significación de la forma sacramental.

Una aparente dificultad podría oponerse a esta explicación en este último punto; parece que se convierte la sentencia de la absolución en mera declaración, lo cual está anatematizado por el Tridentino (1). Mas lo que condena el Concilio es la fría e ineficaz declaración protestante de que los pecados están remitidos. Muy diverso es lo que decimos. La senten-

(1) Cf. ses. 14, cap. 2, Denz.; n. 894.

cia penitencial es declaratoria como lo es toda otra sentencia; a las partes les compete el derecho; los actos del penitente son los que deben ser para ser elevados a título de la remisión, mas por esto mismo, según la institución de Cristo, informados por la misma sentencia, confieren, hacen este título, y con ello son causa instrumental de la gracia. Como se ve está este punto intimamente enlazado con la explicación del modo de causalidad propio del rito sacramental, del que luego hablaremos.

Por otra parte podría también decirse que esta teoría exagera el valor de la forma indicativa, en menoscabo de la deprecativa, válida aún hoy día en Oriente y que por largos siglos estuvo en uso, a lo que parece como fórmula única aun en Occidente (1). Ni hay que desconocer que la forma deprecativa u optativa tiene gran fundamento en la tradición, tanto que si se tiene en cuenta este hecho se hallarán en las obras de los santos Padres más menciones del sacramento de la Penitencia de lo que suele creerse. Mas, puesta la naturaleza judicial del sacramento, la forma indicativa se recomienda por sí misma, y por lo demás las palabras de la institución la sugieren espontáneamente. Para dilucidar esta cuestión desde el punto de vista que ahora nos interesa, podemos distinguir dos clases de deprecación, deprecación simple y deprecación potestativa. La primera no valdría, porque orar no es absolver. La segunda puede valer porque por las circunstancias y por la intención del que la profiere equivale a la indicativa. Supongamos un juez delegado, que juzga la causa delante del príncipe; si terminado el proceso dijese: «señor, absolvedle, sentenciad» o «el príncipe te absuelva», supuesta la noción de potestad delegada, y más si el príncipe nada dijese, habiéndolo ya determinado así, claro está que sería una proposición reverente de la sentencia dada por el juez delegado y en la estimación común del todo equivalente a la indicativa. Este es precisamente nuestro caso. En el juicio penitencial intervienen dos potestades, la principal, Dios, y la ministerial, el sacerdote. La forma deprecativa da más relieve a la potestad principal; en cambio la indicativa se acomoda mejor a la naturaleza del sacramento, y según la explicación dada, debe sostenerse la opinión de Santo Tomás (2), seguida comúnmente por los teólogos occidentales, que la miran en alguna manera como esencial (3).

(1) Remitimos al lector al artículo *Penitencia* en la *Enciclopedia Espasa*, t. 42, pg. 505, donde anotamos las principales fuentes.

(2) 3 p. q. 84, a. 3., opusc. *De forma absolucionis*.

(3) Lugo, op. cit., disp. 13, sect. 4.

Pasando ya a las aplicaciones del simbolismo sacramental en las cuestiones teológicas que suscita la naturaleza y causalidad de la penitencia, comenzaremos por relacionarla con la doctrina de su composición hilemórfica. Distinguen el Florentino y el Tridentino la *materia* y la *forma* del sacramento, es decir, las *cosas* y las *palabras*, sin determinar, con todo, el grado de la analogía que es preciso reconocer a estas dos partes con los elementos del compuesto natural (1). En particular se discute si se han de tener estas dos partes como verdaderos constitutivos, si bien hoy puede darse por universalmente aceptada la sentencia afirmativa. Precisamente en la penitencia es quizá donde ha habido más vacilaciones. Antes de Santo Tomás parece haber dominado una concepción que acentuaba más la parte material como constitutivo del sacramento, en consonancia con una idea poco precisa y exacta sobre la naturaleza del poder de las llaves (2). Santo Tomás (3) vió que ambas partes debían ser tenidas como constitutivos propiamente dichos del sacramento, como lo revelan las expresiones mismas de los documentos eclesiásticos. Sin embargo Escoto (4) quiso se llamase constitutivo solamente la forma; los actos del penitente, son tan sólo condición esencial. Que el Concilio Tridentino no quiso dirimir esta controversia está fuera de duda (5). Y a la verdad, si toda la fuerza significativa de la remisión se pone en la forma, difícil será ver en los actos del penitente otra cosa más que un requisito previo. Lugo (6) hacía notar que de los actos del penitente sacaban su eficacia las palabras del sacerdote y su cualidad de palabras de Cristo, al menos parcialmente; que la fórmula absolutoria no es eficaz si no se dirige al penitente contrito y confeso; mas no le costaba mucho trabajo a Palmieri (7) poner en evidencia que estas consideraciones no eran decisivas; «no se sigue de aquí, dice, que los actos del penitente entren en la composición de la virtud motiva del sacramento, que sean parte del signo eficaz, parte digna intrínseca y determinable de él». Comúnmente al principal argumento de Escoto: *sola absolutio significat gratiam remissivam peccati* vienen los autores a contestar así:

(1) Florentino, *Decretum pro armenis*; Tridentino, ses. 14, cp. 3, Denz. nn. 699, 896.

(2) Cf. Pedro Lombardo, *Sententia*, l. 4 dist. 18, 22

(3) In *Sent.* l. 4, dist. 17, q. 2; 3 p., q. 84.

(4) In *Sent.* l. 4, dist. 16, q. 1.

(5) Cf. loc. cit.

(6) Op. cit., disp., 17, sect. 3.

(7) Op. cit., thes 14. Cf. Billot, op. cit., thes. 3.

dist.: especulativa y gramaticalmente, conc.; práctica y efectivamente, según la institución de Cristo, niego. Mas esta respuesta desconoce la naturaleza simbólica de los signos sacramentales, con tanto cariño desarrollada y explicada por la tradición y aun por San Pablo respecto del Bautismo. Porque ¿qué es lo que es elevado por Cristo a significación práctica y eficaz, sino algo que ya en sí ofrecía fundamento, especulativamente considerado, a esta práctica significación? Por tanto preciso será investigar si los actos del penitente pueden ofrecer alguna base a esta significación de la condonación del pecado, para que haya razón bastante a considerarlos como parte constitutiva del rito sacramental.

En la teoría expuesta parece se obtiene esta ventaja conforme a lo que parece ser carácter de la sentencia judicial; pues al atribuir a ésta un efecto formal en los actos del penitente, y en general en el derecho del actor de tal manera que el efecto de la potestad judicial sea este a manera de compuesto hilemórfico, se comprende que en el signo o rito sacramental, el *opus operatum*, se considere una parte material y determinable, los actos del penitente manifestados exteriormente, y otra parte formal y determinante, la sentencia judicial, elevado todo él por la institución divina a eficacia y significación práctica (1).

La principal cuestión de la Teología sacramentaria es la que se refiere a la causalidad de los ritos sacramentales. Y supuesta la tesis dogmática de la verdadera eficiencia del sacramento en la gracia, investiga principalmente el modo de dicha causalidad; relacionada con esta cuestión está otra que si bien en algunas teorías sacramentarias tiene poco interés, es un elemento que puede prestar buenos servicios en la declaración de algunos puntos oscuros; hablamos de lo que los teólogos llaman *res et sacramentum*. Veamos las relaciones que con ambas cuestiones tiene la forma sacramental deducida de la naturaleza del símbolo sacramental.

No vamos a entrar ahora en la discusión de la causalidad sacramental, cuestión compleja, que está en función de otros muchos conceptos filosóficos y teológicos, y que tal vez debiera resolverse por un procedimiento

(1) Es claro que en nada se opone esta explicación a la eficacia de los sacramentos *ex opere operato*. Darse la gracia *ex opere operantis* significa darse por el mérito o valor de los actos del hombre; darse *ex opere operato* significa darse por virtud del rito. Ahora bien, los actos del penitente concurren a la producción de la gracia no por su valor propio, sino en cuanto forman parte del rito sacramental, que todo él, no la forma solamente, es el *opus operatum*.

previo de análisis de los elementos que en cada sacramento intervienen (1). Admitimos como suficientemente fundado un modo de causalidad moral de naturaleza jurídica; es decir, supuesto que la causalidad de los ritos sacramentales es instrumental, y conforme a la naturaleza de los tales instrumentos, decimos que causan la gracia en cuanto confieren al sujeto un título jurídico por sí y puestas las debidas disposiciones, condigno y exigitivo de la gracia, título que no es otra cosa que la aplicación de los méritos y satisfacciones de Cristo. Esta teoría derivada en parte de las consideraciones expuestas por el Cardenal Billot (2), la debemos a un ilustre profesor, que solía desarrollarla precisamente a propósito del Bautismo y de la Penitencia, sacramentos ordenados primariamente a conferir la gracia primera, es decir, a restaurar la vida sobrenatural. En los textos de San Pablo y de la tradición referentes al Bautismo puede justificarse cumplidamente; y en cuanto a la Penitencia puede decirse que cuadra muy bien esta teoría con su naturaleza judicial, como se deja entender con su sola exposición. Si el Bautismo, según la frase de los Santos Padres, está enrojecido con la sangre de Cristo para poder lavar nuestras almas de la mancha del pecado, este otro bautismo laborioso de la Penitencia, que es un juicio de misericordia y de perdón y la dispensación de un inmenso beneficio, ha de exhibir para conseguir su efecto al Padre eterno las satisfacciones de Cristo paciente. Por tanto el título jurídico de la remisión, constituido por los actos del penitente, informados por la sentencia absolutoria, sellado y autenticado con la muerte de Cristo, declara y notifica públicamente a Dios, hablando al modo humano, según los decretos de su voluntad, que Cristo quiere sean aplicados sus méritos y satisfacciones a la reconciliación de aquel pecador. Y la omnipotencia de Dios, por la complacencia infinita en el Hijo, lo lleva a efecto por la infusión de la gracia. Así queda elevado el simbolismo del juicio penitencial a significación práctica de la verdadera remisión del pecado.

Mas con esto no queda todavía plenamente declarado el valor de la forma sacramental y sus consecuencias teológicas. En la teoría que expone mos tiene íntimas relaciones con la noción del llamado *res et sacramentum*. Con esta frase designan los teólogos un elemento o efecto del sacramento, que es a la vez signo, *sacramentum* y cosa significada, *res*; signifi-

(1) Todos los trabajos de sacramentaria discuten ampliamente esta cuestión.

(2) Op. cit. I, thea. 7.

ficada por el signo sacramental, que es el *sacramentum tantum*, y que a su vez significa la gracia, que es por esto *res tantum*. Para satisfacer congruentemente a estas condiciones se requiere que sea algo previo con prioridad de naturaleza a la gracia, algo que, producido por el rito sacramental, concurre en alguna manera con el mismo sacramento a su producción. En los teólogos medioeiales, que son los que más importancia atribuyen a este elemento, se nota con todo cierta fluctuación, y por las aplicaciones que de estas ideas hacen, se ve que no siempre requieren una distinción adecuada entre el rito y el *res et sacramentum*, como pronto veremos. Si ahora generalizamos lo que explican al tratar de los sacramentos que imprimen carácter, notaremos que en éstos entienden que este elemento intermedio es más bien que el mismo carácter un estado u oficio en el cuerpo de la Iglesia en el que queda constituido el hombre por la válida recepción del sacramento, aunque no sea fructuosa, oficio o estado sellado con el carácter; mas este elemento no existe sólo en estos sacramentos: en el matrimonio es claro y en algún modo dan a entender que es general. Por virtud de él, el hombre queda consagrado aunque imperfectamente, y es a su vez título exigitivo de la gracia; y, lo que es de importancia, es también fundamento de la especial relación que en cada sacramento envuelve la gracia como efecto de él, como que en cada uno se da como base de los auxilios especiales requeridos para la perfecta consecución del fin propio de dicho estado u oficio (1).

Ahora bien, ¿existe tal efecto o elemento en el sacramento de la Penitencia, y es posible determinarlo con alguna precisión? Santo Tomás (2) señala como tal la penitencia interior del penitente. Veamos en qué sentido, según lo anteriormente expuesto. Desde luego puede parecer difícil hallar en la Penitencia un efecto o elemento que afecte propiamente y por si mismo al cuerpo de la Iglesia, pues parece manifiesto el carácter, por decirlo así, extremadamente individualista e interno de este sacramento. Y con todo es, como los demás, sacramento de la Iglesia; ¿por qué habrían de entender esta denominación de un modo meramente material y sin

(1) Véanse los principales pasajes reunidos en Billot, op. cit. I, thes. 6 II, thes. 4. No nos detendremos en examinar y discutir los fundamentos de cada una de estas afirmaciones en su mayor parte expuestas ya por otros autores. En la Eucaristía, por su especial naturaleza de sacramento permanente y por ser el fin de los demás sacramentos, estas nociones, ya de suyo bastantes flexibles, adquieren, al menos en parte, otra significación.

(2) 3 p., q. 84, a. 3, ad 1.

relaciones íntimas con su naturaleza y significación? Una dificultad que siempre ha dado que hacer a los teólogos podrá darnos luz sobre los efectos sociales de la Penitencia. La contrición perfecta reconcilia al pecador con Dios, aun antes de la recepción del sacramento; de modo que la colación de la gracia es separable del sacramento, bien que no sin relación con él, como notábamos con el Tridentino. Mas precisamente no se acaba de explicar suficientemente tan grave y onerosa obligación como es la de sujetar los pecados a la confesión, siendo así que están perdonados. Decíamos antes que se exige la reconciliación judicial ante la Iglesia. Bien, si se trata de crímenes nocivos al vínculo social; más, ¿qué relación tiene con él un pecado cometido en lo interior del corazón? Vamos a ver si se puede hallar algo que satisfaga más, en conexión precisamente con lo que ahora investigamos.

Es sabido que el pecado mortal impide la recepción de la Eucaristía y que el derecho a la participación del Cuerpo de Cristo sólo se recobra por la actual recepción de la Penitencia. El Concilio de Trento (1) lo asegura con palabras que en parte reproduce el Código de Derecho Canónico (2): «Por lo cual el que quiera comulgarse ha de traer a la memoria el precepto del apóstol: *pruebese a sí mismo el hombre*. Ahora bien, la costumbre de la Iglesia declara que la probación necesaria es que nadie que tenga conciencia de pecado mortal, por más que se crea plenamente contrito, se acerque a la sagrada Eucaristía sin la previa confesión sacramental.» Unicamente exceptúa el caso de necesidad en que no se tenga confesor a mano. Aunque se discute si este precepto es sólo eclesiástico o más bien divinoclesiástico, es mucho más probable que se trata de un precepto divino; y Suárez (3) y Lugo (4) llaman casi común esta sentencia. Puede deducirse del mismo texto del Tridentino, porque en él se aduce la costumbre eclesiástica no como legislativa, sino como declarativa del precepto de San Pablo; y el apóstol dice aquí declarar la doctrina recibida del Señor. En verdad fácilmente se persuade uno de ello al leer los clamores de San Cipriano (5) al quejarse de que a los lapsos se les dé la Eucaristía antes de la Penitencia; y aun de otros pecados menos graves dice

(1) Ses. 13, cp. 7. Denz. n. 880.

(2) Can. 856.

(3) De Eucharist., disp. 66, sect. 3.

(4) De Eucharist., disp. 14, sect. 4.

(5) M. P. L., 4, 254. En la edición de Hartel en el *Corpus* de Viena, son las epísl. 15 y 17, 513, 521.

que «según la disciplina del Señor» impiden la comunión si no precede la exomología. En un pasaje célebre de San León (1) se expresa que es efecto de la absolución sacramental el conferir el derecho a la participación de la Eucaristía: «El mediador entre Dios y los hombres dió a los prelados de la Iglesia la potestad de dar a los que se confiesan la acción de la penitencia, y una vez purificados con la saludable satisfacción los admiten a la comunicación de los misterios por la puerta de la reconciliación»; y puede decirse que en estas palabras el Pontífice romano resume y confirma la tradición antigua, quien como entendió que la Penitencia se ordena a los sagrados misterios y a la perfecta reconciliación con la Iglesia, frecuentemente confunde en una misma denominación, *reconciliatio altaris, jus communionis, communicatio, jus oblationis*, la remisión de los pecados, la admisión a la Eucaristía y la reconciliación eclesiástica.

Investiguemos el porqué. Decimos, pues, que la Penitencia al reconciliar al hombre con Dios lo reconcilia también siempre y en todo caso con la Iglesia; y por esto en último término se ha dado a la Iglesia el poder de perdonar los pecados; porque todo pecado, aunque interno y oculto, es nocivo al vínculo social de la Iglesia. El cuerpo de la Iglesia está todo él ordenado a lo que llamamos alma de la Iglesia, es decir, a la gracia y caridad, por divina disposición. Luego aunque el pecador que no ha negado, exteriormente al menos, la fe ni ha roto por el cisma los vínculos de sujeción al Papa, ni ha sido excomulgado, pertenece al cuerpo de la Iglesia, mas no pertenece a él de un modo perfecto y como exige la razón de ser y el fin de la Iglesia, pues es miembro muerto. Por tanto, la reconciliación con Dios, que estrecha de nuevo a aquel miembro con la Iglesia y lo anima con la vida de la gracia, era convenientísimo, en cierto modo necesario, que se hiciese por medio de un rito eclesiástico y social, y que constase de un modo público, al menos a los que participan de la autoridad de la Iglesia, como a quien se ha confiado como bien propio la gracia y salud eterna de los hombres. Por lo mismo el derecho a la comunión eucarística debía restaurarse de un modo eclesiástico. La Eucaristía es el sacramento de la conjunción y unidad de la Iglesia; sabido es con cuánto cariño y profundidad expone San Agustín esta idea de San Pablo, conforme a la cual establecían a menudo los Padres una íntima relación entre el cuerpo real y el cuerpo místico de Cristo. De aquí se deduce que todo pecado mortal, al privar de la participación de la Eucaristía, sujeta

(1) Epíst. 108 *ad Theodor. Forojul.* M. P. L., 54, 1.011.

por derecho divino al hombre a una como excomunión, ya que le priva del sacramento de unión de la Iglesia. De nuevo, pues, se saca que el derecho a la Eucaristía debe restablecerse por un sacramento eclesiástico, y que la Penitencia es también signo de la perfecta reconciliación con la Iglesia; adecuada explicación del significativo equívoco antes mencionado.

Estas consideraciones son del Angel de las escuelas, y precisamente expresa claramente las que a primera vista podrían ofrecer mayor dificultad. En los comentarios al Maestro de las sentencias (1), explicando por qué el pecador que recibe la Eucaristía en pecado mortal abusa de este sacramento, dice: «por el mero hecho de llegarse uno a este sacramento significa que tiende a la unidad del cuerpo místico; por consiguiente, si tiene en su conciencia un pecado, por el cual se aparta de esta unidad, incurre en ficción y así abusa del sacramento», porque como dice en la Suma (2), los hombres se agregan a la unidad eclesiástica por este sacramento. Más expresamente aún habla en el comentario a la epístola primera a los Corintios (3): «La Eucaristía es sacramento de la caridad y de la unidad eclesiástica; como pues el pecador carezca de caridad y esté merecidamente separado de la unidad de la Iglesia, si se llega a este sacramento, incurre en ficción». Estas frases se han de entender, claro está, de una separación *secundum quid*; porque el pecado de infidelidad y cisma son los que separan *simpliciter* de la Iglesia, y por esto hacen mucho más inhábil al hombre para recibir la Eucaristía (4). No es, pues, de maravillar que establezca el principio de que «por los sacramentos el hombre debe reconciliarse no sólo con Dios, sino también con la Iglesia; mas con la Iglesia no puede reconciliarse si la santificación de la misma Iglesia no le llega a él» (5)

(1) Ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento. In Sent., l. 4, dist. 9, q. 1, a. 3, ql. 1.

(2) 3 p., q. 73, a. 4.

(3) Eucaristia est sacramentum caritatis et ecclesiasticae unitatis; cum igitur peccator careat caritate, et sit separatus merito ab Ecclesiae unitate, si accedat ad hoc sacramentum falsitatem committit. In 1 Cor., c. 11, lect. 7.

(4) 3 p., q. 80, a. 5, ad 2.

(5) Per sacramenta homo non solum Deo sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur; Ecclesiae autem reconciliari non potest, nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat... Non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur, si-

De donde infiere que quien se ha reconciliado ya con Dios por la contrición perfecta «todavía no se ha reconciliado con la Iglesia, de modo que pueda ser admitido a la Iglesia, si antes no es absuelto por el sacerdote; como el bautizado con el bautismo de deseo (*flaminis*) no es admitido a la Eucaristía». Así, pues, el precepto de la confesión como disposición previa a la Eucaristía se deriva para Santo Tomás de la necesidad de la reconciliación del pecador «con los miembros de la Iglesia» (1).

Creemos con lo dicho que los elementos de la teoría que exponemos están conformes con el sentido obvio de la tradición eclesiástica y con la doctrina del Doctor Angélico. En la Penitencia se produce un efecto eclesiástico separable de la misma colación de la gracia, al menos en el penitente que se llega a él con contrición perfecta; tal efecto es el derecho público a la percepción de la Eucaristía. Y si se admite que este sacramento puede ser válido e informe (2), como por regla general lo admitían los teólogos medioevales, y lo admiten también muchos modernos, aunque hoy son más escépticos en esta materia (ya se la explique con Suárez (3) por la falta de extensión de la atrición, ya con Billot por no llegar la atrición a ser *appretiative summa* siempre de buena fe), aunque de hecho no se recobrase la gracia, se habría ya recuperado el derecho a la Eucaristía, y, quitado el óbice (que en este caso no es voluntario), remedando el defecto de la atrición, también la gracia, y no deberían ya sujetarse de nuevo aquellos pecados a las llaves. Además, en el sacramento el título de derecho a la Eucaristía lo es también de derecho a la gracia, como que se ordena ésta por sí misma y específicamente a la íntima conjunción con Cristo y al crecimiento en la vida del alma; por tanto, puede atribuirsele alguna razón de causalidad o al menos de prioridad de orden respecto de la misma gracia. Por fin funda la relación especial que en este sacramento implica la gracia como sacramental, ya que la exhibe como perfectamente reconciliativa; y por cierto no sólo en lo interior con Dios, sino también según lo dicho con la Iglesia. Y como este título en hecho de verdad es la misma interior penitencia en cuanto ha sido elevada por la sentencia absolvatoria a título de la remisión, sigue que está del todo fundada la sen-

cut ille qui baptizatus est baptismō flaminis ad Eucharistiam non admittitur. In Sent. I, 4, dist. 17, q. 3, a. 3; Suppl. q. 8, a. 2, ad 3.

(1) In 1 Cor., loc. cit.

(2) Cf. Sasse, Institutiones theologicae de Sacramentis Ecclesiae, II, Friburgi, 1898, thes. 34.

(3) Op. cit., disp. 20, sect. 5.

tencia de Santo Tomás al dar a la contrición en el sacramento el nombre de *res et sacramentum*.

Con esto damos por terminadas estas sencillas indicaciones acerca de un punto cuyo examen puede ser principio de fecundas investigaciones en el hermoso campo de la teología sacramentalia. Insistir en los principios fundamentales de la tradición, teniendo en cuenta el desarrollo que por las sucesivas declaraciones de la Iglesia y por el trabajo teológico adquieran, será el medio más adecuado para hacer progresar la ciencia de Dios, en la cual no se puede llegar a agotar la cognoscibilidad de su objeto, que es la infinidad misma del Ser eterno.

JOSÉ M. DALMÁU.

