

La necesidad de la confesión sensible

(Desde SUAREZ, 20-jul. 1602 a la ENCIC. de la S. PENITENCIARIA, 25-marzo-1944)

por

JUAN GARCÍA TORRES, PERÚ.

I

EL PROBLEMA

P. Bernard en el "Dictionnaire de Théologie Catholique" (1) dice textualmente hablando de la confesión: "El carácter obligatorio de la confesión no ha sido negado por ningún escolástico, discutiéndose solamente el origen de esta obligación". Una afirmación tan categórica, auténticamente avalada por la autoridad del Tridentino: "Si alguno dijese que la confesión sacramental o no fué instituida o no es necesaria para la salvación por derecho divino... sea anatema" (2), pone fin a toda ulterior investigación o a pronunciarse por cualquier opinión desfavorable al Tridentino.

Sería poner en tela de juicio una cuestión, que ya en pacífica posesión de la Iglesia, los PP. del Concilio quisieron dejar claramente definida contra los protestantes (3).

(1) DTC 3, 902.

(2) Sesión 14 en. 6, D. 916. En la traducción de los textos del Denzinger seguimos generalmente a RUIZ BUENO, *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona, 1955).

(3) A. THIERIAUX, *Acta genuina Concilii Tridentini* (Zagreb 1874) I, 531-532; F. CAVALLERA, *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence...* BullLitEcol 33 (1932) p. 124 y nota 4.

Y, sin embargo, autores como Ballerini, sin el menor viso de heterodoxia, llegan ante la presencia del Tridentino a formular razonadamente esta afirmación: "...alguna disposición es necesaria para la justificación; en cuanto se refiere a la "acusación" del pecado no parece tan necesaria y esencial que sin ella no pueda haber sacramento, como "veremos al hablar del caso del moribundo destituido del uso de los sentidos" (4).

Podíamos haber escogido afirmaciones parecidas en otros autores, aun anteriores; hemos elegido a Ballerini porque es tal vez el primero que se plantea el problema en toda su crudeza.

Para estos autores no pasaba desapercibido el canon conciliar extremadamente claro, como tampoco lo que el Concilio había dicho en los capítulos correspondientes (5), y un poco más arriba en el en. 4: "Si alguno negase que para la entera y perfecta remisión de los pecados se requieren tres actos en el penitente a "manera de materia" del Sacramento de la penitencia, a saber: contrición, confesión y satisfacción, los cuales se dicen partes de la penitencia, sea anatema" (6).

A esto había que añadir la intención del Concilio de acomodarse en este pasaje al modo de hablar del Florentino (7), que había usado la misma fórmula respecto a los actos del penitente (8) y que en la introducción al Decreto había asentado esta proposición universal: "Todos estos sacramentos se realizan por tres cosas: de las cosas como materia, de las palabras como forma, y de la persona del ministro... si uno de ellos falta, no se realiza el sacramento".

Ante estas aseveraciones de los concilios cabe preguntarse:

¿Es realmente la confesión materia del sacramento de la penitencia y por ende constitutivo esencial del mismo? ¿Es solamente condición indispensable, "sine qua non", o más bien disposición interna? ¿Hablaban el Tridentino de una necesidad absoluta, requerida en toda eventualidad, o más bien se restringía al modo normal en la administración del sacramento? He aquí el problema.

Si a esto añadimos que el Tridentino deduce la necesidad de la confesión íntegra de la institución judicial del sacramento, donde la absolución es un "acto judicial" (9) y en que los sacerdotes no pueden pronunciar ni "ejercer este juicio sin conocer la causa" (10), el problema se implica, haciendo más ardua la solución.

(4) A. BALLERINI, *Opus Theologicum Morale* 5 a. 6 (Prati 1900) p. 6 v.

(5) S. 14 c. 2, D. 895 y c. 5, D. 899.

(6) D. 914.

(7) A. THEINER, *Acta* 1, 580, Cf. *ibid.* I. 568, 569, 579, 599.

(8) D. 899.

(9) S. 14 ca. 9, D. 919.

(10) S. 14 c. 5, D. 899. «Constat enim sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque acquittem quidem illos in peccatis iniungendis absolvare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac singillatim nisi ipsi peccata declarassent».

Nuestro intento, lo decimos desde ahora, no pretende dar una solución definitiva, que ya ha parecido labor ingrata e insoluble a insignes teólogos (11).

A nuestro trabajo le hemos asignado una delimitación histórica. Se desarrolla en el período que corre desde Suárez, más concretamente desde la primera condenación de Clemente VIII (12) de su teoría de "la confesión a distancia" (13) hasta la Instrucción de la Sagrada Penitenciaría, 25 de marzo de 1944 (14).

Cómo y en qué sentido el asunto Surrociano da lugar a lo que decimos, lo estudiamos en el capítulo siguiente.

La Escolástica del XVII y XVIII adopta, en general, una posición uniforme hasta lo que pudiéramos llamar "Fenómeno Bulleriano".

Recientemente, la S. Penitenciaría ha suscitado el problema, que parecería dormido, con su instrucción "Circa absolutionem sacramentalem generali modo pluribus impartendam".

Y esta es, en largos trazos, la génesis y evolución del "statu quo" histórico, que posteriormente iremos puntualizando con detenimiento.

De pronunciarse a un lado o a otro, depende la esencia misma del Sacramento-Juicio de la Penitencia.

(11) Cfr. v. g. D. PASTOR, *De Poenitentia* (Prati 1896) th. 33 p. 403: «Questio de necessitate confessionis non parum obnoxia est difficultatibus».

(12) D. 1660-89, Ex Decreto S. Officii 20 Junii 1602.

(13) F. SUÁREZ, *De Poenitentia* d. 21, n. 1 (Prati 1861) p. 462 ss.

(14) *AAS* 36 (1944) p. 155 ss.

II

LA CUESTION SUARECIANA DE LA CONFESION A DISTANCIA

La condenación de la teoría Suareciana "de la confesión a distancia" presenta en primer plano una cuestión teológica que ha sido ya tratada con reconocida competencia (15). ¿Quiso dar Clemente VIII un alcance doctrinal o puramente disciplinar a su decreto? ¿Habla el Pontífice de invalidez o de ilicitud? Si la confesión a distancia era "ilícita en todo caso", por tanto inválida, (16) y la petición del sacramento que hablaban los Concilios y el Papa S. León era suficiente para absolver al moribundo, aunque no estuviesen presentes los testigos (17), la solución se hacía pro-

- (15) P. DE RIBADENEYRA, *Illustrium scripturum religionis Societatis Iesus entologus* (Amberae 1608); R. NIEMENBERG, *Varones ilustres de la Compañía de Jesús*, t. 7 (Bilbao 1891) p. 154-33; A. DESCAMPS, *Vida del Venerable P. Suárez de la Compañía de Jesús*, p. 3 c. 4 (Perpignan 1671); B. SARTOLO, *El Doctor esimio y F. P. Francisco Suárez*, t. 3 c. 5 (Coimbra 1721); J. MALOU, *R. P. Francisco Suárez... opusculo sex inedito* (Bruselas y París 1859); R. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*, traducción del P. Pablo Hernández t. 2 (Barcelona 1917); E. ELONOUY, *Suárez en las controversias sobre la confesión epistolar ArchTeolGran* 15, p. 215-292. Los documentos inéditos sacados a la luz por estos tres últimos autores dan un valor preeminente a sus trabajos, que no pudieron tener los anteriores, faltos, a veces, de la suficiente proyección histórica.
- (16) Así lo interpretan la mayoría de los autores. Cfr. nota 23. Notemos que ésta es la interpretación que da Suárez a las palabras sin nullo caso licetres cuando trata de la confesión en ausencia. De Fornit. d. 19 a. 3 n. 16. Cosa que no aplicó al hablar de la confesión, por creer que había que salvar la doctrina de S. León. Por tanto Clemente hablaba de *complexus*, non *divisus*. La abstención también *divisive* como se observa en el contexto.
- (17) Aunque los Concilios y S. León hablaban de *circumstantibus* la mayoría de los autores lo interpretaron por la que *communiter accurri solet*. Claramente la decía el ritual de Paulo V l. 3 c. n. 25 *quibus* (peccatis) *utroque*, *vel* *in genere* *vel* *in specie cognitis*, *vel* *atque* *si desideramus* *confitendi*, *sive* *per* *se* *sive* *per* *alios* *ostenderit*, *absolvendus* *est*.

litúrgica. ¿Cómo podían armonizarse ambas prácticas? ¿Dónde estaba la confesión en presencia en el caso del moribundo?

Pero al teólogo le inquietaba algo más. El punto álgido de la controversia teológica se planteaba así: ¿Dónde estaba la diversidad en el caso de Clemente y en el de S. León?

La tendencia más acentuada entre los primeros comentaristas se pronunciaba por la invalidez absoluta de toda confesión hecha en ausencia (18). Por tanto en la petición del sacramento, el moribundo hacía una confesión en presencia. En efecto los testigos que notificaban al sacerdote en presencia del moribundo la voluntad de éste "se habent ad modum interpretum" (19) y aun en el caso de que aquellos no estuvieran presentes, se duría una presencia moral continuada que pasaría del enfermo a los testigos y de éstos al sacerdote (20).

Otra tendencia menos numerosa, a raíz del Decreto, sostenía que éste hablaba solo de ilicitud, excluida el caso de necesidad, en que la confesión a distancia sería válida (21).

A esta deducción llegaban impulsados por el caso del Moribundo. Además, como argüía Valentia, y después los Wirceburgenses, "Moraliter enim rem aestimando, satis etiam quis per nuntium aut literas confitetur" (22).

La tercera teoría que se ha abierto paso preferentemente en la moderna escolástica, afirma que el Decreto hacía inválida la confesión en ausencia. Con una particularidad: Clemente VIII hablaba de confesión "in senen stricto", esto es, cuando es venación distinta de los pecados o modo ordinario de confesarse (23).

- (18) I. A. S. THOMA, *Cursum theologicum* 9 q. 84, d. 33, a. 4 n. 54 ss. (Parisiis 1886); SALMANTICENSIS, *Cursum theologicum* 20, d. 3, dub. 7, n. 236 (Parisiis 1883); J. GONET, *Clippens theologiae thomisticae* 5 (Antwerpiae 1754) d. 12, a. 4, par. 2, n. 56; G. VAZQUEZ, *In 3 S. Thomae* 4 (Compluti 1614), q. 91, a. 4, d. 2; V. GOTTI, *Theologia Scholastico-dogmatica* 3 t. 9, g. 8, dub. 3 (Venetiis 1763); Cl. FRASSER, *Scotus Academicus* 10 t. 1, d. 2, a. 2, q. 3, conc. 3 (Venetiis 1794); L. BERTI, *De theologicis disciplinis* 7 l. 34, p. 2, c. 2 (Bassani 1789) p. 304; J. DROUVEN, *De re sacramentaria* 2 l. 6, q. 8, c. 3 (Venetiis 1772); E. ASSORI, *Theologia ecclesiastica* 3 d., q. 7, B (Bononiae 1753); R. BILLIART, *Summa S. Thomae...* t. 3, p. 3, d. 7, n. 4, n. 2 (Parisiis 1887); P. SCAVINI, *Theologia moralis universa* 3, l. 3, t. 10 d. 1, c. 2 (Mediolani 1896); P. GAZZANICA, *Profectiones theologicae* 9, d. 6, c. 8, n. 360-1 (Venetiis 1797).
- (19) V. GOTTI, o. c., d. 3, ad. 9; I. A. S. THOMA, o. c., ad. 63. GONET, o. c., a. 4, n. 78.
- (20) Todos los autores citados en la nota 18 abundan en este argumento. Cfr. I. A. S. THOMA, o. c. n. 62.
- (21) GR. DE VALENTIA, *Commentar. Theologicorum* d. 7, q. 11, punct. 1, col. 1720-31 (Ingolstadtii 1579); J. PLATON, *Synopsis cursum theologicum* p. 5, n. 6, par. 5, n. 756 ss. (Brugis et Insulis 1896); WIRCEBURGENSIS t. 5, v. 2, p. 176-78 (Latetiae Parisiorum 1854)... y otros citados por Platel.
- (22) VALENTIA, o. c. col. 1721.
- (23) J. DE LUJO, *De Sacerdot. Poenit.* d. 1^o, s. 4, n. 76 (Lugduni 1651); G. HURTADO, *Tract. de Sacramentis et Censuris* d. 8, ad. 5 (Antwerpiae 1633) p. 161, PALMIERI, *Tract. de Poenitentia* (Prati 1866) p. 165; J. HALLER, *De Sacramentis Ecclesiae* s. 2, c. 5, (Friburgi Br. 1898) p. 212; G. HUARTE, *Tract. de Sacramentis Poenitentiae* (Romae 1913) p. 149 s.; C. BOYER, *De Poenitentia et Extr. Uctione* (Romae 1942) p. 79 s. CH. PESCH, *Profectiones Dogmaticae* v. 7 De Sacramentis p. 2 (Friburgo 1900) n. 195; J. PUIG DE LA BELLACASA, *De Sacramentis* v. 2 (Barcelona 1941) n. 871-74, y otros muchos.

Por consiguiente el error de Suárez fue ver incluido en el Decreto el caso del Moribundo. Aquel hablaba de confesión *distinta*, San León y los Concilios de Cartago y Orange, de *genérica*.

Ya en aquel tiempo se propuso con toda sinceridad la dificultad: Si en extrema necesidad es válida la confesión genérica entre ausentes, ¿por qué no lo es la confesión distinta, más perfecta y, permítasenos la expresión, más sacramental?

Ante esta panorámica de opiniones que se contradicen, nace otra interpretación que plantea el problema de la necesidad absoluta de la confesión sensible, y que suele llamarse, quizá con demasiada precipitación, *escotista* (24).

La confesión sensible sería necesaria por mandato de Cristo, siguiendo al Tridentino (25), pero en un caso de verdadera imposibilidad bastaría el deseo de confesarse, o simplemente la contrición interior.

El Decreto tendría esta explicación: Clemente VIII ha legislado para todos los casos en que la confesión sensible se requiere necesariamente.

En el caso del moribundo no se da confesión, aunque se da sacramento, sino un deseo de ésta. Esta petición o deseo no es confesión, que entonces no se requiere, sino manifestación clara de la contrición interna del penitente y que hace más cierta para el sacerdote la eficacia del sacramento. Esta petición hacía posible una absolución sin condición alguna.

Una solución tan tajante rompe con la mayoría escolástica.

Por tanto "a priori" podemos decir que tal solución no está exenta de graves inconvenientes. Dificultades que hicieron a Suárez rechazarla "a limine". Es hacer injuria al Pontífice el recurrir a una teología de tan mala calidad (26).

¿Dónde se encuentra la dificultad de esta opinión? Sin duda alguna la teoría tomista de la materia esencial en el compuesto sacramental y el aspecto judicial de la penitencia son los dos pasos más duros que esta teoría debe salvar.

Nuestro empeño aporta a la solución del problema el estudio histórico de un período de la Escolástica. Prescindimos del estudio genético de las ideas. Para ello hubiese sido necesario adentrarse en un período de tiempo que va desde la Patrística hasta la Edad Media, por desgracia todavía virgen. El intento, a fuer de fructuoso, sería interesante, pero nosotros no lo hemos pretendido.

(24) Hasta qué punto Escoto y su escuela puedan decirse iniciadores de esta teoría lo diremos más tarde en la parte dedicada a la escuela franciscana.

(25) Sesión 16 ca. 6 D, 916.

(26) DE SCCRABALLER, o. c. v. 2, p. 78.

III

ESCUELA DOMINICANA

La Orden de Predicadores acusa en esta cuestión una línea uniforme, sin disonancias.

Esta rigidez de Escuela que se advierte sin esfuerzo en cualquier problema teológico, se acentúa visiblemente aquí.

Sin duda, la postura definida de Santo Tomás en este asunto juega un papel decisivo. Esto nos obliga, aunque no encuadre en el marco histórico que nos hemos asignado, a tratar de exponer su mentalidad genuina preferentemente bajo el tamiz de sus discípulos forzados por su influjo doctrinal en la Escuela dominicana.

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

La aparición de dos elementos, material y formal, en la composición física de los sacramentos comienza a insinuarse en S. Agustín: "Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" (27).

Esta distinción, "verba et res", que se hace clara en Pedro Lombardo (28), adquiere su más perfecta analogía con el compuesto hilemórfico de Aristóteles en la concepción sacramentaria de Santo Tomás (29).

La materia y la forma no son simplemente dos elementos del compuesto, uno indeterminado, potencial, que se actúa y determina por el otro, la forma; sino que, urgiendo más la analogía, son partes esenciales, constitutivas del mismo.

(27) S. AUGUSTINUS, P. L. 35 col. 1379 s.

(28) P. LOMBARDUS, Sentent. 4, d. 1.

(29) S. THOMAS, 3 q. 60, a. 6, ad. 2; 3, q. 20, a. 2.

Los actos del penitente, a saber: contrición, confesión y satisfacción (30) no son "res corporales" y por tanto no podían llamarse materia. Santo Tomás tiene una réplica pronta diciendo: En el concepto de materia hay que comprender los "actus sensibiles exteriores" que corresponden a aquellas, v. gr. el agua en el bautismo (31). En todos los sacramentos, excepción hecha del matrimonio y la penitencia, se da una gracia "superabundans" a toda la facultad del acto humano.

Esta gracia emana de la virtud de Cristo, como de un principio extrínseco. Los actos humanos no son aquí esenciales al sacramento, sino meras disposiciones.

Por el contrario en la penitencia y en el matrimonio que tienen un efecto correspondiente a los actos humanos, éstos, en cuanto sensibles, hacían de materia (32). Los actos del penitente son la materia del sacramento, "partes integrales", que lo constituyen y de ningún modo partes subjetivas o potenciales (33). Así las cosas, la materia, en nuestro caso los actos, eran tan esenciales al sacramento como podía ser el cuerpo nuestro para formar el "compuesto hombre".

Este modo de hablar sobre el que después volverá el Angélico en su Opúsculo "De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis", lo recoge casi a la letra el Concilio de Florencia en su decreto para los Armenios (34).

He aquí uno de los pilares básicos donde vió reforzada su sententia, la Escuela Dominicana. Algunos adujeron los textos conciliares como confirmación definitiva de su teoría, los más como más acorde con ella (35).

L. Vicente Gotti (36) habla de definición tridentina de la materia y la forma, apostillando después "esto que directamente contra Lutero". Más tajantes son Contenson y más modernamente Larraga. El primero afirma: Esta verdad la afirma expresamente el Tridentino, S. XIV, en. 4 y aumentando las tintas el segundo dice: "la materia próxima" o "ex qua" son los tres actos del penitente. Así lo ha definido el mismo Concilio Tridentino (37). La generalidad, sin embargo, mantiene una línea más moderada. Juan de S. Tomás, Nuño de Cubezado, Drouven y Balluart entre los más antiguos y Carloni, Puig-Xarrié, Gazzaniga y Prümmer entre los más modernos.

(30) En adelante, para mayor brevedad, diremos simplemente: los actos y los actos del penitente, entendiéndose estos tres.

(31) S. THOMAS, 3, q. 24, a. 1.

(32) S. THOMAS, 3, l. c. y ad. 2.

(33) S. THOMAS, 3, q. 90, a. 3.

(34) D. 696-702 y la nota 1.ª al fin.

(35) En estos términos abunda la mayoría escolástica que sigue a Santo Tomás.

(36) GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica* v. 1, t. 9, q. 1, dub. 2 (Venetia 1763).

(37) F. LARREA, *Evolution de Theologia moral* t. 6, n. 2, resp. 5 (Barcelona 1858).

abundan en afirmaciones parecidas a ésta: *Doctrinam S. Thomae propius ad veritatem accedere* (38).

El Florentino había copiado a Santo Tomás que entendía el "quasi materia" no en sentido diminutivo, sino de verdadera materia (39) y el Tridentino, aunque no había querido condenar ninguna sentencia de escuela (40), sin embargo obtenía una declaración de su mentalidad respecto de este pasaje en el Catecismo del Concilio que explicó la razón del "quasi materia" (41). La explicación del Catecismo se ajustaba perfectamente al gusto tomista.

La fuerza del Catecismo está en su proximidad al Concilio y mejor que otro podía interpretar la mentalidad de los Padres.

Por lo demás la razón refuerza la sentencia de la materia esencial.

Juan de Santo Tomás (42), pegado a la concepción del Angélico, añadía: Este sacramento es un compuesto artificial y moral. Luego, esencialmente consta de partes. Si falta alguna de ellas, no se da la significación completa. Sin la forma no tendríamos la gracia significada y es claro que, aun habiendo confesión, si no se da la absolución, no se realiza el sacramento. Sin la materia, absolución sin actos del penitente, tampoco. Porque, dado que este sacramento es un "compuesto", éste no puede subsistir sin una parte, la materia, que se une a la forma (43).

Gonet (44) después de citar a los concilios y al Catecismo de Trento concluye: "Los actos del penitente son materia y por lo tanto constituyen intrínsecamente el signo sacramental. Si fuesen sólo disposiciones, tendríamos que el que no se confesara, recibiría el sacramento, lo que es absurdo. La contrición y la confesión son esenciales, la satisfacción es sólo integral.

- (38) I. A. S. THOMAS, *Curso theologico* t. 9, q. 84, d. 33, n. 4 (Parisiis 1886) p. 599; D. NUÑO DE CEREZO, *Commentarii et disputationes in 5 partem d. Thomae s. q.*, 60 usque ad 84 exclusive; In 3 partem D. Thomae q. 61, a. 6 (Vallislesii 1601); BILLUART, *Summa S. Thomae...* t. 3, d. 1, a. 2; T. DE CERONI, *De Sacramentis Ecclesiae* t. 6, d. 22, p. 2, c. 3 ss. (Milviti 1825); *Prolectiones theologicae* 9, d. 6, c. 4, n. 111, p. 121; P. XARRIN, *Institutiones theologicae...* 3 c. 5, n. 646 (Barrionae 1863) p. 321; D. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis* 3 c. 1, a. 4, n. 327 (Friburgi Br. 1923) p. 224.
- (39) BILLUART, *De Sacram. Poenit.* l. c.
- (40) P. PALLAVICINI, *Vera Concilii Tridentini historia* p. 2, l. 12, c. 12 (Antuerpiae 1670) p. 339. Los autores citados en la nota 38 y casi todos los escolásticos.
- (41) El texto a que aluden con frecuencia los autores, se encuentra en el Catechismus ad Parochos (Cesaraugustae 1430) p. 2, c. 5, n. 15, De Sacramento Poenitentiae que dicit así: Neque vero hī actus quasi materia a Sancta Synodo appellantur quia vere materiae rationem non habeant, sed quia eius generis materiae non sunt, quae extrinsecus adhibetur, ut aqua et crisma in baptismo et confirmatione.
- (42) I. A. S. THOMAS, *Curso theologico...* q. 84, d. 33, a. 4, p. 601.
- (43) Cuando proponemos las razones de un autor respecto a una cuestión determinada, no pretendemos un estudio exhaustivo de todas ellas, sino lo que nos parece que es proyección nueva sobre la materia. Los autores en general insisten sobre los mismos argumentos. He preferido esto, porque a la par de dar movilidad al trabajo, nos evita enojosas repeticiones.
- (44) GONET, *Clypeus theologiae thomisticae* t. 5 De Poenitentia d. 1, a. 4, n. 51-53 (Antuerpiae 1734) p. 231.

aunque puede decirse que pertenece a la esencia "per modum concomitanti et obliqui".

Gotti, defendiendo su teoría, saliendo al paso de posibles interpretaciones de los capítulos y cánones conciliares (45).

No obsta que el concilio diga que los actos del penitente, expresamente la contrición (16), "prepare y disponga a la gracia".

En estos pasajes no pretende enseñar que disponga a la esencia del sacramento, sino al fruto de él. Y cuando más abajo diga que los actos disponen al sacramento, el concilio toma la parte principal por el todo. Y aunque es verdad que son de la integridad del sacramento, no es menos que constituyen su esencia como la ablución en el bautismo.

De aquí no se sigue que el penitente sea el ministro, a la par que el sacerdote, del sacramento, y que se confiera la gracia. Del mismo modo que el arquitecto de una casa no es el que aporta los materiales, aunque de éstos se componga el edificio, sino aquel que induce en ellos la forma. Este argumento es repetido por la generalidad de los tomistas, respondiendo a la principal dificultad de la Escuela de Escoto.

Billuart (47) concluye: Si los actos del penitente no son materia intrínseca, esencial, no se da ninguna. Entonces ¿para qué sirve la forma? Aunque el Concilio no quiso condenar a Escoto, no hay que olvidar la fuerza del Catecismo de Pío V.

Este argumento lo volvía a remachar Drouven. Lo que pertenece a alguna cosa extrínsecamente, no suele decirse parte de ella. Así, el color de ningún modo es parte del ojo porque sea objeto de él — y terminaba "Cualquiera reconocerá que el Concilio se inclinó más a la sentencia de Santo Tomás que a la contraria" (48).

Otros (49) aducían el principio universal: Todo sacramento exige necesariamente y consta de materia y forma esenciales.

Unas breves palabras del Tridentino parecieron a todos los seguidores de esta teoría cortar todas las posibilidades a los contrarios. En el capítulo 3 se decía "Ducet praeterea sancta Synodus, sacramenti poenitentiae formam, in qua "praecipue" ipsius vis sita est." Luego —concluían— si la eficacia del sacramento está no "únicamente" sino "principalmente" en las palabras de la absolución, hay que buscar en otra parte el complemento de esa eficacia. No puede ser otra cosa que los actos del penitente que un poco más abajo se llaman "quasi-materia" y "partes poenitentiae".

Esta es, a grandes trazos, la teoría dominicana de la materia esencial. Los documentos de la Iglesia y la razón teológica, según ellos, militan

(45) GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica De Sacram. Poenit.* t. 9, q. 1, d. 2, p. 314.
(46) D. 897 y D. 915.

(47) BILLUART, *De Sacram. Poenit.* d. 1, n. 2, p. 401.

(48) DROUVEN, *De re sacramentaria* t. 2, l. 6, c. 2, n. 3 (Venetiae 1772) p. 169.

(49) V. CONTRADON, *Theol. Mentis et Cordis*, l. II, p. 3, d. 1. J. M.^o MORAN, *De Sacram. Poenit.* Tract. 5, c. 2.

ban a su favor, Gazzániga (50) resume diciendo: Las sentencias escolásticas se pueden defender impunemente. La tomista es más común después de los Concilios Generales. De aquí que no sin razón se glorian los tomistas de que su doctrina y la del Angélico, es más conforme a la mente de la Iglesia; no dicen sin embargo que esté definida.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

Este punto aparece fuertemente ligado al anterior y tiene razón controversial por el caso del moribundo. Si la confesión es constitutivo esencial del sacramento, es ineludible que éste exija intrínsecamente, como acto judicial, la acusación de los pecados o conocimiento de la causa presentada a sentencia. Acusación y conocimiento que sólo es posible mediante el mismo penitente. Por otra parte el moribundo, que se confiesa genéricamente, más aún, el que sólo ha dado señales de contrición o llevado una vida cristiana, puede y debe ser absuelto. ¿Dónde está aquí el conocimiento de causa que hace posible una absolución "iuxta meritum reorum" y una satisfacción o imposición de penas congruas?

Ante semejante dificultad un puñado de autores postridentinos creyeron necesario salvar el elemento judicial, aunque fuese preciso sacrificar otras prácticas que no se compaginaron con este aspecto de la Penitencia. En caso de confesión genérica, arguía (51), no se da noticia al confesor que éste no conozca de antemano. Todos sabemos que somos pecadores (52). En el caso del moribundo ésta es la única noticia que aporta el penitente. De aquí que el Concilio de Trento, ya que el sacerdote no puede ejercer este juicio sin conocer la causa, colige que no basta la confesión genérica, sino que es necesaria la específica.

M. Cano había visto que el problema estaba sembrado de escollos: "quisiera aquí más bien oír que enseñar".

La concepción judicial de Cano, como veremos después al tratar del Concilio de Trento, era sumamente rígida. Los apóstoles habían recibido de Cristo la potestad judicial; el juicio era inepto, si el juez no conocía distintamente los delitos del reo. Con esto se coartaba grandemente la eficacia de la penitencia, reduciéndola a los casos de confesión específica. Cano respondía a esta dificultad: No es necesario que el legislador provea todas las eventualidades privadas y anormales. Ahí estaba para confirmarlo el caso del bautismo en los párvulos. Algunos de éstos morían sin poder bautizarse (53).

Cuando el ritual de Paulo V. hizo común en la escolástica la prácti-

(50) GAZZANIGA, *De Sacram. Poenit.* t. 9, d. 6, c. 4, n. 109-112 p. 122-123.

(51) D. SOTO, *In 6, d. 18, q. 2, a. 5*; P. DE LACORNERIE, 2, p. 4 y 9, a. 5, d. 2; M. CANO, *Relictio de poenitentia* t. 2, p. 5 (Matriti 1791) p. 520.

(52) *Concilium Carthaginense*, en. 6-8 D. 106-11; C. *Tridentinum* s. 6, c. 11 y en. 23 D. 833, 804. Cfr. M. 6, 12 y Luc. 3, 2 etc.

(53) CANO, *Relictio de Poenit.* p. 6 p. 607-608.

cu de absolver al moribundo, las escuelas, también la dominicana, se desvían de esta rigidez excesiva.

Todos estaban conformes con la proposición universal: Si no hay confesión, no puede concederse la absolución; pero negaban el supuesto de Cano. La desviación de éste consistía en que había tomado las palabras del Concilio a la letra. La confesión es necesaria (54) siempre, ya que es parte esencial del sacramento. Necesidad que se corrobora con el aspecto judicial de la Penitencia.

Todo juicio es compuesto de juez, acusador y reo. En el juicio sacramental los dos últimos se fusionan en uno. El mismo reo se acusa. Por tanto, desde ahora podemos anticipar: para la escuela dominicana el juicio consta esencialmente de dos elementos: acusación y sentencia.

Santo Tomás, aunque admitamos con M. Cano, que no habla alrede de la confesión gratuita, usa tales términos al hablar de la necesidad de la confesión, combinada con el aspecto judicial, que no se puede dudar que la requería para cualquier eventualidad (55). Citando a Boccio decía: "Si opera medicantis spectas, oportet quod morbum detegas". "Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo est de necessitate salutis quod morbum per confessionem detegat".

En el juicio civil, sigue, no es el mismo el juez y el reo. El juicio espiritual es "ordinatus". Luego, el pecador que es reo no puede ser juez de sí mismo, sino ser juzgado por otro. Y así conviene que se confiese a él. Y más abajo añadía: los ministros no pueden imponer un remedio conveniente, si no conocen el pecado, lo que se hace por confesión del que ha pecado.

Esta exigencia de alguna acusación para que el juicio pueda subsistir se encuentra en el XVII y XVIII.

Juan de Santo Tomás (56) señala la diferencia abismal que media entre la potestad bautismal y la penitencia. Aquella cae fuera de la órbita judicial, la que no puede ejercerse sin conocimiento de causa; nadie por otra parte puede juzgarse a sí mismo.

Gonet (57) afirma que no puede absolverse al que sólo ha vivido cristianamente, y acto seguido da la razón: Porque sin alguna acusación no hay juicio. Es parte esencial. La manifestación del dolor en el moribundo equivale a la confesión. Después rebate como inexacto probable la sentencia extrema de los antiguos tomistas.

(54) Pasamos generalmente por alto la confrontación de textos que los escolásticos dedican a la necesidad de la confesión por dos razones: a) Su intención se dirige a probar contra los protestantes que la necesidad no es de derecho eclesiástico, sino divino-positivo, y en la mayoría de los casos sin determinar si es necesidad de medio o de precepto. b) Porque su posición definida ante los elementos constitutivos del sacramento y juicio deja entrever claramente qué necesidad admiten de la confesión sensible.

(55) S. THOMAS, *Supplement.* q. 6, a. 1.6

(56) I. A. S. THOMAS, *Cursum Theologicum* q. 74, d. 33, a. 4, p. 600.

(57) Gonet, *De Poenit.* d. 12 n. 4, u. 20, p. 303.

El sacramento-juicio sirve a F. Araujo para reforzar su teoría tomista de la materia esencial (58). "Dios instituyó la penitencia a modo de juicio, el cual consta intrínsecamente del conocimiento de la causa "per allegata et probata" y "de la sentencia del juez".

La opinión de Escoto, según diciendo, en realidad y principalmente en estos tiempos, es peligrosa y poco segura en la fe, ya que no se acomoda al estilo de los Padres y Concilios; ni está suficientemente acorde con la institución del sacramento a modo de juicio (59).

Gotti (60) afirma que la necesidad de la confesión es un postulado ineludible del juicio penitencial. "El juez no puede pronunciar sentencia en un juicio de algo que le es oculto. Además su condición de médico y su obligación de imponer una satisfacción congrua exige la confesión (61).

J. M.^o Gazzaniga (62) argumenta del texto de la institución, In 20, 21-22: Claramente se deduce de él que Cristo encomendó a los apóstoles y sus sucesores el oficio de jueces. Oficio que no podrán actuar, si no conocen íntegramente la causa; ésta no podrá conocerse fuera de la confesión de los mismos penitentes.

Estas citas podrían multiplicarse con profusión. Ponemos punto final, ya que la mentalidad de la escuela se mueve regularmente dentro de términos idénticos.

Como se puede constatar por lo hasta ahora visto:

- 1.º) Todos los autores adoptan ante la penitencia juicio una posición rectilínea.
- 2.º) El juicio sacramental se acopla fácilmente dentro de las notas esenciales del juicio civil, sin que en las líneas básicas se advierta ninguna disonancia.
- 3.º) Este aspecto judicial lo traen indistintamente así para asegurar su teoría hilemórfica del sacramento, como para la necesidad absoluta de la confesión sensible.

Esto nos lleva de la mano a estudiar la aplicación que hace la escuela dominicana de estos principios ante el caso concreto del moribundo.

C) LA ABSOLUCIÓN DEL MORIBUNDO

La cuestión del moribundo saltó a la palestra teológica con vigencia nueva al iniciarse el siglo XVII. El Ritual de Paulo V y la nueva luz pro-

(58) ARAUJO, *In 3 partes S. Thomae Commentaria* q. III, a. 1, d. 2, n. 17 (Salamancae 1634).

(59) Notemos que para Araujo los nominales y escotistas requerían la confesión sólo como disposición sacramental interna. I. c. n. 18.

(60) GOTTI, *De Sacram. Poenit.* t. 2, q. 6, d. 2, p. 338.

(61) En los mismos términos se expresa DROUVIN, *De Re sacramentaria* t. 2, l. 6, c. 1, q. 5 (Venetiis 1772) p. III; BILLIARDY, *De Sacram. Poenit.* t. 2, d. 5, a. 1 (Madridi 1790) p. 438.

(62) GAZZANIGA, *De Sacram. Poenit.* t. 2, d. 6, c. 8, n. 284, p. 152.

yectada sobre los textos citados de los concilios de Orange y de Cartago (63) no dejaban lugar a dudas. Se trataba no sólo de una mera posibilidad de absolución, sino de una clara obligación.

El asunto en sus líneas teológicas presenta una problemática de difícil solución. Recordemos la sentencia de los antiguos tomistas. Sentenciado que en tiempo de Suárez, encontraba marcadas simpatías en la escuela bañesiana (64).

Había que conjugar la nueva práctica con otras posiciones de escuela definitivamente logradas. De aquí que algunos pretendieran restar fuerzas a las decisiones de Paulo V, y fluctuasen entre negar la absolución, en estos casos, del moribundo "más probable especulativamente hablando" y entre concederla "también posible, y más útil en la práctica" (65).

Hay que apuntar que al comenzar el XVII el caso del moribundo se planteaba en general, en términos distintos a los que ahora se admiten, si no diametralmente opuestos, sí notablemente diferenciados. Porque para J. de S. Tomás, Suárez y otros, el campo se reducía a unas situaciones limitadas. El moribundo para ellos, había llamado al sacerdote, o en caso de que solo hubiese dado señales de dolor, era absolutamente necesario que tales manifestaciones fuesen, al decir de ellos, "in ordine ad claves". Tales premisas era posible encuadrarlas en los principios más exigentes. La sensibilización del dolor salvaba la teoría de la materia esencial, la referencia explícita de éste al sacramento, el aspecto judicial del mismo.

Santo Tomás no dedica un apartado especial al moribundo, como después harían los escolásticos posteriores. Su mentalidad se puede colegir, espigando acá y allá en sus obras. Para el Angélico la confesión vocal es al menos de precepto eclesiástico (66) que explica así: Así como en el bautismo no basta lavar "Abluere" de cualquier modo, sino con un elemento determinado, del mismo modo en la penitencia no es suficiente cualquier manifestación, sino que conviene que se haga con un acto determinado. No sostiene su necesidad absoluta, porque sigue diciendo, "quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus confiteri" (67). Las demás maneras son supletivas de la confesión vocal. Santo Tomás a esto opone una grave dificultad. El que ante la imposibilidad de hacerlo de otra forma, se confesare por carta, abriría suficientemente su conciencia al confesor y podría ser absuelto. Santo Tomás opta resueltamente por la invalidez de tal confesión (68). En ausencia del sacerdote puede hacerse la

(63) Cfr. LUGO, *De Poenitentia* t. 4, d. 17, n. 4, n. 54 ss. (Lugduni 1637) p. 431; I. A. S. THOMAS, *De Poenit.* t. 9, q. 84, d. 33, n. 4, n. 63 (Parisiis 1884) p. 618; SUAREZ, *De Poenit.* d. 21, s. 4, n. 5-10, p. 463-465; GONET, *De Poenit.* d. 13, n. 4 n. 74 ss. p. 302.

(64) Cfr. DE SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez de la C.ª de Jesús*, t. 2. Traducción del francés por el P. Pablo Hernández. (Barcelona 1917) p. 62.

(65) Cfr. ARAUJO, *In 3 partem S. Thomae Commentarii* q. 81, n. 1, d. 2, n. 22.

(66) S. THOMAS, *Quodlib.* 1, n. 19.

(67) SUPPLEMENTUM, q. 9, n. 3, n. 2.

(68) I. c. ad 3.

confesión a un seglar... porque más pertenecer a la necesidad de la confesión los actos del penitente que aquel a quien se hace la confesión.

Para J. de S. Tomás (69) el caso del moribundo se reduce a una sola situación: que hubiese pedido la absolución (70).

Su empeño primordial se reduce a conciliarlo con el Decreto de Clemente VIII. Por lo demás, la integridad de la confesión no ofrecía especial dificultad. Sólo es necesario aquella que en aquel momento es posible y sólo la que es posible es necesaria. Consecuente a sus convicciones de escuela afirma que no basta que el penitente dé señales de arrepentimiento, sino que es necesaria una relación explícita de la confesión. Solamente así podía ser materia del sacramento.

Gonet (71) que concuerda con el anterior en las líneas fundamentales, rebate sin concesiones una teoría nueva que está adquiriendo posiciones en la escolástica. La vida pasada, aunque fuese buena, no puede en modo alguno ser substitutivo de la confesión. De este modo quedaría burlada la institución judicial del sacramento.

Francisco Araujo, se debate entre la teoría y la práctica. En el caso (72) que el penitente ante el sacerdote diese sólo señales de dolor, optaría por absolverlo, dado que en la práctica sería lo más conveniente. Si sólo conociere su arrepentimiento a través del testimonio de los que le rodean, no se puede ni se debe dar la absolución... si alguno prefiere darla siguiendo otra opinión, aunque menos probable, se habría de decir que los actos del penitente subsistan moralmente en lo que dicen los testigos. Ni siquiera se le ocurre la posibilidad de una absolución en otros casos que L. V. Gotti da como probable, dando un paso más en la cuestión.

Gotti (73) que admite los casos anteriores se pregunta si puede absolverse aun a aquel que no pide la absolución. Distingue dos casos. Si el moribundo llevó una vida de pecado o al contrario. En el primero no se ha de dar la absolución. Esto tal se ha de presumir que se mantiene en su mala voluntad; en el segundo se puede dar, siguiendo una sentencia probable. Los que lo niegan, se fundan en que tal moribundo no aporta acto alguno que pueda ser materia suficiente. De aquí que la Universidad de París notara con censura la sentencia opuesta, el 3 de febrero de 1665. Los que tienen la parte positiva argumentan así: El que ha vivido cristianamente, frecuentando los sacramentos, aunque en tales circunstancias no la pida, porque no puede, se presume que la pide y no quiere dejar este mundo sin la recepción de los sacramentos.

Martin Wigandt (74) marca otra vez un retroceso. La vida anterior no puede ser una especie de confesión suficiente para dar la absolución. En

(69) I. A. S. THOMAS, *Cursus theologicus* q.84, d.33, s.4, n.65 (Parisis 1884) p. 613.

(70) Cuando usamos las frases «llamar al sacerdote» «pedir absolución» «desear de confesarse», entendemos una misma cosa: reconciliación por medio del sacramento de la Penitencia.

(71) GONET, *De Poenit.* d.12, s.4, n.79-80.

(72) ARAUJO, *fn. 3 partes...* q.84, n.1, d.2, n.22.

(73) GOTTI, *De Sacram. Poenit.* t.9, q.6, d.2, n.1b.

(74) MARTIN WIGANDT, *Tract. de Poenitentia*, *Evangelii* t. p. 491

este caso faltan los elementos esenciales del sacramento; aunque se dé dolor interno, se requiere esencialmente alguna acusación de los pecados, que no se da en este caso. A lo sumo se daría una interpretación de la voluntad de confesarse, de ningún modo una confesión. El caso del Papa Clemente que dicen absolvió a un obrero que trabajando en San Pedro cayó de un andamio, desde una ventana de sus habitaciones, no es cierto (75); si lo fuese, el Pontífice hubiese actuado entonces como doctor privado.

Ni vale la paridad con la extremaunción, que puede darse en caso idéntico, ya que en la penitencia el acto sensible, que aquí no se da, es parte esencial. Ante un moribundo en estas circunstancias sólo resta una solución: encomendarlo a la misericordia de Dios.

José M. Morán (76) escribe después de S. Alfonso al que cita y sigue repetidas veces. El caso del moribundo tiene ya su estado de madurez. El autor se opone a la situación que le podía crear más dificultades. El enfermo que está destituido completamente del uso de los sentidos. Aboga por la absolución condicional. "Ni se diga que en este caso no se da dolor ni materia sensible, porque a esto se responde que quizá en algún intervalo de lucidez dese la absolución, tenga dolor y lo sensibilice, aunque entonces el confesor no advierta tales señales.

Aun más, aquel que ha muerto en el acto de pecado debe ser absuelto "sub conditione" "si apponit veram materiam". Después Morán da unas reglas prácticas para tratar de que el penitente sensibilice el dolor.

Más recientemente Prümmer (77) explica así la licitud de la absolución en aquel que no da actualmente señales de arrepentimiento: Puede y debe darse la absolución al moribundo cristiano con tal que tenga intención, al menos interpretativa, de recibirla, la que siempre se puede presumir, aun en herejes y cismáticos. La razón es obvia: cualquier cristiano ha manifestado alguna vez externamente su deseo de morir religiosamente v. g., en las palabras del Ave-María; "Ahora y en la hora de nuestra muerte".

Este deseo lleva necesariamente consigo la voluntad de hacer todo lo que sea preciso para la remisión de los pecados, entre lo que está la confesión y contrición. Y añade más abajo: Ni se diga que en este caso se da sacramento sin materia. En tal intención virtual permanecer la materia suficiente, también virtual, esto es la confesión y la contrición manifestada externamente.

Para terminar podemos resumir así el pensamiento de esta escuela:

- 1.º) Los textos de los concilios de Florencia y Trento concuerdan mejor con la teoría tomista.
- 2.º) La concepción general de "materia y forma" únicamente en ella.

(75) Cf. de Lugo, *De Poenit.* d. 17, n.º 3, n.º 34. «Hæc tamen narratio nullum luctus fundamentum; diligenter enim petii a multis doctis et prudentibus viris qui iam a multis annis in hac urbe Romæ commorantur et ipsius Clementis tempore aderant, qui rem omnino fabulosam putant».

(76) J. M. MORÁN, *Teología Moral* 2 t 5, n.º 4, n.º 21 (Madrid 1899).

(77) PRÜMMER, *De Poenitentia* o. 1, n.º 3, n.º 36.

- 3.) La razón teológica explica perfectamente la teoría de Santo Tomás.
- 4.) El juicio sacerdotal se compone esencialmente de acusación y sentencia.
- 5.) Los constitutivos de la penitencia y el aspecto judicial se completan y se explican mutuamente.
- 6.) Alguno llega a decir que el juicio sacramental sólo tiene explicación en él.
- 7.) Ante el caso del moribundo, los tomistas más antiguos mantienen cierta reserva, y a veces, abierta oposición.
- 8.) Posteriormente se ablandan esta rigidez y se admite la posibilidad de una absolución eficaz.
- 9.) Nunca acuden a otras teutias para la absolución del moribundo concentrando su empeño en buscar en cada caso una señal exterior que concuerde con sus principios especulativos.
- 10.) Este empeño encuentra a veces explicaciones peregrinas, aunque no es exclusiva de esta escuela. Lo que puede hacernos pensar si consiguen el ajuste perfecto entre teoría y práctica.

IV

LA ESCUELA FRANCISCANA

La Escuela dominicana tiene como iniciador de su teoría a Santo Tomás. La franciscana o Doms Escoto. Mientras aquella nunca se coloca frente al Angélico, rarísima vez disiente en su interpretación, ésta no muestra tanta sumisión por D. Escoto. Las causas que se asignen pueden ser diversas (78). Quizá el Doctor sutil no sostiene una tesis tan uniforme, quizá la mayoría abrumadora de los contrarios, o tal vez la terminología de los concilios se dejó sentir con fuerza en la escuela franciscana.

Sus tendencias pueden catalogarse en tres grupos:

- 1.º) Los que se pronuncian decididamente por la pura teoría escolástica frente al tomismo.
- 2.º) Quienes abiertamente rebaten a Escoto y a aquellos.
- 3.º) Los que tratan de conciliar ambas tendencias al menos en el pensamiento del maestro franciscano.

Es verdad que según la sentencia más pronunciada de esta escuela, toda la esencia de la penitencia está en la absolución del sacerdote solamente, pero también para los escolistas el sacramento ha sido instituido a modo de juicio, cuya constitución presenta elementos afines. De aquí que la escolástica posterior se bifurcara doblemente: Los que creyeron que Escoto y su escuela dejaba intacta la necesidad absoluta de la confesión sensible (79) y quienes sostienen que favorece la opinión opuesta (80).

(78) Cfr. A. VACANT, *Etudes comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Doms Scot* (Paris 1891) p. 1, 26, 32.

(79) Cfr. P. GALTIER, *De poenit.* (Roma 1950) n. 26& 28, y en general a todos los autores escolásticos de relieve.

(80) Cfr. F. ANAÏOU, *In 3 D. Thomae* q. 81, a. 1, n. 22.

A) CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

La teoría escotista (81) respecto a la esencia del sacramento se aparta radicalmente de la concepción tomista. El signo sacramental lo constituye exclusivamente la absolución. Los actos del penitente no son en modo alguno esenciales al sacramento de la penitencia. Como hicimos con Santo Tomás procuraremos hacer con Escoto hasta donde nos sea posible. Digo hasta donde nos sea posible, porque no se puede decir la última palabra en una cuestión donde ni sus mismos discípulos se encuentran acordes.

Damos su pensamiento como aparece en sus obras, sin omitir las anotaciones que vayan haciendo los autores.

Escoto (82) niega rotundamente que los actos del penitente sean parte de la penitencia. Lo que prueba por un argumento general: el pecado, dice, es un simple defecto. Luego puede obviarse "competere sibi" con un remedio también simple. La penitencia es el remedio... la consecuencia surge sola... no es necesaria una penitencia con partes. El Tridentino habla expresamente de los actos "parte de la penitencia" (83). De aquí que la proposición "in universum" no pueda defenderse. Algunos dijeron que este modo de hablar habría de corregirse después del Tridentino (84). Los escotistas lo defendían diciendo que el Doctor sutil sólo negaba que fuesen partes esenciales, no que fuesen partes integrales (85). Sin embargo, un poco más abajo, Escoto afirma "Non sunt partes integrales: Totum non praedicabitur de tali parte" ¿Quizá negó que fuesen partes de la penitencia en general y no del sacramento?

Escoto afirma en la disputa 16 q. 1 n.º 7, que los actos se requieren en el sacramento de la penitencia para que éste se pueda recibir dignamente.

En el n.º 12 de esta misma cuestión dice que ellos son partes en el sentido que son disposiciones congruas y preámbulos convenientes para la recepción del sacramento de la penitencia. La solución sacramental los presupone y exige para que el penitente sea capaz del signo sacramental de la absolución. Ahora solamente transcribimos los pasajes que parecen favorecer la sentencia extrema de la escuela. Los argumentos de las otras tendencias irán apareciendo en el desarrollo de este capítulo.

Frassen, el autor más representativo de la escuela escotista (86), se enfrenta noblemente con la sentencia de Santo Tomás. Los actos del penitente son materia del sacramento, pero no "ex qua", de ellos no se consti-

(81) Llanos así a la típicamente diferenciada de la tomista o sea a la primera tendencia.

(82) ESCOTO, *In 4 Sent.* d. 16, q. 1 (Venetiis 1617) p. 663. Cfr. *la 1 Sent.* d. 14, q. 4, n.º

(83) *C. Tridentinum*, Sess. 14 c. 3, en 4, D 936 y 914.

(84) Cfr. PALMIERI, *De Poenitentia*, th. 14, p. 173.

(85) FRASSEN, *Scotus Academicus, De Poenit.* d. 2 a. 2 q. 2 c. 2 (Venetiis 1744) t. 10, p. 376.

(86) Cfr. M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica* (Madrid 1940) p. 249; H. FISCHER, *Nomenclator Theologicus* t. 4 (Omnipontis 1891) p. 430 (ver hablando de) *Scotus Academicus: Opus in scotistarum schola praecipuum, eruditum et clarum.*

tuyen sino "circa quam" (87). Son partes integrales que necesariamente concurren, pero no esenciales, ya que la esencia la constituye la forma. Ésta es la sentencia de Escoto.

El sacramento es un signo práctico de la gracia, por tanto, aquello lo constituirá en lo que tal gracia se produzca "in recto". Esto sólo ocurre en la absolución, mientras que los actos se requieren "ut previi vel ut sequentes". Al no producir la gracia, no pueden decirse sacramento o parte esencial de él.

Como ya había insinuado Escoto (88) la contrición es algo espiritual cuyo influjo *causativo respecto de la gracia* no es otro que el de la oración por la que el hombre implora el auxilio de ella (89). La acusación tiene un sólo cometido: informar al sacerdote. La satisfacción sigue a la penitencia, al sacramento; si fuese materia en el sentido tomista, debía preceder a la forma.

La gracia que producen los actos del penitente es sólo "opus operantis", no sacramental (90).

Así hay que entender al Tridentino cuando dice "quasi materia" y "formam, in qua praecipue ipsius vis sita est". Lo que los contrarios presentaban como dificultad, era más bien una confirmación de la teoría de Escoto. El Concilio había dicho "quasi materia" porque *no era materia "ex qua"*. Aun el mismo Catecismo de Pío V llamó a los actos partes integrantes y no esenciales. Y en última instancia su redacción se debía a teólogos dominicos en su mayor parte.

Cuando en el capítulo 3 de la sesión XIV se lee que la fuerza del sacramento está principalmente en la forma, no quiere decir que en los actos resida alguna, aunque subsidiaria, sino que la eficacia principal, que es la sacramental, está en ella, la otra eficacia que tienen los actos no es propiamente sacramental.

Francisco Henno (91) remacha los argumentos de Frassen. La satisfacción no constituye ni parcialmente el sacramento. Éste no produciría la gracia, si no estuviese esencialmente completo. De hecho la produce sin haber cumplido la satisfacción el penitente. De otro modo se condenaría el moribundo. Por tanto sólo es parte integral extrínseca.

Tampoco consiste la esencia en la contrición y confesión, aunque se requieran necesariamente por parte del penitente. Se confirma por el Florentino y Tridentino que hablan indistintamente de la satisfacción y de éstas. Luego si aquella no es esencial, de éstas debe decirse otro tanto (92).

(87) FRASSEN, *Sententia Academicus, De Poenit. d. 2, n. 2, q. 2, c. 2, t. 10, p. 375.*

(88) Cfr. nota. 82.

(89) FRASSEN, o. c. p. 379.

(90) Cfr. A. VERA, *De iustificatione* l. 13, c. 15 (Coloniae 1572) p. 530 a.

(91) HENNO, *Theologia dogmatica moralis et scholastica, De Poenit. d. 2, q. 3, c. 1* (Venetiis 1768) t. 8, p. 38.

(92) HENNO o. c. p. 39: *quia dicunt indiscriminate quod illi tres actus sint quasi materia huius sacramenti. quae verae quasi materia non parum etiam fecerit ad conclusionem nostram; nam si credituram contritionem et confessionem esse de essentia huius sacramenti, quare dixerunt esse quasi materiam et non materiam simpliciter?.*

El Catecismo Romano (93) y muchos tomistas afirmaban que el término "quasi", se había usado simplemente porque los actos no eran substancia sensible y externa como en otros sacramentos. Huelvo arguye "ad hominem". ¿Por qué no llamaron a la absolución y a los pecados "quasi forma" y "quasi materia remota" existiendo la misma razón?

Vuelve otra vez sobre el argumento tomista del "praecipue". Si los actos fuesen esenciales, la esencia "aeque principaliter" residiría en la forma y en éstos. Esta se contiene en los elementos esenciales y ninguna parte es más esencial que otra.

La partícula "praecipue" la añade el Concilio por la satisfacción. Los pecados ya remitidos por la absolución en cuanto a la culpa y la pena, se remiten también por la satisfacción, en cuanto a la pena temporal, parcial o totalmente. Y así se debe decir que la eficacia primaria está en la absolución y la secundaria en la satisfacción.

Cuando el Florentino dice que en todos los sacramentos hay materia y forma, usa el vocablo "perfori" y no "componi" que es distinto. De otro modo el ministro también sería de la esencia del sacramento.

Ni es tampoco absolutamente cierto que la forma sea siempre constitutivo esencial, puesto que no lo es en el sacramento de la Eucaristía (94).

Bernardo de Holonia (95) añade: Una cosa es considerar la penitencia como virtud y otra como sacramento. En la primera acepción es cierto que los actos son de la razón formal de la Penitencia; en la segunda ¿quién en sano juicio dirá que éstos han sido instituidos por Cristo para significar y producir la gracia? Esto es solo efecto de la absolución. Sin embargo como todo sacramento debe constar no solo de forma sino también de materia, éste también tiene la suya, pero no como en los demás sacramentos, sino como lo exige el acto judicial.

La materia está en el mismo penitente "ab eoque exhibetur" y ésta son los pecados. Los cuales, considerados en sí, son materia remota; "quatenus exhibita" son materia próxima. Esta materia no puede "active" significar la gracia porque es "circa quam", sino sólo "passive" en cuanto que en ella cae la absolución (96). Los actos se dicen partes integrantes en cuanto se requieren para integrar o perfeccionar esta "exhibitio peccatorum", para obtener la absolución.

(93) *Catechismus Romanus* p. 2, c. 5, n. 13 (Pavii 1724) p. 276.

(94) El autor apunta la teoría de Bourn. *In 4 d. 2, q. 1, sol. 3, p. 249* y de Vazquez, *In 3 d. 16, c. 3*, que afirmaba que las palabras consecutorias eran sólo forma del sacramento sin efecto y por tanto no pertenecían intrínsecamente y esencialmente a él.

(95) B. a Bononia, *Institutio theologica* t. 4, De Poenit. q. 1 § 3, nn. 1-10 (Venetiae 1767) p. 188 b. N. 190.

(96) I. e. tvero quis ad exhibenda illa peccata necesse est, ut paratens illa ore pronuntiet, et ad deique exhibenda in ratione penitentiae necesse est, ut habeat dolorem et propositum atque pro eis competenter satisfaciatur: ideo hi actus requisiti etiam dicuntur quasi materia proxima; sed ut constat, non proprie loquendo, verum improprie. Nam proprie, ut illa, sunt solum ipse peccata exhibitu, et passivo considerata. 2.

Juan de Consegua (97) se manifiesta firme en la línea escolástica. Mientras Patricio Sporer (98) se muestra indeciso a delimitarse por una de las dos teorías. Termina por agradecerle más la sentencia de Escoto a la que, según él, favorecen los concilios.

El hecho de decir "quasi-materia", en sentido diminutivo, indica que los actos se refieren al sacramento de modo diverso al de las demás materias.

La segunda tendencia de la escuela franciscana pone su principal empeño en conciliar las dos teorías: franciscana y dominica. Siempre trayendo a Escoto a la teoría tomista, a la que prefieren. Los demás escolásticos como era natural habían entendido mal al Doctor Sutil. Cuando Escoto, dice Dupasquier (99), afirma "non convenit tamen quod (actus) sint partes eius intrinsecae", considera al sacramento bajo un aspecto parcial: "quid importat in recto". El sacramento, sin embargo, en un sentido amplio, adecuado, consiste no sólo en la absolución, sino también en la materia. Y es claro que los actos del penitente son la materia de la penitencia, como dijeron los Concilios y explicó el catecismo de Trento.

Crescencio Kripser sostiene que la cuestión es puramente verbal. Admitir (100) que los actos son de tal modo necesarios que sin ellos no hay sacramento, es admitir en realidad que hay algo previo que es determinable por otra cosa posterior que la determina, materia y forma. Partes esenciales también para Escoto (101). Por tanto no sienten rectamente los que afirman que la ambigüedad del Tridentino en esta cuestión, como así mismo el cambio de frase "sufficere attributionem ad sacramenti huius constitutionem" del capítulo 4, por la actual y definitiva "ad Dei gratiam in sacramento penitentiae impetrandam disponit" (102) se debió a no querer condenar a Escoto, si se mantenía la primera redacción. De las palabras del Doctor Sutil se deduce lo contrario, aunque la opinión de algunos escolásticos, violentando las palabras del maestro, opine de otra forma. La sentencia de éstos y no la de Escoto pudo ser causa de tal mutación.

Gabriel Boyvin en su tratado "De sacramentis in genere" (103) sostiene como proposición universal: "Todos los sacramentos constan de materia y forma". Después en el "De Pœnitentia" (104) ante la oposición de ambas escuelas aboga por un fácil ajuste de ambas tendencias. Escoto entiende por esencia lo que precisamente significa la gracia. Si las solas palabras resumían toda la significación, en ellas se producía. No obstante, esto no impide que los actos del penitente se requieran para formar la esencia completa del sacramento.

(97) J. DE CONSEGUA, *De Pœnit.*, d. 4, q. 3.

(98) P. SPORER, *Theol. moralis sacramentalis* p. 3, n. 1, sec. 2, n. 29 (Salaburgi 1700) pp. 261 b-262.

(99) S. DUPASQUIER, *Summa Theol. Scotisticae*, De Pœnit. d. 4, q. 2, can. 1.

(100) C. KRIPSER, *Theol. Schol. Scotist.*, De pœnit. tr. 12, dist. 9, q. 1, n. 6.

(101) ESCOTO, *In 4 Sent.*, d. 3, q. 2 (Parisis 1894) t. 16, n. 3, p. 202.

(102) D., 898.

(103) G. BOYVIN, *De sacramentis in genere*, d. 1, c. 1, q. 4.

(104) BOYVIN *De pœnitentia*, c. 5, q. 3.

Bartolomé Mastrius y Brancatus de Laurea (105) presentan una mayor desviación de la escuela. Pero aun así, se resisten a romper definitivamente con Escoto.

La tercera tendencia abre una profunda escisión en la escuela franciscana. Unos, veladamente, otros en abierta posición, se colocan frente al Maestro. En realidad de verdad esta posición extrema la adoptan un número reducido de autores de segunda magnitud.

El capuchino Tomás de Charmes (106) sigue la sentencia tomista a la que llama "Común", rebate a Escoto del modo conocido y añade: "Los actos del penitente son disposiciones, si se consideran como procedentes de éste; son partes intrínsecas en cuanto son elevadas por el sacerdote para la constitución del sacramento. De que sean partes esenciales se sigue que no pueda darse sacramento a un tiempo válido e informe (107).

Para Benjamín Elbel (108) la disputa es meramente especulativa; no tiene apenas vigencia en la práctica. Después de exponer las dos sentencias asegura que los tomistas tienen más visos de verdad. Los actos del penitente producen la gracia "ex opere operato".

Gabriel de Várceno (109) que resume y ensambla la doctrina de Scavini, Gury y Charmes, se reduce a mantener la doctrina de éstos contra Escoto. Lo definió Trento al decir "quasi materia" y lo explicó el Catecismo Romano.

Así las cosas, nos inclinamos a decir, que la primera tendencia encabezada por Vega y Frassen encuentra más llano el camino en la interpretación de Escoto. A ésta la llamamos sentencia escotista.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

La escuela escotista presenta en este punto un panorama de líneas paralelas. La discrepancia de los escotistas puros con los tomistas y los restantes franciscanos se reduce a ésta: si los actos del penitente no son esenciales al sacramento, la acusación del reo, la confesión, no es esencial al juicio, aunque se requiera para pronunciar una sentencia justa (110).

- (105) B. MASTRIUS, *In 4 Sent. d. 5, q. 2. A*; BRANCATUS DE LAUREA, *De Poenit. d. 17, n. 1.*
 (106) T. DE CHARMES, *Theologia universa dogmatica nempe et moralis. De poenit. c. 2, n. 1.* (Parisiis 1877) t. 6, p. 305.
 (107) Autores del más rígido tomismo en este punto sostienen con toda probabilidad lo contrario. Cfr. GALTIER, *ibid.* 417-321; F. TER HAAR, *De Sacramento Poenit. valido et informi*; *EphTheolLoy* (1938) 425; BOYER, *De Poenit. et Extrema Unctione* (Roma 1942) p. 334.
 (108) B. ELBEL, *Theol. Moralís per modum comparationum* p. 9, conf. 1, n. 6 (Paderbornae 1892) p. 201.
 (109) G. DE VARCENO, *De Poenit.* tr. 10, n. 11, n. 1.
 (110) FRASSEN, *o. c.* p. 378 n: *condicium esset humanum essentialiter et in toto solum dicit sententiam iudicis, per quam absolvetur vel condemnatur reus; aliqua vero condicium in obliquo ut iusta sententia possit proficere.*

¿Qué puede deducirse de aquí para la necesidad absoluta de la confesión sensible? No es lugar todavía de decirlo. Lo cierto es que para ellos se imponía de una u otra forma la necesidad de alguna acusación.

Henno (111) sostiene una línea parecida a Frassen. "Iudicium dicitur a iudicare" esto es: zanjar definitivamente una cuestión por la sentencia. El juicio es principalmente la sentencia del juez que absuelve o condena. Lo demás son meros prerequisites para una sentencia justa.

Consuegro (112), apoyado en el Tridentino, dice "Si es la absolución del ministro se verifica el sacramento o modo de juicio, en ella está la esencia del sacramento".

Y más abajo prosigue (113): Si éste fué instituido por Cristo judicialmente, el ministro ha de conocer qué ha de estar y qué ha de dexar.

Esta misma argumentación siguen muchos autores de esta escuela. Bernardo de Bolonia y Sporer (114).

Como es lógico suponer, los restantes escolásticos seguidores de Santo Tomás en la cuestión anterior defienden una necesidad absoluta de la acusación sensible.

Crescencio Krisper (115) dice que la acusación judicial exige acusación del delito esencialmente. El penitente debe dar alguna señal exterior por la que muestre al sacerdote juez su disposición de ánimo (116).

Por lo que llevamos dicho se ve claramente la imprecisión de los autores que quisieron y aun ahora se empeñan en ver en la escuela franciscana, un aliado de la teoría de la necesidad de la confesión sacramental, como mera disposición interna.

Si la teoría de Escoto da pie a ello, lo veremos después. Pero ni éste, al menos bajo el tamiz de sus discípulos, ni ningún escolástico especulativamente la favorece.

Aun cuando usan el término "disposición", lo entienden como contradictorio a "esencial".

En sus concesiones progresivas a todas las posibilidades de absolución en el caso del moribundo siguen la evolución de toda la escolástica manteniendo "generalmente" la necesidad absoluta de una exteriorización de la voluntad interior, requerida, al menos, como "conditio sine qua non" por el sacramento-juicio.

Digo generalmente, porque, como veremos ahora, saltan a la vista algunas disonancias, a mi parecer siempre desacordes con principios firmemente admitidos por ellos mismos. Pero incapaces de definir a toda una escuela.

(111) HENNO, o. c., p. 42; *cf.* SCOTUS, *In 4 Sent.*, d. 17 q. 1, an. 5-12.

(112) CONSUEGRO, *De Penit.*, d. 4, q. 3, conc. 2.

(113) o. c. q. 7.

(114) BERNARDO DE BOLOGNA, o. c. p. 209 b; «Nulli committitur potestas iudicaria seu arbitraria nisi alteri imponatur necessitas submittendi se illis; SPORER, o. c., p. 337 b; «non cognoscere causam nisi sensibiliter sibi manifestatam».

(115) KRISPER, *De Penit.*, tr. 12, d. 9, q. 1, an. 9, 12.

(116) Cf. B. EISEL o. c. n. 210, p. 275.

C) ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

Frassen plantea la cuestión de Suárez (117). Afirma sin paliativos que tal confesión en ausencia es inválida. El caso para él presentaba otro aspecto. Los testigos declaraban que el moribundo tenía voluntad eficaz de confesarse. El problema era entonces de relativa facilidad. Todo se reduciría en este caso a ver allí alguna confesión, que para Frassen en este caso era a modo de intérprete.

Gabriel Boyvin (118) argüía: Si el penitente ha dado señales y lo atestiguan quienes lo vieron, se podrá absolver. Por el contrario si no existe ese testimonio, no se puede dar ni bajo condición. Para que pueda aplicarse la forma debe darse una materia "probabiliter disposita".

Patricio Sporer (119) admite que puede darse la absolución, aunque no estén los testigos. Tendríamos una confesión que virtualmente o al menos piadosamente se presume que perdura así hasta la absolución (120). Si no se da señal alguna, no es lícita ni válida la absolución. La razón es clara: Aquí no se da confesión externa al menos virtual que es parte esencial, cuando menos condición necesaria. Siempre cabe la posibilidad de que estas señales las haya dado, o quizás las dé, en cuyo caso, según la opinión más favorable al moribundo, sería lícita darla "sub conditione", añade Elbel.

Crescencio Krisper (121) rompe con una dificultad todavía en su tiempo muy en boga. No es preciso que las señales de arrepentimiento las refiera explícitamente a la confesión como había defendido Suárez y otros muchos (122).

La vida pasada es confesión virtual, al menos dudosa. Si al que da señales de contrición puede y debe absolverse, con más razón al que ha vivido cristianamente (123).

Entre los autores escotistas que podían explícitamente reforzar la sentencia de Ballerini, se pueden contar a Henno y Dupasquier. Y aun el primero creo que con muchas salvedades.

Henno (124) requiere la sensibilización y alguna manifestación en el caso extremo del penitente al que puede absolverse en toda eventualidad. Solo una frase parece hacerle dudar: "La confesión no es sensible por sí ni por la contrición...", y a renglón seguido "praeterea estis omnis materia

(117) FRASSEN, o. c. p. 496 C.

(118) BOYVIN, *De Poenit.* c. 7, q. 4, p. 267.

(119) SPORER, o. c. p. 405, b. no 644-648.

(120) Cfr. ELBEL, o. c. p. 274.

(121) KRISPER, *De Poenit.* d. 12, q. 1, n. 10.

(122) SUÁREZ, *Op. omnia* (Paris 1761) t. 22, d. 23, sec. 1, n. 13, p. 512. Entre los posteriores cfr. SPORER, o. c. p. 406 b, n. 647; ELBEL, o. c. p. 273 a, n. 302: "Sensu enim non est sacramentale, consequenter nec pata sacramentis. Estos admitían que en caso extremo se podía lícitamente suponer.

(123) Cfr. DE VALENTI, *De Poenit.* c. 2, a. 5

(124) HENNO, o. c. p. 248 ss.

sacramenti deberet esse sensibilis, non tamen omnis quasi materia" (125). Aunque las palabras puedan extenderse en un sentido universal, el hecho de que el contexto próximo hable de la contrición, hace que su sentencia pudiera reducirse a la de Frassen, para quien la confesión sensible es absolutamente necesaria, aunque la contrición fuese espiritual.

Dupasquier es más tajante en su interpretación. Su actitud ante el moribundo es difícilmente conciliable con sus principios tomistas. Para él (126) los actos del penitente son parte del sacramento. La confesión sacramental es necesaria "necessitate medií in re vel in voto". El que en el acto de pecado se ve destituido de los sentidos de tal forma que no puede dar señales de arrepentimiento, no puede ser absuelto. La contrición debe manifestarse de modo sensible al sacerdote.

Y sin embargo un poco más abajo escribe "forte tamen possit, illum absolvere quia et ipse moriens potest habere aliquam dispositionem internam ad gratiam". Esta frase todavía imprecisa toma caracteres más acusados, cuando después al objetarse: "El Tridentino requiere la confesión sensible para que valga la absolución" responde literalmente: "Ordinarius y cuando p[ossit]ur hacerse, concedo: per accidens y en casos extraordinarios, nego: non enim de his casibus raris loquuntur Concilia" (127).

Después de lo expuesto, la mentalidad de la escuela se puede resumir así:

1.º) La teoría escotista niega que los actos del penitente constituyan el sacramento.

2.º) Las razones se fundan en la espiritualidad de la contrición, en que la satisfacción es fruto de la penitencia y la confesión un mero requisito para una sentencia justa.

3.º) Respecto a la autoridad de los concilios, tiene una actitud más bien defensora, aunque a veces los interpreta claramente a su favor.

4.º) Los argumentos de razón demuestran que se trata de teorías con una probabilidad relativa.

5.º) La demuda exposición de la teoría escotista no encuentra reparos en admitir actos del penitente que no sean sensibles.

6.º) Sin embargo el elemento judicial exige en esta teoría también la exteriorización del dolor.

7.º) En la apreciación del sacramento-juicio presenta una sola variación: para los dominicos la acusación es parte intrínseca del sacramento; para los franciscanos requisito necesario para juzgar equitativamente.

8.º) La confesión sensible en la escuela de Escoto es de necesidad absoluta porque así lo exige el juicio penitencial.

(125) HUMAN, o. c. p. 51.

(126) DUPASQUIER, *De Poenit.* d. 5. q. 2, conc. 2.

(127) o. c. q. 3. conc. 1: «Hoc magis conformae videtur divinae pietati».

9.º) De aquí que esta aplicación al moribundo señale siempre como requisito necesario alguna señal exterior.

10.º) No obstante, como hemos visto, algunos se separan de este modo ordinario. El que falte a veces esa uniformidad de la escuela dominicana se debe a que en aquella, si los actos del penitente no eran materia, holgaba todo empeño de que fuesen sensibles y sólo quedaba el aspecto de disposición interna, mientras que en ésta, tanto esto como la teoría de materia y forma pedía la necesidad de alguna manifestación exterior.

11.º) Como la teoría de las constitutivas deja el problema en igualdad de circunstancias, éste se concentra más bien en el juicio, ya se requiera la acusación como esencial o como condición necesaria.

V

LA ESCUELA JESUITICA

La Compañía de Jesús hace su aparición en la teología cristiana, cuando franciscanos y dominicos han alcanzado un puesto preeminente en la ciencia escolástica. Si a esto añadimos que las teorías que nos ocupan comenzaron a definirse claramente con el nacer de las dos escuelas, a los Jesuitas les restaban dos caminos:

- 1.º) **Aceptar sin más uno de ellos.**
- 2.º) **Coordinar sus tendencias opuestas, adoptando una posición neutral y ecléctica.**

Adelantando un juicio general, podemos decir que se inclinaron preferentemente a la primera solución, sin menoscabo de que la valía de hombres de primer orden aportaran al conjunto elementos nuevos.

No hay que olvidar que el puñado de autores, que impugnan abiertamente la necesidad absoluta de la confesión sensible, son, en casi su totalidad, de la Compañía de Jesús (128).

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

Como insinuábamos más arriba, la teoría tomista de la materia esencial se ve reforzada por la generalidad de los teólogos jesuitas (129).

Esta uniformidad se hace abrumadora en los siglos XVII y XVIII

(128) A. BALLERINI, E. GENIGOT, E. REGAYILLO-ZALBA y H. NOLDEN según algunos. Cfr. S. GONZALEZ, *Sacrae Theolog. Summa* (BAC) 4 *De Poenit.*, 83, nota 4.

(129) Hay que exceptuar a MALDONADO *De Poenit.*, p. 3, q. 3, th. 7 que sostiene entera la sentencia de Escoto. Algunos han querido restar fuerza a este parecer de Maldonado por encontrarse en una obra póstuma. Sus palabras, sin embargo, no admiten paliativos.

y parte del XIX, debilitándose posteriormente, aunque sin perder la esencia común la simpatía de la mayor parte.

Suárez supone y afirma sin titubeos la veracidad de la sentencia del Angélico. En su tratado "De sacramentis in genere" (130) asentaba la proposición universal: "Todos los sacramentos constan de materia y forma" "Et hoc quidem vel proprie vel secundum aliquam proportionem".

Las razones saltaban a la vista: La Sagrada Escritura hablaba de dos elementos en algunos sacramentos; para los demás teníamos la tradición, avalada por el Florentino y el consentimiento de los teólogos.

A esto se añadían las razones y teorías que hacen más consistente la teoría. "Nam ex verbis unum sacramentum componitur et non omnino per accidens seu per aggregationem. Ergo optime intelligitur unum concurrere per modum materiae et potentiae, et alterum per modum formae et actus". La materia y la forma constituyen intrínsecamente el sacramento. No obsta la distancia que puede mediar en la penitencia entre una parte, la confesión y otra, la absolución, ya que sólo se requiere una proximidad moral que se salva con facilidad en cualquier sacramento.

Pero ¿de dónde procedía la eficacia de esta gracia?

Los franciscanos y algunos más (131) creían que en la sola absolución, por tanto, la materia no es parte esencial del sacramento. Los dominicos y su escuela aplicaban a la materia una fuerza activa. A Suárez le agrada esta solución. No obstante cree que tanto la satisfacción que sigue como la confesión que precede, no producen próxima e inmediatamente la gracia; solamente podría admitirse en la contrición, cuando concurre simultáneamente con la absolución.

Por otra parte, el salto de los escotistas, era ilógico: podía proceder toda la actividad de la absolución y ser la materia, esencial. No es necesario que el compuesto sacramental actúe según sus partes esenciales (132).

Esta misma tesitura de pensamiento conservan los dos grandes contemporáneos de Suárez: Gregorio de Valencia (133) y Vázquez (134). Este último contradictor sistemático de Suárez en muchas cuestiones teológicas, difiere aquí del jesuita granadino en leves apreciaciones gramaticales. Suárez sostiene que la penitencia consta de dos partes esenciales, materia y forma (135).

(130) SUÁREZ, *De Sacramentis in genere*, q. 60, n. 8, d. 2, p. 1, n. 2.

(131) SUÁREZ y CAYETANO citan a S. TOMÁS in 4. d. 22, q. 2, a. 1; q. 1, ad 3 añadiendo sin embargo que en la q. 84, n. 1 y 2 y en la q. 86, n. 6 reiteró su sentencia primera.

(132) Esta sentencia agradó a muchos. Otros vieron en ella una concesión irreparable a la sentencia de Escoto. (Cf. PALMERI, *De Penitentia* th. 14, p. 175 (Prati 1896).

(133) VALENTIA, *Commentariorum Theologicorum*, t. 4, d. 7, q. 1, punct. 1. (Inglatadi. 1957) col. 1471: «Tertia sententia (thomista) ut communior ita longe verior».

(134) VÁZQUEZ, *In 3 S. Thomae*, q. 84, n. 1, d. 2.

(135) SUÁREZ, *De Penitentia*, d. 18, n. 2, n. 6.

Vázquez (136) reserva el nombre de *partes* para la materia. La absolución es sólo el complemento del sacramento.

Concuerda con Suárez, de quien fué maestro. Enrique Enríquez y un nutrido grupo de teólogos y moralistas contemporáneos y posteriores (137).

Juan de Lugo fué un teólogo eminente en un siglo de hombres eminentes. Lugo estruja los problemas queriendo darlos siempre la intuición total.

A Lugo parecen hacerle fuerza mayor los documentos de la Iglesia a los que cita con profusión (138). Prácticamente los actos influyen en la producción de la gracia, en cuanto son *partes* de la virtud motiva, por la que la absolución mueve a Dios, la cual sola, no tendría una eficacia completa, a no ser por la denominación de los actos.

El que sean *partes* intrínsecas del sacramento lo concibe así: Una cosa es parte intrínseca del compuesto, si faltando ella no se da el compuesto.

Esto ocurre con la confesión; sin ella, aun dada la absolución, no se da el sacramento. Luego es parte intrínseca. La mayor se prueba así: De otro modo se daría compuesto, ya que tendríamos algo al que no le faltaba nada intrínseco.

La solución es ingeniosa, pero no exenta de serias dificultades en la teoría tomista. Consecuente a su modo de argumentar, Lugo tenía que admitir también que los pecados eran parte intrínseca del sacramento. "Physice loquendo negari nos posse, quin praeteritio peccati aliquo modo in-
tret saltem in obliquo ad constituendum sacramentum hoc" (139).

Jorge Rhodes se oponía a esta explicación y daba la suya propia. Los actos del penitente (140) son partes del sacramento porque el juicio exige tanto la acusación como la absolución. La razón de ser esenciales es que son constitutivos del juicio y no que son *materia* del compuesto sacramental. Podían ser materia y no ser esenciales, como puede verse en la mano respecto del cuerpo.

Metidos ya en el período de decadencia teológica que abre la segunda mitad del XVII y cierra el XVIII, los teólogos jesuitas se limitan a repetir en este punto la argumentación archiepiscopal.

Sirvan de muestra entre otros muchos, Juan Marín, Antonio Erber, Platel y los Wirceburgenses (141).

(136) Vázquez, o. c. q. 84, s. 1, d. 2, n. 8.

(137) E. ENRÍQUEZ, *De Poenitentia* t. 3, c. 10; FRANCIS PARSONS, *De Sacramentis Theologia* t. 9, d. 83; M. BOCCANO, *De Sacramento Pœnitentiæ* c. 29, q. 2; J. GRANNO, *De Poenitentia* t. 3.

(138) El Florentino y el Tridentino en los lugares varias veces citados, los Concilios particulares de Maguncia y Colonia, la Bula de León X contra Latero. Cfr. LUGO, *De poenitentia* d. 12, s. 2 (Lugduni 1637) p. 170 s.

(139) LUGO, o. c. d. 12, s. 2, p. 171.

(140) G. RHODES, *De Poenitentia* d. 2, q. 2, s. 1 (Lugduni 1571) p. 357.

(141) J. MARÍN, *De Sacramento Poenitentiae* d. 1, s. 2; ERBER, *De Poenitentia* t. 8, d. 5, n. 1, n. 385 (Viennæ 1784) p. 417; J. PLATEL, *Synopsis Curr. Theolog.* p. 5 n. 630; WIRCEBURGENSIS, *Theologia Dogmatica* v. 5, *De Sacramento Poenitentiae* d. 1, c. 1, s. 4, n. 107-109 (Paris 1854) p. 1091.

Pasando por alto el período que acaba, entrada la mitad del siglo pasado, efemérides en general infecundas en la historia de la teología, hacemos acto de presencia al momento de aparecer la figura señera del gran León XIII, iniciando una tercera Edad de Oro, generosa en realidades (142).

Por este tiempo empieza a desmembrarse la escuela jesuítica, de la teoría de S. Tomás. Remitimos esta tendencia para después, presentando los que aún, en gran mayoría, siguen al Angélico.

En general todos estos conceden más probabilidad que los anteriores a la teoría de Escoto. Apenas alguno de ellos (143), se atreve a traspasar los límites de la probabilidad de la sentencia tomista. La mayoría adopta una actitud moderada (144).

Palmieri, que se mueve con reconocida soltura en las cuestiones especulativas, afirma categóricamente que las dos sentencias tienen la misma probabilidad (145). Notemos que para D. Palmieri en la sentencia de Escoto los actos del penitente se reducen a meras disposiciones (146). Y se refuerza esta tendencia con la absolución del moribundo destituido del uso de los sentidos. Si consideramos, dice, el argumento del moribundo como se propone, el ánimo comienza a dudar (147).

A los argumentos tradicionales añade: "Aquello es parte esencial que es sujeto de eficacia". Sujeto de eficacia es no solamente la forma, sino también la materia o los actos. Esto último lo prueba por el Tridentino: Si los actos del penitente son meras disposiciones, de igual modo puede decirse que la fuerza del bautismo sólo está "principalmente" en el rito sacramental, ya que sin la disposición del sujeto no se da el sacramento.

Más clara simpatía por la sentencia tomista muestran los teólogos y moralistas, Billot, Sasse, Boyer, Puig de la Bellacasa, Bucceroni, Vermeersch (148).

Pesch (149) llama a la cuestión "acerrima disputatio inter scholasticos". Distingue lo que es puramente nominal de lo que es real.

El problema se limita a esto: ¿Qué había instituido Cristo como sig-

(142) Cfr. Enciclica «Aeterni Patris» ASS 12 (1879) 97-115.

(143) J. MENDEVE, *De Sacramento poenitentiae* v. 3, n. 1, th. 1, dice: «Videtur certa post concilium Florent, et Trident., quiddam in contrarium alii sentiant».

(144) G. PERRONE, *De Poenitentia* v. 3, n. 226; A. LICHNICH, *Theologia Moralis* 2, l. 1, t. 5, c. 3, n. 256-258; HUYER, *De Poenitentia* th. 252, n. 517-518; G. HUARTE, *De Sacramento Poenitentiae*, 192 ss.

(145) PALMIERI, *De Poenitentia* th. 14 (Prati 1896) p. 169.

(146) l. c. p. 173 y 179. En este último lugar la frase oportu in Sententia Scoti, notas reducant ad meram dispositionem se halla en las respuestas de los adversarios a los argumentos del franciscano.

(147) l. c. p. 181.

(148) G. BUCCERONI, *Institutiones Theologiae Moralis* v. 3 (Roma 1915) p. 411, n. 665; L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis* (Roma 1901) v. 2, th. 3, p. 35 s.; J. SASSE, *Institutiones Theolog. de Sacramentis Ecclesiae* (Friburgo 1898) th. 16, p. 89; C. BOYER, *Tractatus de Poenitentia et de Extrema Unctione* (Roma 1942) q. 2, n. 2, th. 6, p. 861; I. PUIG DE LA BELLACASA, *De Sacramentis* (Barcelona 1941) v. 2, th. 68, nn. 609-612; A. VERMEERSCH *Theologia Moralis* (Roma 1923) v. 3, l. 2, t. 5, tit. 1, n. 442, p. 351.

(149) PESCH, *Praelectiones Dogmaticae*, v. 7 *De Sacramentis* p. 2 (Friburgo 1900) n. 70-80.

no eficaz de la gracia? Los que dicen que los actos no producen la gracia, aunque digan que son materia, se colocan en la sentencia de Escoto.

Pesch se acoge a la sentencia tradicional, llevado preferentemente por razones de autoridad.

Posteriormente Galtier (150) defiende la sentencia de S. Tomás contra Ballerini y tal vez Escoto. La escotista, como contradistinta de la del Doctor Sutil, tiene una sólida probabilidad. Sin embargo, la opinión de Ballerini extrínsecamente pesa un poco, internamente, nada.

Lercher-Lakner presenta una nueva modalidad en la materia del sacramento de la penitencia (151). Los tres actos del penitente tomados colectivamente, deben ser sensibles. No puede haber sacramento, si ninguno de ellos es sensible. La sensibilidad es diversa en cada uno de ellos. La confesión es sensible "per se", aunque en una confesión genérica puede hacerse sensible por la manifestación del dolor. "Sequitur, ubi nullus ex tribus paenitentiae actus adest aut nullus est sensibilis, Sacramentum Paenitentiae perfici non posse, nec in ultimo vitae discrimine, cum desit aliquid quod necessario de iure divino adesse debet (152)".

Tendencia de Ballerini en la esencia del sacramento. La aportación de Ballerini a la teología penitencial es en realidad considerable.

Rompió abiertamente con el respeto semi-sagrado que había invadido la teología anterior respecto de los constitutivos de la penitencia. Por esto Ballerini, en el mismo pórtico de la disputa, quiere dejar claro: "Esta doctrina no pertenece al dogma, es solo una opinión. No queremos vender como cierto lo que sólo es probable" (153). No obstante, Ballerini no quiso encontrarse solo en sus ataques a la sentencia tradicional y se alió con Escoto y los escotistas (154).

Airea todos los argumentos del escotismo rígido, defendiéndolo de las razones contrarias, a las que llama "meras probabilidades", añadiendo a continuación: Los AA. dicen que la satisfacción sacramental es sólo integral. De donde se deduce, que la materia, a la que pertenece esta satisfacción, no puede ser parte esencial del sacramento. Ni valen las tentativas de los adversarios, porque la esencia es "in eo quod causet gratiam; hoc autem vel totum est, vel nullo modo est". (155).

No vale decir que la satisfacción es esencial sólo "in voto". El Tridentino habla de "ipso satisfactione". Además se seguiría un grave abur-

(150) GALTIER, *De Poenitentia* (Roma 1950) th. 26 p. 332-334

(151) Cfr. S. GONZALEZ, *Sacrae Theologiae Summa* (BAC) 4 *De Poenitentia*, n. 32.

(152) L. LERCHER-F. LAKNER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* 4,2 (Omnipont: 1950) th. 47, n. 542.

(153) BALLERINI-PALMIERI, *Opus Theologicum Marsio* v. 5, n. 3, p. 2.

(154) *Id.* nn. 7-8 p. 77 Ballerini pretende traer a su tentia a S. Tomás. Dice que no favorece a la sentencia que se opone a Escoto. No creemos muy acertada la interpretación de Ballerini. PESCH l. c. n. 72 not. 1.

(155) *Id.* n. 3 p. 4.

da: igualmente sería necesario, a la esencia de la penitencia v. gr. el propósito de oír Misa (156).

Ballerini hace hincapié sobre las palabras del Tridentino ya varias veces citadas: "ad plenam et perfectam remissionem".

¿Por qué, arguye, no dijeron simplemente "ad remissionem"? La razón es obvia: Se trata de cosas requeridas para la perfección y no para la substancia. Y cuando acto seguido dice: "Hac ratione partes dicuntur" el autor explica: Si por esta razón y únicamente por ella, no se diga que se requieren como partes esenciales y que en este sentido son materia del sacramento. (157).

El concilio las llama con más frecuencia partes de la penitencia que del sacramento: estas partes las aporta el penitente para conseguir el fruto de este sacramento (158).

Los actos son "quasi materia" en el sentido filosófico que se da a toda disposición que precede a la forma. El nombre de materia tiene un sentido más amplio que el de elemento esencial.

Así se llama materia de este sacramento a los pecados, como también en el matrimonio, al cuerpo de los cónyuges.

Y sobre todas estas razones, a Ballerini le hacía fuerza mayor la práctica de absolver al moribundo que no da señal alguna de dolor. El estudio de su proceso argumental lo reservamos para más adelante.

Lo que entonces pudo ser un fenómeno teológico alarmante, ha venido a ser, corriendo el tiempo, una opinión digna de tenerse en cuenta. Los argumentos de Ballerini pueden no ser convincentes, tampoco lo eran plenamente los contrarios, pero sin duda no exentos de gravedad e ingenio.

Así lo entendieron algunos teólogos, preferentemente moralistas que no dudaron en engrosar la tendencia balleriniiana. Aunque pocos en número, su reconocida valía en la teología moral pesa mucho en favor de la teoría (159).

Modernamente E. F. Regatillo (160) se adhiere a esta opinión, impulsado por el caso del moribundo y añadiendo: Esta doctrina es más acorde con la bondad de Cristo y más consoladora. Además parece más confor-

(156) A este propósito oigamos al obispo de Guadix en el Concilio de Trento «Propositum satisfaciendi non est satisfactio, velle enim ieiunare non est ieiunare, neque velle dare elemosynas est illas dare, sed satisfactio oportet quod opere praestetur». A. THURNEUR, *Acta genuina Concilii Tridentini* 1, 576.

(157) PALMIERI apostilla estas palabras (*Opus Theologicum Morale* v. 5, n. 5 nota b): «...non minus immo maius negotium facessit alteri sententiae. Atqui inauditum est in theologia, dispositiones suscipientis sacramentum dici pertinere ad integritatem eius, quando e contrario nihil prohibet idipsum de partibus essentialibus affirmare».

(158) Así MALDONADO en *De Poenitentia* p. 3, q. 3, th. 7 a quien cita Ballerini l. c., n. 9, p. 8.

(159) C. TANQUERAY, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis* (Parisii 1925) v. 1, n. 561 s., p. 306; BEARDS, *Praxis Confessorii* 4, 2; GENICOT 2, 299-300; Noldin-Schmitt ciertamente la aprueba.

(160) F. REGATILLO, *Ius Sacramentarium* 1, 477 y *Summa Theologiae Moralis* (BAC) 3, 375 ss.

me al código de Derecho canónico que en el en. 870 dice así "... in poenitentiae sacramento, per iudicalem absolutionem a legitimo ministro impertitam fidei rite disposito remittuntur peccata post baptismum commissas", en donde la remisión se atribuye a la absolución, y los actos del penitente "censentur" disposiciones para la remisión.

No se olvida tampoco de añadir "Juzgamos sin embargo que la mente del legislador no fué dirimir estas controversias de los teólogos".

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

La primera tendencia entre los más antiguos, que estudiamos más de corrido, presenta escasas variantes a lo que ya conocemos. Nos detendremos en aquellos que al menos, insinúan un posible cambio de ruta.

Suárez (161) se muestra irreductible en este punto. Recordemos que, cuando en su interpretación a los decretos de Clemente y S. León, se le presentó la solución de ver en este último un sacramento sin confesión, se indignó porque era "hacer injuria al Pontífice, el recurrir a una teología de tan mala calidad" (162).

Cuando Suárez comienza a redactar la disputa 23 de su tratado "De poenitentia", deja asentada firmemente su convicción: "La confesión, prescindiendo de la integridad, es absolutamente necesaria, de tal modo que por ninguna razón o necesidad puede darse sacramento sin ella".

Sin confesión no hay acusación, de donde no puede haber juicio, no puede constar al confesor la culpabilidad y disposición del penitente en el foro sacramental y por ende de ningún modo puede absolverlo.

Cuando un poco más abajo (163) refuta espléndidamente a los que negaban la insuficiencia de la confesión genérica, todo su empeño se centra en mostrar que en este caso se da verdadera acusación y por tanto juicio.

Acusación insuficiente en caso normal, pero suficiente entonces. Este convencimiento cumple a lo largo y a lo ancho de su obra, casi siempre sin pretender justificarlo, como algo que, en el medio ambiente de aquella época, era perfectamente admisible (164).

Los teólogos siguieron entonces perfectamente ajustados. Es difícil encontrar un grupo de autores que distinga claramente, como se hace ahora, entre necesidad de medio y precepto. Según nuestro parecer, aun cuando en este punto usen los términos "confesión a Christo procepta" casi exclusivamente, entienden verdadera necesidad de medio.

Y esto por dos razones: a) por las expresiones categóricas que usan. b) por la teoría, generalmente admitida entre ellos, de los actos del penitente, como parte esencial del sacramento.

(161) SUÁREZ, *De Poenitentia* d. 23 Profectio, p. 509

(162) Cfr. SCORRAILLE, *El P. Francisco Suárez* 2, 75.

(163) SUÁREZ, o. c. d. 23, s. 1, n. 11, p. 512.

(164) SUÁREZ, o. c. d. 18, s. 3, n. 4, p. 390; d. 21, s. 3, n. 2, p. 460-461; d. 21, s. 4, n. 1, p. 462; d. 25, s. 1, n. 7, p. 734; d. 23, s. 1, n. 9, p. 512.

La argumentación siguiente de Coninck (165) marca el pensamiento rectilíneo de la escuela: se requiere una manifestación externa de los pecados y en ningún caso puede existir el sacramento sin ella. Es parte esencial. El caso de necesidad no funda al sacramento en su esencia; de otro modo sería válido en caso de necesidad bautizar sin agua (166).

Este convencimiento, reforzado por el ejercicio judicial de la penitencia, lo expresa así Bonacina (167): La confesión es esencial al sacramento, como en todo juicio la manifestación del delito... y esto es cierto según todos los doctores católicos.

Juan de Lugo ante la necesidad de la confesión se enfrenta noblemente con el problema. Consecuente a sus principios: "La confesión concurre parcialmente a la consecución de la gracia" y "de la esencia de la confesión es que sea acusación" termina por admitir la necesidad absoluta de la confesión.

Pero hay un pasaje en el que largamente estudia los capítulos y cánones de Trento (168), en los que los teólogos encontraban el apoyo más eficaz contra toda evasiva de la necesidad absoluta. Lugo también sostiene que los textos conciliares favorecen esto último, pero no obstante, sus palabras, a mi entender, dejan un margen de probabilidad a la interpretación opuesta.

Textualmente dice así (169): "...Por tanto alguna confesión es necesaria para la validez del sacramento. Sin embargo la confesión estricta es necesaria "per se loquendo", de donde el Tridentino en el capítulo 5 y canon 7 habla de esta confesión y su necesidad.

Cuando en el capítulo 3 y canon 4 dice que las tres partes de este sacramento se requieren para la remisión de los pecados, puede entenderse de necesidad "simpliciter" y entonces confesión se entiende en su sentido más amplio; si por el contrario se entiende de necesidad "per se", la confesión se había de entender en su sentido más restringido, como en los mismos lugares se dice que es necesaria la satisfacción, la que no es necesaria "per se", y sin ella puede darse sacramento válido.

Por fin, cuando en el canon 9 se dice "si alguno dijere que no se requiere la confesión del penitente para que el sacerdote pueda absolverlo, sea anatema", aunque algunos autores entiendan estas palabras de una necesidad "solum qua per se requiritur confessio ad absolutionem" como

{165} A. CONINCK, *De Sacramentis et censuris, De Poenitentia* d. 5, dub. 1 n. 28 (Antwerpiae 1616) p. 430.

{166} REGINALDO VALERIO, *Praxis Foris Poenitentialis* l. 1. 6, c. 1, n. 1; BUCANO, *Summa Theologiae Dogmaticae, De Sacramentis Ecclesiae* p. 3, t. 2, c. 36, q. 1, (Lugduni 1614) v. 6, p. 322; VALENTIA, *Comment. Theolog.* t. 4, d. 7, q. 9, p. 2, coll. 635 s.; RHODES, *Ad 3 partes Summae* v. 2, *De Poenitentia* d. 2, q. 1, s. 3, p. 555; C. LA CROIX, *Theologia Moralis* v. 2 (Ravennae 1751) *De Poenitentia* l. 6, p. 2, d. 3, a. 1, p. 289; P. LAUMANN, *De Poenitentia* l. 5, t. 6, c. 5.

{167} M. BONACINA, *De Sacramento Poenitentiae* d. 5, q. 3, p. 2, pr. única, n. 3 (Lugduni 1705) p. 117.

{168} Sesión 14 r. 3 y 5, m. 4. 6. 7, v. D. 896, D. 897, D. 910, D. 919

{169} LUGO, *De Poenitentia* d. 17, c. 4, n. 75, p. 405 s.

también se requiere la confesión de todos los pecados, "melius" se ha de entender de necesidad absoluta de alguna confesión, no en sentido restringido, sino en el más universal que hemos explicado".

Su pensamiento es claro. En sus palabras se advierte que el Tridentino, leído con sinceridad, favorece, pero no consagra, la necesidad de la confesión en todo caso.

La cuestión planteada así en los siglos XVII y XVIII, sigue repitiéndose en todo el período de la Ilustración. Con el resurgir de la Teología, la escuela jesuitica de finales del XIX y principios de éste, nos trae aires nuevos y un reajuste de la sentencia tradicional, que aún conserva la mayoría del número.

Aquí solamente daremos una breve reseña de los autores que presentan un estudio más completo del problema.

Palmieri (170) empieza por decir: "La cuestión de la necesidad de la confesión está sujeta a no pocas dificultades y depende principalmente de otra cuestión, a saber, qué parte tienen los actos en la constitución del sacramento. Si los actos no son partes, la necesidad de la confesión no sería de medio, "cum confessio non ingrediatur medium a Christo constitutum" sino será de necesidad de precepto, porque Cristo habría querido, no sólo administrar el sacramento a modo de juicio, sino además que el mismo reo hiciese la acusación sincera y distinta de todos sus crímenes. Si por el contrario los actos son esenciales, la necesidad será de medio. La confesión puede ser múltiple y a veces hasta genérica.

Pero las dificultades no se ocultaban. El Tridentino en el capítulo S.^o habla, no de la confesión genérica, sino distinta, y la colige de la potestad judicial "divinitus data". Por otra parte está la práctica común de absolver al que no ha dudo señalar algunas de dolor.

Unas páginas más adelante (171) aduce una explicación original del aspecto judicial que no se encuentra en otro.

"Sin noticia de la causa o disposición del penitente, dada por el mismo, puede pronunciarse hipotéticamente" la sentencia, para que ésta tenga valor, existiendo aquella hipótesis.

Palmieri prescinde de la naturaleza del sacramento (notemos que a él le agrada más la sentencia tomista) y atiene sólo a la esencia del acto judicial. Su acerto lo prueba así:

"La sentencia del juicio es un acto, que según el mérito de cada uno desliga de una obligación o le confiere algún derecho. Es así que tal acto que induce o quita esta obligación, puede hipotéticamente ponerse, si se da la condición requerida, de tal modo que existiendo ésta, "transcat in valorem". Luego, aunque para pronunciar absolutamente una sentencia, se requiera conocimiento de la causa y disposición, para pronunciarla hipotéticamente, basta, dice Palmieri, "quod supponatur conditio huiusmodi".

(170) PALMIERI, *De Poenitentia* th. 33, p. 403.

(171) *I. c.* p. 407.

Sea o no exacta la interpretación de Palmieri, deberá tenerse en cuenta para estudiar la esencia del juicio sacramental.

Lereher-Lakner (172) explicando los pasajes tridentinos que algunos creyeron contrarios a la sentencia franciscana, dice "ni se puede deducir nada de la índole judicial del sacramento, pues 'a priori' no consta que el Señor instituyera todo el proceso judicial".

Pesch (173) y Galtier (174) exponen contra Ballerini el capítulo 5.º de la sesión 14 en el sentido tradicional.

Ballerini, por su parte, trata de armonizar los textos conciliares con su teoría. El Tridentino, dice él, afirma que la "absolución es un acto judicial", que el sacramento se ejerce "a modo de juicio" y que a este juicio debe preceder "un conocimiento de causa" (175)... Pero deducir de ahí, que este conocimiento de causa debe provenir del mismo penitente, no procede.

El conocimiento se puede adquirir de diversas maneras. En los juicios humanos ocurre, aunque no preceda acusación. Y tenemos el ejemplo en la censura que se quita "por la absolución o acto judicial" (176). Que en nuestro caso pueda tenerse el conocimiento fuera de la confesión del reo, es claro. Los autores consistentes, aunque disputen sobre el modo de adquirirla.

Por tanto, la confesión "per se" no se requiere, ni para fullar la sentencia, ni para el conocimiento de la causa.

Ni vienen tampoco a nuestro caso (177) las palabras del ca. 9 que prueban demasiado. También en el ca. 7 se prescribe la necesidad de confesar todos y cada uno de los pecados, y sin embargo por muchas razones pueden omitirse pecados mortales que en verdad ocurren entonces al penitente.

El Sínodo habla por tanto de necesidad de precepto positivo, que a veces deja de urgir. Además el Concilio habla en este pasaje de dónde nace la necesidad de la confesión y niega que baste la confesión genérica. La consecuencia fluit sola: Si este modo de confesarse, según todos, es suficiente para la recepción de la gracia y el Concilio lo excluye, está claro que sólo habla del modo ordinario de la confesión, en cuyo caso también es inválida confesarse genéricamente.

La doctrina de Trento se reduce a una necesidad de precepto y no de sacramento; de aquella excusaba la impulsicia.

Los seguidores de Ballerini en el apartado anterior, siguen lógicamente estas deducciones, explicitándolas como veremos en el caso del moribundo, sobre el que está montada principalmente esta teoría.

(172) LEREHER-LAKNER, *Institutiones...* v. 4, 2, n. 544, p. 131, prob. 3, p. 2.

(173) PESCH, *Prolectiones Dogmaticae, De Sacramentis* p. 2, n. 79, p. 35.

(174) GALTIER, *De Poenitentia* th. 26, n. 389, p. 334.

(175) BALLERINI, *Opus Theologicum Morale* 5, 240-241, p. 214-215.

(176) SUAREZ, *De Censuris*, d. 19, s. 1, v. 23, p. 479.

(177) BALLERINI, *l. c.*, 242, p. 216.

Tanquerrey, Cénicot, Bernedi y Regatillo dan constancia de lo que hemos dicho (176).

C) LA ABSOLUCION DEL MORIBUNDO

Suárez ni siquiera para mientes en que alguien pueda ser absuelto sin haber dado prueba de dolor. Ya era un paso grande el admitir la suficiencia de la confesión genérica a la que él llama "quæstio gravis". (179).

llega a afirmar que no se puede absolver si el conocimiento de la culpa se obtiene fuera del foro sacramental. Al moribundo que hubiese pedido la confesión, habría que absolverlo, pero de ninguna forma al que sólo diera señales de arrepentimiento sin hacer referencia expresa al sacramento.

Y la razón era obvia: Sólo así podría ser materia suficiente del sacramento y absolución (180). Su concepto del juicio era rígido. Todos los casos que más tarde se admitieron tratando de favorecer al penitente, eran para Suárez completamente inadmisibles.

Henríquez (181) mantiene los mismos principios. Si no da señales ninguna, no se le podrá absolver, "in quo quidam rudiores sacerdotes errant".

Reginaldo Valerio agregaba: consta entre los autores que no se ha de dar la absolución al enfermo que no da, ni se sabe que haya dado, señales de contrición, porque entonces no interviene confesión alguna, sin la cual la absolución es sacrilegio (182).

Lugo, a tono con la mentalidad de la escuela, refuta a los que afirman la posibilidad de absolver, por el solo hecho de haber vivido cristianamente (183). ¿Cómo puedo confesarme hoy de un pecado que he de cometer mañana?

"He oído, dice, que en Bélgica han observado esta práctica muchos confesores, cuando en la guerra los soldados moribundos no podían dar señales algunas".

Cita a varios autores y termina diciendo: "Entre las autoridades de nuestra Compañía, ninguno hay que lo enseñe" (184).

Sforza Pallavicini computa la necesidad de la confesión a la del Orden.

"Y así como no es suficiente en caso de necesidad la absolución del

(176) Cfr. tomos Ibd y Ibl.

(179) Suárez, *De peccat.*, d.23, s.1, n.3, v.22, p. 530.

(180) *I. c.*, n. 13.

(181) Henríquez, *Theologia Moralis Summa* v.1, 16, c. 16, n.9, p.123.

(182) Reginaldo Valerio, *Peccata Peris Peccatiencialis* 1, 1.8, c.3, s.1, n. 25.

(183) Lugo, d.11, s.1, n.39, p.399.

(184) *I. c.* n. 33, p. 398.

laico, porque se requiere esencialmente la autoridad sacerdotal, así en ningún caso y por la misma razón será válido absolver sin confesión" (185).

Con escasas variantes sostienen esto mismo J. Granada, Vázquez, Coninck, Arriaga y con ellos, más o menos explícitamente, toda la escuela de este tiempo (186).

Los casuistas se mantienen generalmente en las posiciones logradas. Laymann (187) estima necesaria la relación de las señales del moribundo a la absolución, permitiendo que en caso de no conocerse se dé "condicionalmente", por presumirse que en este extremo exista esa relación.

Tomás Tamburini dió un paso más. Cuando el enfermo, dice, no da señales algunas, en rigor teológico no podría ser absuelto porque no hay materia. Sin embargo algunos lo admiten, al menos bajo condición... Por tanto creo que puede darse, puesto que la condición precave la posible injuria al sacramento y por otra parte se facilita la salvación del enfermo (188).

Lacroix, metido ya en el siglo XVIII, se inclina por absolver al moribundo contra Suárez, Laymann y otros muchos. Da como posible que la vida cristiana haga las veces de confesión (189).

En el período que comprende la decadencia 1660-1760, J. Platel refuta la práctica de absolver al que está destituido del uso de los sentidos. Al citar a los defensores de esta teoría, añade, "En Bélgica varios escotistas la han defendido en disputas públicas basados en que es probable que este sacramento se constituye por la absolución".

Antonio Erber, Juan de Ulloa y Juan Marín, que forman la escuela en esta época, adoptan la posición más rígida de los extremistas. No puede haber sacramento sin confesión, parte esencial.

Cuando los jesuitas de finales del siglo pasado y principios del actual escriben sus tratados de penitencia, un hombre eminente ha estudiado con solvencia y espíritu el caso del moribundo: S. Alfonso M.^o de Ligorio. Para él siempre era necesaria alguna manifestación sensible. Siempre cabe la posibilidad de que el confesor no perciba las señales del moribundo o que antes de su llegada las haya dado.

Después de S. Alfonso esta explicación ha ido ganando adeptos, repitiéndola la gran mayoría de los teólogos dogmáticos y moralistas (190).

Bucceroni, Ferreres y Vermeersch (191) prefieren la teoría alfonsia-

(185) SORZA PALLAVICINI, *De Universa Theologia* 1.9, n. 116.

(186) Con leves variantes sostienen esto mismo J. GRANADO, *De poenit.* 1.9, d.3; VÁZQUEZ, *In 3 partem* q.91, a.2, d.12; CONINCK, *De Sacramento Poenitentiae* d.3, dub.1, n.28-29, p.430.

(187) LAYMANN, *De Sacramento Poenitentiae* 1.5, 1.6, r.8.

(188) T. TAMBURINI, *Theologia Moralis*, t.3 (Venetiae 1755) *Methodi Expeditae Confessionis*, 1.2, c.10, par. 2, p.21.

(189) LACROIX, *Theologia Moralis* v.2 *De Poenitentia* 1. 6, p.2, 1.4, c.1 dub. 1 p.258.

(190) G. BUCCERONI, 700; SANSE, *De Sacramento Poenitentiae* 2. s. 3. c. 1, sh. 16; ILLUSTR. *De Sacramento Poenitentiae* 888; POUX DE LA BRÉVILLE, 2, 465.

(191) BUCCERONI 3, n.753, p.466; FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis* 2, 609; VERMEERSCH 3, n.549 p.483.

na, agregando los tres expresamente que en caso de necesidad es licito seguir una opinión poco segura.

Lehukuhl se esfuerza por dejar a salvo la exteriorización del dolor en aquel que no dé señales algunas ni pueda darlas.

No se requiere, dice, (192) que la manifestación externa sea de aquel dolor que es disposición interna, sino que parece bastar que el penitente haya mostrado exteriormente que había tenido, habría de tener antes de la absolución o tiene actualmente equivalentemente alguna confesión.

Cuando un hombre ha manifestado su deseo de ser reconciliado con Dios en los últimos momentos de su vida, por esto mismo se confesaba pecador en el orden al juicio sacerdotal. Este deseo queda patente aun en aquel que ha vivido poco cristianamente. Queda revocado por pecados posteriores en cuanto es disposición, pero no en cuanto manifestativo del dolor "se velle tunc temporis".

Así se defendía el autor de los ataques de Lugo dirigidos contra esta explicación (193).

Palmieri concede verdaderamente relieve a los argumentos de Ballerini y al final concluye: "Aun con esta práctica puede sostenerse la sentencia afirmativa, puesto que puede presumirse la existencia de tales afirmaciones. Entonces se da una absolución dudosa, puesto que en este caso se permite una materia así. No todos, termina, admiten esto" (194).

Pesch y Galtier que se mantienen más enteros en los principios de la escuela tomista, dan una probabilidad casi nula a la sentencia Ballerini.

Pesch (195) no tiene dificultad en admitir todas las explicaciones de los teólogos con tal de salvar la necesidad de alguna confesión.

"Si no se diera ningún signo perceptible de arrepentimiento, el valor del sacramento sería muy dudoso".

Galtier niega rotundamente que el caso del moribundo avale la sentencia de Ballerini. En primer lugar la absolución en este caso es "sub conditione" y nadie sabe si se da sacramento (196).

Nada de esto dice el Ritual, y la mentalidad posttridentina es completamente opuesta. S. Alfonso funda esta teoría al margen de esta opinión. Y finalmente, es arbitrario deducir de un hecho incierto toda la doctrina sacramental.

Por otro lado nuestra opinión está sólidamente fundada. El Tridentino dice que sin los tres actos del penitente no puede haber sacramento íntegro, mientras aquellos dijeran simplemente que podían faltar (197).

(192) A. LEHUKUHL 2, 513-515.

(193) LUGO, d. 17, c. 3, n. 39.

(194) PALMIERI, *De Poenitentia*, th. 14, p. 164.

(195) PESCH, *De Sacramento* II, 86.

(196) GALTIER, *De Poenitentia* th. 36, n. 369.

(197) Cf. BALLERINI, *Opus Theol. Moral.* 5, 6 c.

Ballerini montó todos sus argumentos y urgió con insistencia en el Tridentino, llevado por una obsesión: ¿Cómo se había de conciliar la teoría con la práctica? (198).

Esta se ha de guardar y no se debe, ni se puede supeditar a principios menos fuertes. ¿Qué haría, por ejemplo un confesor en el caso de un hombre sumergido en un río, que sabe que vive, pero que no da otra señal de vida? ¿debe esperar...? En este caso, como en otros, Ballerini aboga por que se dé la absolución, aunque no se presuma señal alguna ni presente ni anterior.

No había de dar absolución bajo condición de haber dado alguna prueba o señal. La condición sería "si est capax". "Conditio in mente".

Regatillo (199) además de notar que es doctrina más consoladora y en perfecta consonancia con la bondad de Cristo, agregaba: Los que requieren la sensibilización como materia o como "conditio sine qua non" tienen que recurrir a explicaciones peregrinas (que él refuta del modo conocido). De aquí que algunos, no sin razón, no requieran para el valor del sacramento la confesión y contrición sensibles.

Además, si en el caso del moribundo se requieren los actos sensibles, apenas se explica cómo allí pueda haber sacramento.

En resumen:

- 1.º) En la escuela jesuítica se han dado cita las dos tendencias más encontradas.
- 2.º) Las razones de los que siguen la sentencia tomista son en su mayor parte "razón teológica".
- 3.º) La teoría de los constitutivos de la penitencia en Ballerini no resuelve el problema definitivamente.
- 4.º) El sacramento —juicio para la mayoría se compone exclusivamente de los elementos tradicionales.
- 5.º) Ballerini requiere en el juicio un conocimiento de causa. Pero ésto no es necesario que lo dé el mismo reo.
- 6.º) Palmieri admite la posibilidad de una sentencia condicional sin conocimiento de causa, que tendría valor, si la condición se verificaba.
- 7.º) En la absolución del moribundo siguen el proceso de las restantes escuelas.
- 8.º) Se advierte en los autores jesuitas un afán en favorecer al penitente. Fenómeno que ocurre en las diversas etapas por donde el caso del moribundo ha pasado, v. gr., Suárez en su tiempo, Ballerini en éste.
- 9.º) El problema que crea la absolución en el caso extremo queda sin resolver especulativamente. Cada una de las opiniones funda sus razones en la simple probabilidad de la contraria.

(198) o. c. n. 239.

(199) REGATILLO, *Theologiae Moralis Summa* (BAC) 3 n. 375.

VI OTRAS ESCUELAS TEOLOGICAS

El título que encabeza este capítulo, agrupa a los restantes escolásticos, alguno de ellos de relieve indisoluble en el campo de la teología.

Como dijimos antes, en la cuestión que nos ocupa, dos tendencias, a lo sumo tres, entran en juego. Los escolásticos engrosan alguno de estos bloques.

Procuraremos aquí más que en anteriores capítulos, un orden cronológico en períodos, según la división de Grabmann, *v. gr.*, Decadencia, Ilustración, teólogos de la Sorbona, etc.

A) LOS CONSTITUTIVOS DE LA PENITENCIA

Las tendencias del primer período que estudiamos, casi la totalidad del XVII, presenta en todos los autores ajenos a la opinión típicamente escolástica, un franco color tomista sin apenas variantes...

Los Salmantienses se muestran rotundos en la visión del problema: que los actos del penitente sean esenciales y materia del sacramento (200) no se puede negar después de las afirmaciones de Florencia y Trento.

Los autores que habían escrito con anterioridad se debían expresar. Cuando después, en los apartados posteriores defendan sus opiniones, harán referencia expresa a este materia, como algo que para ellos y en el ambiente de aquella época, estaba definitivamente logrado (201).

(200) SALMANTICENSIS, *Corpus theologicum*, t. 20, De Penitentia p. 2, q. 90, n. 2. (París 1883) p. 5.

(201) *o. c.* d. 8 dch. 7 n. 241-44 p. 414.

En pleno siglo XVIII Juenin y Berti actúan siempre unidos, a veces al margen de las opiniones tradicionales. Aquí se asocian a la teoría de S. Tomás, aunque a veces no sean perfectamente lógicos.

Juenin (202) llega a afirmar que la sentencia de los escolistas no puede coexistir con la del Papa Eugenio en el Decreto para los Armenios. Vuelve sobre los argumentos conocidos y niega que el "votum satisfaciendi" sea esencial al sacramento, puesto que se confunde con la eucaristía.

La satisfacción "opere praestita" es parte intrínseca, pero no esencial, sino integral: "Materia ex qua, seu intrinseca duplex est, essentialis, ut corpus respectu hominis, et integralis, ut digitus respectu eiusdem hominis. Satisfactio non est materia essentialis sacramenti poenitentiae, sed integralis tantum". Por eso puede haber sacramento sin ella, aunque imperfecto, "quia sicut digitus est pars intrinseca corporis, quamvis sine ipso corpus esse possit, ita sacramentum (sine satisfactione) est mancum et imperfectum" (203).

Un poco después, sin dejar su opinión tomista, hace concesiones a la contraria en desacuerdo evidente con la intransigencia que antes ha propugnado. "Aunque los tres actos constituyen por institución divina el sacramento intrínsecamente, según los principios de los tomistas, cada uno de ellos, sin embargo, no es esencial al sacramento, como se puede ver en la satisfacción, y aun más en la confesión, si es verdadera la sentencia de algunos escolásticos, que nosotros no abrazamos" (204).

Berti presenta una línea más moderada respecto a las disputas escolásticas. Dice que las partes de la penitencia son los actos, y de ningún modo la "fides fiducialis" o los "terrores conscientiae", sin inclinarse por ninguna opinión de escuela (205).

Contemporáneamente a esto, variben los teólogos de la Sorbona, Tournely, Collet y Luis Habert.

Tournely (206) supone que ningún Concilio quiso condenar a Escoto, aunque su sentencia es menos conforme a los documentos de la Iglesia (207). No le agrada la explicación de Maldonado, ya que tanto la forma como la materia deben ser sensibles.

Aunque de menor significación en el campo de la teología, son de

(202) G. JUEVIN, *Institutiones theologiae* I, 7, *De sacramentis* d. 5, q. 2, can. 2 (Basileae 1773) p. 248.

(203) *I. c.* Obisios 3, p. 250.

(204) Tal vez estas aparentes contradicciones surgen de su modo original de considerar el parte intrínseco y el parte esencial.

(205) L. BERTI, *De theologicis disciplinis* I, 34, c. 4 (Basileae 1792) p. 218.

(206) H. TOURNELLY, *Praelectiones theologiae, De Sacram. Poenit.* 2, c. 3 (Venetiae 1790) p. 42.

(207) P. COLLET, *Continuatio Praelectionum theologicarum, De Poenitentia* p. 2, c. 3, n. 2 (Venetiae 1755) p. 152; L. HABERT, *Theologiae dogmaticae et moralis, Tractatus de Poenitentia* c. 1, dices 3 (Venetiae 1759) p. 42. «Respondet hanc Scoti sententiam difficile conciliari cum laudata doctrina C. Tridentini definitis contritionem et satisfactionem esse partes huius sacramenti.

notar en este tiempo Juan Clericato, Luis Abelly y Villarrogio (200). Los dos primeros aceptan y defienden la teoría tomista, Villarrogio apunta las dos sentencias como disputables. Cuando llega a la escolástica dice: "Esta opinión antes y después del Tridentino, encontró grandes defensores. Oram, Mayor, Abuzino, Simola Coloniense, cuya cabeza y alma fué el doctísimo Cropper, Maldonado y otros. Sarpi (libro 4 Hist.) dice que fué la sentencia común de los parisienses en tiempo del Concilio de Trento" (209).

El alemán E. Amort (210), como indica el título de su obra, procura coordinar las sentencias opuestas y quedarse con un "tertium quid".

Sin quitar probabilidad a la sentencia de Escoto, se queda con la de Santo Tomás, más común "porque en las cuestiones de nombre loquendum est cum communis praesertim cum Ecclesia".

Después de dar otras razones conocidas, prosigue: "La virtud colativa de la gracia está supeditada, "alligata" inmediatamente a la sola absolución, de tal modo que ella sola "ratione sua et virtute propria" la causa: los actos tienen esta virtud mediante la absolución". Lo prueba por las palabras de la institución (211), por la tradición y por reducción al absurdo: de otro modo el penitente tanto como el sacerdote harían el sacramento (212).

Por este tiempo luce su aparición la figura genial de S. Alfonso M.^o de Liguorio, el príncipe de los moralistas católicos. Acepta con leves restricciones los principios tradicionales de Busembaum (213). Todo su empeño de moralista se centra en coordinar la teoría con el moribundo, cuyo caso estudia ampliamente.

En pleno período de la Ilustración, Liebermann con Klipfel y Zemel siguen el camino tradicional del tomismo.

Digamos a Liebermann que supone su sentencia, común entre los Padres tridentinos al decir: "Los Padres solo quisieron que, al proférer su sentencia contra los herejes, no condenaran abiertamente las sentencias opuestas de los escolásticos". Después afirma la causalidad de los actos en la producción de la gracia. "En el juicio humano, si el reo por su defensa es absuelto, ésta debe decirse también causa del fallo favorable" (214).

(200) J. CLERICATO, *De Sacramento Poenitentiae* d. 13, n. 3-4; L. ABELLY, *Medulla Theologiae* p. 2, c. 5, s. 3 (Parisi 1725) p. 109; J. VILLAROGIO, *Institutiones Christianae theologiae* v. 4, l. 16, p. 2, n. 9 (Valentiae 1789) p. 131.

(209) *Vera Concilii Tridentini Historia* (Antwerpiae 1670) v. 2, p. 439. Sacramenteo etiam que Pullavicius non hie, sine scribitur sollemnemente la genuina intención del Concilio.

(210) E. AMORT, *Theologia selectiva moralis et scholastica*, t. 3, tr. 3 *De Sacramento Poenitentiae* d. 2, q. 2 (Bononiae 1753) p. 28.

(211) Ib. 20, 23; Cf. Ib. 18, 18.

(212) Falso último, como se ve de sabido en la escolástica, Amort l. c. cita en este sentido a Santo Tomás in 4, d. 22, q. 2, n. 1, q. 1 y a S. Buenaventura in 4, d. 17, p. 2a, l. q. 3.

(213) H. BUSEMBAUM, *Theologia Moralis* t. 3, l. 6, l. 4, c. 1, d. 1.

(214) B. LIEBERMANN, *Institutiones Theologiae*, l. 6, p. 4, c. 1, a. 3, pt. 2 (Louvani 1833) p. 35.

Esta insistencia en los mismos argumentos se va repitiendo en los teólogos más o menos oscuros del siglo XIX y principios del XX.

P. Fernández O. S. A. llama a los que siguen a S. Tomás "ingens cohors theologorum cuiusque ordinis". Esta simpatía por la teoría tomista se hace común entre todos los autores anteriores y siguientes (215).

Una ojeada superficial sobre el mapa teológico de este problema descubre, sin esfuerzo, el sin fin de opiniones idénticas que encierra.

B) ASPECTO JUDICIAL DEL SACRAMENTO

El apartado anterior da la pauta a este otro que lo completa y asegura, no olvidando la repetición de la letra que se advierte en muchos, sin la más mínima inquietud de aportar argumentos nuevos.

De esta mediocridad se salvan los Salmanticenses, que afrontan los problemas con reconocida solvencia teológica. Una simple lectura da el convencimiento de que han estrujado las razones y se quedaron con lo que a ellos les ha parecido la verdad: la teoría tomista.

La confesión, para ellos, proviene de la institución del sacramento y por tanto, su necesidad procede en idénticas proporciones a la de éste. Nunca, por tanto, se puede dispensar de la confesión. Esta no se reduce a una notificación cualquiera, sino que precisa una "acusación personal". A esta razón y a la doctrina de la materia esencial en Trento, que según ellos no se puede negar, hay que añadir que la institución judicial de la penitencia no puede salvarse sin la acusación del reo (216). No basta la atrición interior, sino que para la existencia del sacramento, se requiere la confesión sensible.

Juenin acusa cierta inestabilidad que se notará más, cuando se plantee la cuestión del moribundo. Los principios especulativos, los mantiene sin embargo firmes. Antes se ha dicho que la doctrina de Escoto no se puede armonizar con las aseveraciones de los concilios y hablando de la confesión dice que la confesión es necesaria con necesidad de medio, ya que lo es la absolución sacramental. Esta no puede darse sino a modo de acto judicial; no puede ejercerse, si antes no se conocen los crímenes; no pueden conocerse, máxime si son ocultos, sino por la espontánea confesión de éstos (217).

Berti (218) sostiene la misma necesidad: "Sacramentalis confessio non est medium ad salutem consequendam tantum perutile sed necessarium

(215) J. FERNÁNDEZ, *De Sacramentis et Novissimis* (Matriti 1892) n. 689, p. 315; M. DE CASTRO ALONSO, *Tract. De Sacram. Pœnit.* t. 2, n. 2, n. 2; HONORATO DEL VAL, *Sacra Theologia Dogmatica* t. 7 *De Pœnit.* c. 2, n. 3, n. 238 (Matriti 1908) v. 3, p. 456; A. PAQUET, *De Sacram.* p. 2, d. 1, q. 1, n. 2 «Debet contra scotistas certa pronuntiaris»; A. FIOLENTI, *De Sacramentis* 3 (Collectio theologica romana) *De pœnit.* p. 2 (Roma 1945) p. 259.

(216) SALMANTICENSIS, *Cursus theologicus* v. 90 *De Pœnit. d. 8. q. 7. n.* 941-944, p. 415.

(217) JUEININ, *Institutiones theologicæ* t. 7. *De Sacram. d. 5. q. 1.* p. 280.

(218) BERTI, *De theologicis disciplinis* l. 34 p. 2. v. 1. p. 1. v. 2, p. 296.

necessitate illa quam dicitur melius". La prueba preferentemente por el texto institucional, obviando una interpretación torcida de frases: "quorum remisieritis" "quorum retinueritis". Decían algunos que el texto no distinguía dos géneros de pecados, de los cuales uno convenía perdonar y otro no, sino dos clases de pecadores a saber: penitentes y no penitentes.

Por tanto, al sacerdote interesaba sólo conocer el estado actual del que ha delinquido y no la gravedad, naturaleza y número de los pecados.

Berti rechaza como gratuita semejante interpretación: además, dice él, admitida ella, todavía es necesaria la confesión para constatar si realmente está arrepentido, quiere satisfacer, etc., etc.

Luis Habert (219) considera el sacramento como parte de la virtud de la penitencia a la que añade el ser signo sensible y eficiente de la gracia. Así como Cristo elevó a la dignidad de sacramento el matrimonio antiguo, de igual modo a la penitencia, siempre necesaria para los que pecaron, le añadió el rito externo, obteniendo así el rango de sacramento.

Esto lo instituyó Cristo en forma de juicio reconciliativo que consta de cuatro partes: Acusación, dolor, satisfacción y sentencia. Se diferencia del juicio indicativo porque en éste no es necesario que el reo admita su culpabilidad (220).

Sidro Villarroig (221) que adopta una actitud moderada frente a la sentencia de Escoto dice al hablar de la necesidad de la confesión "a Christo Domino instituta fuit ac praecepta". Estas palabras y aquella actitud, unidas a esta frase, cuando habla del juicio sacramental "expedit ergo ad perfectionem iudicii ut reus suorum poeniteat peccatorum" podían insinuar una ligera mitigación en la necesidad absoluta de la confesión sensible. No obstante, no me atrevo a afirmarlo al leer más abajo (222) "Sin la confesión de los pecados la potestad concedida por Cristo, no puede subsistir... Quis peritus medicus nisi morbi inquirat rationes, salubre pharmacum praescribere queat?".

S. Alfonso se opone siempre a que la presunción de que quien ha vivido cristianamente, quiera morir así, sea suficiente para la absolución.

Primero por faltar la materia: "Ratio brevis sed valde urgens quia tunc deest materia Sacramenti, quae debet esse sensibilis" (223), después porque en el sacramento juicio se requiere absolutamente al menos, acusación genérica de los pecados para que pueda pronunciarse la sentencia (224).

(219) *Novum Theologum dogmaticum et morale, de poenit.*, v. 1, t. 6, p. 37.

(220) Tournely y Collot tratando de la necesidad de la confesión dicen simplemente que es de cinco divinas. En qué grado la sostienen lo veremos al tratar del moribundo.

(221) Villarroig, *Instit. Chris. Theolog.*, t. 16, v. 1, p. 2 (Valencia 1781) v. 3, p. 133.

(222) *Op. l. c.*, p. 1, p. 157.

(223) S. Alphonsus, *Theologia moralis* t. 3, l. 6, tr. 3, c. 1 (Roma 1766) n. 182, p. 198.

(224) *l. c.* «Nam huic obstat quod hoc sacramentum fuit a Domino institutum in modum iudicii unde omnino requiritur peccatorum accusatio saltem generica, ut sententia absolutionis proferri possit.

Conceptos que el autor va sacudiendo en todo el problema, grandemente persuadido de su veracidad.

Con expresiones similares se expresan los moralistas alfonsovianos Scavini, J. Aertys y Neyraguet (225).

El agustino Engelberto Klüpfel (226) se limita exclusivamente a defender la necesidad de la confesión contra los ataques de los herejes. "Al mismo tiempo que Cristo dió a los apóstoles la facultad de perdonar los pecados "una (non?) simul concessit facultatem cognoscendi ea quae intus latent".

Liebermann es más explícito al defender la necesidad absoluta. La confesión es necesaria porque es parte del sacramento y porque es juicio. Por esto, añade, los protestantes tuvieron que decir que no era juicio, sino simple ministerio de predicación (227).

Los autores siguientes siguen con insistencia repitiendo la necesidad de un conocimiento de causa para este juicio.

Convicción que se va fortaleciendo con la llegada de nuevos tratadistas tales como Castro Alonso (228) "Nullus iudex, si iuste iudicet, potest, ignoto delicto, aliquem... damnare vel absolvere".

A. Puquet (229) propugna que el sacramento tuvo, materia y forma, ha sido instituido a modo de todo el proceso judicial, y no solo a modo de sentencia (230).

Modernamente A. Piolanti (231) resalta contra los escotistas y Ballerini la constitución intrínseca del juicio por dos elementos, sentencia y acusación, con lo que juzga debilitada visiblemente la opinión de éstos. Contra lo que había dicho Ballerini (232), Piolanti opondrá: "No puede haber juicio, si la materia de éste no la supedita el reo, el acusador o los testigos; cualquier otra cosa que provenga de manera distinta no es judicial. Aquí el penitente compendia todas las atribuciones, y él debe confesar el delito, aunque el juez lo conozca de antemano. Este conocimiento no es judicial. Por lo que la acusación del reo es absolutamente necesaria" (233).

Esto nos da pie a pensar el punto, en donde los teólogos y moralistas compulsionan la firmeza o inestabilidad de sus teorías.

- (225) P. SCAVINI, *Theologia moralis universa*. t. 10. d. 1. c. 1. n. 2 (Mediolani 1896); J. AERTYS, *Theologia Moralis* t. 6. l. 4. n. 183 (Toruaci 1896) t. 1. p. 115; D. NEYRAGUET, *Compendium Theologiae Moralis*, t. 22. v. 3. c. 2. p. 1. (Rathemis 1844) p. 562.
- (226) E. KLÜPFEL, *Theologia Dogmatica*. 2. p. 319.
- (227) LIEBERMANN, *Institutiones theologicae* t. 3. v. 3. c. 3. n. 2. pp. 1 (Lovanii 1833) p. 152.
- (228) CASTRO ALONSO, *Instis. Theologiae scholasticae-dogmaticae, De Poenit.* t. 2. c. 3. n. 2 (Vallisoleti 1895) p. 436.
- (229) PUQUET, *De Sacramentis* 2 d. 1. q. 1. n. 2.
- (230) Cfr. FERNANDEZ, *Curias theologicas* n. 628 "Nullum nisi confessio assignatum est medium ad obtinendum remissionem peccatorum"; H. MRS. VAL, *Secra theologiae dogmatica* v. 3. t. 8. De Poenitentia c. 2. n. 3. n. 258.
- (231) PIOLANTI, *De Sacramentis, De Poenitentia* p. 2. c. 2. p. 285.
- (232) BALLERINI, *Opus theologicum morale* t. 10. s. 5. c. 1. d. 3. n. 241, p. 214.
- (233) PIOLANTI, l. c.

C) LA ABSOLUCIÓN DEL MORIBUNDO

En tiempo de los Salmanticanos algunos escolásticos propugnaban una mitigación del rigorismo de los antiguos escolásticos. Esta misma actitud adoptan ellos siempre entre los límites de su teoría.

Lo que si se resisten a admitir es que la vida cristiana sea suficiente para dar la absolución. No es lícito dar la absolución, cuando se sabe positivamente, que no hay materia (234).

Aquí hay que atender más a la reverencia al sacramento que a la necesidad del que lo recibe. Y esta es para "tutior". Respetar la autoridad de los adversarios, pero sin ceder en que aquí hay que atender a los argumentos intrínsecos que ellos aducen, argumentos que son nulos o casi nulos.

Algunos decían que la sentencia de Santo Tomás especulativamente se sostenía, pero no así en la práctica... cuando se está, venían a decir ellos, pudiera disociarse de los principios especulativos, y aquella no se apoyara en éstos (235). Como veremos, S. Alfonso cita a los Salmanticanos iniciadores de su teoría (236).

Juven es uno de los autores que se repliegan de sus convicciones, cuando quiere dar soluciones al caso del moribundo.

La cuestión se suscita en aquel que, sin dar señal alguna de arrepentimiento, llevó una vida cristiana.

Juven no ve en ella, como algunos, un substitutivo de la confesión, pero sí dice: "Especulativamente se puede dudar que pueda darse tal absolución, pero en la práctica se ha de dar. La sentencia tomista no es un artículo de fe... Ni se diga que en este caso la contrición no es sensible... ya que siendo dudoso que la contrición sea materia, también lo es que deba ser de algún modo sensible para la validez del sacramento (237).

Así concibe Juven el problema: "A cualquier impío que "in extremis" hubiese pedido la absolución de palabra o con gestos, siempre se le absolvía (238).

(234) SALMANTICENSIS l. c. n. 244-246. Los Salmanticanos hacen mucho hincapié en los constitutivos del sacramento, materia y forma, instituido por Cristo y de los que no se puede dispensar.

(235) l. c. n. 247. «Quomodo sine aliquo dictamine speculative dictante valores sacramenti sed oppositum magis demonstrante, applicabimus prudenter ad praxim talí dictamini repugnantem?».

(236) Cf. S. ALPHONSUS, *Theologia Moralis* t. 3, l. 6, c. 1, d. 2. n. 2, n. 432 p. 198.

(237) JUVEN, *Institutiones theologicas*, t. 7, *De Sacramentis* d. 5. q. 6, c. 5, a. 6, can. 3 l. p. 343 s. Aunque Juven expresa esto parecer en el lugar citado en términos indirecto «Reponunt illis, optulerant eis, credimus que ex su mentalidad por dos razones:

a) Por el modo exclusivo y copioso de exponer la sentencia a la que se opone repare alguno.

b) La razón única que opone un poco antes a conceder la absolución a los pecadores públicos, es «semper enim inique curam voluntis dante presentiar. tal aliquo modo, ceterum debis, castata prebiture».

(238) l. c. conc. 1. p. 341. Este caso no tenía especial dificultad. De él hablaban los Concilios y S. León muchas veces sin distinguir si el enfermo era pecador o no lo era.

Esto, admitido por todos sin dificultad, es negado por la mayoría al tratarse de un fiel que no ha dado señal alguna de querer ser absuelto. ¿Por qué, se pregunta Juenin, tantos escolásticos en contra? Por dos razones:

- 1.º) Los cánones, dijeron ellos, no hablan de los fieles en cuestión.
- 2.º) Si requirieran de los pecadores públicos tales manifestaciones, concluirían que también se requerían en éstos.

A estas razones opone Juenin:

1.º) Por lo mismo que los PP. exigían estas señales sólo en los pecadores públicos, debieron concluir que en los fieles no eran necesarias. Es inverosímil que ellos tan solícitos de la disciplina a guardar con aquellos, descuidasen la práctica a seguir con los fieles que estando sanos cumplieron externamente todos sus deberes religiosos.

2.º) Si los pecadores y los apóstatas se ha de presumir que continúan en sus malos afectos, mientras no demuestren lo contrario, de los fieles se ha de presumir que quieren recibir los sacramentos, mientras externamente no se prueba que han mudado de actitud.

Pedro Collet pretende hasta donde le sea posible traer la práctica de absolver al moribundo a la teoría tomista.

Su pensamiento puede resumirse así: El deseo de confesarse es una confesión "quaedam per interpretem" (239). Existe una perseverancia moral de ésta en los testigos. Se puede también absolver al que vivió cristianamente. Es sentencia de S. Agustín y otros. Y añade dos razones:

1.º) Si se da una confesión virtual en el deseo de confesarse, ciertamente se da en el que vivió cristianamente.

2.º) La teoría que requiere la sensibilización del dolor, es más probable, pero no está definida. Podemos, por tanto, seguir la contraria (240). Es claro que la vida cristiana no es una confesión "continuada" (perpetua) sino cuando urge la necesidad. "Idque ex voluntate interpretativa", en cuanto que el que vivió cristianamente se supone que quiere morir del mismo modo.

A Collet no se le escapó una grave dificultad: "Querer confesarse no es confesarse". Luego en este caso no hay confesión.

El lo solucionaba, soslayando su fuerza con una respuesta "ad hominem" que no resuelve casi nada. Esta objeción lleva al principio. Prueba, si es que prueba algo, que no puede absolverse al que pidió confesar ante testigos (241).

Luis Abelly (242) da un viraje completo hacia la teoría tradicional. El que no da señales de vida, no puede ser absuelto, porque no hay materia idónea.

(239) COLLET, *Continuatio Practicarum theologicarum* v. 5. n. 436 ss. p. 450.

(240) I. c. n. 461 p. 455.

(241) En donde se advierte, como así mismo en el otro autor eclesiástico LUIS HAKERT, *De Pœnit.* c. 9. d. h. p. 249, esta confesión y deseo de confesarse.

(242) ABELLY, *Medulla Theologica* p. 2. c. 5. a. 15 (Putorii 1725) p. 136.

Eusebio Amort (243) fluctúa entre la tendencia tradicional y la insinuada por Juenin y Collet. Aunque parece inclinado a esta última, añade: "...Pero debe dar alguna señal externa, al menos dudosa. v. gr., abrir los ojos".

Como insinuábamos anteriormente, S. Alfonso con su judiciosa personalidad, sacó a un primer plano de actualidad, la absolución de los moribundos. Se advierte en él una clara propensión a favorecerlos, recalcando la obligación "sub gravi" para los sacerdotes a tener del canon "Si presbyter" (244).

Esta actitud, por lo demás común a otros muchos, no implica en él buen caso omiso de sus principios de escuela.

San Alfonso resume toda la doctrina anterior, inclinándose por la concesión de la absolución en el caso de confesión genérica (245).

Pero a él le interesaba otro aspecto más problemática. ¿Que había de hacerse con el moribundo que no consta si ha dado señales y ahora, sin sentido, *tempora da ninguna?* (246). Los grandes escolásticos del XVI y del XVII habían negado que se le pudiese absolver, y, aunque ahora lo afirmaba la mayor parte, la dificultad de aquellos estaba en pie. ¿Dónde se hallaba la materia sensible del sacramento?

San Alfonso rechaza la solución de Juenin (247). Para la absolución no basta el dolor interno, sino que se requiere la manifestación del pecado. No vale la escapada a la teoría escolástica "dispositio autem necessario non debet esse sensibilis" porque a esto obstaba la institución judicial del sacramento, que exige acusación, al menos genérica.

A él pareció luminosa la solución apuntada por otros autores (248), que podían salvar la confesión sensible y el favorecer en todo caso al moribundo.

En este caso, escribe, hay una duda prudente que el moribundo, antes de la pérdida total de los sentidos, advirtiendo el peligro de condenarse o después de algún intervalo de lucidez, quiera y pida la absolución con señales verdaderamente sensibles, esto es, por medio de suspiros, movimientos de cuerpo, al menos respiración fatigosa, aunque entonces el confesor no perciba estas señales.

Esto basta para que en tan grave necesidad se dé la absolución "sub conditione". Esta sentencia, sigue diciendo, es bastante probable no sólo extrínsecamente sino también internamente, al menos por aquello de que "in extrema necessitate possumus adhibere materiam dubiam".

(243) Amort, *Theologia ordinaria moralis et scholastica* t. 3, *De Poenit.* q. 15, p. 156.

(244) S. ALFONSO, *ubi presbyter poenitentiam negaverit moribundo reus est utramque Theolog. Moral.* t. 3, l. 6, t. 4, c. 1, d. 2, n. 182.

(245) Cuando la hubiese perdido por medio de tiempo en su doble modalidad de inmediata o mediata. Cfr. S. Alfonso, d. 1, n. 401, p. 190.

(246) *l. c.*, d. 2, n. 482.

(247) Juenin, *Institutiones theologicae* t. 1, *De sacramentis* d. 5, q. 6, c. 5, a. 6, con. 3, q. 1, p. 344.

(248) Cfr. nota 236.

Admitida esta explicación, el camino se allanaba hasta admitir otra situación más problemática. ¿Podía absolverse al que le sorprendió la pérdida de los sentidos en el acto del pecado? S. Alfonso responde afirmativamente, al menos bajo la condición "si est catholicus". Las razones son paralelas a las del caso anterior. Un momento de lucidez puede inducirlo a querer y exteriorizar su deseo del mejor modo posible (249).

La obra llamada *Teología Lugdunense* (250) parece, por el contrario, no hacer demasiado caso de la teoría tomista. Se ha de absolver al que, habiendo llevado una vida cristiana y buena, no puede atestiguar su deseo de confesarse exteriormente (251). Aduce a S. Agustín y prosigue: En este cristiano se presume con razón su deseo de confesarse. La argumentación procede como en otros, de menor a mayor.

Si la absolución se concede a aquellos que en su última enfermedad empezaron a pedirla y sin embargo es dudosa la penitencia y la contrición de estos tales, cuánto más se ha de dar al que siempre fué bueno. Los médicos, termina diciendo, atestiguan que a veces aquellos que no podían significar su voluntad, habían querido dar señales de dolor y deseaban ser absueltos.

Los tratadistas posteriores o silencian el problema o se remiten a la teoría alfonsiana. Oigamos a Luis Adolfo Paquet (252): "La necesidad absoluta de alguna señal exterior, sustitutivo de la confesión, está ligada íntimamente a la tesis de la constitución del sacramento" (253).

Y continúa: la práctica de absolver al moribundo sin sentido no va contra nosotros. Se da la absolución condicional, porque quizás los suspiros del enfermo son signos suficientes por los que se colige que ha habido confesión.

Del paso por estas cuartillas de todos los autores, se concluye:

1.º) La sentencia tomista tiene un ascendiente considerable de autoridad en la cuestión que estudiamos.

2.º) La escasa personalidad de muchos teólogos ha anquilosado más el problema.

3.º) En el aspecto judicial coinciden con las demás escuelas sin añadir apenas algo interesante.

4.º) En el caso del moribundo se advierte una desproporción entre la teoría que admiten y la práctica que propugnan.

5.º) Esto hace pensar que los principios eran para muchos de ellos de una consistencia relativa.

(249) SEAVINI, *Theologia Moralis Uniuersa* t. III, d. 1, c. 1, n. 2; AERTENS, *Theologia Moralis* t. 6, l. 5, n. 196; NEYRAGUET, *Compendium Theologiae Moralis* t. 22, c. 3, n. 2, p. 566.

(250) Así suele llamarse a las *Constitutiones Theologicae* editadas por vez primera en 1780 bajo los auspicios del Arzobispo de Lyon, Antonio de Melvin de Montzet.

(251) LUGDUNENSE, *De Sacramento Poenitentiae* d. 6, p. 6, pr. 2 (Lugduni 1784) v. 4, p. 418.

(252) PAQUET, *De Sacramentis* 2 d. 3, q. 3, n. 2.

(253) *Cfr.* d. 1, q. 1, n. 2 donde dice essentialem thomidam uera pronuntiarí debet contra Scotistas.

VII

LOS CONSTITUTIVOS DEL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA EN LOS CONCILIOS DE FLORENCIA Y TRENTO

EL FLORENTINO

La doctrina sacramentaria del Concilio Florentino se halla en el famoso "Decretum pro Armenis". Los Padres de Florencia transcribieron una serie de dogmas y verdades, en su mayor parte tomadas ya en otros Concilios anteriores (254).

Nuestro Decreto también transcribió, esta vez no a un Concilio sino a Santo Tomás (255). ¿Qué pretendió Eugenio IV al dar a luz su Decreto? ¿Definir? ¿Acaso una declaración doctrinal? (256). ¿Más bien presentar a los armenios una doctrina segura, practicada comúnmente en Occidente? (257).

(254) En la primera parte del Decreto se contiene el Símbolo Niceno-Constantinopolitano. En la segunda y tercera se transcribe la definición del Concilio Ecu­menico de Calcedonia sobre las dos naturalezas en Cristo y la del concilio III de Constantinopla. En la cuarta expone el Papa la falsedad de los que dicen haber sido in­buídos en la herejía de Nestorio el Concilio de Calcedonia y el Papa León. En la sexta y séptima se contiene el símbolo Atanasiano y el Decreto de unión con los griegos respectivamente. En la octava una serie de preceptos disciplinares.

(255) *De articulis fidei et Sacramentis Ecclesiae*. S. THOMAS AQUINATIS... *Opuscula Se­lecta*. t. I, p. 369-376 (Parisiis 1881). Aunque no puede decirse que el decreto copió servilmente el opúsculo, al menos en lo que respecta al Sacramento de la Penitencia las diferencias son exclusivamente de dición.

(256) *Encore un mot sur la nature du décret pro Armenis* Gröy 25 (1944) 171-185.

(257) M. QUINA, *Una palabra más sobre el decreto pro Armenis* EstEc 21 (1947) 187-207.

La primera solución nos parece simplemente inaceptable. Aunque los teólogos antiguos vieron algo semejante en sus palabras, hoy día ningún teólogo de altura lo sostiene.

Entre la segunda y tercera solución, me inclinaria esta vez por la última solución de Quera contra Galtier. Sus razones me parecen suficientemente fuertes.

No importa, dice el P. Quera, que en la fórmula preliminar se diga "La verdad de los sacramentos para los Armenios del presente y del futuro". Las mismas palabras aparecen en otros documentos que no se apoyan en una declaración doctrinal (258).

En las otras partes no hay ninguna nueva declaración de doctrina, en donde se limita a transcribir concilios y símbolos anteriores.

Tampoco los hay en esta parte. Unas proposiciones son de fe, otras disputables. Entre estas últimas coloca el articulista la frase: "Hæc omnia tribus perficiuntur, rebus tanquam materia, verbis tanquam forma...". Santo Tomás el primero aplicó a todos los sacramentos esta teoría. ¿Cómo, arguye Quera (259), había de resultar esta aplicación de buenas a primeras perfecta?

Se advierte cierta falta de precisión. Contrapone la materia a la forma, y no obstante al designar la materia, trata de la materia remota. Esto prueba que no pueden considerarse como definiciones. Pero ni aún simple declaración doctrinal. El Pontífice habla de materias disputadas sin que se dé razón alguna de por qué se dicen.

Si fuese declaración doctrinal, todo se ajustaría a ella. La constitución "Apostolicæ curæ" de León XIII (260) invalida las ordenaciones anglicanas por la falta de significación esencial en la forma de imposición de manos que ellos usaban: aquí el Papa prescinde de la entrega de los instrumentos, la cual en el Decreto pro Armenis es la materia del Sacramento del Orden.

Posteriormente al P. Quera, esta cuestión ha quedado resuelta definitivamente con la constitución de Pío XII "Sacramentum Ordinis" que pone la forma del sacramento en la sola imposición de las manos.

El Decreto, por consiguiente, no entró en disquisiciones escolásticas, sino que simplemente transcribió con leves aditamentos la doctrina de Santo Tomás.

Por ende, en los pasajes que a nosotros toca "Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma" y "Actus paenitentis sunt quasi materia...", las palabras tienen el sentido que tenía en Santo Tomás. El término "quasi" no tiene un sentido mini-

(258) CLEMENTE VIII en la constitución *In dominico grege* indujo a los obispos a imponer el Catecismo Romano *eadem veram sananque doctrinam*. Cf. *Bullarij Romani Continuatio* v. 2 (Romæ 1837) p. 1135 Hoy día algunas sentencias de éste género de bien poca probabilidad.

(259) QUERA, *o. c.* p. 199.

(260) ASS 29 (1896-97) 193-203.

mezado, único baluarte en otro caso para sostener cualquier teoría no tomista.

Lo que ciertamente no implica una consagración de esta teoría, su puesta la interpretación que hemos adoptado.

Recientemente L. Baudiment (261) propone una solución que en síntesis, dice así: La aplicación de la teoría hilemórfica a la doctrina de los sacramentos tiene un sentido simplemente anológico.

El Decreto para los Armenios no distingue entre materia próxima y remota. Al decir que los actos del penitente son la materia de la penitencia, se ha de entender materia remota, puesto que al hablar de los demás sacramentos sólo enumera la materia remota, "cuius materia est aqua", "cuius materia est oleum".

Por lo demás, la materia remota de la penitencia no puede ser, como se dice, los pecados, como tampoco son en los sacramentos afines: Bautismo y Extremaunción.

Los actos del penitente tampoco responden a la definición de materia próxima "applicatio materiae remotae".

Al final de su trabajo (262) Baudiment propone una solución original, para él la única que responde a la naturaleza íntima de la penitencia.

La materia próxima es "la acción judicial del sacerdote sobre la disposición del penitente". Esta acción aplica los actos. Es distinta de la absolución y la precede. Deja a ésta su propia acción judicial y lo que surta ella pudo ser tan sólo un acto humano, mera curiosidad, es elevado hasta hacerse sobrenatural.

E. J. Hegarty en "Irish Ecclesiastical Record" (263) concuerda con Baudiment, cuya teoría, según él, resuelve y cala en la mente del Florentino.

A nuestra parecer, la teoría de Baudiment es en extremo ingeniosa, pero creemos que no es la única forma de entender los documentos.

Si el decreto copió, con las salvedades que antes hemos hecho, el opúsculo de Santo Tomás, cosa fácil de comprobar con la constatación de ambos textos, nos parece violento apoyarse en él para montar una explicación nueva e insólita en aquel entonces y de la que no hay ni el menor rastro en el Decreto.

Su argumentación sirve a refrendar lo que antes dijimos. Eugenio IV no pretendió autenticar, ni mucho menos definir, una teoría que, pese a sus posibilidades, tenía entonces y tiene ahora graves reparos.

Eugenio IV encontró en el opúsculo tomista verdades de fe, ciertas y otras que no traspasaban los límites de una probabilidad razonable. Y el Pontífice no quiso llegar más lejos.

—————
 (261) *La matière du Sacrement de Pénitence*. L'Année théologique 4 (1944) 209-217.
 (262) *La matière du...* p. 213 s.
 (263) *The matter and form in Penance* 76 (1951) 111-15.

EL TRIDENTINO

En Trento, la cuestión se planteó de modo diferente. Las escuelas principalmente tomista y escotista, divergían considerablemente. Melchor Cano y otros abogaban por la insuficiencia de la fórmula de Florencia y hubo forcejeo continuo entre este frente y la gran mayoría empeñados en retener las palabras y expresiones del Papa Eugenio. Hasta el último momento, dice Cavallera (264), se ejerció una atenta vigilancia para impedir la adopción de toda expresión que hubiera parecido una desaprobación de la doctrina escotista. Sólo la herejía debía ser castigada.

Cuáles eran los límites entre los que debían moverse los términos de la disputa, lo indica claramente la opinión de Tapper, y de los Lovanienses que al fin triunfó: "La primera parte se ha de distinguir, porque si se entiende propiamente partes del sacramento, según la fórmula de Santo Tomás, hay materia en los doctores para discutir con probabilidad en los dos sentidos, y por consiguiente no se puede condenar como herética".

Después de exponer las dos teorías, continúa: "Ciertamente no se podrá tener sin ellos (los actos del penitente) la plena remisión de los pecados, pero hay duda de si intervienen como instrumentos o partes del sacramento, o hasta considerarlos sólo como disposiciones o condiciones de parte del culpable penitente". Y esto propiamente hablando, no pertenece a la fe. Por ello muy prudentemente el Concilio Florentino llama a estas cosas, no partes del sacramento sino "quasi materia".

"En efecto las disposiciones del sujeto se reducen a la causa material y la palabra materia se entiende en el sentido mismo que cuando se dice que los sacramentos se componen de materia y forma. Basta, pues, que la forma sacramental concorra en la materia o cualquier cosa que se le asemeje, puesto en que este sentido se interpreta a sí mismo el Concilio de Florencia".

"Nosotros creeríamos necesario adoptar esta manera de expresión... para no condenar las opiniones probables de los autores".

Este deseo expreso de los Lovanienses de mantener a toda costa la fórmula de Florencia, se apunta una mayoría considerable de votos (265).

Tal unanimidad hizo que el Presidente Crescencio, en el discurso de la clausura de la discusión general, declarase que, en efecto, se redactaría el texto "ut in Concilio Florentino", contentándose en afirmar que los tres actos del penitente son necesarios para recibir en su integridad el sacramento (266).

Este capítulo III de la sesión XIV ha sido uno de los que han sufrido más transformación en el curso de las discusiones; sin embargo nos ha llegado de él sólo el cro de su elaboración. Lo que a nosotros interesa está

(264) *Le décret du Concile de Trente sur la Pénitence*, BullittEcol 33 (1932) 72.

(265) THEINER I, 536 s. Cfr. ib. 566, 568, 569, 598, 579. El obispo de Guadix dijo: Non igitur illae tres sunt partes poenitentiae ut sacramenti sed ut virtutis. Quod ni fugiatur dici potest ut in Concilio Florentino I, 576.

(266) THEINER I, 580.

suficientemente claro: la intención positiva del Concilio de no coartar la libertad en las opiniones de la Escuela.

Pallavicini, en su *Historia del Concilio*, obra espléndida e insustituible, si excluimos las modernas actas de Theiner y algún que otro estudio monográfico, abunda en estos mismos conceptos.

"No pudo desagradarles a los escotistas, dice Pallavicini (267), lo que el Concilio no dijo; no los llamó materia sino "quasi-materia" y por tanto más bien confirmó la sentencia de Escoto. Que ellos no eran materia sino "quasi-materia" no había por qué disputarlo, ya que Eugenio IV y con él el Florentino, habían usado el mismo modo de hablar".

Pallavicini se defendía contra una nueva acusación: el Concilio al decir que los actos eran parte del sacramento, condenaba a Escoto que lo negaba rotundamente. A esto respondía el cardenal: "No faltan egregios escotistas (268) que dicen que el Doctor Sutil sólo negó que fueran partes "constituentas eius naturam".

Y continúa: "Nosotros ya hemos visto con qué circunspección se comportó el Sínodo con la opinión de Escoto. En el capítulo III llamó a los actos, partes de la penitencia y no del sacramento".

Este empeño en hacer resaltar claramente la reserva del Concilio absteniéndose en la disputa escolástica, es de observar en la redacción primitiva del capítulo. "Locum autem quasi materiae" con que empezaba el texto primitivo fué simplificado por el actual "Sunt autem quasi materiae". Evadido por la redundancia manifiesta de las palabras "locum-quasi materiae". (269).

La frase "quodam modo dicuntur partes" harían ser al "quasi materia". Su supresión, según Cavallera, se justifica porque aquí se consideraba a la penitencia en general y no al sacramento.

Esto último que aparece con una simple lectura y en lo que se apoya Pallavicini, ofrece otro aspecto interesante.

Los autores escolásticos en general no se apercibieron exactamente de este doble enfoque del Concilio. Y muchas veces los hemos visto reforzar la frase del "quasi materia" con la siguiente de "partes penitentiae", haciendo caso omiso de esta diversidad de sentido que hay en las dos frases. Es ilógico, por tanto, querer leer "partes sacramenti" donde sólo dice "partes penitentiae".

La frase "ad integritatem sacramenti" pretende preclara el papel de los actos en la remisión de los pecados, papel que, supuesta la actitud neutralista del Concilio, nos parece obscuro...

(267) *Vera Concilii Tridentini Historia* I, 12, c. 12, n. 1. v. 2, p. 339.

(268) Cfr. A. VEGA; FRASSEN, *Scotus Academicus* t. 10 De Penitentia d. 2, n. 2. q. 3, corp. 2 p. 376-377.

(269) El esquema primitivo de este capítulo III decía así: «Locum autem materiae huius sacramenti penitentiae actus obtinent nempe contritio, confessio et satisfactio. Qui quatenus in penitente ad integritatem sacramenti et plenum eius fructum percipiendum ex Dei institutione necessario requiruntur, hoc ratione penitentiae partes dicuntur» Theiner I, 583.

Una interpretación podía ser ésta: El Concilio, ante la disputa escolástica, escogió una fórmula más simple en un sentido asertivo, y no exclusivo. Así puede obviarse una frase de franco color escotista. Los franciscanos podían objetar que la frase conciliar les estaba justa a su opinión.

Los dominicos se defenderían diciendo que lo que se requiere "ad integritatem" admite lo que se requiere "ad essentiam", y no al contrario, y por tanto, fué preciso usar la frase menos comprometedora de las dos teorías.

Otra frase hace más ambigua la interpretación del período, "ad plenam et perfectam remissionem peccatorum". Ballerini ha dicho: ¿Podría decirse que sin los actos puede obtenerse la remisión, aunque no en toda su perfección? (270).

Otra interpretación podría ser esta: Sin los actos del penitente no se puede obtener perdón alguno de los pecados, y por esto se requieren en el sacramento por institución divina, ya que el penitente "debet illos afferre ut percipiat fructum remissionis".

Sin embargo, ni influyen causativamente sino mediante la satisfacción que remite la pena temporal y en este sentido se dice que confluyen para la plena y perfecta remisión de los pecados.

Sea de esto lo que fuere, sobrenada una verdad. Todos los tratadistas sin prejuicios de tesis o de escuela creen que la redacción de este capítulo 3 deja la disputa en el fiel de la balanza.

Una línea idéntica se siguió en la redacción del canon correspondiente. Se limaron las asperezas propias de las redacciones preliminares y nada más (271).

Para terminar diremos lo que Cavallera dice en el artículo varias veces citado (272): "...afirmando la necesidad de estos tres actos para la integridad del sacramento, se estará plenamente dentro de la ortodoxia... no se puede invocar la autoridad positiva del Concilio en favor de una o de otra sentencia, como se hace con demasiada frecuencia".

"Fiel a sí mismo, aquí también se ha contentado con poner una barrera contra el error".

(270) BALLERINI, *Opus Theologicum Morale* v. 5, p. 5-6 «Palam est, ex PP. Trid. sententia, ibi agi de iis, quae non ad substantiam, seu essentiam, sed ad perfectionem quandam remissionis requiruntur». Palmieri, obviando esta posible interpretación, escribe al pie del texto: «Id profecto nolim admittere» l. c.

(271) THIRINGER I, 591-592. Las enmiendas que se le hicieron son escasas; la más importante fué la sustitución de la frase *essunt pro materia* por la actual *quasi materia*.

(272) *Le décret du Concile de Trente sur la pénitence* BullLitEcccl, 33 (1932) 95.

VIII

LA POTESTAD JUDICIAL EN TRENTO

La relación íntima que todos los autores reflejaron en sus escritos entre confesión y juicio sacramental, estaba respaldada por el Concilio Tridentino.

Para los PP. del Concilio, la institución de la confesión no era más que un colateral de la constitución de los sacerdotes como jueces en el tribunal de la penitencia (273).

Un juicio en sentido estricto se compone de juez, acusador y reo; el juicio sacramental en sentido estricto se componía igualmente de acusación y sentencia.

Supuesta esta noción de juicio, a primera vista avalada por el Tridentino en el Cp. 5 de la sesión XIV "iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse", la escolástica se esforzó en encontrar una "noticia de la causa" supeditada por el mismo penitente y cuya omisión hacía nula la recepción del sacramento (274).

Siempre nos pareció este aspecto de la penitencia el punto más problemático en la cuestión de la confesión sensible.

Trataremos de captar el sentido que los PP. quisieron dar a las palabras juicio, conocimiento de causa, acto judicial, tribunal, etc., en las que abunda el Concilio.

Para expresar mejor la mentalidad genuina de los PP. y TT., transcribiremos los votos de éstos en las discusiones previas. Añadiremos después las soluciones que modernamente se han dado, terminando con un

(273) F. CAVALIERA, *Le décret du Concile...* (Confession) *BullLitEccI* 34 (1935) 73.

(274) Omítemos aquí la bibliografía, ya que se puede fácilmente constatar en los apartados similares de los capítulos precedentes.

breve estudio de los textos escuetos en que se habla de esta forma judicial de la penitencia. Entre los artículos puestos a la discusión de los teólogos se encuentra el VII que decía así:

"La absolución del sacerdote no es acto judicial, sino mero ministerio de pronunciar y declarar que los pecados se le han remitido al que se confiesa". (275).

Entre los PP. y TT. que a nuestro parecer resaltan más los verdaderos términos del problema se encuentran el Cardenal de Trento, el de Granada, el Clodiense, el General de los Agustinos y los teólogos Melchor Cano, Lainez, Tapper, Juan Arce y Juan Ortega (276).

En una mirada de conjunto es fácil observar un punto de coincidencia en todos los votos: La absolución sacramental es realmente eficaz y no simplemente declarativa de la remisión hecha por Dios.

Lo que tampoco se puede negar, aunque aparezca con menos insistencia, es la necesidad de un conocimiento de causa, al menos de la disposición del penitente (277).

Este conocimiento se presenta a veces como corolario de la potestad bifaria, "remittere" "remittere", a veces como requisito para la congrua imposición de la penitencia.

Apuntan también los Padres y Teólogos la afinidad con el juicio civil (278), siempre, claro está, con sus diferencias.

Lo que sí parece cierto es que el juicio no se toma aquí en sentido vulgar, "Nolite iudicare et non dicabimini".

Todo hace pensar que los PP. no tienen en la mente, cuando hablan o escriben, una definición determinada de juicio, sino más bien una "imagen" sacada de la práctica de aquel tiempo y que ellos conocían perfectamente.

¿Ese conocimiento de causa se exige "absolute" para que pueda definirse el sacramento como acto judicial en sentido estricto? Parece ser que no. En la potestad administrativa que no es estrictamente judicial, se exige también un conocimiento de causa.

Sin embargo, a favor de una interpretación en sentido técnico del juicio sacramental se inclina casi toda la escolástica que hemos estudiado en los capítulos anteriores y los votos que acabamos de transcribir. Algunos teólogos aplican la semejanza del juicio sacramental a todo el proceso judicial y no sólo a la sentencia.

Muchos, manejando términos idénticos a los del juicio criminal, reo, acusador, tribunal, sentencia. En los votos de Mathusius y M. Cano, con referencia expresa a los dos foros, secular y divino.

(275) *Acto authentica Concilii Tridentini*, Historia I, 533 a.

(276) THEINER, I, 562 b.; I, 565 a.; I, 572 a.; I, 579 b.; I, 544 b.; I, 534 b.; I, 537 b.; I, 538 b.; I, 539 b.

(277) THEINER I, 541 b. Cfr. Ioannes Valterius.

(278) Cfr. Ioannes Mathusius, 542 A; Melchior Cano, 544 B; Martinus Olaveus, 546 A; Ambrosius Pelargus, 549 B; Clodiensis, 572 A.

Contra esta interpretación corriente del Tridentino ha escrito modernamente el insigne canonista de Munich, Dr. Klaus Mörsdorf (279). Por la importancia y la novedad de las ideas hacemos de él un estudio más detenido.

El nervio de su argumentación es éste: La antigua disciplina penitencial se acerca más a la potestad jurisdiccional. En la actual, nacida de aquella, aunque considerablemente mitigada, no encontramos ningún momento que pueda considerarse como judicial en sentido estricto (280).

"El poder pastoral, dice Mörsdorf (281), que se ejerce en la absolución sacramental ha de calificarse exartamente como potestad jurisdiccional, *iurisdictio* en sentido técnico".

Mörsdorf procede así: "Hasta la edad contemporánea la canonística estuvo regida por la distinción, tomada del Derecho Romano, que admitía una administración de justicia *litigiosa* y otra *voluntaria* o lo que es lo mismo *in invitum* y en *in volentes et petentes*".

La potestad judicial es siempre en el sentido antiguo *iurisdictio contentiosa* (litigiosa). Unas líneas antes ha dicho: "La absolución de penas correctivas y pecados, *absolvere a censuris et peccatis*, es considerada por todos dentro de la *iurisdictio voluntaria*". Así, H. Pirhing, A. Reiffenstuel, L. Ferrari, V. Pichler y Fr. Schmier (282).

La conclusión fluye sola: para los grandes canonistas posttridentinos, que todavía conservaban la terminología antigua, la absolución sacramental, al no ser potestad contenciosa, no era judicial en sentido estricto.

"En la doctrina del sacramento de la penitencia —sigue diciendo— la teología moderna, ya antes del código de Derecho Canónico, se esforzó por presentar la absolución sacramental como ejercicio de la potestad judicial. Y la canonística, cuyos grandes clásicos del XVII y XVIII atribuyeron unánimemente la absolución de los pecados a la "jurisdicción voluntaria", al ser negada su tradición ha seguido a la dogmática y con el CIC ve en la absolución sacramental el ejercicio de un poder judicial (283).

La teología apela al hecho de que el Tridentino definió a la absolución como "actus iudicialis". Pero Mörsdorf opone que lo que a nosotros, a la luz de la diferenciación hecha en los siglos XVIII y XIX nos dice la frase "actus iudicialis", no lo era para los que vivían en tiempos del Concilio. Esa expresión, como asimismo "iudicium", "iudex", aún no tenía este sentido restringido sino más bien eran usadas en el sentido estimado entonces totalmente como técnico: el ejercicio por *autonomasia* del poder jurisdiccional.

(279) Kl. Münszow, *Der heidolische Charakter der Sakramentalen Lossprechung*, Trier Theol Zeitschr I (1948) 335-348.

(280) La reparación del pecado en la antigua práctica penitencial tiene su réplica actualmente en su separación de la Misa Eucarística.

(281) Münszow, o. c. p. 336.

(282) El CIC en el ca. 201 habla de «potestas iudicialis» y «voluntaria seu non iudicialis».

(283) Münszow, o. c. p. 343 concede que éste es el sentido obvio de los cánones 870, 885.

Con esto quedaba en suspenso si se trataba de ejercicio de jurisdicción contenciosa o voluntaria. Al Concilio le interesaba solamente hacer constar contra los protestantes que la absolución es un acto jurisdiccional (*iurisdietio*), y no un simple ministerio (*nudum ministerium*) realizado, incluso por un laico.

Además las frases "*ad instar actus iudicialis*" "*velut a iudice*" hacen resaltar claramente que los PP. no están pensando en un acto judicial en sentido técnico. (284)

Si el Concilio, pro-*igur*, hubiese tenido intención de decidir qué función se ejercía, para lo que faltan toda clase de motivos, hubiese ciertamente hablado en el lenguaje de su época, "*iurisdietio voluntaria*", "*contentiosum*".

Mörsdorf refuerza su interpretación con las expresiones "*ut sententia in subditos dumtaxat feratur*" y "*Pontifices maximi causas aliquas graves potuerunt reservare*". (285)

Si la absolución es "*alieni beneficii dispensatio*", el querer compararla con la concesión "*graciosa*" con la sentencia penal judicial, está fuera de camino.

"La concesión de un perdón de penas es privilegio del jefe de una comunidad, emanación de la suprema jurisdicción y nunca de la potestad judicial. Esta se limita a infligir las penas ya establecidas y es incompetente para perdonar las ya impuestas" (286).

Tampoco la posibilidad de su negación convierte la concesión en acto judicial. Las dos se basan en una misma potestad jurisdiccional y se diferencian en que la absolución y no su negación, es de naturaleza sacramental.

Esta teoría de Mörsdorf no está exenta de graves dificultades. El P. Ternus (287) ha respondido impugnándola. Tanto la teología dogmática, como los canonistas clásicos del XVII y XVIII y CIC, ven en la absolución un acto típicamente judicial.

En cuanto a la primera observación de Ternus, estamos completamente de acuerdo. Aunque Mörsdorf concede que la práctica penitencial en su conjunto es judicial, su negación respecto de la absolución, rompe con la mayoría dogmática que vió en ésta principalmente la esencia del juicio sacramental (288).

¿Pretendió el Tridentino condenar únicamente el error protestante del "*nudum ministerium*"? Quizá la observación de Mörsdorf no sea del

(284) D902 Cfr. p. 345.

(285) D903.

(286) MÖRSDORF, o. c. p. 346. Cfr. canon 2256, 3.

(287) J. TERNUS, *Die sacramentale Lossprechung als richterlicher Akt* Zeitschrift für Theol. II (1949) 214-230.

(288) Cfr. los apartados que en los párrafos de la segunda parte tratan de este aspecto judicial. Los eclesiásticos expresamente veían en ella toda la esencia del acto judicial. Cfr. FRASSEN, *De Poenitentia* d. 1. c. 2, q. 2, y CASSANBA, *De Poenitentia* d. 4. q. 3, conc. 2.

todo exacta. También pretendió el Concilio declarar positivamente la doctrina católica (289).

Además en la confesión de Augsburgo se decía expresamente:

"Nam quod obiciunt quidam, iudicem prius debere cognoscere causam priusquam pronuntiat, hoc nihil ad rem pertinet, quia ministerium absolutionis beneficium est seu gratia, non est iudicium seu lex (290).

A pesar de esto, concedería Mörsdorf, tal conocimiento de causa sería necesario sin implicar un ejercicio judicial en sentido estricto, como ocurre e. gr. en las decisiones administrativas.

A lo dicho podíamos añadir las siguientes acotaciones:

a) Los teólogos contemporáneos al Concilio tenían al menos una "imagen" suficientemente nítida del sacramento del juicio en sentido estricto.

b) Los teólogos acuden con frecuencia a la semejanza con el juicio secular (291).

c) Aluden al sacramento de la penitencia como imagen del juicio final (292).

Recordemos lo que decía Melehor Cano "Et sicut in iudiciis secularibus confessio rei, actus poenitentis et vindicta iudicis sunt partes illius causae iudicialis, ita et in hoc iudicio spirituali".

Salmerón que asistió al Concilio, escribe: "Et ita admittimus absolutionem peccatorum beneficium esse Christi, ut non negemus esse quoddam tribunal, in quo Sacerdos partes iudicis agit, poenitens vero personam sustinet rei" (293).

Un indicio fuerte contra la interpretación del Tridentino hecha por Mörsdorf, es que entre las fuentes de los cánones citados 370 y 388, cuyo sentido, como admite él mismo, es estrictamente judicial, se cita expresamente al Concilio.

Por lo que llevamos expuesto, es lícito deducir que este sentido judicial no es ajeno al Concilio, pues así estaba en el ambiente. No era por tanto, necesario que los PP., si querían hablar de la absolución como acto estrictamente judicial, tuviesen necesariamente que usar la terminología bimembre "iurisdictio voluntaria-contentiosa".

En cuanto a los grandes canonistas posttridentinos es de notar que definen al juicio en sentido estricto "discussio causae coram iudice." Tres personae (vel vere vel fide) requiruntur ad constituendum iudicium: iudex, reus, accusator" (294).

(289) TURNER, I, 577 b.

(290) *Die Reformationschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen 1930) p. 293.

(291) TURNER, I, 546 n.; 552 a.; 573 b.

(292) TURNER, I, 547 a.

(293) A. SALMERÓN, *Commentarii de evangelicorum historiam* I, II de. 18, p. 170 h. (Martini 1601) Cf. 210 p. 234 b.

(294) H. PERLING, *Ius Canonium* 2, t. 1, p. 1; Fr. SCHMIDTGENNER, *Ius Ecclesiasticum Universum* 2 p. 1, n. 2; A. BEHRENSCHKE, *Ius Canonium Universum* 2, 12, t. 1, n. 2; Fr. WENZ, *Ius Decretalium* 1, 3, l. 1, tr. 1, n. 4.

Mörsdorf cita a su favor al insigne canonista Cardenal Lega (295). Ya advierte atinadamente Ternus que se trata directamente del derecho penal.

Aun las mismas palabras, "de internis non iudicat Ecclesia" parecen tener un sentido obvio, no de que no juzgue "absoluto" sino que no juzga en el foro social o "cum contentione" (296).

Así tendríamos una potestad judicial estricta con dos formas "cum contentione" y "sine contentione".

La teoría de Mörsdorf, por tanto, aunque no exenta de probabilidad, choca violentamente por su radicalismo extremado.

En 1953 el P. Pierre Charles en "Nouvelle Revue Théologique" (297) aborda de nuevo el problema del juicio sacramental. Su posición, sin pretenderlo, es media y ciertamente más moderada.

El P. Charles comienza por conceder: "El sacerdote es el juez del tribunal de la penitencia. Esto es rigurosamente exacto y nadie puede poner en duda esta proposición universal. Pero queda por estudiar qué especie de juez y de qué clase de tribunal se trata" (298). No se puede recurrir a un diccionario, dice, y copiar la definición, que nos diría: "Juez es aquel que, en nombre de la autoridad pública, castiga a los culpables y absuelve a los inocentes". La razón es clara: El sacerdote juez hace exactamente todo lo contrario, absuelve a los culpables, y a los inocentes los despide sin sentencia.

Para la absolución, prosigue, se requiere ciertamente un conocimiento de la causa. Pero esto no es privativo de la penitencia. Ningún obispo, por ejemplo, puede ordenar al primero que le presenten. Lo mismo ocurre en el bautismo del adulto, en el matrimonio, y así en todos.

Si el conocimiento previo, continúa, es la sola razón que hace llamar juez al sacerdote que oye una confesión, sería preciso concluir con un simple juego de palabras: la acción del sacerdote es "juiciosa" y no "judicial". Este examen previo es un simple imperativo de buen sentido.

El confesor no es un oficial subalterno que instruye, sino un juez supremo que recibe una declaración. De su absolución no es responsable más que ante Dios. Se requiere ciertamente el conocimiento de la causa, pero eso no es sacramental en el sentido estricto de la palabra; así lo es sólo la absolución. Todo el resto está subordinado a este elemento único (299).

¿Por qué, pues, se ha de conocer la causa? Charles apunta esta razón: "Un juez supremo debe generalmente saber sobre qué cae su indulto". Una gracia anónima, recayendo cuando absolvemos a un moribundo sin

(295) M. LEGA-V. BARTOCEPI, *Commentarius in iudicia ecclesiastica* v. 3 (Romae 1950) 179 n. 2.

(296) Parece indicarlo el mismo Cardenal Lega en la obra citada v. 3, p. 6, n. 6. Cfr. TERNUS, *Die Sacramentale Lossprechung...* p. 217.

(297) P. CHARLES, *Doctrine et Pastorale du sacrement de Pénitence*, 73 (1953) 449-470.

(298) CHARLES, *o. c.* p. 460.

(299) CHARLES, *o. c.* p. 462-63.

sentido o cuando se absuelve, v. gr., colectivamente a un barco de pasajeros en peligro.

Pero estas excepciones, dice Charles, confirman la regla, que quiere que se agracie, no como una máquina de perdón, sino como un juez sujeta, como una persona en pleno conocimiento de lo que otorga.

Supuestas estas interpretaciones, veamos qué da de sí la escueta exposición de los textos conciliares.

En el capítulo segundo de la sesión sobre la Penitencia y los confesores se les llama "jueces" y en esta se diferencian los ministros de la penitencia y los del bautismo.

De aquí ciertamente no se sigue en realidad de verdad, que sean jueces en sentido estricto, sino más bien la potestad jurisdiccional del confesor que no tiene el que bautiza. "Jurisdictio nisi in subditos" (300).

En los capítulos 5 y 7 se hace una doble aposición "tanquam praesides et iudices" y "superiores et legitimos iudices", que puede también incluir a tomar la palabra "iudices" en sentido amplio (301).

Sin embargo, cuando en el capítulo 2 se llama al sacramento *tribunal*, las palabras del concilio, "Ante hoc tribunal tanquam reos sicuti voluit" parecen exigir un sentido estricto, ya que de la potestad de jurisdicción en general, no se dice esto.

Un sentido estricto del juicio parece exigir la conocida frase del capítulo 5: "Sacerdotes iudicium hoc incognita causa exercere non potuisse".

Así lo creyeron, como vimos en los capítulos anteriores, los teólogos. Sin embargo, no hay que olvidar las notaciones del P. Charles.

No obstante, contra el jesuita belga nos atrevemos a decir que las palabras piden un conocimiento de la causa, diverso y más amplio que el requerido para cualquier otro sacramento (302).

En el capítulo 6 y en el en. 9 cuando se llama a la absolución "acto judicial" aparece claramente el sentido, al menos primordial, que los PP. quisieron darle "Non est nudum ministerium seu mera declaratio remissionis iam factae".

Con todos estos elementos parecen deducirse las siguientes conclusiones, algunas ya insinuadas anteriormente:

1.ª) La simple lectura de los textos conciliares no exige claramente entender las palabras, "juez, iudicium, tribunal, cognitio causae" en sentido estricto.

2.ª) Los votos de los PP. y TI. insinúan sin embargo entenderlo como juicio estricto, a no ser que sus semejanzas con el juicio secular se

(300) Sesión 14 c. 2 D 295. v. "Baptismi ministrum iudicem esse non oportere, cum Ecclesia in nominem iudicium exercet, qui non prius in ipsam per Baptismi manus fuit ingressus".

(301) Cf. MÖNCHER, *Der heiligtliche Charakter der Sakramentalen Aussprechung* Theol. Zeitschr 1948 p. 345.

(302) No olvidemos la ilación que existe en las palabras del concilio entre el conocimiento de la causa y la imposición de la pena Cf. S. THOMAS, *Suppl.* q. 6, a. 1e y CHARLES o. c. p. 461.

tomem como simples ilustraciones. Lo que absolutamente hablando no es probable.

3.º) La escolástica postridentina, sean unas u otras las causas que se le asignen, está por una interpretación del juicio penitencial en sentido técnico.

4.º) La interpretación de Mörsdorf, aunque radical, descubre horizontes inéditos en la interpretación del juicio.

5.º) Los grandes canonistas postridentinos, no parecen tratar "ad hoc" del juicio de la penitencia y por tanto, resulta dificultoso catalogar su actitud.

6.º) La interpretación de Charles, a fuer de ingeniosa, explica muchos puntos de otro modo oscuros. Y daría una salida al caso del moribundo (303).

7.º) A su favor parece estar el Tridentino cuando al final del capítulo 8 dice: "Nec propterea existimarunt (antiqui Patres) sacramentum paenitentiae esse forum irae vel poenarum" (304). Se trata de un tribunal de gracia (agratiationis), cuya autoridad reside en el jefe supremo de una comunidad. Como no se trata de humillar al pecador ni de encasillar a la penitencia entre los moldes del juicio criminal, alguna vez podía faltar el conocimiento de la causa.

Y, finalmente, lo que la escolástica, salvo contadas excepciones, consideró inamovible "sine aliqua accusatione dari non potest iudicium, ideo nec sacramentum", a la luz de los textos y las aportaciones más recientes de los teólogos, da pie, llevados por el caso del moribundo destituido del uso de los sentidos, a poner en tela de juicio la necesidad para todo caso de un conocimiento previo de los pecados del penitente,

(303) PALMIERI no parece estar lejos de este modo de explicar la absolución del moribundo. *De Poenitentia* th. 33 p.361.

(304) D 905 y al 6o.

IX

LA INSTRUCCION DE LA SAGRADA PENITENCIARIA

La instrucción que nos ocupa "*Circa absolutionem sacramentalem generali modo pluribus impertiendam*" (305) está datada en Roma el 25 de marzo de 1944.

Las condiciones excepcionales de la segunda guerra mundial, sometiendo a los contendientes y aún a la población civil a ataques imprevistos de la aviación y de toda clase de armas, le exigían para los que, en la eventualidad de una muerte momentánea, querían morir cristianamente. La imposibilidad de confesarse por la insuficiencia de sacerdotes y, sobre todo, las circunstancias del momento hicieron que el gran corazón de Mo XII facilitara hasta el extremo la posibilidad de recibir la absolución. Porque esto es ante todo, al margen de los problemas todos que de ella pueden derivarse, lo que representa.

En la historia de la absolución del moribundo podemos considerar tres estadios: 1.º En tiempos de Clemente VIII, para la absolución, se requiere confesión en presencia, con una particularidad: siempre los Pontífices exceptúan expresamente el caso del moribundo.

2.º Andando el tiempo, se extiende la concesión de la absolución a los que están en pleno uso de los sentidos. (Instruc. 1939).

3.º La Penitencia en la presente instrucción da un paso más: Se podrá absolver a los sanos y fuera de peligro de muerte, existiendo una imposibilidad moral. No se aprueba la absolución en ausencia. A los presentes, la autoriza sin ninguna confesión.

Ante el texto de la Instrucción se nos ocurren estas anotaciones acerca de su valor doctrinal:

1.º No puede dudarse que es una Instrucción práctica. El fin que persigue y el estilo lo indican palmarismente.

2.º No obstante, la instrucción implica un juicio doctrinal. Como veremos después, en toda ella está latente un problema teológico del que no se puede desligar.

3.º Está publicada con la aprobación del Pontífice (306). Su autoridad no parece ser puramente disciplinar como los preceptos de cualquier dicasterio en orden a la actividad exterior de la Iglesia, v. gr. El nuevo "Ordo Hebdomadae Sanctae".

Ahora bien, ¿toca la instrucción el problema de la necesidad de la confesión sensible o al menos puede deducirse algo a favor o en contra de ella? ¿Qué comentarios ha suscitado en los teólogos y moralistas?

Respecto a esto último queremos hacer constar desde ahora que han sido relativamente escasos los comentarios que se han hecho de ella.

El punto álgido del problema, que aparece ya en la pregunta que se dirige a la Penitenciaría, se encuentra en el n.º IV donde dice: "Antequam Sacerdotes sacramentalem absolutionem impertiant, quantum rerum adiuncta permittant, de his quae sequuntur Christifideles commonere debent:

a) *Necessarium scilicet esse ut se quisque poeniteat admissorum suorum et a peccatis abstinere proponat. Convenit etiam Sacerdotes opportune monere poenitentes ut contritionis actum externo aliquo signo ostendant, si possibile sit, v. gr. suum percutiendo pectus*".

El primer comentario lo hizo el P. Restrepo, teólogo de la Penitenciaría en *Periodica* (307).

Comentando el párrafo anterior, dice textualmente: "id solum observandum venit scilicet a) necessarium esse saltem attritionis actum ut culpae absolutione deleantur. Cautè enim monet Instructio *convenire*, scilicet opportunum esse, non vero omnino necessarium, ut sacerdotes moneant poenitentes ut contritionis actum externo aliquo modo ostendant, si possibile sit: saepe enim id ne possibile quidem erit, v. gr., si quaestio est de absolvenda magna multitudine quorum aliqui nequidem a sacerdote videri possunt" (308).

Antes (309), comentando el párrafo 2, para él el más importante y más actual, dice: "La cuestión, pues, se suscita si fuera de los casos excluidos por la condenación de Inocencio XI (310) se dan otros en los que sea lícito impartir la absolución "sin confesión alguna" o solamente "dimidiata". Los autores, el uso y práctica de la Iglesia admitían que en determinados casos podía hacerse una "confesión dimidiata" ya que la integridad propugnada por el Tridentino, cn. 7, no obliga en caso de imposibilidad física o moral.

(306) AAS 36 (1944) 156 n. 7.

(307) J. M. RESTREPO, *Annotaciones ad Instructionem S. Penitentiariae* 25 Martii 1944, *PerMorCanLit* 33(1944) 273-81.

(308) o. c. p. 283.

(309) o. c. p. 278.

(310) Error 39 condenado por Inocencio XI en Decreto del S. O. 4 de Marzo 1679. D 1309.

"Benignoissimus legislator. habia dicho Viva, noloit ad id obligare, ubi dicitur impotentia moralis... idcirco sufficit dimidiata confessio" (311).

A esto añade Restrepo "Lo que también y por la misma razón puede extenderse al caso en que no pueda manifestarse pecado alguno, como es admitido sin contradicción, es más, con la aprobación de la Iglesia, en el caso del moribundo destituido del uso de los sentidos, que no puede dar señal alguna de confesión, al menos aparente".

Creemos no equivocarnos al afirmar que el P. Restrepo sostiene la validez de la absolución sin que haya precedido confesión alguna. Y que esta suposición está autenticada por la Instrucción de la S. Penitenciaria. Su interpretación sin ser definitiva, exige tenerse muy en cuenta, dada la participación activa que tuvo en su elaboración, como teólogo de la Penitenciaria.

Otro jesuita español, E. Regatillo, apoya también esta interpretación. Defendiendo su opinión: Los actos del penitente se requieren sólo como disposiciones internas para la validez del sacramento, dice (312): "Confirmari videtur per instructionem S. Paenitentiariae —25-mar.-1944. Después cita el párrafo IV subrayando las frases "necessarium esse" y "convenit etiam" y añade:

"Aquí, como se ve, para la remisión del pecado por la absolución, se requiere el dolor interno, no se requiere ni la confesión genérica ni la manifestación externa del dolor; esta manifestación exterior en la que de alguna manera se contiene la confesión genérica, sólo se aconseja, "convenit" "si possibile sit". Luego según la mente de la S. Penitenciaria, no la confesión y el acto externo de la contrición, sino la absolución es lo que constituye el sacramento. Aquellas se requieren, como disposición interna, necesarias para que la absolución produzca su efecto".

Una interpretación de líneas parecidas, nos las da Gerard Kelly en "Theological Studies" (313). El autor trata expresamente de la confesión genérica de devoción, pero en un inciso dice: "Doy por supuesto que es necesaria alguna manifestación externa para la validez cierta del sacramento de la penitencia, aunque creo que la opinión tomista se ha debilitado considerablemente con la reciente Instrucción de la S. Penitenciaria".

"Perhaps, continúa, the Instruction presupposes that those who wish absolution have given some external sign to that effect, but nothing is said about this in the directions" (314).

Galtier (315), al contrario, cree que la Instrucción deja intacto el problema de la necesidad de alguna confesión.

1.º) La Instrucción no dice nada de la eficacia de la absolución dada a quien está totalmente desprovisto del uso de los sentidos. Comple-

(311) D. VIVA, *Damn. Theol. Tractata*, II, pr. 59, n.1 (Petrus 1723) p. 329-340; Cfr. De Sacramento Penitentiae q.5, a.7.

(312) F. REGATILLO, *Theolog. Moral. Summa* (BAC) 3, 375 d.

(313) G. KELLY, *The generic Confession of Devotion* *Theological* 6 (1945) 358-379.

(314) KELLY, *ib. c.* p. 359 y nota 1.

(315) GALTIER, *De Poenitentia* p.2, th. 26, n.394 (1950) p. 328-339.

tamente otra es la condición de los fieles de que se trata. Estos, tales con su presencia y atención manifiestan al sacerdote que quieren ser juzgados por la Iglesia y someterse a su juicio. Se abstienen de confesarse actualmente por razón de la imposibilidad en que se hallan.

El caso de éstos es idéntico al que, queriendo confesarse y desconociendo la lengua del confesor, pide ser absuelto simplemente con su gusto.

En ambos casos se hace la confesión que entonces es posible. Y ésta es justamente la que llamamos "formaliter integra" y la que se requiere siempre.

Severino González (316) sigue la interpretación de Galtier. "Hinc quidem distinctionem, dicit, [inter ea quae absolute requiruntur et ea quae requiruntur in quantum sunt possibilis] ibidem fieri, attamen solum ut in praxi detur absolutio... Speculative autem non dicitur eos etiam qui nullatenus contritionem externe manifestaverint (quia ista manifestatio illis erat impossibilis) gratiam illius absolutionis obtinuisse".

Como decíamos más arriba, los comentarios a la Instrucción han sido exigüos. Teólogos que escriben rozando sus temas con ella, no hacen siquiera alusión, siguiendo en cambio la doctrina tradicional.

J. MacCarthy en "The Irish ecclesiastical Record" (317) tratando de la manifestación externa del dolor, dice: "El dolor por el pecado es en verdad parte del sacramento de la penitencia, que es una señal exterior; y por tanto, para la validez, este dolor debe ser de algún modo manifestado exteriormente (318).

J. Hegarty en la misma revista y comentando el artículo ya citado en el capítulo VII de Baudiment, dice lo que sigue acerca de la teoría ballerianista: "Esta teoría tiene en verdad aplicaciones prácticas, pero para fundamento doctrinal, así que debe ser desatendida en esta discusión especulativa (319).

Si la Instrucción, al menos aparentemente, favorecía la doctrina de ésta, Hegarty debió al menos, haberla citado aunque fuese para interpretarla en su propio terreno. No lo hace tampoco, cuando trata de ajustar la sentencia de Baudiment al caso del moribundo. ¿Por qué esta actitud negativa? ...Quizá, como Galtier, creyó que la Instrucción no incluía el caso del moribundo. Tal vez escamoteó una cuestión escabrosa y molesta.

J. Madden en su artículo "absolución del moribundo..." (320), presenta, sin referencia expresa al documento de la Penitenciaría, una posición ambigua: "La disposición necesaria para la recepción del sacramento de la penitencia se requiere independientemente de que el penitente esté o no en peligro de muerte. Según la opinión extensamente aceptada, la manifestación dolorosa del pecado es la materia del sacramento, y según

(316) S. GONZALEZ, *Sacrae Theologiae Summa* (RAC) 4, De Poenitentia 88, 8.

(317) J. MACCARTHY, *External manifestation of sorrow for in the sacrament of Penance*, IrishEccRec 72 (1949) 355-57.

(318) MACCARTHY, *id.*, p. 366 "Sense such manifestation seems necessary to verify sacramental significance of Penance."

(319) J. HEGARTY, *The matter and form of Penance* [IrEccRec 76 (1951) 112.

(320) J. MADDEN, *Absolution of the Dying and purpose of Amendment* AustralasianCath-Record 29 (1952) 329-331.

la enseñanza de la Iglesia, la absolución sería inválida si la persona a quien se da, no tiene dolor sobrenatural por sus transgresiones y como mínimo atrición por el pecado mortal".

Ahora bien, ¿qué da de sí la simple lectura del documento? ¿Qué significado tienen las palabras preliminares "Sine praevia peccatorum confessione"? Sinceramente creemos que lo mínimo que significa es que la Penitenciaría tiene por válida la absolución sacramental sin la exteriorización previa de los actos del penitente.

Galtier mantiene que esta presencia y atención es ya someterse al juicio de la Iglesia y confesión "formaliter integra". Y S. González añade que es imposible que un cristiano ante el sacerdote que le va absolver no dé muestras exteriores de arrepentimiento (321).

Sin restar probabilidad a la sentencia de ambos, creemos que se violenta de este modo la frase inicial "sine praevia peccatorum confessione" que parece excluir toda confesión.

Si admitimos la interpretación de Galtier, nos encontramos ante un problema de palabras, pero no es esa la cuestión, sino si se requiere además exteriorizar el dolor.

Además, la admonición previa por parte del sacerdote se dirige igualmente para aquello que se estima necesario y para lo que sólo es conveniente. Sin embargo, las formas de expresión son diversas: 1) "Commonere debent quantum adiuncta rerum permittant a) Necessarium esse ut se quisque poeniteat...

2) "Convenit etiam sacerdotes opportune monere... si possibile sit". La correspondencia de las frases "Quantum adiuncta rerum permittant - si possibile sit; commonere debent = opportune monere; necessarium scilicet esse = convenit etiam, marca claramente la fuerza diversa de cada una. La Instrucción representa en el orden práctico un paso considerable, facilitando la absolución del pecador, y, aclarando conceptos, una verdadera innovación al autorizar la absolución de muchedumbres fuera del peligro de muerte.

Aun en el caso de concederle el mínimo de autoridad, propia de los Organos de la Santa Sede, no podemos atribuir ni a error ni a inadvertencia ante el estado de opinión de los teólogos, las frases decisivas de la Instrucción de la S. Penitenciaría.

Para concluir, solamente añadiremos que la Instrucción, como asimismo la multiplicidad de circunstancias en el caso típico del moribundo sin sentido, deja abierta y espolea una investigación más profunda acerca de los constitutivos de la penitencia y del aspecto judicial del sacramento, sin que ello represente obstáculo alguno para la administración práctica de éste.

La absolución se deberá dar en todos los casos en que se encuentre un moribundo y no podrá negarse so pretexto de cualquier convicción de escuela.

(321) S. GONZÁLEZ, *Sacrae Theologiae Summa* (BAC) 4, De Poenitentia, Bn. 7.