

# PASTORAL DEL PECADO



B. HAERING y otros

PH. DELHAYE—J. LECLERCQ—B. HÄRING  
C. VOGEL—CH. H. NODET

# PASTORAL DEL PECADO

3.<sup>a</sup> EDICION

EDITORIAL VERBO DIVINO  
ESTELLA (Navarra) ESPAÑA

Versión española por:  
Alfredo M. Oltra, Pbro.

Título francés:  
*Pastorale du péché*

Editorial:  
Desclée & Cie., Éditeurs, Tournai (Bélgica)

## INTRODUCCION

por

Ph. Delhayé

Nihil obstat:  
P. Antonio Roweda, SVD, *Censor*

Imprimatur:  
Lic. Juan Ollo, *Vicario General*  
Pamplona, 18 de Diciembre de 1965

Depósito Legal: NA. 7-1970

Impreso en España — Printed in Spain

© *Desclée & Cie., Éditeurs, Tournai (Bélgica) 1961*  
© *Editorial Verbo Divino, Estella 1970*

Talleres gráficos:  
Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) España

“Pastoral del Pecado” y “Teología del pecado” (Obra publicada en dos volúmenes por Desclée, Tournai, Bélgica) están intrínsecamente unidas y, si no lo hubiesen impedido razones prácticas imperiosas, los dos volúmenes habrían aparecido al mismo tiempo. De todas formas, queremos subrayar que, en nuestro pensamiento, los dos trabajos están vitalmente coordinados.

Una pastoral que no estuviera basada en una teología se situaría en el plano de las recetas o medios de propaganda. Una teología moral que no se continuara en el plano de la psicología y del apostolado no alcanzaría su fin inmediato. Por otra parte, hay que reconocer que el actual movimiento pastoral no ha intentado nunca sustraerse a esta íntima unión frente a la teología. Si se han producido algunas fricciones, ha sido, más bien, porque los

representantes de la pastoral se impacientaban, al ver a ciertos teólogos poco preocupados por los problemas de la vida cristiana. En el campo moral, aquéllos han prestado gran servicio a los teólogos, al exigirles mayor esfuerzo.

Por otra parte también, tanto la teología doctrinal como la teología pastoral están de acuerdo en el deseo de un resurgimiento bíblico. En el terreno que nos ocupa, las investigaciones del difunto M. Gelin y de Mons. Descamps, publicadas en el primer volumen de la edición belga, son base de trabajo, común a estas dos ramas de la teología. Mientras el uno se interesa, con razón, por las sistematizaciones doctrinales que los Padres y Doctores formularon sobre el contenido de la Revelación, el otro va a ver ahora cómo se inserta concretamente el tema del pecado en la vida cristiana. Hasta estos últimos años no se hablaba casi de estos temas, fuera de los libros de ascética y piedad. Ultimamente se ha llevado a cabo un gran trabajo, que hemos querido tener en cuenta, al tratar de superarlo, para examinar estos problemas con los mismos métodos y las mismas exigencias que los de la teología doctrinal.

El pecado es un fracaso, una ruptura de la amistad con Dios. Cuando se dice esto, uno conoce lo que es, su sentido y su peso, su aspecto "infinito". Pero no por ello se le ha examinado del lado humano. No se ha dicho cómo se prepara y cómo se repara. Tentación, conversión interior y penitencia son temas demasiado olvidados hasta estos últimos años. Sin su estudio, no obstante, el tratado del pecado queda, en cierto sentido, abstracto. No se ve claro cómo la falta puede insertarse en la vida psicológica del cristiano ni cómo ésta llega a vencer aquella fuerza antagónica.

\* \* \*

Es evidente, pues, que la tentación era lo primero que se debía estudiar. El canónigo Leclercq lo ha hecho con

ese sentido de la psicología humana y del drama cristiano que aparece tan frecuente en sus escritos. El que fue profesor de Lovaina tiene el poder admirable, a pesar de toda su ciencia, de ver las cosas con una mirada nueva, de reencontrar, en cierto modo, aquella capacidad de admiración que Aristóteles coloca entre las condiciones del progreso intelectual. Precisamente el problema de la tentación es de los que hay que saber descubrir. Porque, si se trata, por una parte, de la cosa más trivial, es también, por otra, el hecho más absurdo que pueda existir. ¿Cómo un hombre, orientado hacia el bien, puede dejarse tentar por un valor negativo? ¿Cómo el fiel, enraizado por el bautismo en el amor de Cristo, transplantado al reino del Espíritu, puede seguir siendo sensible a las falsas apariencias de la carne (en el sentido paulino de la palabra, es decir, del pecado), de lo humano (en su sentido peyorativo)?

Una "metafísica" de la tentación nos hace ver que, a pesar de las apariencias, el hombre no se adhiere jamás al mal puro, sino a los aspectos buenos de lo malo. Ciertos actos son intrínsecamente malos, como la blasfemia, por ejemplo; pero, psicológicamente, un individuo puede ver en ello un medio de dar salida a su cólera, una manifestación de autonomía que, en ciertos aspectos, podría ser un bien. Otros actos son malos porque quien los realiza no asume todas las responsabilidades; éste sería el caso del acto sexual que está prohibido a los célibes, pero permitido, e incluso a veces obligado, a los casados. El hecho, en sí mismo, es evidente que permanece tan tentador para los unos como para los otros, en razón de los bienes que aporta. Esto confirma lo que san Agustín y santo Tomás dicen del pecado: la *conversio ad creaturas* solamente es posible, porque los seres creados tienen un valor, reflejo, por otra parte, del valor primero.

Hay, pues, conflicto entre el amor de éste y el de aquél. ¡Bien! ¿Y en qué condiciones psicológicas se desarrolla este conflicto? El bien supremo solamente es conocido por el espíritu; el bien fragmentario tiene toda la

fuerza del atractivo inmediato. Este es “real”: aquél, “nacional”. En este caso, la rebelión del apetito humano contra la voluntad superior es un fenómeno natural. M. Masure ya había insistido en ello en su obra sobre el *Humanismo Cristiano*. El pecado original y la concupiscencia que le ha seguido nos han modificado históricamente, privándonos de una protección sobrenatural y preternatural, pero no han creado por completo una discordancia radical, natural en un ser que, en un aspecto, es espíritu y eternidad, y, en el otro, carne y tiempo. Se ve inmediatamente que el medio de combatir la tentación e impedir que nazca es, como lo advierte M. Leclercq, hacer “real”, psicológicamente cercano, el pensamiento de Dios. Aquel para el cual Dios no es un ser lejano, sino el compañero de cada instante, el amigo querido con el que está en comunicación de pensamiento y afectividad, no se encuentra desprovisto y desarmado como aquel para quien Dios es un extraño, con el cual tendrá que componérselas quizás, pero al que, en todo caso, no se siente vitalmente religado.

El enemigo está, pues, en nosotros. Y esto es lo que explica esta “revisión” psicológica de las tentaciones, a la que el autor consagra unas páginas llenas de experiencia de la vida cristiana y eclesial. Volvemos a encontrar aquí su predilección por san Francisco de Sales, preocupado como él de la experiencia vivida y de una ascesis adaptada a todos los cristianos. Se lucha ciertamente con la oración, contra las tentaciones carnales. Sin embargo, es preciso que el espíritu no sea arrastrado por un torrente de imaginaciones. Hay que mortificarse, sí, pero no hasta el punto de provocar un desequilibrio fisiológico. La higiene es un medio de defensa menos violento, que no se puede olvidar, así como las actividades suplementarias, tales como los deportes. En cuanto a las tentaciones de la vida cotidiana, el remedio está en un buen ambiente, preconizado también por el santo obispo de Ginebra. Al tomarlas demasiado en serio y combatir las masivamente, se les

da una importancia que no tienen. Manifestándolas o cediendo a ellas en nombre de una seudoautenticidad, se destroza la vida moral. Lo mejor es tomarlas con paciencia como una manifestación de nuestra miseria, y no darles importancia. Lo importante en esto es una actitud positiva. Al que trabaja verdaderamente por realizar en su vida las exigencias del divino “ágape”, no le queda tiempo para escucharse a cada momento.

Le faltaba a M. Leclercq ver el lugar de la tentación en la vida moral. Es importante porque la tentación ofrece oportunidad de luchar, de formarse. En su aspecto malo, como sollicitación al mal, solamente puede venir del demonio o de nosotros. Pero, en su aspecto de prueba, es la condición de nuestra santificación, el medio práctico que la gracia nos sugiere para permitirnos progresar. En la vida fácil no existe la posibilidad de desarrollar y acrecentar la propia personalidad cristiana. La prueba crucificante es la garantía y el medio de expresión del amor.

\* \* \*

La tentación es la pendiente que lleva al pecado; la conversión, el medio por el cual se sale de él. El P. Häring trata este tema, muy clásico, pues los Padres y los autores medievales hablan de él con frecuencia, y muy moderno a la vez, pues, desde hace dos o tres siglos, no se le había dado un lugar en la moral. El tema parecía reservado a la apologética o a la psicología religiosa. La conversión era considerada como un acto excepcional que introducía al hombre en la vida de la fe y la caridad. No era, como otras veces, un estado, una disposición que, a cada momento, retorna hacia Cristo la proa de la nave que la tentación y el egoísmo personal amenazaban hacer derivar hacia el pecado.

Se comprende, por esto, cómo el P. Häring, tan atento en señalar el aspecto existencial de la moral cristiana, ha sido el primero en volver a introducir el tratado de la conversión en nuestros manuales. Para él, la moral no es

ni un código de preceptos ni un puro ideal virtuoso: es la gracia llamando al hombre al reino de Dios y transformándole de tal suerte que la redención, por él adquirida en principio, viene a ser, poco a poco, la regla de toda su vida. El tiempo que transcurre entre Pascua y la parusía es, por excelencia, el tiempo de la instauración del reino de Dios, que, orientado hacia la regeneración completa, debe, ya desde ahora, manifestar más y más la gloria del Resucitado. El grano de mostaza (*Lc 13, 19*) es, en principio, una conciencia que interioriza cada vez más las exigencias del reino. Es también la asamblea de los fieles, que se extiende hasta las mismas dimensiones de la humanidad, y que da un sentido cristiano a todo gesto, a toda actividad de la tierra, por la transformación del medio de vida. Esta elevación de la naturaleza y del cosmos no se produce sin un cambio total de ideas (*metanoia*). Hasta Cristo, el hombre estaba encerrado en sí mismo, en su razón, en su afectividad. Pudo realizar bellas obras filosóficas o artísticas, salvar los valores humanos en el plano de la conciencia y de la vida social. Pero no era menos limitado en su acción que en su ser, cuando no caía en el orgullo y la sensualidad, como lo consigna san Pablo (*Ad Romanos, I*). Era aquél un mundo de cólera (*natura filii irae*), del cual los hombres salieron por la amistad que Dios les mostró, amistad que ellos le han podido expresar. Pues conversión no es ni terror ni orgullo de sabio. Es retorno al Padre, en la alegría y en la firmeza de la sinceridad.

La conversión es lucha contra el pasado y compromiso alegre hacia el porvenir, como la Pascua es misterio de muerte y resurrección. Toda conversión es una imitación vivida del misterio central de nuestra religión. Por ello se modela, normalmente, sobre los signos sacramentarios de la redención: bautismo, comunión, penitencia. Ella se enriquece no solamente al unirse a Cristo en los avances de su gracia, adaptada a los hombres carnales, sino al encontrar el aspecto social, comunitario y eclesial

que necesita, pues no es un individuo solitario, una mónada autónoma. Así se hace la entrada en el reino de Dios, que es a la vez amistad con Dios, vida de la Iglesia bajo la tutela de la autoridad apostólica y con la ayuda de la caridad de los hermanos.

Así el hombre estará poco a poco por encima de sí mismo. El fariseo luchará contra la confianza en sí, el publicano contra su negligencia, el "griego" contra su orgullo. Cada conversión estará hecha a medida del sujeto, y durará mientras el "hombre viejo" no haya acabado de morir.

Una vez determinadas las dimensiones personales y sociales de la conversión, todavía había que describirla en el plano psicológico. Es lo que hace el P. Häring al estudiar cada uno de los movimientos esenciales de la *metanoia*: el arrepentimiento, la confesión, la reparación, el compromiso.

Predicar el arrepentimiento es, ante todo, darles a los hombres el "sentido del pecado", hacerles comprender que se han alejado de Cristo, que han caído en la esclavitud de la injusticia. Muchos de ellos viven, en los tiempos actuales, en una euforia debida a la atrofia de su sentido de la dignidad y del sentimiento de responsabilidad. Incluso, si, en tal o cual circunstancia, no cometen un pecado subjetivo, subrayémoslo puesto que se ha dicho demasiado poco, no dejarían de cargar, al menos, con el peso de la falta *in causa*, por el abandono de la vida moral que han aceptado o provocado. Ahora bien, como advierte el P. Häring, no hay que considerar solamente los actos del pecador, sino las disposiciones habituales del penitente. Se trata, sobre todo, de un despertar espiritual al odio contra el pecado. Es la primera gracia que Cristo da al alma, El, que es el enemigo personal y vencedor del pecado. Esto no es, además, sino el principio de toda una dialéctica en la que juegan, por una parte, la fe y la esperanza (salvo evidentemente en las faltas específicas contra estas virtudes o en el caso de los infieles) para

hacer renacer la caridad o la voluntad de ser mejores. En el texto se advertirán las observaciones preciosas del P. Häring sobre el examen de conciencia y la libertad del cristiano.

La confesión de las faltas no aparece aquí como una sabia prescripción disciplinaria. Se la presenta en sus dimensiones bíblicas, psicológicas, pastorales, culturales. “Todo hombre que hace el mal aborrece la luz y no va a la luz, por miedo a que sus obras sean reveladas” (Jn 3, 20). Para salir del pecado, que es tinieblas, hay que ir a la luz, a la lucidez, a la manifestación de los buenos sentimientos, reconociendo el mal que se ha hecho. La luz de Cristo borraré la falta, la reducirá a nada, como el sol deshace la nieve. El pecado será visto como una “vanidad”, según dice san Juan. La verdad será aceptada, y no se intentará justificar la falta con excusas que desprecian la ley o falsean el sentido auténtico del acto realizado. Esta exigencia bíblica, perceptible sobre todo en el cuarto Evangelio, está también fundada en la naturaleza psicológica del hombre. La confesión tiene un efecto purificador y liberador. No es suficiente que exista en el pensamiento; debe formularse en la palabra. El pensamiento se encarna normalmente en las palabras, para clarificarse y precisarse al ser proyectado sobre los demás. La confesión nos hace reconocer todo lo que somos en realidad, por el testigo privilegiado que es el sacerdote. La influencia de la hipocresía, tan sensible en la falta, para quien reflexiona en su naturaleza real, es definitivamente destruida. Desde el punto de vista pastoral, la confesión implica que el pecador reconozca de nuevo los sólidos fundamentos de las directrices morales de Cristo y de la Iglesia. Pide, en su lógica, que, ante los demás y en nuestro ambiente, no dudemos en aportar el testimonio de la fidelidad y, sobre todo, que reparemos el mal que hemos hecho al buscar excusas, al paliar nuestra acción. Recibir la confesión de un pecador requiere habilidad y auténtica prudencia, porque hay que ser, a la vez,

firmes en la doctrina y suaves en las consignas prácticas. El P. Häring se hace aquí eco de las directrices de la Iglesia sobre el *regimen animarum, ars artium*. En fin, la confesión sacramental de las faltas tiene un aspecto litúrgico y cultural; el P. Häring tenía que señalarlo tanto más, cuanto que, en *La Ley de Cristo*, ha sido él quien ha marcado el lazo íntimo que une la conciencia y el culto. La confesión de las faltas, hecha por una conciencia arrepentida, participa sacramentalmente en el culto que Cristo ha ofrecido, sobre la cruz, al Padre, y permite a los fieles unirse al misterio de la resurrección, de la Hostia glorificada por la participación en la eucaristía y en el dinamismo de la caridad.

Y en este espíritu “pascual” es donde hay que comprender la “reparación” que forma parte de la penitencia. Para restaurar en él la imagen de Cristo, deformada por el pecado, el hombre que ha faltado debe unirse a la pasión y a los sufrimientos de Cristo. La aceptación generosa de los sufrimientos permitidos por la Providencia (*quidquid mali sustineris*), la reparación voluntaria (*quidquid boni feceris*), la voluntad de expiación mediante una obra compensadora, toman su motivo más profundo y su valor más alto en la conformidad interior del bautizado con Cristo. Si nuestra pastoral debe ingeniárselas para encontrar los actos de penitencia apropiados al carácter del penitente y a los pecados acusados, debe también señalar el carácter sacramental de la penitencia. De ello hablaremos más adelante.

Así se encuentra fundada la nueva relación del hombre con Cristo, el compromiso, la “consagración”. Donde hubo desobediencia, habrá sumisión. Donde hubo indiferencia y odio, habrá en adelante “fe que actúa por la caridad”. Las obras estériles del hombre son sustituidas por las “obras de la fe” y de la gracia, fuente de todo mérito.

\* \* \*

El estudio del P. Häring ha puesto sobre el tapete el aspecto sacramentario y, partiendo de él, el eclesial, de la penitencia cristiana. Valía la pena examinarlo en sí mismo, y sobre todo en su evolución. La Iglesia no ha actuado siempre de la misma manera y, poco a poco, ha edificado una disciplina. Para comprender la que está en vigor hoy día, para enriquecerla posiblemente en lo espiritual, es interesante volver al pasado. M. Cyril Vogel, profesor de la facultad de teología católica de Estrasburgo, ha tenido a bien aceptar esta ardua tarea. Nos da aquí una exposición histórica del más alto valor, una síntesis como no se encuentra en otras partes. Digamos, inmediatamente, que este trabajo aporta también una documentación impresionante sobre las "listas de pecados", sobre la distinción entre las faltas veniales y mortales, así como sobre la historia de las censuras y la excomunión. Se verá, al leer estas páginas, tan densas y tan claras a la vez, cómo concebía la Iglesia antigua la penitencia. A la conversión interior se juntaba la necesidad de recurrir a la penitencia eclesiástica; pero una sola vez en la vida una expiación penosa y larga era la condición de esta reconciliación, salvo en caso de muerte inminente. Prohibiciones severas le iban adjuntas, referentes sobre todo al uso del matrimonio, a la práctica de los negocios y al ejercicio de los cargos públicos. Tal severidad apartaba a muchos fieles de la penitencia sacramental y les hacía buscar el perdón en obras de penitencia personales.

Así fue cómo otra práctica penitencial eclesiástica ocupó el lugar de la primera. Provenía de los monasterios irlandeses y anglosajones. Esta penitencia no se aplicaba solamente una vez en la vida; el pecador recurría a ella cada vez que había faltado. No implicaba ninguna de las antiguas prohibiciones, sino solamente la aceptación de una penitencia que el sacerdote le ponía al pecador que le confesaba sus pecados, por el sistema de los libros canónicos llamados "penitenciales". Normalmente la abso-

lución sacerdotal (en la forma directa o deprecativa) se daba al fin de la penitencia.

Para llegar a la práctica actual (que se establece en el siglo XII), bastó que sobre las obras de penitencia se insistiera menos que sobre la confesión propiamente dicha. Después de los siglos de rigorismo, se prestará menos atención a los ayunos o maceraciones que a la humillación y a la vergüenza inherentes a toda confesión. Desde entonces, será normal dar inmediatamente la absolución, ya que una parte importante de la expiación ha sido ya realizada.

De este cuadro histórico, tan interesante, a la vez, por los hechos precisos que establece y por la "filosofía" de la evolución que nos traza, se desprenden para nosotros ciertas indicaciones prácticas: ¿No se habla, en algunos ambientes, de una crisis de la confesión? En realidad, bajo este término se ocultan, por otra parte, muchos problemas diferentes.

Algunas personas piadosas encuentran que la confesión frecuente de faltas veniales es fastidiosa e inútil, porque no observan ningún mejoramiento en su vida. Se puede responder a sus necesidades insistiendo, por una parte, sobre el aspecto sacramental de la confesión y, por otra parte, sobre el espíritu de conversión permanente, que es una necesidad para todos. Someter sus faltas al poder de las llaves es unirse al misterio pascual del Señor, morir un poco más al hombre viejo, para promover la vida del hombre nuevo. Los Padres han insistido constantemente en la analogía que hay entre el bautismo y la penitencia. Esta es un medio de renovar aquél, de interiorizarse en el sacramento del agua y vivirlo en su espíritu. Enfocar la confesión frecuente en la perspectiva de la espiritualidad bautismal y de la espiritualidad pascual, es revalorizarla con mano segura y sabiendo lo que se hace. Por otra parte, por un curioso fenómeno histórico, nosotros volvemos a la antigua mentalidad, que no ve en la conversión un gesto realizado una vez por todas, sino una actitud de vida, atenta a perseguir en nuestra conciencia



toda reviviscencia del pecado, perfectamente lúcida ante el inmenso vacío que hay entre la vida moral que se vive y el ideal cristiano auténtico. Si ciertos cristianos han caído en el defecto de los fariseos, que se consideraban justos, ésta no es una tentación de nuestra época. Para nosotros, las palabras de san Juan hay que tomarlas al pie de la letra: "Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos" (1 Jn 1). ¿No es, pues, normal reconocerlos y aceptarlos con un espíritu de humildad y un deseo sincero de hacerlo mejor?

Hay en ello una humillación: humillación que subrayaron bien en la alta edad media, cuando percibieron en ella el equivalente de las obras tan pesadas que se imponían anteriormente. Y esto tiene su dificultad sobre la forma de recibir la confesión de los pecados mortales, segundo problema a afrontar.

Parece, en efecto, que con la evolución psicológica reciente, factor de interiorización, el hombre del siglo XX lleva esta carga de la confesión verbal con más conciencia y más responsabilidad. Ciertamente, ahora somos más nerviosos, más susceptibles que en otros tiempos. Un reproche se recibe con mayor acritud y dificultad. El hecho es evidente en los niños, cuyo siquismo es más fácil de estudiar que el de los adultos. No hace aún un siglo, a los niños torpes se les pegaba y apaleaba. El signo distintivo de un maestro era la palmeta. No parece que había en esta materia ni gran piedad en los adultos ni gran emoción en los pequeños. Este era el juego, y lo jugaban. Hoy se han abandonado en todas partes (excepto en Inglaterra) estas prácticas tan bárbaras como inútiles, y se conforman con reprimendas o punitivas educativas. Entonces, ¿qué se comprueba? Pues que los niños son de tal manera "afectados" por la sustracción de la amistad o el amor de sus padres o sus educadores, que algunos llegan hasta suicidarse. Casos raros, cierto —y afortunadamente!—, que son realizados por niños anormales. Pero no olvidemos que, según la palabra de un criminólogo, los

anormales no hacen sino agrandar los trazos psicológicos comunes de una época. Entre los adultos, por su parte, el número de casos en que se puede descubrir o una sensibilidad demasiado viva o un complejo de inferioridad, ha aumentado hasta el punto de que las normas de otros tiempos no sirven ya hoy.

Entonces, pues, si la acusación es un acto de penitencia duro por sí mismo, debemos tratarlo en la confesión con mayor cuidado y con una más viva caridad. Ciertos confesores tienen la costumbre de recibirla con dureza y comentarla con palabras acerbas. Esto puede ser necesario si hay que tratar a los orgullosos o a los empedernidos: se presentan a veces en el confesonario, con motivo del cumplimiento pascual, por razones que revelan quizá una situación psicológica especial más que una íntima compunción. Pero existen otros muchos: los tímidos, los "débiles" (en el sentido psicológico de la palabra), la gente tentada por la desesperación o por la idea de abandonar una lucha que les parece demasiado dura. A éstos, ¿no habría que acogerlos con una bondad semejante a la del padre del hijo pródigo? Quizás averigüemos que son muy flojos en la vida y que merecen se les dé una lección. ¿Hemos pensado, según la "Imitación de Cristo", en lo que nosotros hubiéramos hecho en su caso, si no hubiéramos recibido ciertas gracias de elección?

En toda hipótesis, importa facilitar una confesión humilde y permitirle que produzca todos sus frutos. Se le hará comprender al penitente que, al cumplir con esta obligación, ha correspondido ya a la gracia de Dios. Ha subido al templo, como el publicano del Evangelio, para golpearse el pecho. Nuestra monición tendrá por fin hacerle sentir la vergüenza del pecado, no como una verdad que se le impone desde el exterior, sino como una actitud ya aceptada y que debe desarrollar ahora, lógicamente en una voluntad de reparar y actuar mejor. En otros términos, la confesión no es una cosa a la que se unen otras dos, la contrición y el buen propósito. Es una

do teológico y pastoral del pecado". Pero hubiera sido anticiparnos a los resultados de investigaciones, aún en curso, y a la posibilidad de tener ya unas conclusiones que, un día, pueden llegar a ser clásicas. Hemos preferido, pues, quedarnos con el método de confrontaciones que se utilizó en el primer volumen. Allí, en efecto, se intentó comparar el punto de vista de los filósofos griegos y primitivos con la enseñanza de la Revelación, antes de yuxtaponer una exposición de las visiones teológicas oriental y luterana con la doctrina católica. Para esta tarea delicada, nos hemos dirigido al Doctor Charles-Henri Nodet, de Bourg-en-Bresse, antiguo jefe de clínica en la Facultad de Medicina de París y médico de los Hospitales Siquiátricos. Una comunicación que él había presentado sobre el mismo tema, en la Semana de Intelectuales Católicos de 1957, había sido muy notable. Y ahora ha tenido a bien proseguir aquí su exposición.

¡Sin duda hay muchas cosas chocantes en el sicoanálisis! El pansexualismo es de tal condición que escandaliza al cristiano que creía, no obstante, estar muy lejos en el pesimismo, al mostrar los desórdenes de la "concupiscencia". Hagámoslo notar, no obstante, inmediatamente. M. Nodet no relaciona el sentimiento mórbido de culpabilidad con la *libido*, sino con la agresividad. Algunos se han sentido incómodos, al ver al sicoanálisis sostener que, en los actos del hombre, podía haber móviles ocultos, que, por ejemplo, un aparente ascetismo podía ser en realidad orgullo disfrazado. En este terreno, muchos "grandes pensadores" han reaccionado no solamente por salvaguardar la ortodoxia, sino también con cierto miedo, como si temieran ver su equilibrio moral encausado y el sentimiento de su satisfacción moral amenazado. Añadamos a esto algunos errores y abusos lamentables, y un vocabulario que nos desconcierta, por su voluntad constante de esoterismo y paradoja.

Sin embargo, no tenemos derecho a no aceptar el debate, a cerrar los ojos a las investigaciones, aun cuando

éstas no tengan otro sentido que la inquietud. Los *Études Carmelitaines*,<sup>1</sup> los *Études*,<sup>2</sup> el *Supplément de la Vie Spirituelle*,<sup>3</sup> el *Ami du Clergé*,<sup>4</sup> la colección *Convergences*<sup>5</sup> del Grupo Lionés de Estudios médicos, filosóficos y biológicos, han mostrado, en Francia, que el interés de la psicología profunda no escapaba ni a los teólogos, ni a los filósofos ni a los psicólogos católicos. A la otra parte del Océano, los moralistas católicos no creen tampoco poder oponer una cerrazón absoluta a los métodos psicoanalíticos, tan comunes entre ellos —y no exentos de peligro, según ellos mismos manifiestan. El P. Lynch estudia frecuentemente estos problemas en sus preciosos boletines de moral, *Theological Studies*,<sup>6</sup> y el P. Ford les ha reservado un lugar en su *Contemporary Moral Theo-*

<sup>1</sup> Por ejemplo, *Amour et violence* (1946), *Trouble et lumière* (1949), dos cuadernos que contienen estudios del R. P. Philippe de la Trinité, *Direction spirituelle et psychologie* (1951), *Structures et liberté* (1958).

<sup>2</sup> Pienso principalmente en los artículos del P. L. BEIRNAERT, S. J., por ejemplo: *L'Église et la psychanalyse*, 1952, t. 275, págs. 229-237; *L'attitude chrétienne en psychothérapie*, 1953, t. 277, págs. 356-364; J. RIMAUD, *Les psychologues contre la morale*, 1949, t. 253, págs. 3-22.

<sup>3</sup> Citemos, al menos: H. GRATTON, O. M. I., *Le problème de la responsabilité dans les abréactions, surtout les abréactions psychologiques*, n.º 41 (2.º trimestre 1957), págs. 199-217; *Essai de psychologie pastorale sur le scrupule*, n.º 48 (primer trim. 1959), págs. 95-124. Cf. del mismo autor: *Psychanalyses d'hier et d'aujourd'hui*, París (1955); A. PLÉ, O. P., *Peut-il exister des attraites inconscients à la vie religieuse?*, n.º 14 (tercer trim. 1950), págs. 269-278; *Saint Thomas d'Aquin et la psychologie des profondateurs*, n.º 19, págs. 402-434; *L'acte moral et la «pseudomoral» de l'inconscient*, n.º 40 (primer trim. 1957), págs. 24-68; D. H. SALMAN, *Psychologie moderne et direction morale*, n.º 38 (tercer trim. 1956), págs. 262-278. M. Nodet trató también de la psicología en febrero de 1948 y en agosto de 1950.

<sup>4</sup> Mons. J. GERAUD, *Procédés actuels d'investigation de la conscience*, 1948, t. 58, págs. 513-518.

<sup>5</sup> *Médecine et sexualité* (1950), *Le coupable est-il un malade ou un pécheur* (1951), *Où commence la maladie? Où finit la santé?* (1952); cf. Mons. P. TIBERGHEN, *Vice et maladie*.

<sup>6</sup> J. J. LYNCH, S. J., *Notes on moral theology*, 1957, t. 18, págs. 216-248.

logy.<sup>7</sup> Recientemente, M. Vennes, profesor del Seminario de Trois Rivières (Canadá), adoptó también una actitud de benevolencia vigilante frente al psicoanálisis, en su obra *Inconscient freudien et problèmes de liberté*. Allí dice principalmente:<sup>8</sup> “En primer lugar, sería malo ignorar la ciencia, y más aún despreciarla. Todo espíritu debe acoger la verdad donde se encuentre. Pero, cuando se trata de la verdad psicológica, el moralista tiene un deber de justicia: los autores están de acuerdo en obligarse y obligar a sus compañeros a reflexionar incesantemente en esta materia, ya que la moralidad se basa, como en su fundamento y soporte material, sobre las condiciones síquicas de voluntariedad y libertad del acto humano. No obstante, el teólogo no debe embarcarse en el primer navío que parta para la aventura ni sacrificar, en la incertidumbre de hipótesis y teorías, las nobles certezas de su ciencia. Todo no tiene el mismo valor en los resultados de las investigaciones modernas. Sobre todo en el freudismo, hay que saber separar el trigo de la cizaña; la paja, del buen grano.”

Por esto, con la intención de hacer esta selección, el papa Pío XII recordaba a los participantes del quinto Congreso de Psicoterapia (13 abril 1953) que, si la Iglesia, en este terreno como en todos los otros, respeta la libertad del sabio, debe también, por su misión divina, recordar las verdades de la fe y las exigencias de la moral. El papa decía, en efecto: “La ciencia afirma que nuevas observaciones han puesto al día los descubrimientos profundos del síquismo humano y se esfuerza en comprender estos descubrimientos, interpretarlos y hacerlos utilizables. Se habla de dinamismo, de determinismo y de mecanismos ocultos en las profundidades del alma, dotados de leyes inmanentes, de las que se desprenden ciertas

<sup>7</sup> Obra publicada en colaboración con el P. KELLY en 1958. El P. DEMPSEY publicó, en 1956, *Freud, Psychoanalysis and Catholicism*, traducido al francés por François Héron de Villefosse, *Freud, Psychanalyse et catholicisme*, París, 1958.

<sup>8</sup> Págs. 63-64. Ed. du Bien Public, Trois-Rivières.

formas de acción. Sin duda, éstas actúan en el inconsciente y subconsciente, pero penetran también en el dominio de la conciencia y la determinan. Se pretende disponer de procedimientos experimentados y adecuados para escrutar los misterios de estas profundidades del alma, para esclarecerlas y enderezarlas por el recto camino, cuando ejercen una influencia nefasta. Estas cuestiones, que se prestan al examen de una psicología científica, son de vuestra competencia. Lo mismo que la utilización de nuevos métodos síquicos. Pero tanto la psicología científica como la práctica deben ser conscientes de que no pueden perder de vista ni las verdades establecidas por la razón y por la fe, ni los preceptos obligatorios de la moral.”<sup>9</sup>

En el terreno de la culpabilidad, el error consistiría en decir que la falta no existe en realidad y que el sentimiento de culpabilidad se debe únicamente a complejos. Así, pues, un tratamiento psicológico reemplazaría entonces a la confesión.<sup>10</sup> Estas son precisamente las ideas de M. Hesnard, que el doctor Nodet descarta con vigor (Sección Cuarta) y que los dos volúmenes de esta obra, en su edición belga, refutan por su parte.

Pero, al lado de la culpabilidad normal, hay otra, mórbida, de la cual se ocupa aquí M. Nodet. Es aquella de la cual hablaba Pío XII en el discurso que acabamos de citar: “Nadie discutirá que puede existir, y que no es raro, un sentimiento de culpabilidad irracional, incluso enfermizo.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Documents pontificaux de S. S. Pie XII, 1953, ed. KOTHEN, págs. 139-140.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 147. Puede verse la acertada refutación de este error por Mons. Felici en P. PALAZZINI-A. DE JORIO, *Casus conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis et canonistis Urbis*, Marietti, 1958, t. 2, págs. 178-183. En el primer volumen de dicha obra, págs. 158-160, Mons. Pistoni puso en claro los peligros prácticos a que está expuesto el recurso inconsiderado al psicoanálisis.

<sup>11</sup> Discursos de 1953, pág. 147. Esta distinción sirve de base al notable artículo *Culpabilité* del *Dictionnaire de Spiritualité*.

Hay un abismo, en efecto, entre el sentido verdadero de la culpabilidad y el sentido mórbido que lleva el mismo nombre. La culpabilidad verdadera aparece, en estado puro, en el ser que tiene verdaderamente el uso de razón y de la libertad, aquel que M. Nodet describe en el párrafo 4 del capítulo segundo. Este hombre goza del equilibrio síquico; acepta su verdad interior y está atento a los derechos de los otros. Su "agresividad", es decir, su voluntad de afirmación y de defensa, no se ejerce sino por causas justas. Su sexualidad ha superado el narcisismo de la primera edad, para llegar a ser una oblación y aceptar su papel generador. Pero este hombre no deja de ser limitado en su conocimiento, débil en su voluntad. Puede, pues, pecar. Y el pecado aparecerá aquí, tal como es en la Sagrada Escritura, a partir de la revelación profética: una ruptura del amor. Este hombre se encuentra enfrentado con Dios, un Dios de amor, el valor supremo. El ha preferido los bienes efímeros y parciales en la línea ilógica de la tentación que tan bien describe el canónigo Leclercq. Este hombre tiene conciencia de su libertad, y, por esto, la confesión de su conversión será viril y penitente.

Por el contrario, el sentimiento de culpabilidad mórbida se asemejaría, sobre todo, a la noción muy imperfecta de tabú, tal como la hallamos entre ciertos primitivos y cuya existencia en ciertos israelitas, que no llegaban a comprender toda la riqueza de la revelación divina, nos manifiestan los libros históricos del Antiguo Testamento. En un caso y en otro, se trata de un sentimiento de temor que afecta, bien a ciertos actos que no son pecaminosos ni subjetiva ni objetivamente (los tabús no justificados), o bien a faltas reales mal integradas y mal comprendidas en la jerarquía de valores. Esta ambivalencia se encuentra en el caso del escrúpulo, en el que el penitente puede muy bien tener un sentimiento de culpabilidad firme sobre faltas que no ha cometido y, por otra parte, reaccionar como un niño ante faltas reales, e incluso pro-

curar ocultar faltas mucho más graves y negarse a aceptar sus responsabilidades. El caso de un buen cristiano que afina en cuestiones de pudor y que no tiene caridad o humildad, como dice M. Nodet, se esclarece cuando se ve el problema psicológico profundo que se esconde detrás de esta actitud. En ciertas curaciones analíticas, un sentimiento de culpabilidad mórbida podrá desaparecer sin que el individuo haya tenido todavía el tiempo y la fuerza suficientes para conquistar el verdadero sentido del pecado. Hay un peligro real, tanto para el sujeto que corre el peligro de vivir en una falsa euforia, como para aquellos que le observan y creen que la cura ha eliminado el sentido del pecado. Pero no es el psicoanálisis el único que corre este peligro. Un hombre que había estado mucho tiempo enfermo nos hacía un día partícipes de una experiencia en el mismo sentido. Durante muchos años había vivido en un sentimiento de angustia, como consecuencia de una enfermedad de los intestinos. Por ejemplo, siempre temía quedarse corto de dinero o no poder cumplir correctamente con su trabajo. Y como era buen cristiano, tenía una inquietud análoga en su vida moral, en la que tenía siempre el sentimiento de ser aplastado por la inflexibilidad de los imperativos morales. Operado y "liberado", tuvo como el sentimiento de renacer y rápidamente desaparecieron la mayoría de sus inquietudes. Este hombre reconocía con humor que, en aquel momento, la ley había cesado de impresionarle por sí misma, y tuvo que "rehacerse una moral", basada ahora en el dinamismo de la caridad. Se ve, pues, que eliminar un falso sentimiento de culpabilidad no lo es todo. Hay que sustituirlo por otro, auténtico esta vez. Pero esto no demuestra que el analista estuvo equivocado al usar sus métodos. El error consiste en no haber tenido en cuenta los elementos morales de la situación. Debería haber mayor colaboración en esta materia, que algunos quisieran condenar al ostracismo.

Cuando se hayan realizado las suficientes decantaciones, quizá se vea que el psicoanálisis es una de las armas más seguras de la moral y que, en esto, tampoco la gracia destruye la naturaleza. Permitir al hombre resolver y superar los conflictos de la infancia, llegar a la madurez del adulto que se compromete y se entrega, ¡qué hermosa tarea! ¿No es acaso análoga, en el plano humano, a la que la gracia persigue sin descanso en el alma de los bautizados? ¿No merecería esta tarea, también ella, ser orientada hacia Cristo? *Instaurare omnia in Christo...*

PARTE PRIMERA

## LA TENTACION

por

Jacques Leclercq

La tentación desempeña un gran papel en moral; los moralistas se ocupan mucho de ella, al menos los moralistas cristianos.

¿Será esto especialidad de la moral cristiana? Es posible; veremos por qué razones. ¿Pero cómo puede ser posible la tentación?

Como no es suficiente consignarla, hay que explicarla. Cuando se lee lo que repiten tradicionalmente los moralistas de los últimos siglos, vemos que la describen más que la explican, y que estas descripciones parecen bastante superficiales a los ojos de la sicología del siglo XX.

Cuando se habla de tentación en moral, la palabra toma un sentido peyorativo. No se habla de “tentación de hacer el bien”. Sin embargo, el verbo “tentar” ha conservado un sentido neutro; se tiente la opinión de la gente, se deja uno tentar por grandes empresas; pero no se dice que uno es inducido a la “tentación de la virtud”. Se habla también de “tentar a Dios” o se dice que Dios tienta al hombre, y aquí, la palabra tentar significa “someter a una experiencia” o a una prueba. La prueba también

tiene un sentido general de ensayo o el sentido peyorativo de dificultad. Cuando se dice de un hombre que ha tenido muchas pruebas, casi queremos significar que ha tenido una vida desgraciada; pero, de un estudiante que pase un examen, se dice que se somete a una prueba que es, simplemente, la ocasión de manifestar su valía.

En las páginas que se van a leer, la tentación se toma en el sentido que tiene de ordinario en moral: la tentación es el deseo de hacer el mal. ¿Cómo es esto posible? ¿El hombre no desea naturalmente el bien?

Hay que saber de qué se habla: la tentación está unida al pecado. La tentación es el deseo de pecar. El pecado es la voluntad de hacer el mal; la tentación, el deseo. No hay pecado si no se sabe que el acto es malo y se lo quiere como tal, aunque sea malo o porque es malo. No hay tampoco tentación sino en las mismas condiciones: se sabe que aquello es malo y se tiene el deseo de hacerlo.

Pero esto es lo que plantea el problema; porque el mal es feo, desagradable, repugnante. ¿Es concebible que yo desee estar enfermo, tener un reloj que no marque la hora, o un lápiz que no escriba? ¿La tentación no viene, pues, necesariamente de un error? Pero el pecado, y por tanto la tentación, excluye el error. No hay pecado si yo no quiero el mal, sabiendo que es mal. ¿Cómo puede el hombre querer el mal? Este es el nudo de la cuestión.

Esto no parece haber preocupado mucho a los pensadores fuera del cristianismo, no más, por otra parte, que la cuestión de la libertad. Pero el pecado y la tentación van unidos no solamente a la libertad, sino a la libertad de hacer el mal. Y, lo repito —porque es importante, ya que se cae en muchos equívocos cuando se lo olvida—, la libertad de

hacer el mal es la libertad de hacer el mal en cuanto mal.

No tengo idea de haber encontrado, entre los pensadores no cristianos, los extensos análisis a los que se dedican los nuestros, sobre todo los autores espirituales, cuando tratan de la tentación. Más adelante diré por qué son los autores espirituales, y no los “moralistas”, los que se ocupan especialmente de esto. En todo caso, es una cuestión de cristiandad.

Una cuestión cristiana es una cuestión que se plantea a partir de la Revelación y dependiendo de ella, y que no puede ser resuelta sin la Revelación. Así, todo lo que concierne a la encarnación y a la gracia. Una cuestión de cristiandad es una cuestión que se plantea a los cristianos, a causa de su fe evidentemente, pero, en sí mismos, sobre el plano natural; una cuestión que se puede estudiar y solucionar sin apelar a las verdades reveladas. El papel de la Revelación es aquí, simplemente, el de poner la atención sobre ciertos aspectos de la verdad natural, cuya importancia no se había observado. En este sentido, la cuestión del pecado y la tentación es una cuestión de cristiandad, no una cuestión cristiana. Es el cristianismo el que fija la atención sobre la importancia del acto tomado en sí mismo, sobre el juicio de bien o de mal dado al acto. Pero, una vez fijada la atención sobre esta cuestión, se la estudia en sí misma sin recurrir a la Revelación y, entonces, aun los no cristianos pueden estudiarla. Algunos filósofos no cristianos de nuestra época han puesto su atención y consagran sus estudios al acto malo, a la mala conciencia, al pecado, al remordimiento; pero ellos lo hacen porque reflexionan sobre un mundo que ha sido saturado de pensamiento cristiano, desde hace quince siglos.

Esteban Gilson, comparando el pensamiento cristiano con el antiguo, hace observar que, para los antiguos, el acto aislado no presenta ningún interés si no va relacionado con una virtud a desarrollar. El problema moral, para

ellos, es el problema del vicio y de la virtud, y esta perspectiva se ha mantenido tanto tiempo como ha durado la influencia griega. “Esta casi se ha extinguido en nuestros días. Ningún moralista se eleva por encima de la consideración del acto singular, tomado en su propia singularidad, como si él solo pusiera, cada vez, en juego la totalidad de nuestra vida moral.” Kant y la influencia kantiana, desde hace siglo y medio, marcan el apogeo de esta convicción. Kant es el tipo del no cristiano, o del cristiano que ha perdido la fe, pero que continúa especulando en un clima cristiano. “Los antiguos modelaron lenta y pacientemente su estatua interior; no juzgaban una vida sino por su conjunto”; para un cristiano, “un solo acto puede ser un triunfo definitivo o una catástrofe irremediable...”<sup>1</sup>

Lo que Gilson dice de los sabios griegos es también verdad respecto a los sabios orientales. La moral de Aristóteles es búsqueda de la virtud; la de Confucio también. En estas perspectivas, el pecado no tiene mucha importancia; la tentación tampoco. Se trata de desarrollar el amor del bien o de la virtud; lo demás le seguirá. Los pasos en falso provienen de que el amor a la virtud no está suficientemente presente en el espíritu.

Por otra parte, todos ellos están convencidos de que el mal viene de la ignorancia. El vicioso es un ignorante; busca su bien y su felicidad, porque todo hombre busca ser feliz; pero se equivoca sobre el verdadero bien. Busca el bien donde no está: hay que instruirle; si ve dónde está el bien, lo buscará, y esto es la virtud.

El cristianismo ha puesto algo nuevo en la moral. En primer lugar, le ha conferido al acto algo de absoluto. De aquí viene, entre otras razones, la importancia dada por los cristianos al último acto de la vida, por el cual el hombre, a la hora de morir, toma una posición definitiva ante Dios. De ahí el esfuerzo de los buenos cris-

tianos para que el pecador que va a morir “se convierta”. Un solo acto puede rescatar toda la vida; un solo acto puede perderla. Luego, al aplicar la doctrina del pecado original, el cristianismo ha reconocido una dualidad en el hombre. “No hago el bien que quisiera y hago el mal que no quiero”, dice san Pablo (*Rm 7, 15*).

No obstante, la concepción de los antiguos parece responder a una especie de evidencia humana, pues los santos del cristianismo siguen hablando igualmente, a pesar de la doctrina de la caída. Uno de sus propósitos más habituales es la piedad para con los pecadores: “¡Desgraciados!, dicen; ¡si supieran!” El hombre busca la felicidad y el pecado no la da. Como Bentham lo formula en teoría a finales del siglo XVIII, el pecador es esencialmente alguien que se equivoca; explicadle su error, y obrará el bien. Pero, ¿qué son, entonces, el pecado y la tentación, si ellos suponen que se quiere el mal en cuanto mal? El error no es el pecado, y la tentación proviene de que pueda uno ser atraído por el mal, sabiendo que es mal.

Los moralistas católicos han intentado poner estas nociones en claro. Han hablado del error en cuanto excusa del mal y de las diversas formas que toma, distinguiendo, al lado del error propiamente dicho, la ignorancia que engendra el error; pues todo error supone la ignorancia de ciertos elementos, y la pasión que también engendra el error, porque lleva a no considerar más que ciertos aspectos.

Los moralistas y autores espirituales analizan la tentación a partir de los principios psicológicos tal como se los conocía en su tiempo; pero no llevan la cuestión al problema más fundamental de la unión de la voluntad con el bien y de su capacidad para unirse al mal. En efecto, este último problema depende de la metafísica, y las disciplinas morales y metafísicas se separaron, a con-

<sup>1</sup> E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, t. 2, págs. 139-140.



secuencia de los avatares de los programas de la enseñanza. Metafísica y moral son enseñadas por titulares diferentes. El profesor de metafísica no se ocupa de la moral, y el profesor de moral supone las cuestiones metafísicas resueltas; sin preguntarse, la mayoría de las veces, cómo se aplican aquéllas a la moral. Por otra parte, la misma moral se halla dividida en apartados; la ciencia llamada "moral" y que se relaciona con el pecado, o sea, con el acto culpable, va por un lado; la espiritualidad que se relaciona con las virtudes, va por otro; y a esto se añade todavía la filosofía moral, frecuentemente sacada de la teología moral fundamental, que desarrolla algunos principios generales. La tentación aparece un poco por todas partes, de una forma bastante deshilvanada.

Si se quiere establecer una doctrina sólidamente unificada, hay que partir de la metafísica del bien y del mal. Esta metafísica es esencialmente sicológica.

### 1. Principios metafísicos

¿Metafísica sicológica? Todo conocimiento ¿no es, en cierta manera, sicológico? El fenómeno del conocimiento ¿no es, en sí mismo, sicológico?

Los antiguos no soñaron en esto; no obstante, ¿no se encuentra su reconocimiento, implícito e inconsciente, en la doctrina tradicional, aristotélico-tomista, de las propiedades transcendentales del ser?

La doctrina de las propiedades transcendentales del ser es, sin duda, uno de los elementos más definitivos de la tradición filosófica a la que Aristóteles dio su forma más acabada en la antigüedad, y santo Tomás en la edad media, a la cual la filosofía torna constantemente cambiando las palabras; pero, a pesar del deseo de los filósofos, en particular los modernos, de "hacer cosas originales", el espíritu parece estar concebido sobre esta doctrina y no se puede escapar de ella, o hacerse la

ilusión de que se escape, sino expresando lo mismo con otras formas.

La doctrina de las propiedades transcendentales del ser reconoce en todo ente ciertas propiedades, comunes a todos, por encima de toda diferencia, de toda clasificación, de toda categoría, y se las llama transcendentales para expresar que sobrepasan todas las distinciones que particularizan. El bien es una de las propiedades; la verdad y la hermosura otras.<sup>2</sup>

Estas propiedades no se distinguen del ser mismo sino por la razón, *secundum rationem*, dice santo Tomás. Esto quiere decir que solamente el espíritu las percibe; son diferentes puntos de vista en el ser. Según que el espíritu se coloque en un punto de vista u otro, el ser se le aparece como verdadero, bueno o hermoso. El ser desprovisto de inteligencia no los percibe; lo verdadero, lo bueno y lo hermoso no se manifiestan al animal. ¿Diremos que no “existen” para él? Sin entrar en la cuestión de la existencia objetiva, digamos que no existen para él, si se toma la expresión en el sentido de que estén presentes en su espíritu... Esto es evidente: una noción intelectual no existe para el animal que está desprovisto de inteligencia; para que un vaso pueda contener un líquido, es necesario que haya un vaso...

Por otra parte, es el espíritu el que percibe la noción misma de existencia. La cuestión de saber si puede existir alguna cosa sin que antes exista el espíritu, no tiene sentido; ya que solamente el espíritu percibe la existencia y que la existencia no percibida sería como no existente. Así, los antiguos colocaban el espíritu antes que nada; es Yavé, dominando sobre los abismos del no-ser, en las

<sup>2</sup> En cuanto a lo bello, los antiguos no lo catalogaban entre las propiedades transcendentales del ser, porque su atención no estaba orientada en ese sentido; pero, en la tradición tomista de nuestro tiempo, la mayor parte de los autores estiman que la lógica obliga a conceder ese carácter a lo bello, como a lo verdadero y a lo bueno. He tratado esta cuestión de manera más sistemática en *La Philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine*, págs. 86-89.

primeras líneas del Génesis. Y desde que ciertos filósofos han querido eliminar el Espíritu primero, y aplicar la primacía del espíritu sin partir del Espíritu primero, se revuelven en el intento de explicaciones confusas.

Las propiedades transcendentales del ser expresan, pues, puntos de vista del espíritu. El bien es la propiedad que presenta al ser como una meta a conseguir, como un “fin”, dice el lenguaje tradicional.

La noción de bien supone una especie de desdoblamiento del espíritu; lo que se llama en nuestros días “una actitud reflexiva”. El espíritu lleva al ser a una meta que le asigna (el carbón es para ser quemado) o a un tipo ideal al que se le acerca (el tipo ideal de carbón supone tales y tales cualidades) y declara al ser como bueno, en la medida en que realiza este fin o corresponde a este tipo ideal.

En este sentido, se llega a decir que todo ser es bueno, tomado en sí; porque, tomado objetivamente, el ser es lo que es y no puede ser otro. Lo llamamos bueno en la medida que corresponde a su tipo ideal; pero este tipo ideal somos nosotros los que lo forjamos. Si el ser existe por sí mismo, no tiene tipo ideal; es necesariamente lo que es: esto es lo que decimos de Dios. Todos los demás seres son buenos en la medida en que son como Dios quiere que sean, y ellos son necesariamente como Dios los quiere. Son, pues, buenos, perfectamente buenos.

Pero, cuando comparamos un ser con un tipo ideal o un fin que tenemos en el espíritu, lo hacemos, integrándolo en una categoría con la que suponemos que se debe conformar. Del manco decimos que le  *falta* un brazo; cuando en realidad no le falta nada, porque, en las condiciones en que se encuentra, no podría tener dos brazos. Pero el conocimiento de los hombres y el conjunto de principios que nos llevan a colocar este manco entre la especie humana, nos inducen a pensar que aquél debería tener dos brazos. Si lo tomásemos en sí mismo,

si no lo conociésemos más que a él, nada nos autorizaría a decirlo.

Cuando se califica un objeto de bueno o de malo, hay una parte de convencional, o, más exactamente, el hombre se basa en impresiones completamente relativas. En la práctica, se califica de buenos a los seres más perfectos que la medianía que encontramos habitualmente, según las categorías que tenemos dentro del espíritu. Este es el sentido del proverbio: "En el país de los ciegos, el tuerto es rey." Estos juicios sobre el bien o el mal no tienen ningún valor objetivo.

Metafísica optimista, pues el bien lo absorbe todo. El mal no se concibe sino de una forma accidental. En todo caso, todo ser aspira al bien, pues éste no es otra cosa que su perfección o la plenitud de su ser. Pero, cuando se dice que todo ser aspira al bien, se trata, claro está, del espíritu. El ser desprovisto de inteligencia no aspira a nada. Existe; eso es todo. Más aún; en tanto existe, en cuanto el espíritu lo ha concebido, y no existe más que para el espíritu. La piedra no existe ante sus propios ojos; no tiene ojos para certificar su existencia. El animal tiene percepciones sensibles, pero no las relaciona con nociones generales. Entre los seres que conocemos sobre la tierra, solamente el hombre tiene el sentido del ser y el sentido del bien.

El mal no tiene, pues, dentro de esta metafísica, sino un carácter accidental. Este carácter va unido a otro carácter del bien.

Hasta aquí no hemos hablado más que del bien en sí, del bien de un objeto tomado en sí mismo. Pero muchos objetos están considerados en relación con otros. Estos son los que se llaman "bienes útiles".

Los seres que conocemos por experiencia son todos compuestos, es decir, que están hechos de elementos agregados. Agregados, ¿a qué? Agregados a un todo. *Muchos* seres concurren para formar *un ser* y "el todo es superior a la parte". El hombre está compuesto de alma

y cuerpo; el cuerpo está compuesto de órganos, miembros, tejidos. Todos deben concurrir al bien del hombre. El hombre es un ser único; pero está hecho de múltiples componentes, y cada uno de estos componentes es también, en cierta manera, un ser. El brazo, la pierna, la sangre, por una parte, existen en sí mismos, pero están al servicio del conjunto. Tomados en sí mismos, son buenos con la bondad propia común a todo ser; pero deben cumplir en el conjunto del cuerpo el servicio que indica el equilibrio de éste o la realización de su fin. En la medida en que prestan este servicio, se dice que son "útiles". El bien útil es un bien subordinado.

Según esto, el mal no se concibe sino en el plano de lo útil. Es un mal tener un brazo que no puede prestar los servicios que se esperan de un brazo. Nosotros lo calificamos como mal, porque nos hemos hecho una idea de lo que un brazo "debe" ser; y si él debe ser eso, es para prestar ciertos servicios al cuerpo. El mal también solamente lo ve el espíritu. Y al espíritu repugna el mal. Aristóteles ya lo subraya: nadie desea estar enfermo, débil, idiota. El hombre quiere el bien; lo quiere necesariamente; no puede dejar de quererlo.

Mas, porque el mal se presenta solamente en el plano de lo útil, resulta que el ser malo —y el acto malo— son buenos en sí. No son malos sino desde un punto de vista; porque no están en su lugar, en el conjunto donde deben instalarse.

El mal es un desorden. El orden es la reducción de una multiplicidad a la unidad. Unidad racional: el orden solamente es concebido y percibido por el espíritu. La unidad también es una propiedad transcendental del ser; es decir, que también ella corresponde a un punto de vista del espíritu. En los seres compuestos el bien es el orden; el mal es el desorden.

Pero no hay orden o desorden, si no hay multiplicidad. No existe, pues, el orden o el desorden en el ser tomado en sí mismo. Porque el ser tomado en sí mismo

es simple. El ser malo no lo es sino en el plano de lo útil; en sí es bueno.

Pongamos un ejemplo fuerte: un cuadro representa a dos personas ocupadas en darse pruebas de amor. Para que yo sepa si esto es bueno o malo, es necesario que se ponga debajo una inscripción indicando si son casados... En sí, el acto de amor es bueno como todo acto; resulta malo si se inserta en un contexto en el que no ocupa su lugar.

¿Su lugar? Es el orden. ¿Fuera de su lugar? El desorden.

El mal es, pues, bien, desde cierto punto de vista. Se discute, si el mal existe en la naturaleza, si lo que llamamos mal no es simplemente negación del verdadero lugar de las cosas; porque todo objeto, si está desprovisto de razón y voluntad, se encuentra en el lugar que debe ocupar; no puede ocupar otro... La tormenta que destruye la cosecha parece un mal al labrador, porque el labrador juzga la cosecha como un bien para él; pero la tormenta, o sea los desplazamientos de aire y las descargas eléctricas ocupan su lugar en el universo; forman parte del orden universal. Nada nos asegura, pues, que, en el concierto universal, esta cosecha deba madurar y ser puesta al servicio del hombre.

Se llega entonces a afirmar que no existe sino el mal moral. El mal supone la intervención de una voluntad libre que vaya en contra del orden moral. Pero todo ser quiere su bien: ¿cómo puede querer el mal, o desearlo o ser tentado?

## 2. El mal moral

La palabra "moral" va unida a la intervención de la razón. Se habla de valor moral en oposición a valor físico, cuando se trata de un valor que habla a la razón. Igualmente se opone el poder moral al poder físico.

Existe la intervención de la razón y de la voluntad; pero la voluntad depende de la razón; es lo que los antiguos llamaban "apetito racional". Se llama voluntad a la facultad, que tiene el ser dotado de razón, de actuar según las luces de la razón. La voluntad es, pues, la capacidad de hacer lo que la razón enseña que es bueno. Se opone al apetito físico o sensible, que impulsa a lo que place a los sentidos.

En el orden de los bienes contingentes, es decir, limitados, no necesarios, la razón indica que varios bienes permiten la realización del bien total, único que la determina. De ahí viene la libertad de elección: el hombre se encuentra en presencia de varios bienes; ninguno se le impone; todos le permitirán realizar su bien puro y simple, su bien total, su bien en sí; él puede elegir.

Pero, ¿y el mal? Que el hombre pueda elegir entre varios bienes no presenta dificultad, una vez establecido que solamente el bien en sí se impone a su espíritu y que este bien en sí solamente se realiza, parcialmente, en los bienes particulares. No encontrándose en la tierra sino en presencia de bienes particulares, debe elegir. Pero, ¿y el mal? Repitamos que el problema del mal es saber cómo el hombre puede ser atraído por el mal, sabiendo que es mal.

Hemos visto hasta qué punto a todos los que tienen un gran sentido del bien les parece que los pecadores son ignorantes. Pero en estas condiciones, no hay pecado.

No obstante, el pecado es un hecho, así como la tentación. Es un hecho que somos, a veces, atraídos por un bien del cual se sabe que, en el plano de lo útil, constituye un mal. ¿Se puede analizar este fenómeno psicológico?

Podemos tomar el ejemplo que queramos: el fenómeno es siempre el mismo. Sea un alimento que me tienta: me tienta porque tiene buen sabor, es decir, porque halaga mi paladar y satisface mi apetito. No obstante, me causará daño; me pondrá enfermo y yo lo sé. Me

balanceo entre la satisfacción inmediata que experimentaré al comerlo y la perspectiva de caer enfermo. Para volver a los términos metafísicos, diremos que el comerlo constituye un bien en sí; la satisfacción de mi apetito, considerada aparte de todo otro elemento, es un bien en sí; pero, tomada en el conjunto de mi vida, en el equilibrio de mi salud, este bien —bien en sí— resulta un mal, un desorden.

¿Qué hay de moral en todo esto? La moral manda que mi razón gobierne mi conducta. Uno de los elementos de este gobierno es el de dirigir el apetito de forma que yo coma en la medida que es útil a la salud: es la ley de sobriedad, que es una virtud moral. Ni poco ni mucho; exactamente lo que es necesario para que yo pueda cumplir mi misión de hombre.

El acto malo es, pues, tomado en sí mismo, un bien, un acto bueno. El mal solamente aparece dentro de una noción de orden; el acto malo es bueno en sí mismo, pero desordenado. El robo consiste en tomar un objeto en un conjunto de circunstancias contrarias al orden. El acto simple de tomar un objeto es el mismo si me pertenece a mí o pertenece a otro; pero el orden de la propiedad exige que solamente ciertos bienes estén a mi disposición. Como en el ejemplo citado más arriba; si un cuadro representa a una persona tomando un objeto, para saber si el acto es bueno o malo, es necesario poner debajo del cuadro un letrero que diga si el objeto le pertenece.

La posibilidad de ser tentado por el mal proviene de que el mismo objeto es bueno o malo según el punto de vista. El bien corresponde a un punto de vista del espíritu; ya lo hemos visto; pero, dentro del bien mismo, hay diversos puntos de vista, y el mismo objeto puede ser bueno y malo a la vez, según el punto de vista desde el que se le considere.

Sin embargo, dejarse hipnotizar por el bien en sí mismo de una cosa que no es buena en todos sus aspectos ¿no es acaso una falta de reflexión? ¿Y, si hay irrefle-

xión, hay responsabilidad? Y la misma pregunta se puede hacer si hay reflexión, pero no se llega a la verdad a pesar de la buena voluntad.

Para resolver esta cuestión, hay que ir más lejos en el análisis de la situación y en el análisis psicológico.

En primer lugar, el análisis de la situación. Los actos son muy complejos. Los casuistas han intentado enumerar las circunstancias, pero jamás se llega a ello completamente. En un robo, existe el objeto que se roba, los motivos del robo, el uso que el ladrón tiene intención de hacer de aquel objeto —si roba un pan porque se está muriendo de hambre, es completamente diferente a si un millonario roba a un pobre, simplemente porque la oveja de éste le tienta y, al comer la oveja del pobre, satisface su propia avaricia dejando su propio rebaño intacto...— Hay todavía otras muchas circunstancias. Para apreciar exactamente el caso, hay que tener en cuenta todas las circunstancias.

Sigue el análisis psicológico.

El hombre quiere su bien; no podría dejar de quererlo. Pero se trata de su bien en general. Para la mayoría, este deseo del bien se expresa por el deseo de la felicidad.

¿En qué consiste este bien y esta felicidad? El hombre no lo sabe exactamente. Intenta realizar el bien que le procurará la felicidad, pero se equivoca frecuentemente.

Si llega a saber en qué consiste este bien, lo sabe solamente de una manera abstracta, y el conocimiento abstracto es completamente diferente del conocimiento concreto, intuitivo, experimental, existencial. La vida cristiana nos da el mayor ejemplo que jamás se haya encontrado, porque la religión cristiana da una fórmula cierta de este bien absoluto: el cielo. El cristiano sabe que encontrará en el cielo su verdadera felicidad. No solamente lo sabe, sino que, si verdaderamente tiene fe, está seguro de ello. No obstante, pocos son los cristianos que aspi-

ran al cielo. Casi todos desean permanecer en la tierra el mayor tiempo posible; es decir, ir al cielo, alcanzar la felicidad absoluta lo más tarde posible. Este estado es tan general, que ciertos incrédulos niegan que los cristianos tengan verdadera fe. No obstante, esto no es verdad; la tienen. Pero no conocen el cielo más que de una manera abstracta; es una enseñanza que reciben, que aceptan; pero no tienen ningún conocimiento experimental.

En este aspecto, el existencialismo ha prestado un servicio al pensamiento, pues ha subrayado fuertemente la diferencia entre las dos clases de conocimiento. Los antiguos habían distinguido ya la diferencia entre la esencia y la existencia, *quid est* y *an est*; pero no habían sacado todas las consecuencias prácticas. El existencialismo ha subrayado que tener conciencia de que un objeto existe es completamente diferente a saber lo que él es. Newman distinguía ya el conocimiento real del conocimiento nocional; algunos ven en él un precursor del existencialismo, pero él no usaba la palabra “existencial”, que, en su época, todavía no estaba forjada.

En todo caso, puedo ver claramente que hay un objeto sin distinguir lo que es: así sucede con un objeto que se ve a gran distancia. Puedo ser vivamente atraído por un objeto que no distingo bien, y dejar de ser absolutamente atraído por un objeto cuya definición conozco bien. Puedo estar seguro de que el polo norte existe, leer sus características en un libro, y no tener ningún deseo de ir a él. En la medida en que el objeto se hace existente a mis ojos, más lo deseo. Ver los paisajes en el cine me causa una impresión completamente diferente a la descripción de estos paisajes en un libro; y cuanto mayor choque existencial me produce el espectáculo —por ejemplo, si la película es en color y da la impresión más fuerte de lo real— tanto más despierta mi deseo.

Hay, pues, dos clases de conocimiento: para la mayoría de los cristianos, el conocimiento del cielo es puramente abstracto; el contenido intelectual de la noción que

tienen en el espíritu no se identifica con el bien y la felicidad que desean, de la que tienen una percepción vaga, pero muy cautivadora. No obstante, en el plano de lo abstracto, ellos están seguros...

Completamente diferente es el conocimiento experimental o existencial. Se puede decir que este conocimiento es adecuado al objeto. Se me presenta un pastel: la boca se me hace agua. ¿Por qué? Porque tengo la experiencia del placer que tendré al saborearlo; el pastel me ocasiona el choque existencial, y no solamente la realidad del pastel, sino el placer que experimentaré al comerlo.

El ejemplo más fuerte es, sin duda, el del amor. Alguien experimenta una pasión amorosa fuera del matrimonio. Siente el choque existencial, muy vivo, de todo el bien que este amor va a darle. Pero este amor está prohibido. El sabe que este amor va en contra de su bien total; digamos, en lenguaje cristiano, que él sabe que este amor va a alejarlo del cielo; está seguro de que el cielo es su último fin, su bien absoluto; pero es un conocimiento abstracto. Por el contrario, tiene una percepción existencial de este amor. Dos certezas contrarias. El cielo es la felicidad suprema, pero el cielo está lejos y lo conoce mal. El amor humano es un bien secundario, pero está próximo, con una proximidad inmediata; le parece que lo palpa... El espíritu titubea: tentación.

Esto explica que el ejercicio esencial de la vida espiritual sea el ejercicio de la presencia de Dios. Esencial, hasta el extremo de que toda la vida espiritual se reduce a él. ¿Por qué? Porque el ejercicio de la presencia de Dios tiene por fin hacer de Dios un existente, y porque, en la medida en que la existencia de Dios se hace realidad en nuestra vida, en esa medida seremos preservados contra lo que contradice a Dios. En esa medida, por tanto, estaremos al abrigo de la tentación.

### 3. La tentación

El hombre en tentación es un hombre partido. Partido entre dos bienes de los cuales uno es un mal. El sabe que esto es malo, pero, al mismo tiempo, titubea, porque sufre la impresión de un bien que también allí va a encontrar.

El caso en que se piensa más habitualmente es la tentación de la carne. El apetito sexual es un bien. El atractivo del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre es querido por Dios; está ordenado a la unión de la que depende la continuación del género humano; y ocupa todavía un lugar más central en la vida, porque para la mayor parte de los seres humanos, en el plano natural, la unión de dos vidas, una masculina y otra femenina, es la base del desarrollo de su personalidad. No vamos a desarrollar estas nociones aquí, sino que las damos por sabidas. En el punto de partida de esta unión se encuentra el apetito sexual, y la plena satisfacción de éste se da en el matrimonio, donde se realiza integralmente la unión de dos vidas en vista a una obra común, la del hogar, cuyo desarrollo pleno y normal se manifiesta por los hijos.

Pero el desequilibrio que reina en el hombre, del que hablaremos más detenidamente en un párrafo ulterior, hace que este instinto sexual excite la pasión de una forma desviada, en numerosas circunstancias y de maneras muy diversas. Como todos los instintos, tiende a satisfacerse en sí mismo, sin tener en cuenta nada más. Por esto se dice que el instinto es ciego, aunque sea perfectamente lúcido al mismo tiempo; es decir, que percibe con extrema lucidez el bien al cual tiende.

Pero la subordinación del instinto al matrimonio va unida a todo un conjunto de condiciones sociales y psicológicas. Cierto número de personas no se casan; unos porque no les sale una ocasión; otros porque no quieren por ciertas razones, entre las cuales los motivos so-

brenaturales de la vocación religiosa son los más frecuentes en el ambiente cristiano. Otros han de esperar a casarse, con frecuencia, largo tiempo después del despertar de la pasión sexual. Otros tienen una pasión sexual desviada, como en el caso de los homosexuales. En todos estos casos, el hombre ha de dominar su pasión natural y renunciar a satisfacerla, si no puede o no quiere satisfacerla dentro del orden.

Pero la pasión es natural; es buena en sí misma; tiende a un bien. En sí, este bien es pura y simplemente un bien, como todos. Puede ser desviada como todo acto del hombre, ya que ningún acto del hombre se presenta fuera del conjunto de la vida. Cuando este bien, bien en sí, se desvía, es decir, cuando no concurre al bien del conjunto de la vida, se convierte en un mal. La tentación consiste en que el espíritu sea atraído por el bien que este acto comporta en sí mismo, aunque constituya un desorden en relación con la vida.

La tentación es, pues, un fenómeno natural del que no hay que extrañarse. Proviene de que el hombre es un ser múltiple, cercado por todas partes por la multiplicidad. Tiene enfrente la idea del bien absoluto, total, y este bien se presenta a la mayoría en forma de felicidad. La felicidad también es global; es una satisfacción de todo el ser, un descanso en la posesión de su bien; alcanza al hombre entero y es estable por naturaleza. Pero el hombre no encuentra sobre la tierra un objeto que le procure esta felicidad total o que constituya en sí mismo el bien absoluto. Va así de un objeto a otro, y, cuando sufre por la falta de un bien, tiene la impresión de que la posesión de este bien le dará la plena satisfacción de la felicidad, es decir, le parece que este bien es su bien absoluto. Así, durante las últimas guerras, los pueblos ocupados por el enemigo creían que, el día en que fuesen liberados, conocerían la felicidad sin límite. Sin embargo, sabían que, al quedar libres, no eran perfectamente felices; pero tenían la impresión de que las

desgracias de la guerra los habían purificado de todo lo que era anteriormente un obstáculo a su felicidad. Y esta sensación la volvemos a encontrar en los pueblos actualmente ocupados por el extranjero. De ahí la decepción de la posguerra, porque se encuentran con sus debilidades y querellas.

Sucede lo mismo en el plano individual: el que sufre hambre, piensa que, el día que coma a su gusto, será completamente feliz. Incluso tiene la impresión de que la virtud no ofrece ninguna dificultad al que está saciado. Sin embargo, es evidente que hay innumerables problemas morales en los medios en que se come todo lo que se quiere. El marxismo nos da una ilustración de este equívoco, porque, de una parte, profesa que no habrá dificultades morales en la sociedad socialista, donde reinará un bienestar generalizado, y, por otra parte, acusa de todas las maldades a los capitalistas, que son aquellos en los que se pueden observar los efectos del bienestar.

El hombre se encuentra, pues, en presencia de varios bienes que son todos bienes particulares. Cada uno satisface una tendencia; ninguno satisface al hombre entero y en todos los aspectos. Teniendo en la mente la idea del bien y la felicidad absolutos, debe construir este bien y esta felicidad con "instrumentos mellados", como dice Kipling. Construir la vida supone una elección perpetua, un renunciamiento perpetuo a ciertos bienes, a fin de poseer otros.

Pero el hombre es también múltiple en sí mismo. No solamente los bienes que se le presentan son múltiples, sino sus tendencias también. Para satisfacer una de sus tendencias, hay que elegir, y, para ello, renunciar: no puedo leer un buen libro, si no es con la condición de renunciar a leer otros; no puedo ejercer una profesión, si no es con la condición de renunciar a ejercer otras; no puedo encontrar la felicidad del matrimonio, si no es con la condición de fijar mi vida en una sola mujer, y no puedo aspirar a la perfección de la vida religiosa, sino a

condición de renunciar a la perfección que me daría el matrimonio. Más aún, no puedo aspirar a la perfección de la vida religiosa sino atándome a una orden que realice esta perfección de una manera que excluya la manera en que es realizada por otras. Es una tentación para la carmelita envidiar la perfección de la hermana de la caridad, y para la hermana de la caridad soñar en la perfección de la carmelita...

Pero, además de tener que elegir entre varios bienes desde el mismo punto, porque siempre realiza un bien particular, el hombre tiene también tendencias múltiples que le hacen aspirar a bienes de naturaleza diferente. En primer lugar es cuerpo y espíritu; y se sabe que un cuerpo demasiado alimentado entorpece la acción del espíritu. Por otra parte, un cuerpo mal alimentado también: el cuerpo debe ser cuidado como una máquina que se engrasa con cuidado, para que los engranajes funcionen armoniosamente; pero que se debe evitar ahogar en la grasa.

Pero el cuerpo mismo tiene tendencias y necesidades diversas, como el espíritu. El equilibrio humano pide que se satisfagan todas las tendencias dentro del orden; es decir, que cada una de ellas debe ser satisfecha en tanto que es útil al desarrollo general del ser humano, dominado por el desarrollo del espíritu.

Volviendo a hablar de la castidad, el renunciamiento completo a la satisfacción del matrimonio no se concibe sino en un plano sobrenatural, en vistas a realizar otra mayor perfección en la que el alma se absorbe en Dios.

Empujado por todas partes por la multiplicidad, desde fuera y desde dentro, el hombre debería tener siempre una noción clara de su bien general, presente al espíritu de manera perfectamente lúcida, pero que es absorbido por lo múltiple. La debilidad del espíritu humano hace difícil pensar en dos cosas a la vez. El acto concreto que se desea absorbe la atención; si se separa del orden, es posible que se tenga conciencia de ello, y en la medida



en que esta conciencia permanece presente, el espíritu está indeciso entre los dos aspectos del acto: esto es la tentación.

Hemos insistido mucho en la tentación de la carne; pero, aunque ésta sea de la que más se habla, las tentaciones se presentan en todos los campos de la acción. Está la tentación de la pereza, la del placer, la del dinero, la del bienestar, la de la gula, del alcohol, de la vanidad y del orgullo. La tentación es tan variada como los bienes que se presentan al hombre; y se llega fácilmente, cuando se aborda este tema, a una descripción de la vida, presentando la tentación, oculta detrás de todos los bienes, evocando cierta imaginaria religiosa, en la que el diablo oculta sus cuernos detrás de cada uno de los bienes del mundo.

#### 4. La concupiscencia

Acabamos de presentar la tentación como un fenómeno normal en el ser humano. Esta posición es posible que parezca chocante a algunos, porque una tradición, muy importante en la literatura teológica, presenta la tentación, y el mismo pecado, como una consecuencia de la concupiscencia, y ésta como la consecuencia del pecado original. Mas, ¿qué se debe entender por concupiscencia y cuál es exactamente su lugar en la vida?

En la Escritura, la concupiscencia es, a veces, tomada en un sentido muy general; se aplica a todo deseo, tanto bueno como malo. Pero, en el Nuevo Testamento y particularmente en san Pablo la concupiscencia designa, las más de las veces, los movimientos desordenados de la pasión carnal. Otras veces también toma el sentido de todo desorden, tanto del espíritu como de los sentidos; la soberbia del espíritu viene también de la concupiscencia; pero los antiguos estaban más impresionados por las pasiones carnales que por las espirituales. Siguiendo el pensamiento de san Pablo, san Agustín ve en

la concupiscencia “la discordia de la carne y del espíritu”, o “el vicio por el cual la carne combate contra el espíritu”.

Los antiguos estaban muy impresionados por los trastornos carnales. Por lo demás, este estado de espíritu ha permanecido en la mayoría de los predicadores. Se sabe que, hasta nuestros días, el “pecado” ha sido esencialmente el pecado de la carne, hasta el punto de que, cuando se habla del pecado sin más, todo el mundo entiende que se trata del pecado contra el VI mandamiento... No obstante, el VI mandamiento no es sino uno entre diez, ¡y los diez mandamientos están lejos de agotar la ley cristiana! Ni siquiera constituyen la esencia de la misma.

Por otra parte, la predicación de Cristo insiste menos en el pecado de la carne que en el del espíritu.

Sea lo que sea, la concupiscencia, en la tradición, corresponde claramente a la rebelión de la carne contra el espíritu. Al leer a san Pablo, se tiene la sensación de que está profundamente impresionado por la corrupción del mundo pagano que lo rodea, y esta corrupción se expresa, sobre todo, por la violencia de la sensualidad, aunque él hable también de los vicios del espíritu (*Rm* 1, 24-32). No obstante, se puede ver en este texto que las explicaciones tratan sobre todo de la idolatría y el libertinaje.

Por otra parte, san Pablo no subraya apenas la cuestión de la responsabilidad. Habla de la corrupción con horror o con indignación y no aborda la cuestión de saber en qué medida cada uno de los pecadores es responsable de su pecado. Estas cuestiones de responsabilidad serán abordadas, sobre todo, en los tiempos modernos, cuando se desarrolle una casuística orientada hacia la práctica del sacramento de la penitencia, porque, en el confesionario, se trata con los individuos uno a uno.

Esta concupiscencia está unida al pecado; san Pablo habla del uno y la otra, como si fuesen la misma cosa. “Las afecciones de la carne son la muerte... Las afecio-

nes de la carne son enemistad con Dios" (*Rm* 8, 6 7). "La Ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido al pecado" (*Ibid.*, 7, 14). Ser carnal y vendido al pecado es la misma cosa. "El bien no habita en mí, es decir, en mi carne... Yo gozo en la ley de Dios, según el hombre interior; pero veo en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón y me hace cautivo de la ley del pecado que está en mis miembros. ¡Desgraciado de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?" (*Ibid.*, 7, 18, 22-24).

La concupiscencia está, pues, dentro de la carne y es una consecuencia del pecado de Adán. Más tarde, se discutirá si la preservación de la concupiscencia era, en Adán, efecto de su naturaleza o de un don preternatural, y la Iglesia católica definirá, contra el pesimismo protestante, que la concupiscencia es un atributo de la naturaleza. Pero poco nos importa aquí: históricamente procede de la caída.

La impresión que se saca de san Pablo, y a la que toda la tradición cristiana hace eco, es, pues, que hay en nosotros, por el pecado original, una debilidad que se manifiesta por la concupiscencia y que ésta procede, sobre todo, de la rebelión de la carne contra el espíritu. Pero, si esta rebelión de la carne es un desorden, una corrupción, ¿en qué medida se es responsable? La concupiscencia como tal, o en sí, no es un pecado; es un hecho de la naturaleza. Solamente hay pecado cuando hay consentimiento. El Concilio de Trento lo ha definido explícitamente. San Pablo había dicho: "El atleta no obtiene la corona, si no combate según las reglas" (*2 Tim* 2, 5), y el Concilio le da la vuelta a la proposición diciendo: "El que combate según las reglas, será coronado" (Sesión V, canon 5). "La concupiscencia se nos ha dado para probarnos; no puede dañar a los que no consientan."

La cuestión del consentimiento es, pues, la cuestión moral. No hay falta sin consentimiento. Poco importa que mi alma sea una fosa de serpientes o un nido de reptiles,

si mi voluntad permanece fija en Dios. Mil pasiones confusas, malsanas, inmundas se agitan en mí: esto son simples fenómenos; me son extraños; sólo mi voluntad soy yo.

Pero, ¿por qué, entonces, esta angustia en san Pablo? ¿Por qué esta suerte de desesperanza?

Sí, solamente la voluntad soy yo; pero, ¿estoy seguro de mi voluntad? Cuando todas estas serpientes se revuelven en el fondo de mi ser, ¿estoy seguro de no estar yo allí en absoluto? ¿Tentación? ¿Simple ocasión de hacer mis pruebas? ¿Pero estoy yo seguro de no haber consentido en nada? Cuando el pensamiento del mal me viene al espíritu, ¿a partir de qué momento la complacencia llega a ser pecado? ¿Hay tentación sin cierta complacencia? Y ¿acaso no hay pecado desde el momento que hay complacencia? Porque, en fin, si no hubiera un mínimo de complacencia, yo alejaría con horror el pensamiento de hacer el mal. El mal es la fealdad, el desorden, el absurdo; es malsano, grosero, y no puede menos de excitar el horror de quien tiene el corazón recto. Si me inspira otro sentimiento que el horror, es porque despierta en mí una secreta complacencia. ¿Cómo salir de ahí? ¡Ah, sí!; ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?

## 5. Delimitación de la tentación

Se ha dicho que la tentación es una indecisión. Ella supone que el valor de la regla moral esté presente al espíritu, pero que, al mismo tiempo, el mal cause una atracción. Se produce en todo el ambiente de la vida moral, tanto en los valores del espíritu como del cuerpo. Hay tentación, desde el momento que el espíritu se siente atraído por una desviación moral. La tentación de orgullo consiste en atribuirse un valor en sí, en olvidar la dependencia total ante la presencia de Dios; la tentación de vanidad, en querer complacer o deslumbrar para ser consi-

derado entre los hombres, nuevamente por sí mismo, sin referencia a Dios; la tentación del placer prohibido, de la pereza, mira a buscarse a sí misma y a substraerse del servicio divino. Estas no son sino formas de la tentación general de egoísmo, que se encubre en muy diversas aplicaciones. En fin, las tentaciones de la carne, que van contra la virtud de la templanza en todas sus formas, en todo lo que satisface al cuerpo, toman también formas muy diferentes.

De una forma precisa, hay tentación desde el momento que el acto se presenta al espíritu, sin que éste consienta, pero, no obstante, en condiciones tales que el espíritu ve en él un bien de una forma cualquiera. Ante la eventualidad de un acto malo desde todos los puntos de vista, el espíritu no experimenta ningún deso y no hay tentación. El hombre que tiene bien arraigada la costumbre de la sobriedad no es tentado por la bebida, y el que es perfectamente leal no experimenta ninguna tentación de mentir. La mentira le parece absurda; no ve ningún motivo para mentir; hemos visto que el absurdo no es una fuente de tentación.

Desde el momento que hay consentimiento, hay pecado. En sentido estricto, no se puede, pues, hablar de tentación más que en ausencia del consentimiento. Pero este sentido estricto es, ordinariamente, una abstracción. El hombre real es más complicado. Su conciencia está turbia y esta palabra "turbia" significa que diferentes y aun contradictorios estados de ánimo surgen en él. Como se ha dicho más arriba, no hay tentación si no hay cierta complacencia, y la complacencia ¿no significa ya un principio de consentimiento? Puede haber, pues, consentimiento y no consentimiento a la vez.

Tanto más, cuanto que el consentimiento puede recaer sobre objetos diversos. Puede recaer sobre el acto: nos encontramos entonces en los dominios de lo que llamaremos "la moral gruesa". Cuando se habla de pecado, se mira generalmente los actos exteriores contrarios a la regla mo-

ral. De éstos se trata, sobre todo, en la ciencia que se denomina "Moral". Cuando alguien ha cometido un pecado exterior, habitualmente nos preocupamos poco de los preliminares, que han podido ser muy largos y donde la tentación desempeña su papel. Alguien ha cometido un robo: éste se acusa de haber robado y no piensa en acusarse de haber deseado, antes, robar, de haberse complacido en este pensamiento y de haber cometido, al fin, un pecado más al robar efectivamente. Dígase lo mismo del que ha caído en la fornicación o el adulterio.

Esto explica por qué la cuestión de la tentación ha sido, sobre todo, estudiada por los autores espirituales. La cuestión se presenta principalmente a propósito de los que no pecan efectivamente.

Mas ¿cuál es el sentido de esta expresión? ¿Un pecado puede no ser efectivo? Hemos empleado aquí esta expresión, porque es corriente; pero, como sucede frecuentemente en las expresiones corrientes, es una expresión equívoca.

Efectivo significa real. Como los hombres son bastante rudos, a la mayoría les parece que solamente hay realidad, cuando se produce un hecho externamente perceptible. Ahora bien, el campo de la moral es el de la intención, y la intención es un fenómeno interior a la conciencia. Se puede consentir en un pensamiento, como en un acto exterior. Se puede consentir en el pensamiento de un acto que no se ha realizado. Yo puedo desear vengarme de alguien de quien no tengo ocasión de vengarme, y tener la firme voluntad de vengarme, aunque no tenga el medio. Puede, pues, haber consentimiento en un acto que no se hace. Puede también haber consentimiento en la complacencia que se experimenta por un acto del que se sabe que no se realizará, o, incluso, que se está decidido a no realizar. Y se puede dejar llevar por esta complacencia con tanto más abandono cuanto se sabe que no hay ningún peligro de que se realice... Se entra aquí en rodeos sutiles. Se trata de una moral de refinados.

Se habla, pues, habitualmente de tentación cuando no hay consentimiento cierto en un acto exterior; pero, al mismo tiempo, la tentación supone cierta complacencia. No hay tentación sin complacencia y no hay complacencia sin cierto principio de consentimiento.

Digo "cierto principio de consentimiento"; esta fórmula misma indica que estamos en un terreno donde todo son matices. La "moral gruesa", la del pecado externo, es relativamente simple, aunque es suficiente leer una obra de casuística para ver que también allí los problemas son abundantes. Pero aquí estamos en las sutilezas de los primeros pasos, y, para darle vuelta a la cuestión, tendremos que apelar a todas las fuentes de la psicología. La mejor manera de hacerlo será pasar revista a las diferentes formas de la tentación.

### 1. Los malos pensamientos

Las almas puras se acusan habitualmente de malos pensamientos.

¿En qué consisten éstos? Los malos pensamientos son movimientos desordenados que se producen en lo que san Francisco de Sales llama parte inferior del alma, en lo que otros llamarían la sensibilidad o, en términos de hoy, la afectividad; movimientos de toda clase: envidia, antipatía, resentimiento, pereza, orgullo, vanidad o sensualidad. Los rudos no los acusan; no es que no los tengan, sino que no les prestan atención. Sin embargo, ningún hombre está libre de ellos; los grandes santos se acusan y, frecuentemente, los que más se acusan son los más perfectos. Si se acusan es simplemente porque están más atentos y son más clarividentes. La más pequeña mota de polvo destaca sobre un paño inmaculado.

Pero ¿por qué los perfectos tienen tantos malos pensamientos? Repitamos, primero, que no se debe creer que

tienen más que los demás, porque se acusan más. Sino que los advierten más, porque están más atentos.

Pero ¿cómo se explican estas tentaciones? En primer lugar, porque los perfectos no son sino relativamente perfectos. Lo son más que la masa, pero son todavía muy imperfectos. Para no pensar nunca mal, habría que estar fundidos en la caridad. Esta es la meta que se debe alcanzar; la vida se nos ha dado para esto, pero, en el punto de partida, lo que se llama la perfección es, sobre todo, un deseo de perfección. San Francisco de Sales dice que los conventos son como los hospitales: no se va al hospital porque se tiene buena salud, sino porque se está enfermo y se quiere curar. De la misma manera se entra en el convento; no porque se es perfecto, sino porque se desea llegar a serlo. Es lo que los teólogos expresan, al decir que el estado religioso es el *status perfectionis acquirendae*. Cuando un cristiano desea buscar la perfección, es porque ve que es bella y porque tiene conciencia de no ser perfecto. Se debe luchar toda la vida por llegar a serlo y no se llega a serlo nunca, de manera absoluta. Mas decir que no se es perfecto, es decir que quedan en nosotros movimientos desordenados. Solamente el Salvador y su santa Madre han sido totalmente preservados de estos movimientos desordenados.

Además, todos somos objetivamente imperfectos, es decir, llenos de lagunas y defectos. Estos dos términos tienen además el mismo sentido, siendo el defecto la falta de alguna cosa. Ningún hombre tiene una salud física ideal; ninguno tiene una inteligencia perfecta; todos tenemos movimientos de sensibilidad desordenada; unos más, otros menos; pero todos los tenemos.

Los sicoanalistas, al tener la atención casi exclusivamente fijada en el instinto sexual, gustan de decir que ningún hombre es sexualmente “normal”. Es una expresión extremada que emplean para causar impresión. Pero, si se entiende por “normal” el ser tal como se le describe en un tratado de anatomía, de sicología, o de moral, hay

que decir que ningún hombre es normal desde ningún punto de vista. Y no sucede de otra manera con los otros aspectos de la vida. ¿Cuál es el hombre perfectamente normal desde el punto de vista del resentimiento, de la simpatía, del espíritu de hospitalidad, de la prudencia, de la valentía, etc.? Nos falta, desde todos los puntos de vista, alguna cosa para ser perfectos. Tenemos tendencias desordenadas; el pecado está en nosotros; somos pecadores, decían los antiguos. Digamos, pues, simplemente, que tenemos defectos que combatir y lagunas que nos hacen difícil la perfección. Unos no son inteligentes y hay cosas que no las comprenden; otros tienen una sensibilidad demasiado viva y la emoción les hace perder el control de sí mismos. Y todo esto se mezcla, para hacer de nosotros seres que han de buscar la perfección entre el laberinto de su frágil naturaleza.

No hay, pues, que extrañarse que, aun en los seres enamorados de la perfección, se produzcan mil movimientos de sensibilidad no controlada, que se despiertan espontáneamente, haciendo nacer un atractivo desordenado: sentimiento de cólera, de resentimiento, de vanidad, de orgullo, de sensualidad. Estos sentimientos nacen espontáneamente; no se los provoca, sino que vienen por sí mismos; invaden a veces todo el siquismo, antes, incluso, de que nos hayamos percatado de su brote.

Todos los autores espirituales hablan de ellos; estos pensamientos son una de las pruebas ordinarias de los que aspiran a la perfección. San Francisco de Sales les consagra varios capítulos de la IV parte de la *Introducción a la vida devota*, e insiste en la diferencia entre “sentir” y “consentir”. La voluntad depende sólo de nosotros; mientras nosotros no consentimos, no puede haber falta: “Aunque la tentación de cualquier pecado durara toda la vida, no podría hacernos desagradables a la divina Majestad, con tal de que no nos deleitemos ni consintamos en ella... En la tentación no actuamos, sino que sufrimos...” (cap. III).

Pero sucede que se tiene la impresión de consentir, mientras que los actos exteriores no corresponden a los estados interiores de complacencia. Hay que volver, aquí, a la distinción entre la voluntad y el estado afectivo. “Sucede a veces” —dice además san Francisco de Sales— “que la parte inferior se complace en la tentación, sin el consentimiento e, incluso, contra el agrado de la superior.”

El Santo Obispo de Ginebra pasa en seguida a los medios de luchar contra la tentación; pero nosotros debemos pararnos unos instantes, porque la división entre parte superior e inferior, o entre voluntad y vida afectiva, clara en teoría, es difícil de percibir en la práctica. Los que se acusan de malos pensamientos, tienen la impresión de haberse complacido en ellos, aunque haya sido un instante, y no están seguros de que la voluntad se haya apartado de ellos completamente. Son estos estados confusos y el siquismo es uno. Es uno y todo se mezcla allí; las distinciones son más claras en los libros que en la vida.

## 2. Las tentaciones contra la castidad

La tentación que parece más habitual, aquélla de la cual más se habla por lo menos, es la tentación de la castidad. Se merece que nos paremos en ella.

Empecemos por decir que es normal; que no se debe creer que es una anomalía experimentarla. Más bien, habría que decir lo contrario. El instinto sexual es un instinto natural; el hombre está hecho para vivir en el matrimonio, y el instinto sexual está unido a toda la sensibilidad, hasta tal punto que, en muchos casos, el joven o la joven que viven en un ambiente en el que afectivamente encuentran un buen desarrollo, que tienen buenos padres, varios hermanos con los cuales se entienden perfectamente, practican la castidad mucho más fácilmente. Los freudianos concluyen que todo aquello es instinto sexual,

pero esto es una petición de principio. En realidad, el instinto sexual va unido a toda la vida afectiva.

No obstante, la castidad supone, normalmente, un sacrificio. El mérito de la castidad dedicada a Dios viene precisamente, en parte, del sacrificio que ella implica; y, si hay sacrificio, es porque el hombre aspira naturalmente al amor mundano. El sacrificio supone un deseo natural que marcha en otro sentido, y, si el deseo es natural, es natural también que se despierte a veces. El deseo carnal, fuera de las condiciones en las que el amor carnal es legítimo, es decir, fuera del ejercicio normal de la vida conyugal, es una tentación.

El que quiere vivir consagrado a Dios, en la práctica de la castidad perfecta, es como el hombre en ayunas que tiene hambre. En los campos de concentración, durante la última guerra, los prisioneros que estaban sometidos a un régimen de hambre, hablaban interminablemente de los banquetes que se darían cuando recobrarán la libertad. Algunos de ellos, de conciencia delicada, quizá llegaron a acusarse de glotonería. Cuando se ve esto desde fuera, se siente gran indulgencia. El hambre hace glotonos. Las privaciones de la guerra, que hemos conocido, hacen de esto una experiencia universal.

Así, pues, la castidad condena al hambre sexual, por amor de Dios. Y, en este particular, se puede uno condenar a un ayuno absoluto. Pero hay que esperar, entonces, que la sensibilidad conozca horas de prueba. Se encuentran estas horas en la juventud de los más grandes santos. Ciertos episodios son frecuentemente citados, como el de san Benito y el de san Francisco de Asís revolcándose sobre las zarzas para aplacar sus pasiones, o como el de santa Catalina de Siena.

Esta se había encerrado a los diecisiete años en una celda, donde pasó tres años, rezando y macerándose, en medio de los estados místicos más elevados. Hacia el final de este tiempo, el Señor la abandona al demonio durante algunos días, y la tentación la asalta; su imagi-

nación se llena de las escenas más obscenas; la celda se puebla de sombras enloquecedoras; y, finalmente, una voz maligna le insinúa:

—¿De qué sirve obstinarse?... ¡La empresa es irrealizable...! Es presunción pretender ser santa, cuando se tiene el alma llena de basura...

Pero Catalina salta de indignación:

—Yo he escogido el dolor por consolación: me resulta una alegría sufrir las aficciones por amor de Jesucristo.

Arriba, una gran luz llena la celda y Cristo crucificado, todo resplandeciente, se aparece a Catalina:

—Mira, hija mía, cómo he sufrido por ti. No te parezca, pues, pesado tener que sufrir por Mí.

Mas Catalina replica:

—¿Dónde estabas, mi Señor, cuando mi corazón estaba lleno de tantas torpezas?

—Yo estaba en tu corazón —responde Jesús.

—Pero, Señor, ¿cómo puedo yo creer que vos estabais en mi corazón, siendo que él estaba lleno de pensamientos inmundos?

—Estos pensamientos y estas tentaciones ¿te traían alegría o tristeza, placer o disgusto?

—Una tristeza y un disgusto sin límites...

—Y, ¿quién entonces causaba esta tristeza, sino Yo, que estaba oculto en medio de tu corazón?

Este episodio ilustra perfectamente lo que dice san Francisco de Sales sobre la parte superior y la parte inferior; pero no ilustra menos la dificultad de distinguir en la práctica una de la otra. El que sufre la tentación tiene la impresión de complacerse en ella, al mismo tiempo que le tiene horror. Por esto el hombre se siente partido en la tentación. La parte afectiva es también *él*; y se siente lleno de pecado; es *él* el que está lleno; es *su* corazón, *su* imaginación *su* alma.

Aquí, el que mira desde fuera dice: no. Esto no es su alma; la sensibilidad, la imaginación, no son su alma.

El alma es aquello de lo que somos dueños; es la voluntad. Pero la voluntad se reduce, a veces, a un punto fino. Otra vez es san Francisco de Sales quien nos habla del punto fino de la voluntad. Punto fino; pero un punto fino no se ve a simple vista. En medio de la tempestad de una sensibilidad trastornada, ¿cómo discernir el punto fino? Y el alma se acusa de pecado, aunque no haya cesado de tener horror.

En ciertos casos, se puede afirmar el horror con un acto: es lo que expresan san Benito y san Francisco de Asís; pero esto no es siempre posible. Hay momentos en que el hombre está abandonado a la tentación; era el caso de santa Catalina de Siena, que no podía salir de su celda. El momento clásico en que el hombre está sin defensa son las noches de insomnio. El insomnio sobreexcita la imaginación y la excitación de la imaginación acentúa el insomnio.

Por otro lado, es legítimo pensar que, cuando san Benito y san Francisco se echaron sobre las zarzas, se estaban debatiendo ya, desde hacía cierto tiempo, contra la tentación...

Según las concepciones antiguas, los dos medios principales de luchar contra la tentación eran la penitencia y la oración. Por la penitencia, se hacía sufrir al cuerpo; al deseo de placer, se oponía el sufrimiento. Se cansaba al cuerpo con las privaciones y el sufrimiento. A continuación la oración: ésta se apoyaba en la fe en la ayuda divina. Mas, cuando la tentación adquiere cierta violencia, impide rezar. Durante la gran tentación que hemos relatado más arriba, santa Catalina se encuentra en la sequedad espiritual: ya no sabe rezar. Y, si san Benito y san Francisco se arrojaron a las zarzas, es, sin duda, porque la oración era ineficaz en su caso también. La oración es eficaz en las pequeñas tentaciones, porque la oración supone que sea uno capaz de fijar la atención hasta cierto punto; mas lo propio de la gran tentación es que el espíritu se ve arrastrado por el torrente de la imaginación.

A la penitencia se añadirá, hoy en día, la higiene, y muchos pretenden reemplazar la penitencia por la higiene. Pero la una no excluye a la otra y las dos se encuentran en muchos puntos.

La higiene es una noción moderna; los antiguos no la conocían, aunque practicaban ciertas reglas sin darles la intención que les damos hoy día. La higiene tiene por objeto tomar medidas para estar sanos. Los antiguos no estudiaban esto sistemáticamente; pero, como la virtud es sana y el pecado malsano, lo que se hacía por virtud redundaba frecuentemente en salud. Es el caso de la sobriedad. Una de las penitencias favoritas de los antiguos monjes irlandeses era arrojarlos durante el invierno en estanques helados. Se ha observado en nuestros días que esto es muy higiénico; pero ellos no lo hacían por esto.

Algunas veces la tentación, y especialmente la tentación de la carne, proviene de un desequilibrio fisiológico. Por las penitencias físicas, se fatiga el cuerpo y hay que fatigarlo en cierta medida para adueñarse de él. Pero no se debe, por otro lado, castigarlo demasiado, y ciertos ascetas antiguos se arruinaron por exceso de mortificación.

La higiene tiene por fin mantenernos en buena salud. La buena salud supone un buen equilibrio fisiológico. Las tentaciones de la carne provienen de una sobreexcitación de la imaginación en un cuerpo que no se halla satisfecho. Pero las satisfacciones del cuerpo son de diversa naturaleza. Se puede decir que hay satisfacciones que reemplazan a los placeres sexuales. Los deportistas son frecuentemente castos sin gran dificultad, y la fatiga física calma la imaginación. Yo conocía un estudiante torturado por las tentaciones de la carne; cuando fue al servicio militar en la artillería, no tuvo una tentación durante todo el servicio: su cuerpo estaba saturado de fatiga.

Hoy, que todas estas cuestiones están sistemáticamente estudiadas, se aconsejaría, pues, a los que quieren practicar la castidad buscar la higiene física que les conviene, concindiendo por este camino con muchas prácticas ascé-

ticas antiguas. A veces se tiene la impresión de que los antiguos ascetas tuvieron presentimientos de lo que sería la higiene, aunque muchas otras prácticas fuesen antihigiénicas. Pero esto cae al margen de nuestro propósito.

En lo que concierne a la tentación, una buena higiene disminuye, pues, considerablemente las tentaciones de la carne. En nuestros días, se presta atención a esto. Incluso en los conventos, se hacen practicar los deportes a los jóvenes religiosos y religiosas. En ciertos monasterios de mujeres y también de hombres, en América, sus moradores se lanzan al terreno de deporte todos los días, de cinco a siete. La razón de las mortificaciones para domar la carne tiende a desaparecer.

El principio es, pues, el mismo. Hay que domar la carne. En la historia de san Benito y san Francisco que acabamos de leer, la práctica ascética tenía este fin, y el medio era eficaz. El cuerpo tiene necesidad de ser fatigado en los seres jóvenes y vigorosos. Hoy se le fatiga, sobre todo, por los ejercicios que no suponen mortificación; pero el principio es el mismo.

La penitencia no pierde, por otro lado, su razón de ser. Esta pierde la razón especial, como medio de lucha contra la tentación; pero éste no es sino un aspecto de la penitencia. Por el contrario, la penitencia adquiere un carácter de necesidad, nuevo en este tiempo, en que la comodidad ha llegado a ser una especie de dios. Los jóvenes y las jóvenes que han crecido en determinados países modernos surgen de un medio en el que la comodidad es un fin en sí, que no se discute. Para reaccionar contra este ambiente que hunde el espíritu, es indispensable hacer a veces un acto anti-comodidad, es decir, un acto por el que se afirme su voluntad de buscar otros bienes espirituales y por el que se afirme la voluntad de no ser esclavos de la comodidad. Pero esto es también otra cuestión que se sale del objeto de este estudio.

Pero, en las tentaciones que se presentan a pesar de todo en el hombre casto, ¿no hay ningún medio de dis-



cernir si se ha consentido? La regla de san Francisco de Sales, distinguiendo la parte superior e inferior del alma, es exacta en sí misma; pero, en la práctica —el ejemplo de santa Catalina de Siena lo demuestra— hay momentos en que el análisis interno del estado del alma se hace imposible al interesado. ¿No se le podría, entonces, dar una regla de conducta o algún medio de tranquilizarse?

Quedan dos caminos abiertos. En primer lugar, si la tentación de pensamiento y la complacencia misma que se tiene la impresión de percibir no son seguidas jamás de actos exteriores correlativos, hay en ello un signo de que no se complace verdaderamente, porque, si hubiera una verdadera complacencia, se pasaría al acto. Pero la seguridad esencial está en la orientación de la vida. Si toda la vida contradice la tentación; si toda la vida está en oposición con la búsqueda de la satisfacción carnal; si la vida está consagrada al servicio de Dios y del prójimo en el olvido de sí mismo y, en la medida en que no hay más que esto en la vida, cuando estamos a sangre fría, en esta medida también, se puede estar seguro de que la tentación surge de una fuente extraña al verdadero yo. La tentación es entonces un estímulo para orientar la vida hacia Dios y se comprende entonces que Dios permita la tentación, incluso a las almas más puras.

A propósito de las tentaciones de la carne, he hablado sobre todo de los jóvenes; pero éstas se prolongan, a veces, hasta una edad avanzada. Se cuenta que san Alfonso de Ligorio, a la edad de setenta años y siendo obispo, tenía tales tentaciones, cuando veía pasar a las jóvenes, que tenía que agarrarse a su sillón para no lanzarse detrás de ellas. Pero no se lanzaba y se agarraba a su sillón.

### 3. Las tentaciones contra la fe

Después de las tentaciones de la carne, las tentaciones contra la fe son las más habituales entre las almas más profundamente religiosas. ¿Cómo se explica esto y qué actitud se debe tomar?

La tentación se explica por la complejidad del fenómeno de la fe. La fe nace de una actitud por la cual nos adherimos a Cristo y a la Iglesia, porque vemos que Cristo es el Salvador y que la Iglesia es su Iglesia. Se ha visto esto una vez para siempre; nos hemos entregado y en ello vivimos.

Es imposible repasar a cada instante los motivos de nuestra adhesión. En el ejercicio de la vida práctica, estando el espíritu absorbido por mil cuestiones de otro orden, puede ocurrir que no se tengan presentes en el ánimo los motivos por los cuales se cree y que, en ciertos momentos de duda, nos preguntemos: ¿Estoy seguro de creer? ¿Tengo motivos sólidos para creer?; y se tiene, de repente, la impresión de que la fe no se basa sobre nada. Como toda la vida se apoya en la fe, entonces parece que la tierra falla bajo nuestros pies.

Esta es una tentación que solamente se encuentra en los cristianos que basan toda su vida sobre la fe. Frecuentemente los cristianos mediocres, que no piensan más que en el placer o en la ganancia, tienen una fe perfectamente segura, y su seguridad proviene de que su fe no es sino una adhesión a las costumbres de vida y de espíritu de su ambiente. Su estado de ánimo los aparta de llevar sus preocupaciones más allá de lo que el ambiente manda; se adhieren a las opiniones de su ambiente en lo que concierne a la religión, como en las creencias patrióticas, en las opiniones de clase o sobre la honestidad, sin discutir-las. Y, cuando uno de éstos llega a dudar de la fe, es también con la influencia del ambiente, y abandona frecuentemente las creencias, sin gran lucha.

Pero, para el cristiano que ha entregado toda su vida a la fe, para el religioso en particular, la duda de la fe pone en cuestión toda su vida. Se comprende que ésta pueda ser una duda lacerante.

Tanto más lacerante cuanto la duda es, habitualmente, general, y no hay respuesta adecuada para ella. Según el proverbio: La crítica es fácil, pero el arte es difícil. Destruir se hace de un golpe; construir exige largo trabajo. Para la pregunta: ¿Estoy seguro de que esto es verdad?, no hay más que una respuesta: Sí, estoy seguro. Pero no se ven las razones y no se tiene la sangre fría necesaria para rehacer pacientemente toda la cadena de motivos decisivos que justifican la fe.

Santa Teresita del Niño Jesús cuenta en su autobiografía que fue atormentada por dudas de fe, durante una parte de su vida. Tenía la impresión de que no creía y que toda su vida se le escapaba. No obstante, los que la veían desde fuera presentían una fe serena, y venían a ella en busca de apoyo.

¿Qué debe hacer el que es tentado de esta manera? Primero huir de la tentación; rehusar discutir, llevar la atención a otros objetivos, refugiarse en la oración y hacer protestas ante Dios de que se confía solamente en El. Sucede, más o menos, como en las tentaciones de la carne; pero, aquí, también puede llegar el momento en que es imposible distraerse de la tentación y en que uno se encuentra sumergido en ella.

Pedir a Dios su ayuda puede ser aquí de una eficacia más perceptible que en materia de pureza. Se puede decir: ¡Señor, si existes, muéstramelo, asísteme! Como la duda contra la fe se refiere a Dios, el recurso a Dios se presenta más fácil al espíritu. El que tiene que aconsejar al tentado, debe empujarle a esta oración, que es una especie de llamada desde el fondo del abismo.

Por otra parte, se debe tomar conciencia de que, en el estado de duda en que se encuentra, el alma no puede tomar ninguna decisión. Se ha visto claro en el pasado o

se ha creído ver claro. Para construirse una certeza se ha de tener sangre fría. Se debe, pues, esperar a que la calma se rehaga, y, mientras se espera, seguir por el camino emprendido hasta el momento en que no había duda. El estado del alma será doloroso, pero se tendrá una línea directiva. El consejo del director espiritual es aquí capital, porque el alma no puede por sí misma discernir el rumbo que debe tomar.

#### 4. Las tentaciones de la vida cotidiana

Al lado de las grandes tentaciones de las que acabo de hablar, la mayoría de los hombres están rodeados de pequeñas tentaciones de toda clase, que atestiguan su impureza. Estas tentaciones expresan simplemente su espontaneidad. Somos imperfectos. Tenemos, pues, malos sentimientos; estos sentimientos brotan espontáneamente de nuestro fondo. No somos perfectamente amables o caritativos. Como dice san Pablo, “la caridad es benévola; no es envidiosa” (1 Cor 13, 4), pero la mayoría de nosotros somos malévolos y envidiosos. Cuando uno tiene un éxito, los demás se lamentan en lugar de alegrarse. “La caridad todo lo excusa”, dice también san Pablo. A nosotros nos gusta más acusar que excusar. Con estas disposiciones, es natural que se tengan a cada instante malos pensamientos, que son tentaciones cuando no se consiente en ellos.

La tradición, cuyo principal representante es san Francisco de Sales, aconseja no pararse ante estas menudas tentaciones. No atormentarse: “Todo esto no puede dañar, aunque pueda molestar” (*Introducción a la vida devota*, 4.ª part., cap. IX). “Déjalas zumbear alrededor de tus orejas... y correr, de aquí para allá, alrededor de ti, como se hace con las moscas...”

En nuestros días, el psicoanálisis concede mucha importancia a estos movimientos espontáneos, no para com-

batirlos, sino para dejarles el camino libre, porque ve, en la resistencia a estos movimientos, un peligro de represión; pero el justo medio está en la enseñanza de san Francisco de Sales.

No hay que prestar gran atención, pues, a estos pequeños movimientos de humor. Lo esencial, de nuevo, es que no estén en la línea de nuestra vida.

No obstante, no podemos dejarnos llevar; la tentación se convertiría en pecado. El problema es delicado: no darle importancia, pero no dejarse llevar.

Estas tentaciones provienen de que somos imperfectos. Si yo soy envidioso, si el éxito de otro me aflige, dándome la impresión de que el bien que ha logrado o la estima de que goza se me ha quitado a mí, es porque soy orgulloso y egoísta. ¿Qué debo hacer para combatir estas debilidades? Hacerme más caritativo. La caridad me dará un espíritu acogedor respecto al prójimo. Desarrollará en mí el don de simpatía, que me llevará a gozar con la felicidad del otro, a alegrarme de su valer y sus cualidades; la caridad me llevará también a olvidarme de mí mismo: Cuando mi prójimo tenga una alegría, no pensaré en mí mismo para lamentarme de que aquello no me haya sucedido a mí...

Igualmente, el temperante tiene una repugnancia instintiva contra los excesos de la carne. El que tiene deseo de emborracharse falta a la sobriedad. El sobrio experimenta una repugnancia espontánea contra los excesos de la bebida; no experimenta ni admiración ni simpatía por el borracho, sino compasión. Todo esto forma un complejo de sentimientos que alejan, no solamente de la bebida, sino de la tentación de beber.

Pero, por otro lado, hay que aceptarse tal como uno es. Las tentaciones manifiestan nuestra imperfección; bien tomadas, nos mantienen en la humildad. No hay que extrañarse de ellas; en sí no constituyen falta alguna; pero son signos que nos ponen en guardia.

Pero esto también está lleno de matices; porque, si hemos de aceptarnos tal como somos, no hay que consentir en nuestra imperfección. ¿Pero qué es no consentir? Yo no puedo ser diferente del que soy. Pero puedo cambiar. Yo no soy perfecto y debo aceptar mi imperfección; pero puedo llegar a ser perfecto y debo trabajar en ello.

Sin duda, no llegaré a ser nunca íntegramente perfecto; pero puedo ser más perfecto de lo que soy, y debo procurarlo.

Los teólogos han profundizado en el análisis de los grados de la voluntad; distinguen la actitud permisiva de la voluntad activa. Yo debo tener una actitud permisiva ante mi imperfección; pero la actitud sólo es auténticamente permisiva cuando no se ama ese estado y se desea salir de él.

Permanecer en actitud permisiva ante la tentación excluye, pues, el que yo ceda a ella; excluye que me complazca; supone que el espíritu se dirija hacia otras preocupaciones; supone, en fin, que, en la línea general de la vida, se renuncia, por la conducta general, al estado de ánimo que supone la tentación.

Todo el desarrollo actual de la psicología, que exalta la espontaneidad, nos orienta a no luchar directamente contra la tentación. Al que tiene malos sentimientos, se le dice: 'Exprésalos; esto te liberará. Encontramos el miedo a la represión. En familia se dirá a los esposos: Discutid de cuando en cuando; eso os hará bien. Esta actitud parece no haber alcanzado aún las casas religiosas; pero se tiende a ello por un deseo creciente de sinceridad. El respeto a la espontaneidad se convierte en tabú.

Este movimiento es un movimiento de reacción. Se explica, porque la tradición que hemos encontrado en san Francisco de Sales no ha sido siempre observada. La reacción actual va contra los que podríamos llamar "devotos amargados". Se trata de cristianos realmente deseosos de hacer el bien y frecuentemente edificantes por su piedad y por ciertas formas de caridad, pero que tienen en ellos

malos sentimientos, de los cuales no son dueños. Teniendo la atención fijada en ciertos actos que no quieren cometer, logran abstenerse de éstos, pero guardan sus malos sentimientos en su corazón y los ocultan, más o menos inconscientemente, bajo formas desviadas. Por ejemplo, tienen propósitos de apariencia caritativa, pero malvados en realidad, que insinúan el mal que no quieren decir, o bien, bajo la apariencia de expresar su horror al pecado, interpretan todo lo que hacen los demás en mal sentido. Estos son los devotos de lengua acerada que frecuentemente han desacreditado la devoción.

De aquí la reacción consistente en decir: Si tienes malos sentimientos, exprésalos abiertamente. Más vale mostrarse como uno es, con imperfecciones, que pretender la virtud dando curso a las inclinaciones malsanas por caminos desviados. La hipocresía es el peor de los defectos.

Hay en ello una parte de verdad, pero solamente una parte. El punto exacto es el que hemos expresado más arriba. Hay que aceptarse y no hay que aceptarse jamás; es decir, se ha de aceptar el ser tal como es en el presente; debemos hacer nuestra obra de hombres, con lo que somos en este momento; pero no hay que aceptarse jamás, es decir, hay que trabajar incansablemente en perfeccionarse. En la medida en que uno se purifica, las tentaciones se derriten, como la nieve ante el sol.

El Evangelio ya nos enseña que es buen árbol el que produce buenos frutos, y que del corazón es de donde vienen los malos pensamientos. Hay que cuidar el árbol desde la raíz y es el corazón lo que se ha de purificar.

La línea de conducta general es, pues, clara. Pero falta precisar cuestiones de aplicación. La cuestión de la actitud que es necesario tomar frente a la tentación en el momento que se presenta es siempre delicada.

La actitud actual tiende a aconsejar el descargarse de las cosas pequeñas para evitar extravíos y desviaciones más grandes. Se dirá, por ejemplo, a una madre de familia, que no se turbe si le llega a faltar la paciencia,

cuando está nerviosa. Estamos aquí en una zona en que tentación y pecado se tocan; no se les puede separar completamente.

Cuando se trata de relaciones con otro, se debe fijar la atención, no solamente sobre uno mismo, sino sobre el otro. Cuando una madre se deja llevar por estos movimientos de humor, esto puede tener ciertos efectos perniciosos sobre los hijos. Puede suceder que éstos no tengan por su madre el respeto y la confianza que debieran tener, o que no concedan importancia a lo que ella dice. Puede suceder, al contrario, si el niño tiene una naturaleza sensible, que conceda demasiada importancia a los accesos de humor de su madre, que se encierre, que se angustie. Ciertos adultos son incapaces de explayarse, únicamente porque han vivido en una atmósfera de temor en su infancia.

Pero se trata aquí, sobre todo, de estados interiores, terreno propio de la tentación. Una persona tiene un resentimiento contra otra; entonces es llevada a imaginar los discursos vengadores que le soltará o los procedimientos malos con los cuales le dejará en su lugar. A veces, después de haberse explayado en pensamientos, encuentra la calma y se muestra serena cuando encuentra al adversario en cuestión. Querer, a toda costa, dominar los humores malsanos, lleva consigo el riesgo de que éstos se satisfagan de una forma desviada, y se llega a los devotos amargados de que he hablado.

Por el contrario, me acuerdo de haber leído la historia de un santo de tiempos remotos, cuyo nombre no recuerdo, que había sido perseguido, durante treinta años, por una horrible tentación de blasfemia y nunca había cedido a ella. Un psicoanalista de hoy le hubiera dicho: "Liberaos, descargaos de un solo golpe; eso os volverá el equilibrio."

La cuestión es delicada y llena de matices, porque no hay dos casos semejantes. En el caso que acabo de nombrar, la palabra "blasfemia" puede encubrir realidades muy

diferentes, y el personaje puede tener una naturaleza tímida o vigorosa. Cuando se trate de una conciencia delicada al servicio de un espíritu equilibrado, la solución solamente puede encontrarse gracias a un director que conozca exactamente al sujeto, se dé cuenta exacta de la naturaleza de las tentaciones, pueda ponerle en guardia contra lo que podría tener consecuencias graves, y liberarle al mismo tiempo de lo que no tiene importancia. Es exacto que el hombre no puede prestar atención a todo y que se debe saber marchar directamente, en lo que no tiene importancia. San Francisco de Sales es también en esto un maestro incomparable. Ciertas almas preocupadas de la perfección gustan entregarse a comentarios interminables sobre los movimientos imperceptibles del humor, y ciertos confesores se dejan llevar en este juego, haciéndoles más mal que bien, ayudándolos en análisis sin término. Pero, por el contrario, el hombre debe también controlarse, debe luchar, debe eliminar sus defectos y, sobre todo, crecer en caridad. Todo esto exige un vigor moral que va unido a los problemas esenciales. Y el problema se presenta de una forma diferente para cada uno. Se deben concentrar las fuerzas sobre lo importante, porque el hombre dispone de un potencial limitado de atención y de energía. Todo esto pide que se piense en la vida moral, que se reflexione en las líneas de desarrollo de la vida moral, que se apoye en un consejero, permaneciendo capaz de llevar sus propias responsabilidades. En la medida en que el árbol esté sano, producirá buenos frutos; al cuidado del árbol, es decir, a orientar la vida debe dedicarse el esfuerzo esencial.

## 5. El alma atormentada

Lo que hemos visto precedentemente se aplica, más o menos fácilmente, a los espíritus equilibrados, pero todos no lo son.

Fuera de las grandes tormentas de que he hablado más arriba, y en las que el espíritu es como un naufrago que lucha contra el miedo, sin poder en ese momento deliberar tranquilamente sobre la conducta a seguir, fuera de ello, en la corriente ordinaria de la vida, hay que saber tratar lo accesorio como accesorio, no turbarse por los pequeños movimientos interiores, los cuales son como señales que nos recuerdan nuestra imperfección, y orientar la vida hacia todos los fines que el servicio de Dios propone.

Todo esto es fácil de decir, pero muy difícil de realizar. El espíritu tiene necesidad de equilibrio y de firmeza, y uno y otra tienen un aspecto intelectual y un aspecto volitivo, o un aspecto de pensamiento y un aspecto de acción.

En primer lugar, el aspecto intelectual. Distinguir lo esencial de lo accesorio supone una formación espiritual. Santa Teresa de Avila había observado, ya en el siglo XVI, la importancia de tener un director instruido, y hay que creer que no se ha repetido demasiado este aserto, porque se le cite siempre que se habla de la cuestión.

Pero no es suficiente que el director sea instruido; es necesario que lo sea el penitente; porque el director no puede estar a cada instante a su lado, y, cuando el penitente es incapaz de situar ningún detalle de la acción en relación al conjunto de la vida, cae inevitablemente en la incoherencia, agitándose con cualquier motivo, eternizándose en reflexionar en mezquindades, sin ser capaz de discernir lo que es digno de reflexión y lo que se ha de tratar a la ligera...

Nada hay que tratar a la ligera, se dirá, desde el momento que concierne al servicio de Dios, y todo concierne a este servicio... Pero lo que es ligero debe ser tratado según su peso. No se debe hacer el mismo esfuerzo para levantar un peso de cincuenta gramos que uno de cincuenta kilogramos.

Hoy, un número creciente de superiores de órdenes religiosas se dan cuenta de que todos los religiosos y religio-

sas tienen necesidad de ser instruidos. La instrucción, en su acepción más general —no solamente los estudios teológicos, sino toda instrucción, el solo hecho de ser instruido—, da equilibrio al espíritu, porque el resultado más general y esencial de la instrucción es dar ideas generales, que permitan situar las realidades y, por ello, distinguir lo esencial de lo accesorio.

Siendo así que el hombre no tiene más que una limitada capacidad de reflexión, nada es más importante que centrar la reflexión sobre lo esencial, tratando lo accesorio como accesorio, concediéndole, en su lugar, la importancia que merece. La primera debilidad del que no distingue lo esencial de lo accesorio es la de mezclar los planos del pensamiento, atarse a futilidades, consagrar a ello todo el tiempo y la reflexión, no ser capaz de fijarse en lo esencial. Y, a la inversa, si se fija en el carácter accesorio de ciertas preocupaciones, no les concede la importancia que merecen en su lugar, lugar accesorio ciertamente, pero que tiene un valor en sí, y se sale de la línea de conducta que debería seguir.

En cuanto concierne a las mujeres particularmente, el problema de la formación intelectual no se ha presentado sino recientemente. Pero, sin descender a las cuestiones prácticas que se presentan en este plano, es suficiente observar que una formación sólida del espíritu simplifica la vida y aclara muchas dificultades a las que las personas ignorantes se encuentran atadas sin encontrar solución.

Inmediatamente, en unión con esta formación de la inteligencia, se encuentra la formación de la voluntad. Cuando se ve lo que es esencial y accesorio, hay que saber entregarse a lo esencial, no abandonando lo accesorio, sino concediéndole la importancia que merece, ni más ni menos. Hay, pues, que ser capaces de tener en cuenta varios elementos a la vez; lo que exige firmeza intelectual, pero, al mismo tiempo, un dominio de sí, que revela carácter y voluntad. La firmeza de la voluntad hace capaz de seguir

las indicaciones del espíritu. El que no tiene voluntad se deja dominar por los sentimientos, cuya inoportunidad percibe, pero no llega a dominar.

El alma inquieta es, de nuevo, un alma partida. La inquietud puede venir de que aquélla se encuentra dividida entre una serie de preocupaciones que no llega a jerarquizar. Se pierde entonces en los detalles y abandona lo esencial. Nada es más frecuente; desde la mujer de su casa que se agita por los detergentes, las compras caseras y las cuentas, sin ser capaz de simplificaciones liberadoras, hasta la religiosa que cae en los detalles infinitesimales de actitudes y de gestos, y acaba por olvidar la caridad, lo único esencial a pesar de todo...

Se cae fácilmente en la cerrazón de espíritu, porque el que no distingue lo esencial de lo accesorio siempre corre el riesgo, si pone la atención sobre el carácter accesorio de una actitud, de despreciarla de forma excesiva y caer en otro desorden. Así, la religiosa a quien se le hace observar que no basta llevar la cofia derecha para ser buena religiosa y la lleva siempre torcida, “¡porque aquello no tiene importancia!”

La inquietud toma formas diversas. Engendra la tristeza, sentimiento general de insuficiencia, o incluso de culpabilidad, contra el cual la psicología actual reacciona vivamente: la vida aparece tan complicada que se siente aplastado; se tiene la impresión de que nunca se sabrá manejar y que, si por un lado se hace algún bien, se pierde inmediatamente por otro. Se tiene la impresión de estar en pecado, sin saber por qué ni de qué, y este estado general debilita contra la tentación, creando una sensación de fatalidad malsana.

La forma más conocida y peligrosa del estado de inquietud es el escrúpulo.

El escrúpulo es una palabra que, como la mayoría de las que se emplean aquí, tiene un sentido benigno y un sentido peyorativo. De un hombre se dice que es escrupuloso, cuando tiene sentido del deber: trabajador escru-

puloso es el trabajador honesto. Pero los moralistas emplean más frecuentemente esta palabra, en el sentido peyorativo de la conciencia turbada que se cree en pecado cuando no lo está, de la conciencia temerosa que se pierde en detalles, forjándose obligaciones a propósito de tonterías en las que se pierde.

El escrúpulo es una verdadera enfermedad del alma y de la voluntad. Frente a una actitud a tomar, el escrupuloso analiza sus actos hasta el infinito y, en el momento de actuar, es incapaz de imponer una disciplina a su alma.

¿Hay un pensamiento correspondiente a un acto culpable?; el escrupuloso se aplica a este pensamiento en lugar de apartarlo, de sacudirlo como a una mosca, según el consejo de san Francisco de Sales, o de ocuparse en otra cosa. Se pregunta si no ha consentido y, para estar seguro, se pone de nuevo ante este pensamiento. Pero, cuanto más vuelve a él, menos seguro está de su consentimiento. E incluso si ha hecho alguna cosa, se pregunta si la ha hecho virtuosamente: Ha hablado con alguien; ¿le ha hablado con bastante caridad? Si ha comido: ¿no ha experimentado demasiado placer? Si ha ido a la misa dominical: ¿es seguro que la asistencia a la misa ha sido válida, que ha llegado a tiempo, que no se ha marchado demasiado pronto, que ha prestado la atención debida? Estaba detrás de una columna y no veía al sacerdote en el altar: ¿es esto asistir a misa?; o bien, veía al sacerdote, pero estaba distraído. Ha dado una limosna: ¿no debería haber dado más? Todo puede ser pretexto para el escrúpulo, y el escrupuloso se engolfa en un camino sin salida.

Las almas deseosas de perfección pasan frecuentemente por un período de escrúpulos. Cuando nace un deseo de perfección, los actos aparecen bajo una nueva luz; hay, pues, que establecer un nuevo equilibrio en la vida; y es natural que se produzca cierto desequilibrio. Encontrar nuevo equilibrio exige cierto tiempo. Una crisis de escrú-

pulos puede ser buena para purificar la intención; pero entonces se trata de un estado pasajero y moderado.

Por el contrario, cuando el escrúpulo se arraiga, resulta devastador. El escrúpulo hace perder la sangre fría e impide gobernar la vida. Asaltado de temores continuos, rodeado de minúsculos problemas que le hacen vivir en una continua angustia, el escrupuloso se deshace en la mezquindad.

Por otro lado, también en el escrúpulo hay una parte de conocimiento y de voluntad. La ignorancia es una fuente de escrúpulos, porque el ignorante no se da cuenta de la jerarquía de valores y es fácilmente fascinado por detalles cuya importancia o falta de importancia no discierne. Pero, en la vida ordinaria, se encuentran también escrupulosos en el sentido puro, cuyo espíritu no se encuentra turbado, que se dan cuenta de lo absurdo de sus escrúpulos; pero que no saben resistir al temor que los asalta. Es un estado afectivo que domina a la razón. Se encuentran escrupulosos que dicen: “Yo sé que esto es absurdo, pero no alcanzo a resistirlo.” Se pierden en menudencias y, a veces, apoyados y exasperados por la atmósfera de turbación interior en que viven, no tienen ninguna fuerza de reacción, cuando se enfrentan ante una realidad moral importante, y cometen auténticas faltas por laxitud. El escrupuloso torturado por una menudencia, se muestra irritable, excitable, pierde el control de sí en el momento en que ha de actuar y, preocupado por la perfección, vuelve la espalda a la auténtica perfección, porque se ha agotado en su lucha contra los fantasmas.

El escrúpulo tiene, por lo demás, diferentes grados, desde la conciencia delicada, que es, simplemente, escrupulosa en el buen sentido de la palabra, porque tiene vivo el sentido del deber, hasta los enfermos cuya energía y alegría de vivir se han extinguido por completo, y que se debaten en un laberinto de problemas sin solución, en los que agotan toda su vitalidad.

El escrúpulo es, pues, una forma de tentación, y el escrupuloso tiene necesidad de ayuda. Pero los escrupulosos son, al mismo tiempo, la pesadilla de los confesores.

Acaban de confesarse y se preguntan si han dicho todo lo que debieran decir, si han tenido la contrición necesaria, y vuelven a acusarse de haber hecho una mala confesión. Es una cadena sin fin.

Se reprocha a veces al cristianismo de ser causa del escrúpulo, y particularmente a la Iglesia católica. El examen de conciencia y la contrición habitan al cristiano a fijar la atención sobre el valor de sus actos, tomados, cada uno, en particular, y sobre la pureza de intención. Cuando se frecuenta un poco con no cristianos e, incluso, con protestantes, se observa que, con relación a los católicos, aquéllos prestan menos atención a sus actos, tomados en sí mismos. Desde cierto punto de vista, la formación del católico en el sacramento de la penitencia lo habitúa a una actitud que el hombre no toma jamás espontáneamente: se presenta ante Dios como culpable; se acerca al confesor para decir sus pecados, para reconocerse indigno, no para hacer su elogio, no para vanagloriarse, ni siquiera para excusarse. Y esto desarrolla en el católico una actitud que le es propia; se pregunta, a veces, si la humildad no es una virtud propiamente católica.

El sacramento de la penitencia es, así, un instrumento de una particular delicadeza de conciencia; esto evidentemente, en aquellos que se confiesan bien, en los que entran en el espíritu del sacramento. Pero, como todos los bienes humanos tienen su reverso, esta delicadeza puede convertirse en escrúpulo en las almas timoratas.

Esto es una desviación contraria al espíritu del cristianismo; pues el cristianismo es religión de amor; está basado enteramente en el amor; en el punto de partida de la revelación de Cristo, se encuentra la paternidad divina. Dios es amor, nos ama más de lo que nosotros podemos comprender; nuestro primer sentimiento ante El

debe ser la confianza y el reconocimiento. Somos criaturas débiles; todas las miserias nos son connaturales; no debemos extrañarnos nunca de ser débiles; pero el amor divino cubre todas nuestras debilidades, con tal de que nos humillemos y reconozcamos lo que somos.

El mejor medio para combatir el escrúpulo es educar en esta confianza en el amor divino. Hay en primer lugar en esto, una vez más, un aspecto intelectual e, inmediatamente, una integración de esta verdad en nuestra vida. Si es verdad que el escrúpulo es demasiado frecuente en las almas de buena voluntad, es, en parte, porque están deformadas por una religión de temor: ven en Dios al justiciero más que al Padre; están más preocupadas de sí mismas que de la obra de Dios y del reinado de su amor. Desde este punto de vista, san Francisco de Sales es de nuevo el maestro de los maestros.

Si es verdad que el escrúpulo nace, en parte, de una aplicación defectuosa de la vida cristiana, hay que subrayar que se trata de una aplicación defectuosa. No vamos a desarrollar aquí la doctrina del amor cristiano; debemos simplemente observar que el remedio soberano para el escrúpulo es perderse en el amor, y que el amor de que aquí se trata es el que tiene sus raíces en Dios, cuyo amor domina toda realidad.

Pero esto no es más que una orientación general. El alma tentada por el escrúpulo emergerá de él por la humildad y la caridad. Pero será necesario cierto tiempo. Sin duda, el escrúpulo puede ser la fuente de una gran purificación. Pero el problema práctico de saber cómo hay que comportarse ante el que, en este momento, se encuentra torturado por el escrúpulo, subsiste.

Todos los autores están de acuerdo: solamente la obediencia puede salvarle. Deberá obedecer con los ojos cerrados y el confesor deberá a veces prohibirle examinarse o medir sus intenciones, cuando vea que el penitente es manifiestamente incapaz de examinarse con serenidad.



A esto se añade, en nuestros días, ciertas terapéuticas naturales. El estado de incertidumbre y de temor en el que se encuentra el escrupuloso puede provenir de ciertas insuficiencias físicas, sobre las que no se había prestado atención anteriormente o que, incluso, eran desconocidas. Aquí aparece también la utilidad de ciertos análisis sicológicos llevados con prudencia, cuyo monopolio pretenden tener los sicoanalistas, y que, incluso, creen haberlos descubierto ellos, pero que son conocidos desde muy antiguo por los educadores y los directores avisados.

Es verdad que el escrúpulo, como muchísimas otras inquietudes, puede nacer de hechos que se han producido en el pasado y de los que no se habla, o, incluso, de los que no se tiene conciencia. Por ejemplo, ciertos niños que han crecido en una atmósfera de temor o de desconfianza arrastran estos estigmas toda su vida. También la vida sexual desempeña cierto papel allá dentro. El despertar de la vida sexual con las inquietudes que entraña y las debilidades que frecuentemente se siguen, forman un campo reservado, del que los niños y los adolescentes no hablan frecuentemente, pero que ocupan un gran lugar en su vida íntima. Los sicoanalistas se sienten orgullosos de haber descubierto que la represión hace estragos y que es necesario llegar a que el sujeto se libere, poniéndose ante su realidad interior, aceptándola y aceptando tener un testigo que le ayude... Pero éstos no saben que los buenos educadores han procedido siempre así. Cuando yo era profesor novel en un colegio, en una época en que no se hablaba de sicoanálisis, era bien conocido entre los sacerdotes que era deseable para un muchacho encontrar un sacerdote que le inspirase confianza, al lado del cual pudiera explayarse. Explayarse, en este caso, significa hablar libremente, expresar espontáneamente todo lo que le viene a la mente, manifestar sus sentimientos en su autenticidad, no ocultar nada de lo que se hacía y, en particular, las debilidades; y era bien sabido que el solo hecho de explayarse libremente podía, por sí mismo, procurar

las tres cuartas partes de una curación moral. Igualmente, los que son desgraciados en su familia experimentan un alivio, que es una verdadera liberación, en poderlo decir a alguien. Esta liberación es más intensa, cuando se trata de hechos o de situaciones que dan una impresión de vergüenza o que se ocultan celosamente. Todo esto es conocido desde hace tiempo. La Iglesia católica tiene de ello una vieja experiencia de la que podrían sacar provecho los sicoanalistas. Toda la dirección de conciencia y la pedagogía cristiana, tal como se han desarrollado desde hace mil años, marchan en este sentido.

¿No aporta, pues, nuestro tiempo nada nuevo? Aporta el estudio científico de lo que había sido dejado, anteriormente, a la intuición de los prudentes; estudio científico que tiene sus ventajas y sus inconvenientes. La ventaja es la de todo estudio científico: que precisa. El inconveniente es el peligro de sustituir las técnicas por el contacto vivo, y esto es particularmente peligroso en todo lo que se refiere al alma. La sicología y la moral dependen de tal manera la una de la otra, que hay un grave peligro en hacer sicología sin moral o sin preocupación moral o sin objetivo moral. Esto es lo que hace que el análisis sicoanalítico mate frecuentemente el resorte de la voluntad, suprimiendo todo ideal, todo deseo de alcanzar la meta, toda orientación de la voluntad, con el pretexto de eliminar las represiones.

Por el contrario, si se integran las búsquedas actuales en la tradición espiritual de la Iglesia, prestarán un servicio, permitiendo precisar los métodos gracias a los cuales se ha buscado siempre el desarrollo de las almas en la gracia.

Todo esto a propósito del escrúpulo. Cuando nos encontramos en presencia de uno a quien el escrúpulo envenena, hay que abordar primero la educación liberadora de la caridad; inmediatamente hay que manifestar una gran paciencia, que no excluye la dureza.

A veces hay que tratarlos duramente, rehusando examinar los problemas que presentan e imponiéndoles una actitud simple ante la fe. En suma, se deben simplificar los problemas para él, rehusar sus direcciones, llevarle a lo esencial, usar de todos los medios de que se dispone para volver al equilibrio e insistir sin cesar en la confianza y la paternidad divina, como en un *leitmotiv* que lo cubre todo.

### 3. Finalidad moral de la tentación

#### 1. La prueba de la tentación

Hasta aquí hemos examinado cómo se explica la tentación y cómo hay que resistirla. Nos falta decir una palabra sobre el papel de la tentación en la vida.

Todos los moralistas, tanto cristianos como no cristianos, están de acuerdo en el valor de la prueba en la vida moral. Por la lucha se forma el hombre. El instrumento de la lucha es la prueba. Luchando con la dificultad, afrontándola, superándola, el hombre toma conciencia de lo que es, de su capacidad y de sus límites. Por la dificultad, principalmente, aprendemos a conocernos, nos formamos. La vida fácil es una vida difícil; es decir, es difícil formarse, perfeccionarse, desarrollar la personalidad, en lo que se llama la vida fácil. El que jamás ha luchado corre el riesgo de seguir siendo un niño. En lenguaje moderno, se diría que la prueba viriliza, que el hombre que no ha pasado por la prueba permanece en

estado de infantilismo, que no es hombre, en el pleno sentido de la palabra, sino cuando ha luchado por serlo.

Ahora bien, la tentación es la prueba por excelencia. Es la prueba interior. El santo de quien he hablado anteriormente, que había resistido durante treinta años a la tentación de blasfemar, debió adquirir un dominio de sí mismo que le capacitaba para dirigirse, soberanamente, según lo que su espíritu le indicaba.

Cuando se habla de prueba, se mira frecuentemente a la prueba exterior. Esta tiene un lugar privilegiado en la conducta providencial; pero, desde el punto de vista humano, constituye con frecuencia una desgracia y produce efectos exteriores de carácter objetivo que desorientan el espíritu. Cuando uno es afectado en su fortuna, en su salud, en su carrera, en su fama, en sus sentimientos, se producen consecuencias que constituyen una disminución del valor humano. La tentación, por el contrario, mientras es tentación, es decir, mientras no se peca, es prueba y solamente prueba. Ella adiestra en la lucha, forma, hace sufrir; solamente hace esto. Por consiguiente, fortalece sin perjuicio de ninguna clase.

Pero no se debe buscar la tentación. Buscar la tentación es temeridad; pues, si la tentación es efectiva, no se sabe si se la superará. Por esto los autores espirituales nos enseñan que no debemos temer la tentación, pero tampoco buscarla. Viene normalmente sin que la busquemos; frecuentemente es señal de una naturaleza rica. Los linfáticos tienen pocas tentaciones, excepto las de la pereza. Las tentaciones de violencia, de arrebató, de cólera y de pasión, la tentación de los excesos del espíritu y de la carne, son propias de las grandes personalidades. Por esto, los autores espirituales dicen tan frecuentemente: Si sois fuertemente tentados, ¡tanto mejor! Rechazar la tentación es sacrificar algo: la señal del amor está en el sacrificio. El que no ha tenido ocasión de sacrificar un valor al que se encontraba ligado, no ha tenido ocasión de probar su amor. Más aún, no ha tenido ocasión de formarse en el

amor; porque no se ama mientras uno no se despoja de sí mismo y el sufrimiento es el que despoja. No hay sufrimiento *sin* que haya sacrificio, al igual que no hay sacrificio sin que haya sufrimiento.

La tentación es, pues, por excelencia el ejercicio del dominio de sí mismo. Puramente interior, no produce efectos externos. Es verdad que puede ser despertada por bienes exteriores: podemos ser tentados por el amor humano, por la codicia de todos los bienes materiales o espirituales, del placer y de todas las formas del goce; pero el fenómeno de la tentación es interior: el mismo objeto tienta o no, según las disposiciones interiores.

La tentación desempeña, pues, un primer papel en la formación del cristiano. Poco importa, de momento, que provenga de la tara del pecado original. Sin duda no seríamos tentados sin el pecado original, pero tampoco tendríamos necesidad de formarnos; no tendríamos que purificarnos de las concupiscencias; no tendríamos que aprender a amar. En el estado en que se encuentra el hombre, tal como nosotros lo conocemos, la tentación es el instrumento, por excelencia, de la escuela de la virtud.

Esto explica, sin duda, que la tentación desempeñe un papel tan grande en la vida de muchos santos. Más arriba hemos citado varios ejemplos. La virtud del santo es una virtud esforzada y el santo se crece luchando contra sí mismo. Las pruebas, como la de santa Catalina de Siena y de santa Teresita del Niño Jesús, no se manifiestan al exterior: estas santas dan la impresión, a quien las contempla desde fuera, de que son almas en paz y resplandecientes de caridad. La prueba es puramente interior, pero no es menos crucificante; trabaja el alma; la vacía de sí misma. Como se ve en el relato de la gran tentación de santa Catalina de Siena, prepara para la visita del Señor.

## 2. ¿Nos tienta Dios?

Las últimas líneas que acabamos de leer indican que la tentación entra en el plano divino, al menos para el hombre histórico, tal como lo conocemos. ¿Hay que concluir de ahí que la tentación proviene de Dios?

Todos los autores están de acuerdo en esto: Dios no tienta, porque Dios no induce al mal; la tentación proviene de que el mal se presenta como deseable. Esta es una tradición constante que se expresa ya en el Antiguo Testamento. El Libro de la Tentación es el *Libro de Job*. Job es el tentado y todo el libro no es sino un relato de la resistencia de Job a la tentación.

Pero la tentación de Job es obra de Satán. Dios abandona a Job en manos de Satán con el fin de probar su virtud, pero no es Dios quien tienta. Igualmente, en la gran tentación de santa Catalina de Siena, el biógrafo dice que "el Señor la abandonó al demonio". La tradición es constante y esto es una evidencia teológica.

Dios no es causa del mal. El mal viene de nosotros o del demonio. La expresión más habitual de los autores es decir que Dios *abandona* el alma a la tentación. Y a esto se reducen todas las relaciones de Dios con el mal.

No obstante, Dios parece tener un papel activo en la tentación, y la función capital de la tentación en la formación espiritual nos impide ver en ella, pura y simplemente, el mal. Hay que distinguir aquí diferentes planos de pensamiento.

Los teólogos han elaborado una noción de naturaleza pura, que es una construcción abstracta, en el sentido de que la naturaleza pura no ha existido jamás, pero sirve de punto de referencia para comprender, bien sea el estado de inocencia original de que nos habla la Escritura, bien sea el estado de naturaleza caída del hombre histórico tal como lo conocemos.

El estado de naturaleza pura es un estado completamente sano. En este estado, la tentación no existiría o se

reduciría a muy poca cosa. Por lo demás, entre los hombres que conocemos, se encuentran ciertos estados que nos dan una idea, pues los hombres son más o menos equilibrados. Se encuentran hombres que gozan de una naturaleza equilibrada desde el punto de vista sexual, por ejemplo, y están poco menos que inmunizados contra la tentación. Es un error pensar que todos los que practican la castidad han de luchar mucho. Un temperamento equilibrado, un buen ambiente, una formación sana nos ponen a veces al abrigo de la tentación; y si muchos solamente encuentran la tentación en determinados períodos de su vida, los hay para los que solamente es una crisis pasajera. Lo mismo ocurre con la sobriedad, el respeto de los bienes o de la reputación del prójimo. Ciertos espíritus leales o nobles tienen, para con la mentira o el robo, una repugnancia instintiva que los libra de ser tentados. Es raro que se esté preservado contra toda clase de tentaciones; pero lo que se observa en los que parecen naturalmente virtuosos, permite darnos cuenta de lo que sería el estado de naturaleza pura, en el cual el hombre gozaría de todo el equilibrio que su naturaleza supone.

Las inquietudes de la vida interior vienen de la caída. Esta no proviene de Dios, sino del rechazo del hombre a los mandamientos divinos y a la gracia. Si el hombre gozase de toda la integridad de su naturaleza, no conocería las luchas interiores que lo colocan en la situación en que lo conocemos. En este sentido, se debe decir que la tentación no viene de Dios, sino del desequilibrio humano, siendo éste ocasionado por la caída.

Pero, desde otro punto de vista, Dios es el autor de la naturaleza. Porque el hombre tiene la naturaleza que Dios le ha dado, es tentado en el estado histórico en que lo conocemos. La voluntad de Dios es, pues, en cierta manera, que el hombre sea tentado, en el estado en que lo conocemos.

Pero, al mismo tiempo, esta voluntad de Dios es simplemente que las consecuencias de la falta del hombre se

desarrollen. En el punto de partida de todo el ciclo, se encuentra la voluntad del hombre. Dios se limita a permitir que la voluntad del hombre produzca sus frutos.

Esta es la distinción entre querer y permitir. Algunos tienen la impresión de que esto es una retirada, y que se busca, simplemente, evitar decir que Dios quiere la tentación. No obstante, la experiencia humana muestra que la diferencia entre la actitud permisiva y la voluntad directa es una diferencia real. Se la encuentra en cada momento de la vida.

No obstante, leyendo el *Libro de Job* u otros relatos, se tiene la impresión de que Dios estima realmente bueno el que un alma sea tentada con el fin de darle ocasión de que manifieste su fidelidad. Dios abandona el alma a la tentación. Podría no abandonarla. Si la abandona, es con conocimiento de causa...

Sin duda, estamos aquí ante un misterio que no podemos explicar por completo. Siempre sucede así, cuando nos tropezamos con Dios. ¿Cómo hacer entrar a Dios en las fórmulas humanas?

Queda, sin embargo, el hecho de que, en el plan en que se encuentra el hombre, la tentación tiene un lugar capital en su formación.

Por otra parte, ¿cuándo hay tentación en el verdadero sentido de la palabra, y dónde marcar el límite entre la tentación y la prueba? Si se me somete a una prueba de saltos de altura poniéndome una cuerda que he de pasar, esta cuerda es un bien en sí; es la ocasión de mostrar mi capacidad; pero, al mismo tiempo, puede ser fuente de tentación si yo me inclino a apartarme del obstáculo.

Así, pues, es exacto decir que Dios prueba al hombre. Solamente por la prueba manifiesta el hombre lo que tiene en sí. Ya en el paraíso terrenal, Dios probó a Adán y Eva prohibiéndoles comer de una fruta. Pero esta prueba ha sido fuente de tentación; la historia lo atestigua. Es verdad también que, si la prueba es obra de Dios, la tentación es del Maligno, y nuestros primeros padres fue-

ron tentados por intervención del Maligno. Quizá en esta historia es donde mejor se muestre la diferencia entre prueba y tentación; el papel directo de Dios en la prueba, su papel pasivo en la tentación.

## Conclusión

¿Qué se concluye con todo esto? Que la tentación tiene un papel importante en la vida moral, y, sobre todo, en la vida espiritual, designando este término la vida moral de quienes aspiran a la perfección. Además, si la tentación en sí es un mal, en cuanto es consecuencia de un desequilibrio de nuestra naturaleza enfermiza, constituye, no obstante, un bien relativo en el estado en que nos encontramos. Recordemos que la tentación es una atracción al mal ante la que no se cede: cuando se cede, hay pecado. La tentación, en sí misma, es un simple fenómeno, un efecto de nuestra naturaleza dividida. La atracción de un bien es un bien en sí, aun cuando sea desordenado, y el mal es el desorden. Solamente hay mal moral cuando la voluntad consiente; no hay mal moral cuando solamente hay tentación; mas la tentación nos da ocasión de afirmar más vigorosamente el amor que tenemos al bien.

Es verdad que algunas tentaciones prolongadas, persistentes, provocan ciertas formas de desequilibrio, entre las cuales hemos estudiado el escrúpulo. Pero, a pesar de todo, en conjunto, el hombre que no conozca la tentación corre el riesgo de estar desprevenido en la lucha de la vida; y la vida del hombre, tal como la conocemos, es una lucha.

El hombre debe ser capaz de afrontar una vida dura. El psicoanálisis nos quiere demostrar lo contrario, pues mata la voluntad de resistir al instinto y debilita. El hombre no está hecho para dejarse llevar por su naturaleza espon-

tánea, sino para dominarla y dirigirla por la razón. Pero no llega a ello si no es fuerte; y no es fuerte si no está preparado para la lucha. La tentación es el campo habitual, cotidiano, de la lucha consigo mismo y, por lo tanto, el instrumento del dominio de sí.

PARTE SEGUNDA

LA CONVERSION

por

B. Häring, C. SS. R.

Los doctores de la ley de Israel y sus adeptos legalistas juzgaban el valor moral de un hombre con referencia solamente a la *ley exterior*. El estudio atento de esta ley y la sumisión conformista de la conducta a sus normas impersonales bastaban para distinguir a los perfectos —*los justos*— de la masa, de los que ignoraban la ley —*los injustos*, los pecadores. No obstante, entre estos dos grupos, en la práctica se admitía la existencia de otras posiciones intermedias. La aplicación radical del principio enunciado por el Apóstol: “Maldito sea todo el que no practique fielmente *todo* lo que se ha escrito en el libro de la ley” (*Gál* 3, 10; *Dt* 27, 26), habría hecho intolerable e imposible vivir esta concepción del mundo, en la que no se juzgaba al hombre más que a la vista de la ley formulada. Por otra parte, la mentalidad legalista no creía necesario urgir esta teoría: para llamar a un hombre justo, le bastaba que éste pudiera atestiguar mayor número de obras conformes a la ley que de infracciones.

De una manera más rigurosa todavía que los legalistas judíos, los estoicos dividían a los hombres en dos clases:

los *virtuosos* y los *viciosos*. Según éstos, el hombre que, a la luz de una auténtica sabiduría, ha reconocido la virtud, se adecua a ella necesaria y totalmente, y su prudencia les descubre, incluso, los caminos de la práctica perfecta. La virtud estoica —participación, en último caso, de la razón universal que ordena y anima todas las cosas— es una grandeza indivisible: solamente el perfecto, que la posee enteramente, se inclina de su lado. Todos los demás forman la masa extraviada de los viciosos.

Que la visión del hombre en la doctrina cristiana de salvación sea completamente diferente, en ningún sitio probablemente aparece más claro que en el mensaje bíblico de la *conversión*. No se trata aquí de un tipo de hombre abstracto, conocido en función de una ley completamente exterior o de un ideal virtuoso —aunque la ley y la virtud no sean subestimadas en absoluto, sino, más bien, alcancen en esta revelación y solamente en ella su último esplendor, su última perfección. Según el anuncio divino de la conversión, dos campos se enfrentan el uno contra el otro: el reino de Dios y el reino de Satán. Dos maneras de vivir, completamente diferentes, se disputan a cada individuo, a cada comunidad: el hombre viejo, heredero de Adán (el hombre “de la ira”, según san Pablo), y el hombre del rescate, la criatura nueva, el hombre nuevo en Cristo y en el Espíritu Santo. ¿Por qué y cómo estos dos campos o estos dos programas de vida se oponen en el mundo y en cada ambiente humano, y hasta en el corazón de cada hombre? La teología de la conversión es la que responderá mejor a esta pregunta.

Examinaremos primero los grandes principios de la Biblia y de la liturgia sobre *la naturaleza de la conversión*, considerada como un hecho, a la vez individual y social (capítulo primero).

Veremos a continuación, desde el punto de vista de la teología moral, de la psicología y de la teología pastoral, *el camino de la conversión* y los actos principales que lo jalonan (capítulo segundo).

## 1. La naturaleza de la conversión

La conversión, en cuanto decisión personal, se inserta en el cuadro de *la Crisis*, la gran separación escatológica operada por el combate de Cristo Rey contra el reino de las tinieblas. Ella se encuentra así constantemente colocada bajo el signo de los últimos tiempos, de su plenitud de gracia, pero también de su insigne gravedad (1).

La conversión es un don del reino de Dios que viene por la gracia. Para captar bien la naturaleza de la conversión como aceptación del reino de Dios y orientación hacia este reino, importa, ante todo, saber cómo se presenta este reino en el mundo, entre el tiempo que separa Pentecostés de la Parusía de Cristo (2).

La llamada a la conversión no es —según su motivo más profundo y su modalidad esencial— un puro *Imperativo*, sino un alegre *Mensaje*, una Buena Nueva, la invitación al retorno a la Casa (3).

La naturaleza de la conversión se encuentra alumbrada, ante todo, por la estructura fundamental de los sa-



cramentos y, especialmente, del sacramento de la conversión (4).

### 1. Conversión y últimas realidades (*Eschata*)

Al igual que la celebración de los santos misterios (“cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor, *hasta que El venga*”, 1 Cor 11, 26), la vida cristiana en su conjunto, la moral cristiana y, sobre todo, la conversión están dominadas por la espera de las realidades últimas, propia del fin de los tiempos, con la certidumbre de que con la muerte y resurrección de Cristo el tiempo ha empezado ya. El fin se ha inaugurado.

Por muy categórica que pueda ser la separación de la humanidad en dos clases, hecha por el legalismo o el estoicismo, permanece, en suma, muy anodina frente al abismo profundo que, al fin de los tiempos, se establecerá entre convertidos y no convertidos. La conversión forma parte integrante de esta separación radical, al fin de la cual Cristo, vencedor de la gran confrontación, abandonará al abismo del fuego a los que estarán a su izquierda e introducirá en su reino a los que permanezcan a su derecha.

Y es a la luz de los últimos fines, a la luz de la misericordiosa pero justa sentencia escrita sobre la cruz de Cristo con su sangre, que se revelará a todos en aquel día, como comprendemos las expresiones bíblicas sobre la poderosa metamorfosis, sobre la misteriosa regeneración que se realiza en la conversión. Convertirse es pasar del reino de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz, de la mentira a la verdad divina, de la perdición a la salud, del tiempo antiguo, dominado por el príncipe de este mundo, al tiempo nuevo en el que Cristo recapitula en sí todas las cosas a fin de que el Padre sea todo en todos. La conversión lo hace todo nuevo. Por ella se “renace en Dios” (*Jn* 1, 11-13; 3, 5); es un nuevo naci-

miento producido desde arriba, “del Espíritu” (*Jn* 3, 5), una entrada en el estado de hijo de Dios por una “creación nueva”. “Si, pues, alguien está en Cristo, es una nueva creación; el ser antiguo ha desaparecido, un nuevo ser está allí” (2 Cor 5, 17).

De la abundancia de salvación de los tiempos escatológicos (“los tiempos se han realizado”, *Mc* 1, 15), pero también de la brevedad y de la urgencia de los plazos todavía disponibles (1 Cor 7, 26, 29), la conversión toma su carácter de decisión, a la vez alegre y radical. Sobre la cruz se han manifestado ya el horror del combate final y el amor determinado de Dios hacia nosotros; la resurrección de Cristo ha hecho brillar la victoria del Redentor. Ya se diseña, a nuestros ojos, el bosquejo del supremo desenlace del triunfo definitivo de Dios. A la vista de ello, ¿quién tendría la idea de instalarse confortablemente *entre* los dos campos? ¿Quién querrá todavía jugar con la muerte, cuando ya la vida del mundo nuevo ha celebrado una resurrección victoriosa?

Este período final es, por parte de Dios y por parte del que se convierte, un tiempo de decisión y de santo radicalismo en la elección. No obstante, “la última hora” que vivimos es todavía un “entretiempos”, durante el cual, en muchos aspectos, la renovación empezada y el soberano señorío del Dios que viene permanecen velados. Aunque sobre la cruz y la resurrección del Señor hayan aparecido a plena luz los dos frentes de combate y el resultado final, no obstante, la repartición de los hombres en dos campos está siempre realizándose. No se acaba para cada individuo más que con la muerte, y no se acabará para la humanidad sino con la segunda venida de Cristo. En el entretiempos, la cizaña continúa creciendo, mezclada con el trigo. La tierra sufre todavía dolores de parto; espera el retorno pleno a la patria y la completa revelación de la gloria de los hijos de Dios. Aquí y allá, en el corazón del hombre y en los diversos ambientes de la vida, los frentes del “mundo” y del “rei-

no de Dios” se están completando todavía.<sup>1</sup> *Todo este tiempo, a partir de Pentecostés hasta la Vuelta de Cristo, está colocado bajo el signo de la conversión, del alumbramiento y de la separación.*

La cuestión de saber cómo conciliar el radicalismo de los tiempos escatológicos con las sombras inevitables del “entretiempo”, la metamorfosis obrada por la conversión con su estado de inacabamiento hasta la hora de la muerte y hasta la vuelta de Cristo, constituye uno de los problemas teológicos más arduos.

La fórmula luterana: “*peccator simul et iustus*” solamente nos da un enunciado falso y peligroso, que enerva el radicalismo y la combatividad victoriosa, propia de los tiempos escatológicos. En efecto, en su ser íntimo el convertido conservaría esencialmente, aquí abajo, la compleción del hombre viejo carnal, hijo de Adán; su justificación, su nueva forma de ser en Cristo no se le atribuiría sino desde el exterior, en la sentencia misericordiosa de Dios; la realización interna se trasladaría más allá de esta vida. Según la doctrina luterana de la justificación, el tiempo nuevo solamente puede triunfar insertándose en la vida real del alma por la “fe fiducial”, mientras que el viejo tronco continúa bajo la presión de un automatismo invencible, produciendo sus frutos amargos.<sup>2</sup> En cuanto a “los dignos frutos de arrepentimiento”, se realizarían también, según un automatismo irresistible, pero desde el exterior, por la gracia victoriosa de Dios. La “fe fiducial”, en la cual sólo consiste el acontecimiento espiritual de la conversión, no tiene por objeto la instauración perfecta de la soberanía de Dios en el corazón, en los actos y en todos los dominios de la vida. Así, según Lutero, nada cambia en sí la condición de este viejo “rústico pecador”.

<sup>1</sup> Cf. B. HÄRING, *Macht und Ohnmacht der Religion*, Salzburgo, 1952, págs. 51-86.

<sup>2</sup> En nuestros mismos días, el teólogo protestante H. THIELICKE ha defendido vigorosamente esta tesis en su obra: *Theologische Ethik*, Tubinga, 1951-1955.

Según la doctrina católica, es verdad que el hombre viejo y el hombre nuevo, después de la primera y fundamental conversión, es decir, después de la justificación, se enfrentan todavía en un áspero conflicto, que no consiste solamente en la lucha entre “el mundo exterior malo” y “el ángel que reposa en nuestro seno”. Las fuerzas del viejo y del nuevo eón se enfrentan en el corazón mismo del justificado con la misma aspereza que fuera en el mundo, pero este combate no se desarrolla ya en las mismas profundidades vitales. El fondo más íntimo de nuestro ser ha sido introducido en el reino del amor de Dios por la justificación. Sobre todos los componentes de nuestro ser re-creado a imagen de Dios, se encuentra grabado en palabras nuevas, en el lenguaje espiritual del Resucitado: “Santo al Señor.” “Si hemos muerto al pecado, ¿cómo continuar viviendo en él?” (*Rm* 6, 2). “Miraos como muertos al pecado y vivos por Dios en Cristo Jesús” (*Rm* 6, 11). Igual que en el bautismo todo el hombre se sumerge en la salvación y en la soberanía del amor de Dios, así —y esto por otro lado es lo presupuesto— la muerte y resurrección de Cristo y la comunicación del Espíritu Santo han fundado en estos últimos tiempos la soberanía de Dios. A pesar de la agitación y el disgusto de los demonios extendidos en el mundo, el combate no deja de estar decidido. En el seno mismo de la batalla, percibimos, ya el sonido de las trompetas angélicas y el clamor de las legiones celestes: la realeza del mundo ha sido adquirida para el Señor y para su Cristo; “El reinará por los siglos de los siglos” (*Ap* 11, 15). Ya la Iglesia se eleva por encima de las naciones, como estandarte de la misericordiosa soberanía de Dios. Ella tiene el poder de rechazar los malos espíritus y de romper las cadenas del pecado. ¡Y cuál no sería el poder de su palabra, si no opusiéramos sin cesar a su acción el “obstáculo” de nuestros rechazos culpables!

Si los hombres justificados no permiten a la gracia de la nueva edad realizar su triunfo victorioso, ni en su pro-

pio corazón ni en su medio de vida, esto no es resultado de una fatalidad ciega, el fruto de un incesante resurgir automático del viejo fermento, sino por su culpa, por culpa de los hombres. “Este tiempo, que es el último”, es además, y siempre, un “entretiempos”; no pide el acabamiento total inmediato de nosotros mismos y del mundo, pero exige de nosotros que, cada día, estemos más cerca de la salvación final, que nos esforcemos en crecer sin cesar para la salvación y el reino de Dios.

Así, según la fe católica, la obra divina de retorno a la patria y la cooperación humana a la conversión son iluminadas por el optimismo del Día de Pascua y del Último Día. Pero se trata de un optimismo que no tolera la inactividad, en espera de un reino de Dios que “caiga del cielo”. Tan ciertamente, en efecto, como el Señor de la gloria bajará del cielo al fin de los tiempos, así también su virtud poderosa actúa ya en su obra, pero de tal forma que requiere nuestra libre cooperación. Los últimos días, que ya se diseñan, son signos de esperanza para los convertidos y los que están en trance de convertirse —la conversión, por otra parte, solamente tiene lugar en función de esta esperanza—, pero son también signos terribles del juicio para los siervos infieles.

No hay que entender el cristianismo como un código de leyes o un puro ideal virtuoso. La vida cristiana es la historia de la acción misericordiosa de la gracia divina en nosotros y para nosotros. Una historia en la que Dios lo pone todo, pero en la que también lo espera todo de nosotros. Para el que no quiere convertirse, a pesar de la gracia inaudita del reino de Dios que hace irrupción entre nosotros, en el día de ajustar cuentas su juicio será más severo que el de Sodoma y Gomorra (*Lc* 10, 11s).

El tiempo que transcurre entre la primera y la segunda venida de Cristo es “la última hora” (1 *Jn* 2, 18), la hora crítica de la separación y la elección. Si la segunda venida de Cristo se hace esperar, hay que ver en ello un signo de la paciencia divina, que quiere dar a todos los

hombres el tiempo de convertirse. El castigo de quienes no hayan aprovechado este plazo será tanto más terrible (*Rm* 2, 4; 2 *Pe* 3, 9). “¿Cómo escaparemos nosotros mismos, si despreciamos la salud, inaugurada por la predicación del Señor?” (*Heb* 2, 3).

Por la Buena Nueva que hemos escuchado, por los sacramentos que nos hacen presentes los acontecimientos de salvación escatológica, “la salvación está ahora muy cerca de nosotros”; también, en espera de la última hora que no nos es conocida, debemos “despertar del sueño” y “abandonar las obras de las tinieblas” (*Rm* 13, 11-12).

Porque la *metanoia* (conversión, vuelta, retorno) es un don y una exigencia del reino que viene en la gracia de Dios, un don de Cristo resucitado, en el Espíritu Santo (cf. *Hech* 5, 31); consiste, sin duda, esencialmente en una tensión de todo el ser hacia el centro de la prueba final; pero también en una espera gozosa y nostálgica de la manifestación definitiva del reino de la gloria de Dios.

En el mensaje bíblico de la conversión escuchamos a la vez el canto triunfal de la venida de Cristo por la gracia, de su victoria sobre la muerte, de su resurrección, pero también la advertencia urgente, insistente, decisiva de que El va a venir en la manifestación de su reino y su majestad (*Mt* 16, 28; 24, 30; 26, 64). Las exhortaciones a la conversión, basadas en la muerte de cada uno y el juicio particular, se deben transportar siempre a esta perspectiva escatológica general (cf. *Hech* 3, 19s; 17, 30s; *Ap* 2, 5 y 16; 3, 3, 19 y s).

## 2. Conversión y reino de Dios

Los “*eschata*”, las realidades últimas, no son, en suma, sino el advenimiento del reino de Dios. ¿Qué significa, en efecto, el fin de todas las cosas, sino que “Dios es todo en todos”? (1 *Cor* 15, 28). Por todas partes donde se manifiesta el reino de Dios, muestra éste

una tendencia a la universalidad, avanza siempre hacia su propia plenitud. Decir, como lo hacemos más arriba, que la conversión está esencialmente colocada bajo el signo de lo *escatológico* viene a significar que la invitación enérgica y apremiante a convertirse procede de la venida misma del reino. El lazo entre conversión y reino de Dios ha sido claramente establecido por el mismo Jesús en la primera llamada a la conversión, contada por los evangelistas: Jesús proclamaba en estos términos la Buena Nueva de la venida de Dios: “Los tiempos se han cumplido y el reino de Dios se acerca: Convertíos” (*Mc* 1, 14; *Mt* 4, 17). El restablecimiento de la soberanía de Dios en este mundo por la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesús y por la venida del Espíritu Santo trae al mundo pecador la posibilidad misericordiosa de volver a Dios y hace de ello un deber sagrado. La sola condición impuesta es la humilde aceptación de la divina soberanía de amor en Cristo. Por esto el espíritu infantil, que se deja llenar de los bienes con reconocimiento y comprende que a su vez hay que entregarse sin reserva, es una exigencia, sin cesar repetida, de la predicación de Jesús sobre la conversión (*Mt* 18, 3; *Mc* 10, 15).

El reino de Dios implica la lucha contra el reino de este mundo, contra el “príncipe de este mundo” y contra todo lo que es “concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y orgullo de la vida” (*1 Jn* 2, 16). No puede, por tanto, darse por convertido, ni, por consiguiente, pertenecer al reino de Dios, quien acepta una paz peregrina con el espíritu del mundo (*Mt* 10, 35). El reino sufre siempre violencia por parte de los poderes del mal y del pecado (*Mt* 11, 12; *Lc* 16, 16). En el exterior está el combate, pruebas y sufrimientos de las persecuciones hasta que venga el “Día del Señor”. En el interior, según su propia naturaleza, el reino de Dios es reino de paz, reino de gracia, de justicia, manifestación incipiente de la soberanía de amor.

El reino de Dios no es fruto de los esfuerzos humanos; es un don de Dios que reina soberanamente y se da soberanamente en participación. Los beneficiarios de tal gracia no están menos obligados de responder a ella con gran interés. No se entra en el reino con unas promesas vagas o unas fórmulas vacías, sino precisamente con la firme decisión de conformarse a la voluntad del Padre que está en los cielos (*Mt* 7, 21). Así como el reino de Dios se encuentra abierto a los que gimen bajo el peso de sus pecados (*1 Cor* 6, 11), así el pecado entretenido y cultivado excluye rigurosamente de este reino, siendo por su misma naturaleza incompatible con el reino de la gracia divina, cuyo advenimiento contrarresta y retarda.

Convertirse es decir un SI reconocido y alegre al reino, tal como Dios, en su sabiduría, ha querido establecerlo entre el día de Pentecostés y el de la Parusía. La conversión no es, pues, únicamente un SI al reino futuro de la bienaventuranza. Este no abrirá sus puertas sino a los que acojan desde ahora el reino ya inaugurado. Así, la cuestión de saber cómo el reino de Dios está ya presente en el “entretiem po” (el tiempo intermedio entre Pentecostés y la Parusía) es absolutamente decisiva para la teología de la conversión.

Si es un asunto “de pura interioridad” (Lutero), entonces la conversión significa un cambio de sentimientos o de disposiciones, en el que el orden del mundo no tiene parte, o muy poca, pues el reino de Dios no tendría ninguna relación con el *Cosmos* y las realidades terrestres.

Si el reino de Dios es un bien que vendrá al fin de los tiempos, bajando del cielo sin necesitar ninguna preparación, entonces la conversión puede limitarse con razón a la sola “fe fiducial”, y, encerrándose en su pura interioridad, abandonar la suerte del mundo a los demonios.

1. Se encuentran en la Sagrada Escritura y en la tradición católica otros principios totalmente diferentes sobre el reino de Dios. No solamente el Señor de este reino

que viene con él se llama “la luz del mundo” (Jn 8, 12; 9, 5), sino que anuncia que su reino es como una ciudad sobre la montaña, como una llama brillante sobre el candilabro (Mt 5, 14). “El reino de los cielos es semejante a la levadura que toma una mujer y la mete en tres medidas de harina hasta que toda la masa queda fermentada” (Mt 13, 33). Cristo dice además: “Vosotros sois la sal de la tierra. Pero, si la sal pierde su sabor, ¿con qué se salará?” (Mt 5, 13). Y el canto triunfal de los convertidos alaba al Señor en estos términos: “Tú has hecho de nosotros por nuestro Dios un reino de sacerdotes que reina sobre la tierra” (Ap 5, 10). Los textos paralelos, en Ap 1, 6; 1 Pe 2, 5, 9, con los que se pueden comparar los de Ex 19, 6 e Is 61, 6, nos muestran con claridad que estas declaraciones conciernen no solamente a los hombres salvados al fin de los tiempos, sino ya a los convertidos de esta época de elección y de gran decisión.

La aceptación del reino de Dios y, por lo tanto, la conversión en el sentido estricto significan, pues, también la adhesión al plan de Dios sobre el mundo y sobre las comunidades humanas. Importa que los convertidos, que ya han abierto su alma al reino, comuniquen a las comunidades humanas alguna parte de las “arras de redención”, las primicias de la soberanía de amor de Dios (Rm 8, 19s). Convertirse es decir SI a la realeza de Dios sobre todos los dominios de la vida. Este SI debe ser un asentimiento activo, una plegaria: “Venga a nosotros tu reino”; y también una lucha por el establecimiento de este reino. En su origen, la conversión, si es auténtica, presenta un *carácter apostólico*.<sup>3</sup> Una conversión será tan-

<sup>3</sup> Es cierto que la palabra «apostólica», aplicada a la Iglesia como nota de autenticidad, apenas si tiene más que el sentido habitual de «estar edificada sobre el fundamento de los apóstoles»; no obstante, significa también la conciencia que la Iglesia tiene de su tarea de enviada a todos los pueblos como mensajera de los derechos y de la autoridad de Dios sobre todos los grupos humanos. La Iglesia en bloque y todos sus verdaderos hijos se muestran «apostólicos» con su preocupación por el reino de Dios; porque la Iglesia no sólo ha sido dotada de una

to más auténtica y tanto más duradera cuando el recién convertido tenga mayor conciencia, desde el principio, de que debe ser miembro activo del reino y de que, por la misma llamada a la conversión, tiene que edificar con sus hermanos “una mansión espiritual y formar un sacerdocio santo” (1 Pe 2, 5).

2. La conversión, la entrada en el reino de Dios, no es, en principio, el resultado de una toma de conciencia del mundo y de los valores terrestres, sino, sobre todo, una respuesta a la llamada de salvación de las almas y de la obra salvadora de Dios. Y, no obstante, el retorno total del hombre al reino debería renovar la faz de la tierra. ¿Cómo, en efecto, consagrarse a Cristo y a su reino y manifestarse luego indiferente a la gran tarea de la redención de Cristo, ofrecida a todos los hombres y a la creación entera? El cristiano sabe que el supremo acabamiento del universo se asegurará con la venida escatológica, pero sabe también que el reino venidero está ya inaugurado con la resurrección y Pentecostés. Sabe que esta tarea grandiosa de hacer reconocer los derechos de la soberanía de Dios y los planes de salud del Salvador entre todos los hombres y en todos los terrenos de la vida, pertenece a los convertidos.

Ciertamente la conversión es, en principio, una transformación del corazón, un cambio de orientación íntima y pone, sobre todo, los fundamentos de una “vida oculta en Cristo”. El nuevo nacimiento debe traducirse, en primer lugar, en un sentimiento interior, en un amor nuevo. Pero este sentimiento del corazón probará precisamente su autenticidad, superando la preocupación de la sola salud personal. Todo el que se convierte al reinado de Dios se plantea la pregunta inquietante: “¿Cómo encontrar un Dios que *me* sea clemente?” La conversión no es un acto particular, un hecho puramente aislado; es un aconteci-

*constitución apostólica*, sino que además ha recibido una *misión apostólica universal*.

miento católico, de una trascendencia absolutamente universal.<sup>4</sup>

Lo mismo que la venida del reino supone, al mismo tiempo, la redención del universo, así la conversión de un particular (que es ya por sí misma acontecimiento en la comunidad y para la comunidad) y la conversión de un grupo provocan necesariamente una *transformación del medio de vida*. La misión frente al medio de vida deriva, sobre todo, de la naturaleza misma de la conversión, pues convertirse es decir un SI total al reino redentor de Dios sobre todas las cosas. Esta misión, que puede llegar a ser una obligación estricta, se deduce igualmente de la posición social del convertido. Este puede decir en efecto: Es verdad, aunque yo haya sido introducido en el reino de Dios por mi conversión, que el mundo, es decir, los diversos ambientes donde se desarrolla mi vida, forma parte de mi existencia. Es verdad que he sido llamado por Dios en tanto en cuanto individuo único, pero también en cuanto hombre colocado en “este medio”. El pase de todo mi ser del “mundo malvado” al “reino del Hijo bien amado de Dios” no se puede realizar verdaderamente en mí, sin que se manifiesten también en mi universo, en mi ambiente, las primicias de la redención. Si yo tengo la voluntad de convertirme por completo, debo tener la firme intención de hacer llegar también a mi ambiente la huella del soberano señorío de Dios. El SI al reino, ¿podría desarrollarse, extenderse, producir sus frutos en mi corazón sin que yo me comprometa, con toda mi persona y en todos los dominios de la vida, al servicio del Padre? Así como Cristo, mi Salvador, es, a la vez, la cabeza del Cuerpo Místico entero y el Redentor del Cosmos, así mi salud (es decir, una conversión auténtica y perseverante) va unida a la preocupación de llevar la salvación de Dios a mi ambiente de vida.

<sup>4</sup> H. J. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers J. M. Sailer*, Studia theologiae moralis et pastoralis edita a professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, O. Müller Verlag, Salzburgo, 1956.

Debemos subrayar expresamente que aquí se trata de uno de los elementos esenciales de la conversión cristiana: ésta debe necesariamente —a diferencia, en cierto sentido, de una conversión de tipo budista— manifestarse a plena luz. Esto lo comprobamos en la vida de todos los grandes santos, a menos que alguna hagiografía con el ideal de salvación demasiado individualista nos haya trazado un retrato poco conforme con la realidad. Si la llamada a la conversión no valora todo lo que ella supone de esencial, es de temer que la conversión misma no sea auténtica. Una teología moral de la salvación individual y una predicación cristiana del mismo estilo tuvieron ciertamente gran parte de responsabilidad en la terrible descristianización de los ambientes de vida durante el siglo pasado.

3. El reino inaugurado en Jesucristo es un “*reino de amor*”, destinado, antes que nada, a la salvación de todos los hombres. Aceptar el reino de Dios —y la conversión no es otra cosa— equivale, pues, a comprometerse solemnemente a seguir la *ley de amor*. Ahora bien, el celo apostólico por la salvación del prójimo está en el corazón de esta ley. Decidirse en favor de los derechos soberanos de Dios en el mundo (en la familia, allegados, profesión, etc.) cumpliendo la misión de ser la “sal de la tierra” y conformar la vida con la gran ley del reino, la ley de amor, es un todo indisoluble. Si, en efecto, se abandonase la suerte del mundo (de los ambientes en que vivimos) a la acción del demonio, no solamente se reduciría el reconocimiento de los derechos soberanos de Dios, sino que resultaría muy difícil a la mayoría de los humanos, en esta atmósfera de perdición, llevar una vida para la gloria de Dios y llegar a la salvación eterna.

4. Las relaciones existentes entre la *conversión* y la *Iglesia* confirman claramente esta nota de solidaridad en la salvación, que caracteriza la conversión. No sería justo identificar, sin más, la Iglesia de estos tiempos de transición con el reino de Dios. El “reino de los cielos”

supone la perfecta soberanía del Señor, Salvador y Juez. Pero la Iglesia es el comienzo escatológico. Ella es el signo eficaz y el instrumento de la soberanía misericordiosa de Dios en Cristo y el Espíritu Santo. Anuncia la total revelación del reino en la parusía. Para expresar este papel de honor, pero también de servicio, se podría llamar a la Iglesia: "El cuasi-sacramento del reino de Dios."<sup>5</sup> La orientación esencial de la conversión hacia el reino implica por este hecho un carácter eclesial. Aceptar el reino significa (al menos implícitamente) un SI a la Iglesia en cuanto comunidad de salud, en la que seremos salvados, y con la cual nosotros podemos y debemos trabajar todos juntos por la salvación del mundo y la gloria de Dios.

5. "El reino de Dios es semejante a un grano de mostaza" (Lc 13, 19). No es, pues, que haya de llegar simplemente al fin de los tiempos, bajando del cielo sin ninguna mediación, sino que está ya presente y tiende hacia su perfección total, que solamente quedará sellada, es cierto, con la venida del Señor descendiendo del cielo. Desde ahora hasta entonces, el reino está sujeto a la *ley de crecimiento*. Lo mismo vale, pues, para la conversión. No solamente la conversión de la totalidad de los elegidos, sino también la perfecta conversión de cada uno de ellos se realiza por grados. Ciertamente, el gran paso de la muerte a la vida con Cristo, nueva creación divina, nuevo nacimiento en el Espíritu Santo, nos es concedido por una palabra única y todopoderosa de Dios. Pero esto, que por parte de Dios es una regeneración, es, por parte del hombre, una profunda revisión del estado pre-

<sup>5</sup> No obstante, tengo también por exacta la fórmula de Otto Semmelroth, S. J., que designa a la Iglesia como «*Ursakrament*», sacramento original, en cuanto signo de gracia que abraza a todos los sacramentos (O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Francfort, 1953). Lo aquí expuesto acerca de las relaciones entre «*Reino de Dios*» e «*Iglesia de Dios*» puede afirmarse también fundamentalmente de cada sacramento en particular; esta idea, por lo demás, será desarrollada en el párrafo: «Estructura sacramental de la conversión».

cedente, un esfuerzo enérgico para asegurar en él una actitud de humilde aceptación de la gracia y de la voluntad de Dios. Habitualmente, si se trata de una conversión de adulto, este cambio radical no se produce sin una cadena de gracias adyuvantes y una lenta educación espiritual. La nueva vida divina otorgada al alma convertida tiene necesidad, ella también, y más aún, de un tiempo bastante largo para desarrollarse plenamente. Con frecuencia, el gran SI de amor a la voluntad de Dios en el momento de la muerte le dará su plena madurez.

Ya que debemos considerar esencialmente la conversión a la luz del reino de Dios, es claro que el crecimiento de la vida nueva en cada alma no puede concebirse separadamente del crecimiento del conjunto del reino de Dios. *La salud de cada uno está en conexión íntima con la plenitud de gracia del reino de Dios*. En las épocas de los grandes santos o en una sociedad religiosamente muy viva, es más fácil guardar ardiente la llama del celo. Bajo estos hechos de experiencia, existe el misterio de la solidaridad de la salvación dentro del Cuerpo Místico de Cristo. Cuanto el cristiano más se orienta consciente y activamente hacia este misterio, tanto más su crecimiento religioso le hace sano y sólido. La mejor forma de abrirse a este crecimiento que viene de lo alto es rogando, trabajando, luchando por el advenimiento del reino de Dios.

Así, todos los principios sobre las relaciones existentes entre el reino de Dios, simultáneamente presente y siempre "por llegar", y la conversión nos llevan a un mismo punto: la solidaridad, a la vez pasiva y activa, de cada convertido con la causa del reino. La invitación al apostolado no se le hace al cristiano como algo por encima del contrato, al final de su conversión. Si la conversión es verdaderamente una respuesta a la soberanía divina siempre por llegar, una aceptación del reino que viene, el cuidado activo por este reino no puede absolutamente ser una especie de suplemento. En todas las eta-

pas del retorno a Dios, el cristiano, que lucha y crece, debe sentirse consciente, con reconocimiento y corresponsabilidad, de su solidaridad con la causa de Cristo y de las almas inmortales. Precisamente en esto se manifiesta, sobre todo la transformación profunda de su vida interior.

### 3. La buena nueva del retorno a Dios

La traducción, dada por la Vulgata, de la primera llamada de Cristo a la conversión ha contribuido a oscurecer uno de los trazos esenciales de la predicación de Jesús sobre la conversión. La Vulgata ha traducido la palabra “*metanoëite*” por *paenitemini* (Mc 1, 15), o también por *paenitentiam agite* (Mt 4, 17). De aquí podía surgir la impresión de que el anuncio de la conversión es, en primer lugar, una invitación a ciertos actos penitenciales o que éstos son, incluso, su esencia propia. No hay nada de esto. Según la etimología, la palabra griega *metanoia* significa: cambio radical de ideas (en función del reino). Para comprender su sentido usual en tiempos de nuestro Señor, hay que recordar que la palabra hebrea *schub* se traduce ordinariamente en la versión de los Setenta por *volver* (a la casa). Por otro lado, en el Nuevo Testamento, *metanoëin* es frecuentemente empleado en relación con *epistrepsein*, que significa paralelamente *retornar* (por ejemplo en Hech 3, 19; 26, 20). La primera predicación de Jesús al pueblo (pronunciada en arameo) no fue en sí una invitación a hacer “penitencia bajo el saco y la ceniza”, sino la Buena Nueva del advenimiento del tiempo de gracia, el anuncio de que el tiempo del gran *retorno* a Dios había llegado.

En el kerigma de la conversión se escucha el canto nostálgico de todo el pueblo de la Antigua Alianza, aspirando desde las tierras del exilio a *retornar* cerca de su Señor, en el templo de su gloria y la intimidad de su amor. Tal llamada ha hecho vibrar las cuerdas más pro-

fundas de la piedad en Israel. Hasta en la parábola de la conversión del hijo pródigo, los oyentes debían escuchar como un eco de las profecías sobre el retorno del pueblo al primer amor de la alianza divina, e incluso, a una amistad divina, inefablemente más íntima todavía (*Jer* 3, 14).

1. Ciertamente, para que la buena nueva del retorno al corazón paternal de Dios pueda ser verdaderamente acogida como un mensaje de alegría, era necesario despertar la conciencia de la desgracia que es el pecado y de la necesidad urgente de redención. (Se puede decir también inversamente, es verdad, que solamente aquellos que han conocido el gusto del retorno al amor infinito conocen y experimentan realmente cuán miserable es el estado de los que viven lejos de Dios. Solamente quien ha comprendido la nostalgia del pueblo desterrado puede adivinar la alegría que hace exclamar al heraldo: “¡El tiempo del retorno ha llegado! ¡Es la fiesta del retorno!” La predicación penitencial de los profetas y los ritos de penitencia de la Antigua Alianza tenían una significación profunda: preparar a las masas a comprender que la llamada alegre de Cristo y de sus apóstoles era una buena nueva para todos los “pobres de espíritu”).

En sus últimas y atrevidas ficciones poéticas, el escritor Papini se ha creído autorizado a imaginar un cuadro del infierno que cada día se hace más infernal, con demonios cuya conducta es cada vez más demoníaca, hasta que, al final, llegando al más profundo abismo de la malicia y de los tormentos, se ven obligados a gritar: “¡Basta ya de orgullo! ¡Debemos al fin humillarnos y convertirnos!” En realidad no es así. No puede ser así. No es por el camino de la maldad creciente por el que el hombre se acerca a la conversión, sino solamente por una toma de conciencia creciente de la injusticia del pecado y la desgracia de estar lejos de Dios. Si el pensamiento de Papini fuese exacto, ¿no estaría nuestro siglo de hoy verdaderamente maduro para el retorno a Dios? Está proba-



blemente tan cargado de pecados que podría gritar: “Esto no puede continuar; es hora de convertirnos.” No obstante, será necesario, por el contrario, un gran esfuerzo para devolver hoy a una humanidad tan alejada de Dios, a los neopaganos o a los paganos disfrazados, la conciencia de la gran desgracia y la profunda injusticia del pecado, a fin de que la llamada a la conversión (es decir, la predicación de salvación que se les ofrece) sea realmente comprendida como una buena nueva y acogida como tal. Pero la denuncia de los pecados no debe ser hecha por sí misma; debe estar netamente ordenada hacia la buena nueva del retorno en el inexpressable esplendor del corazón paternal de Dios; debe hacer comprender el honor infinito del acogimiento reservado a quien vuelve a ser miembro vivo del reino de Dios.

2. La primera razón por la cual la conversión puede y debe ser un acontecimiento feliz, es porque ella es *el reencuentro más personal que puede haber con Dios mismo*, la restauración de los lazos de intimidad con Dios, la adquisición de los derechos personales más sagrados, esos derechos de hijo que se habían perdido. “Me levantaré y volveré a mi Padre.” “Cuando él estaba todavía lejos, su padre lo vio y se movió a compasión; corrió y arrojándose al cuello lo abrazó largamente” (Lc 15, 18 y 20).

Es verdad que nuevos pensamientos y nuevas ideas inquietan al hombre profundamente; pero mucho más decisiva para la transformación de una vida es una amistad, una relación íntima con alguien. Ahora bien, no es una amistad cualquiera la que anuda la conversión, sino, frente a Dios mismo, una *relación de hijo*. Es El mismo quien vuelve a atar el lazo de amor por la acción de su gracia. Por parte del hombre, la conversión es la oblación absoluta, el don pleno de sí mismo a Dios, en quien reconocemos a aquel que nos ha creado y cuyo único amor puede saciarnos por completo y hacer nuestra entera beatitud (cf. 1 Pe 2, 21-25).

A la vista de este mensaje bíblico auténtico de la conversión, cuán indigente y triste parece cualquier otra predicación moral, por muy impresionante que ella sea, si no tiene nada que decir sobre “el gran abrazo” del hijo pródigo reencontrado por el Padre del cielo. Es indeciblemente inferior a la verdadera conversión religiosa, esta “conversión moral” por la cual simplemente se vuelve de un valor negativo cualquiera para estrechar un nuevo lazo con los valores morales. El pecador que vuelve sinceramente inferior a la verdadera conversión religiosa esta tante miserable (¡conocimiento todavía elemental de los valores y voluntad frágil!), pero está en un plano completamente diferente al del esteta moralista, el hombre al margen de todo reproche, pero que no se mira más que a sí mismo y no a Dios; que rehúsa reconocer su dependencia frente a Dios, los derechos de su Señor y Padre sobre él. El verdadero convertido por una conversión religiosa es posible que permanezca durante largo tiempo agobiado por las heridas y las cicatrices de sus extravíos, sufriendo largo tiempo todavía las consecuencias de una herencia poco favorable a su nueva vida y de un ambiente poco moral. Pero su retorno interior a Dios constituye ya para él un magnífico homenaje rendido a su Señor, sobre todo a la divina misericordia; y su moralidad renaciente, asociándose a esta alabanza, madurará en este clima con seguridad. ¿Acaso no ha encontrado una buena tierra para desarrollarse? “Habrá más alegría en el cielo por un solo pecador que se arrepiente que por noventa y nueve justos que no tienen necesidad de penitencia” (Lc 15, 7), o que, tal vez, creen poder apoyarse en su corrección moral para elevarse por encima de su prójimo.

3. ¿Qué sucede, entonces, con la penitencia? ¿No enmascara ésta a la Buena Nueva? En absoluto. Sin penitencia, o al menos sin deseo de penitencia, no habría conversión auténtica y duradera, lo mismo que si faltara la voluntad de un mejoramiento moral. Lo que importa es no desplazar el acento y no alterar el orden de los sen-

timientos. Importa no poner en primer plano el elemento pesado, laborioso. No hay que querer cosechar “los dignos frutos de arrepentimiento” (*Mt* 3, 8; *Lc* 3, 8; *Hech* 23, 20), antes de haber sembrado en el alma la alegría luminosa del retorno hacia Dios.

Es verdad que debemos esforzarnos a la vez en hacer crecer la una y la otra: la alegría y la penitencia y la una por la otra. Muchas conversiones religiosas bien comenzadas no se han mantenido o no han profundizado, porque no ha entrado jamás en las vías de la conversión, porque to, ni un espíritu sincero de reparación ante la faz de Dios justo, ni, incluso, el SI generoso a la cruz de Cristo. Pero, según parece, un número todavía mayor de hombres no ha entrado jamás en las vías de la conversión, porque ésta no les ha sido anunciada, presentada y ofrecida, o, al menos, no con suficiente claridad, como *un mensaje pas-cual* *c.2* *resurrección*.

4. La predicación de la conversión concierne a todos aquellos que se encuentran encadenados a la deuda del primer Adán y unidos a la comunidad de salud del segundo Adán. Se dirige a todos, por parte de Dios, como un mensaje de alegría, una “Buena Nueva”. No obstante, la llamada bíblica al retorno a Dios toma resonancias diversas, según los destinatarios de esta invitación. Cristo se les presenta a todos como “la bondad de Dios, nuestro Salvador, y su amor por los hombres” (*Tit* 3, 4). Para todos formula El su invitación: “Retornad al Padre.” Pero el Señor habla a las gentes humildes de las aldeas de Galilea, a los publicanos, a las pecadoras, a los que son conscientes del peso de sus faltas, y les ofrece la conversión de otra manera que a los fariseos orgullosos, “conocedores de la ley”; a éstos no debe probar primero que tienen más necesidad que nadie de un retorno general. Después de haber cantado las bienaventuranzas prometidas a los humildes y a los oprimidos, que, llenos de reconocimiento, apenas osan creerse dignos de ser convidados a la alegría del retorno (*Mt* 5, 3), Jesús lanza un

grito de maldición sobre los que se glorifican a sí mismos y que, enalteciéndose con arrogancia a causa de su celo por la ley, rechazaban la idea misma de una conversión y la llamada a entrar en el reino de la gracia (cf. *Mt* 9, 11; 21, 28-32; *Lc* 14, 16-24).

Cuando san Pablo predica *a los judíos*, su anuncio de la conversión es, ante todo, una alabanza de la gracia de Dios que nos salva, y, en contraposición, una condenación severa del legalismo orgulloso y suficiente. Al contrario, cuando habla *a los griegos*, el Apóstol de las Gentes enseña, ante todo, el desprecio de la ciencia de este mundo y la búsqueda de la sabiduría divina de la cruz. A los neófitos, asaltados por todas partes por los vicios del ambiente pagano, les hace comprender que la vida nueva en Cristo, esta “participación en el reino de Dios” es incompatible con una vida de pecado. Nos gustaría saber qué es lo que san Pablo hubiera colocado en el centro de su predicación, si hubiese sido llamado a predicar la Buena Nueva a los antiguos germanos. Sin modificar nada del mensaje de la muerte y resurrección de Cristo, de la gracia y la sabiduría de Dios, hubiera añadido posiblemente, al ejemplo del héroe medieval germánico, Heliand, una llamada a seguir en el honor y la fidelidad a Cristo, Príncipe de la paz, en lugar de enrollarse en las bandas de Satán, Príncipe de las tinieblas, cuyo ideal no es otro que la venganza y la muerte...

En todo caso, en la predicación apostólica se ve claramente que la buena nueva de la conversión, permaneciendo inmutable por naturaleza, ha sido presentada a los hombres de una forma adaptada a las diversas situaciones culturales o religiosas.

Se aprecia gran diferencia en la predicación del retorno a Dios, según se dirija a *no bautizados* o a una *comunidad cristiana*. Si, para los de fuera, la buena nueva del advenimiento al reino de Dios se presenta como una invitación a entrar en este reino (llamada a la “primera conversión”), para los bautizados es una honrosa invitación

a dejarse “edificar, cada día más, en mansión espiritual” (1 *Pe* 2, 5) y a “convertirse, en adelante, en esclavos de la justicia por la santidad” (*Rm* 6, 19).

Para los apóstoles, el bautizado es mirado como radicalmente convertido y se espera de él, viendo el poder de la gracia que obra en su corazón, una vida sin ningún pecado grave.<sup>6</sup> Así, la llamada a la conversión, dirigida al cristiano que ha vuelto a caer en la tibieza y el vicio, tiene algo de riguroso y amenazador (cf. *Ap* 2, 3; 1 *Cor* 5, 1; 2 *Pe* 2, 20s; 1 *Jn* 3, 9s; 5, 16; *Heb* 6, 4). El bautizado ha costado la sangre de Dios. Habiendo perdido la gracia, debe trabajar por su renovación o temer que, por una caída más completa todavía (sobre todo si llega a renegar de su fe), no le quede, salvo un milagro de la misericordia divina, ningún medio de retorno (*Heb* 6, 4s; 1 *Jn* 5, 16). Que el retorno a Dios, después de una renuncia a la condición de hijo suyo, sea una gracia puramente inmerecida, más inmerecida que cualquier otra gracia, es lo que debe servir al cristiano de advertencia para ponerse en guardia.

En principio, la llamada a una nueva conversión (“segunda conversión”) es todavía para el cristiano en estado de pecado mortal un mensaje de alegría, diferente ciertamente de aquel que se dirige a los hombres que esperan aún la redención y que Cristo no ha encontrado. El cristiano que ha caído en una falta grave que lo excluye del reino debe, para darse cuenta de la grandeza de la gracia recibida en la reconciliación con Dios, experimentar la oposición radical del pecado con la nueva vida en Cristo. Por esto la predicación de la conversión a los cristianos nos presenta constantemente el contraste: “Antes-ahora” (Todo-nada). San Pablo escribió: “Érais viciosos. Pero habéis sido purificados, habéis sido santificados, habéis sido justificados por el Nombre de nuestro

<sup>6</sup> Véase, en confirmación de esta convicción radical de los apóstoles, A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament*, Friburgo, 1950.

Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios” (1 *Cor* 6, 11).

La llamada a la conversión dirigida al cristiano expuesto al peligro de apartarse del reino es: “*Vigilancia*” (*ginou grêgorôn*: *Ap* 3, 3; cf. 1 *Tes* 5, 6; 1 *Pe* 5, 8); o bien *Renovación*, en el sentido de renovación de la vida en el Espíritu (cf. *Rm* 12, 2; *Col* 3, 10; *Heb* 6, 6); o también “*purificaos*”, consigna empleada en el mismo sentido (cf. 2 *Cor* 7, 1; *Sant* 4, 8), aunque la palabra “purificar” (*katharizein*) sea utilizada generalmente para expresar la acción purificadora de Dios en la primera y fundamental conversión (*Hech* 10, 15; 15, 9; *Ef* 5, 26; *Heb* 9, 14; 10, 2; 1 *Jn* 1, 7).

Más aún que en la nueva conversión del cristiano tibio o pecador, el carácter de buena nueva aparece claramente en la predicación, sin cesar repetida, de este retorno a Dios que se puede llamar “*conversión continuada*” (*conversio continua*). Esto no es realmente un retorno después de un alejamiento de Dios, sino que es más bien un anhelo siempre ardiente y cada día más perfecto, un movimiento creciente hacia el reino de Dios. Es una profundización de lo que se comenzó en la primera y fundamental conversión. El móvil más poderoso que inspirará este esfuerzo no es otro que la acción de la gracia de Dios en la conversión primera y su fidelidad en perfeccionar la obra comenzada. “El Todopoderoso ha hecho por mí grandes cosas... Su misericordia se extiende de edad en edad sobre aquellos que le temen” (*Lc* 1, 49-50). La fidelidad de Dios, que tiende a terminar lo que ha comenzado en la primera conversión, he aquí el verdadero “imperativo de gracia” para profundizar y realizar en su vida entera la primera conversión: “sois hijos de la luz, vivid, pues, en adelante como hijos de la luz... Habéis sido transportados al reino de su Hijo amado. ¡Vivid, pues, de forma que os mostréis dignos de vuestra vocación...! Estáis muertos al pecado. ¡Esforzaos, pues, en hacer morir en vosotros todas las obras del pecado! Ha-

béis sido resucitados con Cristo. ¡Buscad, pues, las cosas que son de arriba, allá donde Cristo está sentado a la derecha del Padre!” (Rm 6, 12-14; 1 Cor 5, 1s; Ef 2, 1; 4, 20s; 5, 8; Col 1, 21s; 2, 20; 3, 1s). Todo cristiano debe escuchar esta llamada a la *conversión continua*. El ejemplo de los santos nos persuade a ello. Todo cristiano tiene necesidad de convertirse todavía más. Tal conversión favorece la humildad ante nuestras propias faltas. Nos hace más magnánimos, más reconocidos y dichosos, frente a la meta sublime que Dios asigna a nuestra nueva vida y a la que llama a cada uno de nosotros con un amor totalmente personal.

#### 4. Estructura sacramental de la conversión

En la economía actual de la salvación, la conversión está en conexión esencial con los sacramentos, particularmente con el bautismo, la penitencia y la eucaristía. Los sacramentos no son accesorios puramente accidentales en el camino de la salvación, sino que son la manifestación divinamente instituida y el desarrollo eficaz de ese camino. Toda conversión religiosa auténtica, incluso cuando se opera sin lazo aparente con los sacramentos, tiene en su esencia una dimensión sacramental. La teología tradicional expresa esto diciendo que no hay justificación posible para el pagano sin, al menos, el bautismo de deseo (*baptismus flaminis*) o el de sangre, cuando no sea posible recibir el de agua. Del mismo modo es imposible la conversión del cristiano bautizado que ha pecado gravemente sin, al menos, tener la firme voluntad de entrar en el camino de la penitencia sacramental;<sup>7</sup> o, como lo expresa santo Tomás: los actos de conversión que entraña la virtud de la penitencia solamente conducen al retorno a la gracia, “cuando estos actos poseen cierta relación con

el poder eclesial de las llaves, y es claro que entonces la remisión de la falta, siendo efecto de la penitencia-virtud, lo es más aún de la penitencia-sacramento”.<sup>8</sup> El acto de la penitencia-virtud está “en relación con la pasión de Cristo por la fe y por el recurso al poder de las llaves de la Iglesia. Y así, de las dos maneras es causa de la remisión de los pecados en virtud de la pasión de Cristo”.<sup>9</sup>

Haya o no recepción efectiva del bautismo o de la penitencia, toda conversión salutífera depende de un sacramento original fundamental: el sacramento de Cristo en el misterio de su muerte y de su resurrección. Mas, al contrario, toda recepción saludable de un sacramento (especialmente de los sacramentos del bautismo y la penitencia) presupone un espíritu de conversión, el espíritu de *metanoia*, de cambio interior. O, más bien, son los sacramentos los que, por la fuerza divina operante en ellos, suscitan nuestros esfuerzos de “retorno”, los llevan a expresarse, los santifican y los consagran.

La constitución misma de los sacramentos de “retorno” descubre las líneas esenciales de la conversión. A su luz, en efecto, vemos mejor:

- que la conversión es un reencuentro personal del hombre con *Cristo* por la fe y la esperanza, y según un ideal de asimilación en el amor;
- que el retorno a los sacramentos de la Iglesia y la conversión por estos sacramentos tejen entre el convertido y el reino de Dios —y por tanto *la Iglesia*, forma visible de este reino— un vínculo de pertenencia íntima;
- que, en fin, el retorno del pecador por los sacramentos le hace contraer una obligación sagrada frente al culto *divino*, al que se ordenan.

#### A. La conversión, encuentro sacramental con Cristo

El primer beneficio de un estudio de la estructura sacramental de la conversión es abrirnos los ojos al sentido

<sup>8</sup> III, q. 86, a. 6.

<sup>9</sup> III, q. 86, a. 6, ad 3.

<sup>7</sup> DENZINGER, 897ss.

propio y la naturaleza decisiva de ésta: *la conversión solamente nos hace encontrar a Dios en un encuentro personal con Cristo*. Esto aparece principalmente en los sacramentos del bautismo, la penitencia y la eucaristía.

Pero, antes de proponer, sobre cada uno de ellos, algunas observaciones esenciales, conviene considerar la economía sacramentaria en general, en sus relaciones con la conversión.

Los sacramentos nos sirven de exhortaciones vivas para reencontrar a Cristo en la fe. Efectivamente, su celebración —sobre todo si se desarrolla en un clima verdaderamente religioso, un clima de fe viva— constituye siempre un poderoso excitante a la conversión.

*Estos son los signos por excelencia de la fe*, y la fe, reencontro con Cristo, encuentra en ellos una garantía conforme a nuestra naturaleza sensible. Así, pues, toda la obra de la conversión debe orientarse hacia la recepción efectiva de los sacramentos, en la cual culmina como en la realización plenaria —en conformidad, una vez más, con nuestra naturaleza sensible— de nuestro enrolamiento con Cristo. Estos dos aspectos no cesan de implicarse el uno en el otro. La obligación que se nos impone nos libra, a la vez, del orgullo y la duda.

El primer paso hacia la conversión es “la fe en las promesas divinas” (*Heb 6, 1; 11s; Hech 20, 21; 26, 18*), la seguridad de que “el Dios que justifica al impío por la gracia” nos llama a nosotros también por nuestro nombre y “nos será propicio a causa de Cristo”. Nada fortifica mejor esta fe que la invitación a la reconciliación sacramental: dirigiéndose a cada uno de nosotros, ella enseña a cada uno que Cristo ha muerto y ha resucitado también por él.

Y esto no es simplemente una invitación; *es una orden*. Es necesario que el hombre se comprometa todo entero. La fe sin la caridad, la fe incluso más confiada en la salvación por Cristo (pura fe fiducial de Lutero), no es todavía la conversión auténtica y perfecta. Cristo quie-

re tomar por el sacramento al hombre entero: inteligencia, corazón y voluntad, como, por otro lado, la fe, según su misma naturaleza, pide desarrollarse en esperanza y caridad.

Bien entendido que no se trata, en esta garantía visible y este compromiso, de una eficacia mágica. “Signos de la fe”, en verdad, los sacramentos la presuponen: incluso exigen ya la esperanza, la voluntad de obedecer o, al menos, una disponibilidad a la irrupción del amor divino que Cristo quiere darnos en el sacramento o en función del sacramento (*votum sacramenti*).

Mas se puede decir que, en los sacramentos, la acción salvadora de Cristo y nuestro reencontro con El desembocan (con tal que no regateemos nuestra colaboración) en una *experiencia de la fe*. La unión íntima de nuestra conversión con el sacramento de la conversión es como un testimonio del cielo de que Cristo en persona, “siempre vivo para interceder en favor de aquellos que por El han llegado cerca de Dios” (*Heb 7, 24s; cf. 1 Jn 2, 1s*), ha visto nuestros pobres esfuerzos de conversión y de retorno, y no solamente los anima, sino que los consagra y los realiza.

“Arrepentíos y convertíos, a fin de que vuestros pecados sean perdonados” (*Hech 3, 19*). El arrepentimiento debe ser anunciado “en vistas al perdón de los pecados” (*Lc 24, 47; cf. 3, 3*). Esto quiere decir, lo sabemos bien, que el arrepentimiento debe conducirnos a los sacramentos, en los cuales Cristo nos espera bajo los signos visibles de la fe para aplicarnos los méritos de su muerte y resurrección. Este encuentro concreto disipa en nosotros todo sentimiento paralizante de impotencia: estamos seguros de encontrar *en los gestos de Cristo* la misericordia todopoderosa de Dios.

1. Esto se verifica en primer lugar en el bautismo.

El *bautismo* es el sacramento fundamental del retorno a Dios. Ya en san Juan Bautista, predicación de peniten-

cia y bautismo de penitencia van a la par (*Mc* 1, 4; *Lc* 3, 3; *Hech* 13, 14; 19, 4s). Es la imagen expresiva del bautismo en el Espíritu, sello y garantía de la conversión. El bautismo, en efecto, según la expresión de san Justino, es un “baño de conversión” (*lutron tês metanoias*): “purifica a los que se convierten (que retornan, *metanoêsantes*), pero solamente a ellos.”<sup>10</sup>

Ahora bien, este bautismo se confiere y actúa en el nombre de Jesús. “En el nombre de Jesús”, es decir, según la omnipotencia de Jesús, pero, sobre todo, según una consagración, una dedicación del pecador a la persona de Jesús. Este punto pone a plena luz el elemento “reencuentro de Cristo”, en la conversión. El pecador y Jesús se encuentran: el pecador con su miseria y su confianza; Jesús con el poder de su pasión, de su resurrección, y la promesa de salvación definitiva en el día de la parusía.

Así, pues, en el bautismo, Cristo en persona espera al pecador que se convierte, para darle los frutos de la redención. La certeza de esta presencia da fuerzas y confianza para marchar hacia el bautismo: se va hacia Cristo y Cristo nos acoge. Se trata, como se ve, en este camino de retorno, de no poner ningún obstáculo a esta acogida.

Y el sentido último de la conversión se revela: ésta quiere ser, según la significación del bautismo “en el nombre de Jesús”, *asimilación con Cristo muerto y resucitado*, asimilación que lleva ya en sí el germen y la garantía de nuestra comunidad definitiva con Cristo en el reino de su gloria (cf. *Rm* 6; *Col* 3, 1s; *1 Pe* 2, 21-25).

Hablando de su muerte ofrecida por la salvación del mundo, Cristo la llama un bautismo: “Debo recibir un bautismo, y cuál es mi angustia hasta que él sea consumado” (*Lc* 12, 50; cf. *Mc* 10, 38). La muerte de Cristo en la cruz es el punto culminante de la historia del mundo. En la sangre de Cristo, el mundo encuentra la purificación y la salud. De la muerte de Cristo brotan todas

las fuerzas redentoras y santificadoras del bautismo. Pues, en este sacramento primero y fundamental que es el bautismo, “somos sumergidos (bautizados) en su muerte” (*Rm* 6, 3); la muerte de Cristo y el bautismo nos hacen comprender mejor todo lo que realmente representa la conversión de un hombre. (La intención de san Pablo al escribir el capítulo sexto de la Carta a los Romanos era demostrar esto).

La muerte de Cristo ha revelado todo el horror del pecado y de la ausencia de la verdadera vida. La muerte de Cristo, testimonio supremo del amor al Padre del cielo y a los hombres, nos manifiesta, unida a su gloriosa resurrección, el esplendor de la nueva vida. Como Cristo ha sido marcado, en su muerte y resurrección, con el sello del amor al Padre y a los hombres, sello que resplandece en sus cinco llagas gloriosas, así, en el bautismo, nosotros recibimos el sello del amor de Dios y la pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo. El carácter del bautismo es el *signum caritatis et unitatis* que nos orienta a la celebración del gran signo del amor y la unidad que es la eucaristía.

*El bautismo nos asemeja a Cristo en su amor.* Así el amor se revela como la meta misma de la conversión. En el bautismo, en efecto, la muerte de Cristo no es solamente la garantía que despierta nuestra esperanza: “Por ti he sido muerto”; sino que ella nos da además este mandamiento nuevo, grabado en nuestros corazones: “Haced los unos con los otros como Yo he hecho con vosotros.”

Como el bautismo, sacramento fundamental de la conversión, solamente puede ser recibido una vez y significa, por parte de Cristo, una posesión irrevocable del convertido, no cesa de llamar, de exigir de nuestra parte la constante profundización y maduramiento de nuestra *metanoia* y de nuestra unión a Cristo. Esto vale igualmente para los que han sido bautizados de pequeños. Para el cristiano pecador es una invitación constante a reencontrar el camino de la primera conversión.

<sup>10</sup> SAN JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, XIV, I; PG 6, col. 504.

2. Después de la salud recibida en el bautismo, el cristiano no debería tener necesidad de otro sacramento de conversión.<sup>11</sup> La consagración bautismal, la unión con Cristo en la santa eucaristía (a la que el bautismo nos ordena esencialmente) son, de suyo, absolutamente irrevocables (1 Jn 3, 9; 5, 18). Renegar, apartarse completamente de Cristo después de haber recibido el bautismo y los otros sacramentos de iniciación (confirmación y eucaristía), parece una caída irreparable —a no ser por un milagro extraordinario de la misericordia de Dios.

Este milagro nos ha sido concedido. Los Padres de la Iglesia han mantenido con vigor esta verdad consoladora: es posible una reconciliación con Dios para los cristianos caídos en el pecado. Existe otro sacramento de conversión diferente al bautismo: el sacramento de la penitencia, “segunda tabla de salvación después del naufragio del pecado”, como dirá santo Tomás.<sup>12</sup> Y, en las discusiones acerca de este sacramento, la Iglesia no ha cesado de mostrar una compasión maternal por los pecadores.<sup>13</sup> En verdad, se trata de defender la fidelidad incomprensible de Cristo y de proclamar la infinita misericordia de Dios. La institución de un segundo sacramento de la misericordia y la invitación que se le hace al pecador de acercarse a él constituyen, en efecto, un claro signo de la *divina fidelidad de Cristo* (cf. 1 Jn 1, 9). Fiel hasta el final a la obra de gracia comenzada, quiere llevar por sí mismo al pecador a la fidelidad.<sup>14</sup>

No obstante, la iglesia antigua, que tomó tan a pecho la defensa y la administración saludable de la penitencia, tiene gran cuidado de inculcar con su práctica pastoral la esencial diferencia de naturaleza entre los dos sacramentos de conversión.

<sup>11</sup> DENZINGER, 894.

<sup>12</sup> III, q. 84, a. 6.

<sup>13</sup> Cf. SAN AMBROSIO, *De Paenitentia*, PL, 16, col. 485-546 y entre las obras que se le atribuyen, PL, 17, col. 1057-1094.

<sup>14</sup> III, q. 84, a. 10.

El bautismo es un don único, en estado puro, en cierta manera. La penitencia es un “bautismo oneroso”.<sup>15</sup> El bautizado que ha tenido la ingratitud de pecar mortalmente ha traicionado el amor sin medida de Cristo y de su Iglesia. Se ha levantado contra ellos. Para obtener misericordia, es necesario que se someta a un juicio. Juicio misericordioso, juicio de gracia, pero es necesario que tome conciencia, a través de la amargura del arrepentimiento y de la aceptación de la penitencia impuesta, del carácter inaudito de esta nueva reconciliación. Aunque no vuelva a encontrar la primera inocencia bautismal, ¡cómo debe alegrarse de este juicio de gracia que lo absuelve y lo “repatria” verdaderamente! Y el dolor de la contrición, la humilde confesión, la aceptación de la penitencia, todo ello viene a ser para él un signo de salvación reencontrada por la pasión de Cristo,<sup>16</sup> una invitación al reconocimiento en una nueva fidelidad.

Un signo, decimos, que prueba, en cierta manera, al pecador, que su conversión se toma en serio. Al *arrepentimiento*, en efecto —indispensable ya para la conversión bautismal—, vienen a añadirse, como elementos requeridos para la segunda conversión, los pasos onerosos de la *confesión* y la *satisfacción* (al menos la voluntad leal de satisfacer).<sup>17</sup> Al entrar como “cuasi-materia” en la constitución íntima del signo sacramental eficaz, estos tres elementos adquieren por este hecho una dignidad y un valor únicos. Cristo mismo los consagra.<sup>18</sup>

Las mismas diferencias entre el bautismo y la penitencia nos guían hacia una convergencia esencial. Se trata de restaurar en el alma la semejanza bautismal con

<sup>15</sup> DENZINGER, 895 con las fuentes patristicas aducidas.

<sup>16</sup> DENZINGER, 895, 905ss.

<sup>17</sup> DENZINGER, 896, 914.

<sup>18</sup> DENZINGER, 896. Según la explicación de santo Tomás: «En el sacramento de la penitencia, los actos del penitente, provenientes de la inspiración interior, hacen las veces de materia... No es el ministro, sino Dios, quien proporciona esta materia» (III, q. 84, a. 1, ad 2).

Cristo. Gracias al sacramento de la penitencia, el pecador volverá a encontrar su limpieza bajo una forma nueva; pues, según la preparación del alma "al asumir la pena de la satisfacción, se configura con Cristo sufriente".<sup>19</sup>

La forma exterior del reencuentro con Cristo en el sacramento de la penitencia es un *juicio*. Y esto sitúa este juicio de gracia en la irradiación del retorno de Cristo para el encuentro definitivo y el gran juicio final. Esta verdad del retorno de Cristo era para el pecador una amenaza aplastante, una llamada terrorífica a la penitencia: en adelante, puede ya de nuevo desear este retorno, participar en la aspiración ardiente de la Santa Madre Iglesia hacia la parusía feliz. "En la semioscuridad del confesionario, brilla ya algo de esta gloria de Cristo con la que El vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. La cruz y la penitencia ponen al pecado en juicio. Son una anticipación del juicio universal y se unen así a la manifestación grandiosa de la soberanía de Dios, en la que el poder del pecado y los pecados mismos serán definitivamente vencidos."<sup>20</sup>

Lo cual muestra con qué seriedad, pero también con qué santa seguridad de victoria, debe ser vivido el reencuentro con Cristo en el sacramento de la segunda conversión.

3. Los *otros sacramentos*, en cuanto sacramentos de vivos, no tienen la misión de inaugurar la conversión, sino de acrecentarla, perfeccionar la gracia, conducirla a la madurez de una amistad perfecta. Presuponen, pues, de suyo, esta amistad entre el alma y Dios. No obstante, según la doctrina común de los teólogos, pueden también (*per accidens*) dar lugar a esta amistad. Con la condición, únicamente, de que el pecador esté interiormente despegado del pecado al menos por una conversión imper-

fecta (*attritio*) y de que se acerque al sacramento con una recta conciencia (ignorancia de buena fe).

Así ocurre sobre todo con la eucaristía, signo por excelencia de la caridad, santo sacramento al que se ordenan todos los otros, sacramento del encuentro más íntimo que pueda darse aquí abajo con Cristo, que pone en gracia, "incluso, al que lo recibe en estado de pecado mortal, suponiendo que su conciencia no le reproche nada y que no tenga apego a su pecado."<sup>21</sup>

"Incluso, si antes no ha llegado su arrepentimiento hasta la caridad perfecta, desde el momento que se acerca con un temor respetuoso, recibe la gracia del amor divino, que perfecciona su arrepentimiento y termina la remisión de sus pecados."<sup>22</sup>

El que tiene un arrepentimiento sincero, aunque imperfecto, de sus pecados marcha verdaderamente hacia Cristo. Si se adelanta con conciencia recta hacia un sacramento de vivos, es señal de que quiere avanzar hacia Cristo. Entonces se le aplican a él las palabras que Cristo pronunció en su primer discurso sobre el sacramento de su amor: "Al que viene a Mí, Yo no lo rechazaré" (*Jn* 6, 38).

Esta verdad consoladora, sobre todo para las almas inquietas, no se aplica solamente a la santa eucaristía, sino también a todos los otros sacramentos.<sup>23</sup> Y tiene una importancia especial en el caso del sacramento de la *extremaunción*.<sup>24</sup> Expliquemos, no obstante, una diferencia práctica importante entre la eucaristía y los otros sacramentos de vivos: para la recepción de estos últimos basta, según los mandamientos de Dios y de la Iglesia, excitarse seriamente a la contrición perfecta y tomar la re-

<sup>21</sup> III, q. 79, a. 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> S. TOMÁS, *Comment. in Joannem*, c. XI, l. 6, n.º 6; III, q. 72, a. 7; q. 80, a. 4. ad 5.

<sup>24</sup> *Suma teol., Suplem.*, q. 30, a. 1; *III Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, sol. 1.

<sup>19</sup> III, q. 49, a. 3, ad 2.

<sup>20</sup> V. SCHURR, *Das Sacrament der Busse in heutiger Sicht*, Paulus, 22 (1950), pág. 104.



solución de confesarse en el tiempo oportuno; mientras que, para recibir dignamente la sagrada eucaristía, hay que confesar primero todos los pecados graves de que se tiene conciencia (excepto en el caso en el que razones mayores inciten a recibir la santa comunión, cuando no hay posibilidad de confesarse: volvemos a encontrarnos en un caso de buena fe y entonces la eucaristía concede la gracia —*per accidens*— según el principio enunciado más arriba.<sup>25</sup>

## B. *La conversión como reconciliación sacramental eclesial*

El lazo estrecho que une la conversión con el reino de Dios se encuentra claramente iluminado por el carácter eclesial de los sacramentos. La conversión no es un asunto puramente individual entre el alma y Dios: la salud tiene una dimensión comunitaria.

El reino de Dios viene a nosotros por Jesucristo y, por consiguiente, por la Iglesia, “Jesucristo extendido y comunicado” (BOSSUET). Así, pues, no solamente es oficio principal de la Iglesia “hacer” los sacramentos, sino que los sacramentos, a su vez, “hacen” Iglesia: son los instrumentos fundamentales de la edificación del reino en su realidad visible e invisible. El que los recibe se encuentra, por este mismo hecho, enrolado vitalmente en la Iglesia. “*Signos de la gracia...*, comunican la vida divina”, y “al mismo tiempo, expresan y realizan la incorporación a la Iglesia. *Signos de la Iglesia*, los sacramentos son tam-

<sup>25</sup> Los teólogos no están de acuerdo todavía sobre la cuestión de saber si la obligación que tiene el pecador de someter sus pecados mortales al «poder de las llaves», antes de recibir la sagrada comunión, deriva de un mandamiento divino o solamente de un precepto eclesiástico (cf. DTC, XII, col. 1050). Aunque, en cualquier hipótesis, la obligación es grave, el problema ofrece un interés práctico cuando se trata de apreciar la gravedad de los motivos que pueden dispensar de esta ley «positiva».

bién conferidos en la comunidad y en vistas a la comunidad, a la que deben construir y unir.”<sup>26</sup>

No debemos entender esto como pura yuxtaposición: signos de la gracia y, como añadidura, de la Iglesia, sino en profundidad, según una correspondencia intrínseca: signos de la gracia que es caridad y, por tanto, de la Iglesia: *signos del reino de la gracia que es la Iglesia*. Porque los sacramentos se refieren, todos en Cristo, al misterio de la irrupción del reino de Dios entre nosotros. Misterio, ya dado, de unión de los hombres, inaugurado por la encarnación, el misterio pascual y Pentecostés; misterio futuro del retorno glorioso que consumará la unidad de los elegidos para siempre. Memorial eficaz de ese pasado, prelude eficaz de este futuro, los sacramentos son hoy los signos del Salvador que viene y de su espíritu que renueva las almas. Son también los signos de la Iglesia, reino bajado del cielo, soberanía divina que asocia no solamente lo exterior, sino también las almas.

Si la conversión tiene la estructura sacramental que hemos dicho, esto la marca esencialmente con un carácter eclesial: Ella es, en el fondo, un don de la poderosa gracia y del espíritu apostólico que se despliega en la Iglesia; implica necesariamente una incorporación a la Iglesia, reconocimiento hacia la misma, y nos obliga a comprometernos en sus intereses. Si la conversión nos une a Cristo, se comprende fácilmente que nos haga “un solo cuerpo” con todos los que participan igualmente de Cristo, con todos los miembros de la Iglesia. ¿O es que un miembro puede desinteresarse de la salud de todo el cuerpo? Encontramos en esto ya la ley vital a plena luz.

Cuanto más auténtica, firme y profunda sea una conversión, tanto más seriamente se esforzará en ser un miembro vivo y operante en la Iglesia, con sentido de solidaridad. El que no quiere vivir, sentir, combatir y sufrir

<sup>26</sup> *Directoire pour la pastorale des sacrements*, págs. 41-42.

con la Iglesia y por la Iglesia, todavía no se ha convertido, no ha entrado aún en el reino de Dios.

Este imperativo eclesial nos es impuesto por todos los sacramentos, pero particularmente por los que están ordenados a la conversión.

Por el *bautismo*, el hombre se hace miembro del Cuerpo de Cristo y, por lo tanto, “miembro personal de la Iglesia con todos los derechos y deberes de cristiano”.<sup>27</sup> Por ello, el bautismo exige al convertido que tenga, frente a la Iglesia, un sentido filial, un sentido familiar, que participe alegremente en estas fiestas de familia que son las celebraciones del culto.

La *confirmación*, terminación de la obra comenzada por Dios en el bautismo, nos llama a un mayor enrolamiento, más consciente de sus responsabilidades, al servicio del reino de Dios, según la exigencia esencial de una conversión que progresa.

El bautismo y la confirmación desembocan en la *eucaristía*, que debe sellar y consumir más íntimamente la conversión. Y, como ella es el *signo eficaz de la unidad y del amor en Cristo y la Iglesia*, se hace más claro que la conversión tiende por esencia a una unión de amor siempre más fuerte y más activa con la Iglesia y todos sus miembros. Ya que la eucaristía significa la unidad resultante del sacrificio, la conversión, ordenada a la eucaristía, reclama un espíritu de sacrificio siempre creciente, una disponibilidad, cada día más ardiente, a la oblación de sí mismo en la Iglesia.

Con relación a la eucaristía es como se ha de comprender la significación comunitaria del *sacramento de la penitencia*. Los estudios de la historia del dogma de estas últimas décadas lo han puesto a plena luz. Principalmente los escolásticos nos dan una expresión muy viva, pues para ellos la gracia propia y el efecto primario del sacramento de la penitencia, como de la eucaristía (la *res sacramenti*), es la *unidad de la Iglesia*.

Excluyendo al pecador de la sagrada comunión hasta que, arrepentido, se someta al sacramento de la penitencia, la Iglesia quiere hacerle comprender que el pecado mortal lo ha separado de la comunión de amor que le unía a Cristo y sus hermanos.

“Si excluimos a algunos de la comunión del altar es con el fin de que vuelvan a encontrar el camino de la penitencia en la reconciliación con aquel que han despreciado por el pecado.”<sup>28</sup> La exclusión de la sagrada eucaristía constituye, para todo verdadero cristiano que sabe que es la fuente de la fe y de la vida para el discípulo de Cristo, un golpe saludable, una llamada emocionante a un nuevo retorno, auténtico esta vez, a la comunidad de amor de la Iglesia; más brevemente, una verdadera gracia de conversión y penitencia.

Séanos permitido observar de pasada cuán pocas veces nuestras exhortaciones a la penitencia se refieren, en este sentido, a la eucaristía, cotentándonos con una predicación unilateral y superficial que solamente habla de la comunidad en el aspecto de “deber” y “fuente de gracias” (individuales).

Que el pecado tenga una nocividad anticomunitaria y la conversión una finalidad comunitaria, surge claramente de los diferentes rituales de penitencia aprobados por la Iglesia y especialmente de los ritos del mismo sacramento de la penitencia: así, el pecador arrepentido no solamente se confiesa ante Dios, sino también ante la Iglesia triunfante y, sobre todo, ante el sacerdote, representante visible de Dios y de la Iglesia. Porque el pecado no se ha dirigido solamente contra Dios, sino que ha herido también la armonía de la Iglesia y ha roto su unidad espiritual, el pecador debe volver a la comunidad de amor y de vida de la que se había separado. ¡Pero es necesario que esta comunidad lo acepte! La conversión no será, pues, en principio —según estos rituales de la Iglesia— el resultado de los esfuerzos personales, sino un don y

<sup>27</sup> Cf. *Derecho Canónico*, can. 87.

<sup>28</sup> S. Agustín, *Epist.* 153; *PL*, 33, col. 655.

una gracia emanantes de la comunidad del reino. A este don y a esta gracia, que implora humildemente, el pecador promete corresponder por un libre esfuerzo de readaptación a la comunidad que tiene a bien acogerle.<sup>29</sup>

La *satisfacción* impuesta en el sacramento de la penitencia, sobre todo en la antigua práctica de la penitencia pública, pone en evidencia el derecho de la comunidad a una reparación del escándalo y del desorden causados por el pecado. En esta penitencia dolorosa aparece el maravilloso valor de gracia que encierra el imperativo de conversión. Por la intervención de la comunidad reconciliante, el castigo merecido viene a ser el don de una comunión de sufrimientos con la pasión redentora de Cristo y el gran poder expiatorio de todo el Cuerpo Místico, que ruega y sufre por la reconciliación de los pecadores. El recién convertido, reintegrado a su rango de miembro vivo, se ve invitado de golpe, y como oficialmente, a colaborar con su misma penitencia al inmenso esfuerzo espiritual de la Iglesia.

Un testimonio elocuente del carácter social de la conversión y de su desarrollo en la comunidad de amor de la comida eucarística nos lo suministra el antiguo rito solemne de la penitencia pública, que figura todavía en el *Pontifical romano*. Después de haber puesto ante los ojos de los pecadores, en la ceremonia de la expulsión, el carácter anticomunitario de su pecado, después de haber dirigido con amor sus pasos hacia el camino de la penitencia, la Iglesia ruega por su reconciliación: “Oh Dios, concédeles volver al seno de tu Iglesia, que tu Hijo los purifique de todos sus crímenes y les dé la gracia de par-

<sup>29</sup> «El acto de *contrición*, pese a las fórmulas desesperadamente frías en que se ha tratado de encerrarlo, es eminente y esencialmente *social*, puesto que es el acto de un miembro de la Iglesia que intenta reintegrarse, reencajar en la armonía del todo, del que forma parte. Cuando una luxación ha dislocado un hueso de su posición anatómica, el mal no queda reparado mientras tal hueso no haya sido “aceptado” por sus vecinos y per *totam compaginem*» (P. CHARLES, S. J., *Doctrine et pastorale du Sacrement de Pénitence*, NRT, 1953, pág. 458).

ticipar en el sagrado festín... Concédeles, Señor, con la absolución de sus pecados, que sean devueltos a la comunidad santa de tu Iglesia, de la que se separaron por sus pecados... Y que así tu Iglesia no esté mutilada en su cuerpo... Restablece los miembros salvados en la unidad de tu Cuerpo, la Iglesia... A fin de que, revestidos con la túnica nupcial, merezcan volver al festín real del que fueron expulsados...”<sup>30</sup> (Compárese con 1 *Cor* 5, 4s; 5, 11). Se ve cómo la conversión está ordenada al banquete fraternal, a la sagrada eucaristía y cómo no se puede separar una de la otra, conversión a Cristo y conversión a la asamblea de los santos, conversión a Dios y conversión a la Iglesia, Esposa de Cristo.

Allá donde se realice una conversión saludable fuera del círculo visible de la Iglesia Católica, hay que decir que ha sido concedida por Cristo en vistas a su Iglesia, y el que de esta forma vuelve al Padre testimoniará la autenticidad de su conversión por una aspiración espontánea a encontrar la familia elegida del Padre. Este pertenece ya invisiblemente a la Iglesia.<sup>31</sup> Las palabras de la liturgia “Ubi caritas et amor, Deus ibi est” podrían traducirse así: allá donde hay una conversión a Cristo, allá empieza el reino, la comunidad de santidad y de caridad.

La exacta predicación de los lazos inviolables que existen entre el reino de Dios y la conversión debe dar a todo cristiano la firme convicción de que, en el sacramento de la penitencia, *no se trata de un puro “mandato de confesarse”*, sino de honrar ciertos deberes sagrados y de volver a encontrar las riquezas del reino de Dios. Se trata de volver a Cristo, y esto no es posible más que en la

<sup>30</sup> Pontificale romanum, pars III. *De expulsione publice paenitentium in feria IV Cinerum; Reconciliatio paenitentium in feria V Coenae Domini*.

<sup>31</sup> Su gracia no solamente deriva de la misa, sino que aspira a ella. Unido por amor a Cristo, sin saberlo, desea implícitamente actualizar esa unión de amor en la eucaristía. Desea, pues, el bautismo, introducción a la eucaristía y, de un modo general, la vida sacramental: desea ser incorporado visiblemente a la Iglesia.

comunidad de amor de su Esposa, la Iglesia. Se trata de un nuevo “sí” a Dios y este “sí”, reconocido y penitente, no tiene sentido más que dirigido a su obra: la comunidad del reino de Dios.

Valorar unilateral y exclusivamente la salvación individual en la enseñanza de la gracia y los sacramentos, del pecado y la conversión, puede presentar un obstáculo psicológico al tránsito eclesial y sacramental de la conversión o, al menos, quitar a este paso una parte de su fecundidad comunitaria. La salvación individual, el encuentro personal de Cristo no se opera sino en la adhesión a la comunidad del reino de Dios, en la conversión a la comunidad del Cuerpo Místico de Cristo. No se trata, pues, de establecer aquí posiciones, ni siquiera relativas, sino de reconocer una totalidad indivisible: no se separa a la Iglesia de Cristo, ni a Cristo de su Iglesia.

### C. *La conversión como habilitación y obligación al culto divino*

El pecador, rehusando a Dios el honor que le es debido, ha centrado su vida sobre sí mismo: busca su propia gloria (cf. *Jn* 5, 14; 7, 18). La conversión será, pues, una nueva orientación de toda la vida a la gloria de Dios. Esta dimensión fundamental de la conversión se encuentra, de nuevo, claramente manifestada, en su eficacia y urgencia, por los sacramentos de conversión. Ya los “sacramentos” del Antiguo Testamento estaban ordenados al culto, a la digna alabanza y celebración de la santidad divina. Los sacramentos del Nuevo Testamento no solamente aseguran la pureza exterior del culto, sino que habilitan interiormente para la adoración perfecta de Dios en Jesucristo.

El primer sacramento de conversión, *el bautismo*, opera la liberación del pecado, precisamente, por una “consagración”. El carácter bautismal, asimilación profunda al sacerdocio de Cristo, nos escoge para el culto del Nuevo Testamento, para un culto en unión con Cristo, en un

mismo corazón y una misma santidad. Así dice la dogmática: el carácter bautismal, en cuanto consagración al culto, atrae a la virtud de la caridad y a la gracia santificante. Ser “santificado”, según la Sagrada Escritura, quiere decir ser introducido en la soberanía de Dios para darle gloria.

Todos los sacramentos, pero especialmente los sacramentos que imprimen carácter (bautismo, confirmación, orden), son “signos del culto y elementos del culto”.

La conversión está esencialmente ordenada por el bautismo a *la eucaristía*, cumbre y corazón de todo culto. La santificación que confiere el bautismo es un fruto del sacrificio de Cristo en la cruz, y así concede al que se beneficia de él el poder y el deber de tomar parte en el sacrificio de Cristo y de la Iglesia. El principio y el fin de la conversión residen en el sacrificio, en la glorificación de Dios. La conversión, en cuanto don del sacrificio de Cristo, nos enrola por su misma esencia al culto.

“La sangre de Cristo que, por el Espíritu eterno, se ha ofrecido a Dios como una víctima sin mancha, purificará nuestra conciencia, de las obras de muerte para permitirnos servir a Dios vivo” (*Heb* 9, 14). “Así, pues, hermanos, puesto que tenemos acceso seguro al santuario por la sangre de Jesús..., puesto que tenemos un sacerdote insigne a la cabeza de la casa de Dios, vayamos a él con un corazón sincero, con una fe perfecta, con el corazón purificado de todo reproche de la conciencia, y el cuerpo lavado con un agua pura” (*Heb* 10, 19s).

El retorno a Cristo y a su Iglesia por el bautismo, sacramento del retorno, implica el honor, el derecho y el deber de orientar toda nuestra vida a la gloria de Dios en el acto mismo del culto y en una vida completamente renovada por el hecho cultural.

El pecado mortal no puede borrar la orientación al culto inscrita en nosotros por el carácter del bautismo y de la confirmación; pero nos hace indignos e incapaces de una alabanza agradable a Dios (sobre todo, de una

participación total en la celebración de la eucaristía por la comunión y de una vida llena de valores de adoración). La *penitencia*, sacramento de conversión, restituye esta dignidad para el culto, reclamada por el carácter, o, como dice el rito penitencial del *Pontifical romano*: el sacramento de la reconciliación “restituye a los pecadores a los santos altares”.

La penitencia, pues, y la conversión no pueden ser jamás considerados sino en una estrecha relación con la eucaristía.

La predicación de la penitencia, la administración del sacramento de la penitencia por la Iglesia tienen su centro y término en la ofrenda de Cristo por la gloria de Dios.

El poder de reconciliar a los pecadores está, por decirlo así, incluido en el poder sacerdotal de celebrar el sacrificio de Cristo. La Iglesia, que, como Cuerpo del Gran Sacerdote Jesucristo, tiene la misión de celebrar con todos sus miembros el culto de su Jefe, debe tener también —en consecuencia, podríamos decir— el poder de perdonar el pecado, que es el gran obstáculo para una digna celebración de la eucaristía y para una vida verdaderamente “cultural”.

Por la intervención de Cristo y de la Iglesia, cada paso hacia la conversión posee ya una significación cultural: la confesión humilde y contrita de los pecados es una alabanza a la misericordia de Dios; la satisfacción impuesta en el sacramento y, al mismo tiempo, todo el camino doloroso de la expiación y la conversión tienen el valor de un verdadero culto —no por sí mismos, sino gracias a Cristo.<sup>32</sup>

El fruto último y perfecto de la conversión y la reconciliación es la *gloria (doxa)*, nuestra glorificación en el cielo para el honor de Dios, en un culto eterno.

En efecto, “la gracia y la gloria son de un mismo género, ya que la gracia no es otra cosa más que el prin-

cipio de la gloria”.<sup>33</sup> La transformación en la gloria para el honor del Padre y del Hijo no es sino el desarrollo del germen de la gracia recibido en los sacramentos. Así, pues, esta gracia es ya cultural.

Por esta “valencia” del carácter sacramental, por esta orientación cultural del sacramento de la penitencia y por la naturaleza misma de la gracia, se encuentran claramente definidos la dirección y el fin necesario de toda conversión saludable.

El fondo de toda conversión religiosa auténtica consiste en que el hombre cese de considerarse como centro, medida y fin de su pensamiento y de su acción y empuje a ordenarlo todo al Dios Santo y Altísimo.

Esta orientación radical de toda la vida a la gloria de Dios después de la conversión (y ya desde la misma conversión), en unión con el gran Sacerdote Jesucristo, es un imperativo poderoso y absoluto de la gracia; pues la acción de Dios por Cristo y la Iglesia sobre un penitente, tiende a ello. “El que obra su salud con temor y temblor”, para hacer una obra sólida y fecunda, debe darle esta orientación sacerdotal para gloria de Dios y salvación de sus hermanos. No hay salvación fuera del Gran Sacerdote Jesucristo, sin una unión verdadera con El.

El progreso de la conversión y el crecimiento de la vida cristiana deben testimoniar, cada día más claramente, esta finalidad “sacerdotal”.

<sup>32</sup> DENZINGER, 924, 905.

<sup>33</sup> IIa-IIae, q. 24, a. 3, ad 2; cf. Ia-IIae, q. 69, a. 2.

Hasta aquí hemos buscado determinar, a la luz de la Sagrada Escritura y de la liturgia, los caracteres esenciales de la conversión y su importancia. En las páginas siguientes estudiaremos su camino; ¿por qué vía se pasa del egoísmo y la pérdida de Dios al amor de Dios y a la comunidad de salvación?

El *pecado* es la pérdida de Dios e implica una culpabilidad común; el *arrepentimiento* nos conduce al reino del amor y nos introduce en la solidaridad de la redención (1).

El *pecado* es tinieblas y mentira; la *confesión* de las faltas conduce a la luz y a la verdad (2).

El *pecado* es injusticia suprema y deuda ante Dios; la *satisfacción* nos vuelve al camino de la justicia divina (3).

El *pecado* es rechazo de la ley: la conversión nos somete a la ley nueva del espíritu de gracia, que destruye hasta en sus fundamentos, en el corazón y en la vida, el rechazo de la ley (4).

## 1. El arrepentimiento

El *arrepentimiento* está en el corazón mismo del retorno a Dios. Por esto merece un estudio atento en la pastoral de la conversión. Para captar bien la naturaleza y el papel de la contrición, debemos reconocer, primero, en el pecado, no simplemente un acto, sino un verdadero *poder del mal* (A).

La contrición sobrenatural es participación en los sufrimientos y en la resurrección de Cristo. Es unión con los sacramentos, toma para nuestra alma un valor de *acontecimiento de salvación* (B).

La contrición es una denuncia de los poderes del mal ante la plenitud de gracia del reino. *Un examen de conciencia impregnado de arrepentimiento* nos ayuda a desenmascarar el mal. La contrición nace del examen leal y de la confesión, y conduce a un conocimiento más completo de sí mismo y del pecado (C).

El pecado no lamentado, el poder del mal no combatido en el ambiente de la vida, restringe más y más la verdadera libertad de los hijos de Dios; el arrepentimiento vuelve a colocar al pecador en el camino de la libertad de los hijos de Dios (D).

Fruto indispensable de la contrición y prueba de su autenticidad es el buen propósito, la resolución de no pecar más (E).

La contrición saludable *nace de la caridad y lleva a la caridad*. Esta no sólo es un don del amor de Dios, sino que su término es el amor de Dios. La contrición imperfecta debe ser considerada como orientada hacia este término y marcando los primeros pasos hacia él (F).

Aunque el objeto de la contrición sea, ante todo, el acto mismo del pecado, la contrición se preocupa también del estado de pecado, o sea del ambiente de vida que inclina al mal, ambiente del que el pecador, por su parte, es responsable (G).

## A. El pecado, poder del mal (*hamartía*)

Hay pecado, considerado como acto, cuando pensamos, decimos o hacemos alguna cosa que sabemos, con suficiente conciencia, que es opuesta a un mandamiento de Dios (contrario a su voluntad). Se comete un pecado grave, cuando nos damos cuenta de que, por este deseo, esta palabra o esta acción, se pone en juego la amistad con Dios (se le ofende gravemente), y, a pesar de esto, se persevera libremente en la voluntad de actuar perversamente.

Si nos limitáramos a este aspecto de la noción de pecado, parecería que para muchos hombres, especialmente contemporáneos, la situación no sería tan mala como todo eso. Muchos son, en efecto, los que no tienen conciencia de ofender a Dios cuando hacen el mal. ¡Cuántas faltas se cometen sin un conocimiento actual de la injusticia de tales acciones!

¿Qué consecuencias pastorales debemos sacar de estas comprobaciones? Ciertamente no hay que alegrarse al pensar que, si los hombres no tienen frecuentemente conciencia de la perversidad de sus actos o al menos no se dan cuenta de la oposición directa de estos actos a la voluntad de Dios, los pecados subjetivos se hacen más raros; debemos, en efecto, predicar con insistencia y sin desfallecer los mandamientos de Dios, aunque el número de transgresiones conscientes aumentara. San Pablo escribía acerca de la ley del Antiguo Testamento: “La ley intervino para que abunde la falta (*paraptōma*)” (*Rm* 5, 20). Esto se verifica también, aunque en menor medida, en estos tiempos de salud, sobre el camino de la conversión. Hay que aceptar que el estado de pecado se manifieste en mayor número de transgresiones conscientes, para que los caminos de la salvación aparezcan tanto más hermosos (*Rm* 5, 20; cf. 7, 4-14). En verdad, en la Nueva Alianza, más aún que en el Antiguo Testamento, debemos mostrar en los mandamientos de Dios la expresión de su voluntad amante, el equivalente objetivo del trabajo inte-

rior de su gracia, para que la predicación no suscite inútilmente la oposición y la transgresión.

Al penetrar más profundamente en la conciencia, el mandamiento puede aumentar las transgresiones del pecador; puede también, por el mismo hecho, descubrirle la pérdida de salud causada por el estado de pecado. Sin embargo, la verdadera revelación del pecado, como acto y como estado que comprende la pérdida de la salud, se realiza por primera vez a la vista interior del culpable en la contrición.

En sí, la falta no es solamente una manifestación exterior del estado de pecado, sino que —al no intervenir la contrición— produce una agravación del estado de pecado y, al mismo tiempo, ciega al pecador sobre este estado.

La teología moral, como la pastoral del pecado, deben evitar ocuparse únicamente de los actos culpables y sobre todo de las múltiples exteriorizaciones de los malos sentimientos. Es más importante todavía observar el estado general del pecador, guardándose al mismo tiempo de la doctrina luterana sobre la “perversión total del corazón humano”. Una predicación auténtica debe ayudar al pecador a no contentarse con detestar los actos culpables cometidos conscientemente, sino a expresar esta confesión humilde y sincera: “¡He aquí dónde estoy; puedo cometer infinidad de faltas sin siquiera darme cuenta de su malicia!”

El término bíblico más usual para designar al pecado, “*hamartía*”, se encuentra, sobre todo en san Pablo, la mayoría de las veces en singular; significa entonces el *estado* resultante de las transgresiones, estado que se trata de curar. (No obstante, cuando se trata de la remisión de los pecados, son los actos culpables, *hamartiai* en plural, los que se nombran sobre todo). El estado de pecado que nos hace enemigos de Dios es una consecuencia natural y un castigo lógico del acto del pecado. Y en verdad, no solamente tenemos que sufrir las consecuencias de nuestros

pecados personales, sino también, en virtud de una misteriosa solidaridad, las consecuencias de los pecados de nuestros mayores (pecado de Adán y de sus imitadores) y de las faltas cometidas en nuestro medio vital.

El hombre que, por el pecado, se despoja orgullosamente de la libertad que le ha sido dada para el bien, o no resiste activamente al mal reinante en su medio vital, cae irrevocablemente más y más, bajo el imperio del pecado. “El que comete el pecado se hace esclavo del pecado” (*Jn* 8, 34; cf. *Rm* 6, 16). El Apóstol de las Gentes, en su Epístola a los Romanos, traza el retrato de una humanidad pagana en la que el pecado (y, en primer lugar, la voluntad obstinada de negar a Dios el honor y la gloria, *Rm* 1, 21) es castigado por el mismo pecado (*Rm* 1, 18-21). El pecado, libre negación de Dios, nos separa de la fuente de todo bien y de toda libertad para el bien: Dios. Del acto nace el estado: el pecador *está* lejos de Dios. La complicidad entre el pecado que se instala en el corazón y el mal espíritu del mundo forman un poder de perversión que maneja en definitiva Satanás. El pecado, si no es expulsado inmediatamente, no solamente es un yugo que inclina hacia la tierra al que lo comete, sino que hace al pecador prisionero de un poder que tiene su centro en Satanás y supone en el mal una solidaridad semejante a la que une, para el bien, a los miembros del Cuerpo Místico de Cristo.

El pecado es, en apariencia, búsqueda de sí mismo, divinización del propio ser, suprema independencia: en realidad, enemistad consigo mismo, contradicción en el propio ser y ante la creación (*Gn* 3, 17), cautividad miserable. El pecador cree poder valérselas por sí mismo: como el hijo pródigo, abandona la casa del Padre (*Is* 1, 2-4; *Jer* 2, 13) y parte a tierras extrañas para su desgracia. Esta tierra es el dominio de Satán, al que se entrega por el pecado (*Jn* 9, 31; 8, 34; 1 *Jn* 3, 8).

*El pecado venial* no llega a sujetar al cristiano a la esclavitud de Satanás, pero muchas faltas veniales, frecuen-



temente repetidas y no lamentadas, preparan el alma a un desapego interior de Dios y, de ahí, a la deserción de la casa del Padre.

El pecado, para el cristiano, no es solamente una pérdida u ocasión de pérdida de la salud personal; significa también con frecuencia, aunque con matices, oposición a la salud del prójimo, disminución de la plenitud de salud en el Cuerpo Místico, debilitamiento del reino de Dios en el mundo. Cada pecado aumenta el poder malo que se dirige contra la soberanía de Dios hasta la victoria final de Cristo.

Nuestra época no solamente parece haber perdido, en ciertos terrenos, el sentido del pecado,<sup>34</sup> sino que, en general, no teme la pérdida de salud que entraña el pecado; así, es muy importante hacer resurgir y subrayar vigorosamente esta perspectiva en la pastoral. Es esencial, para que la contrición produzca todos sus efectos. No es necesario decir que no es la predicación sino la contrición misma, la que hace al pecador tomar conciencia, existencialmente, del abismo y del horror del pecado. Pero la predicación y la celebración de los sacramentos deben prepararla.

#### B. *El arrepentimiento, acontecimiento de salvación*

Para salvarnos, Cristo ha tomado sobre Sí nuestros pecados, la "hamartía", todo el sufrimiento, el abandono y la misma muerte, resultado de la privación de salud que entraña el pecado. "He aquí el Cordero de Dios que toma sobre Sí la *hamartía*" (Jn 1, 29). "A Aquel que no había conocido el pecado, Dios lo hizo *hamartía* por nosotros, a fin de que en El encontremos la justicia de Dios" (2 Cor

<sup>34</sup> Se ha observado, justamente, el hecho de que nuestros contemporáneos tienen un sentido más acusado de ciertas cuestiones morales, relativas, por ejemplo, a la justicia social o a la solidaridad entre los pueblos, que en siglos pasados; éstos, por su parte, manifestaban, al menos en su conjunto, un sentido más hondo del pecado y sentimientos más generosos para su expiación.

5, 21). El poder del mal que está en el pecado ha celebrado sus victorias en la muerte, que es su fruto (*Rm* 5, 21; cf. 5, 12). La muerte de Cristo fue verdaderamente su mayor victoria aparente. En el abandono supremo de Cristo en la cruz se ha podido ver lo que es la separación de Dios engendrada por el pecado. Pero, aunque el Salvador quiso asumir toda la pena hasta la muerte más cruel, el pecado no triunfó en El. Su muerte es la gran victoria sobre la "hamartía", sobre la separación absurda de Dios en una muerte absurda ocurrida en la impotencia. Cristo ha transformado radicalmente el sentido de la muerte. En su propia muerte, no se ahorró ni la ignominia ni la amargura; no obstante, ha consagrado la muerte hasta hacer de ella el acto más grande aquí abajo, el más grande gesto de amor obediente, el holocausto del amor, el camino que conduce a la resurrección. En el poder aparente de su imperio, la "hamartía" ha sido herida en el corazón (1 Cor 15, 55s).

Cada arrepentimiento saludable actualiza en nosotros este acontecimiento de salvación. En él, en efecto, la muerte y la resurrección de Cristo son las que desensamblan la "hamartía" y triunfan activamente de ella. La muerte de Cristo es el acontecimiento de salud eterna (*Rm* 6, 10). Pero este acontecimiento se ha de hacer realidad, una vez por todas, para cada uno de nosotros en la propia conversión. "Miraos como muertos al pecado y como vivos por Dios en Jesucristo" (*Rm* 6, 11).

Solamente se puede comprender el carácter verdaderamente religioso del arrepentimiento, a partir de la muerte y resurrección de Cristo y, por tanto, de la acción de los sacramentos. Los sacramentos, en efecto, desempeñan un papel esencial en la actualización de la redención a lo largo de nuestra historia. En ellos encuentra significado, de una manera eficaz, lo que representan para nosotros los misterios de la muerte y resurrección de Cristo. Si, pues, la contrición desempeña un papel esencial en la abertura de nuestra alma al hecho redentor, no debemos separarla de

los sacramentos. Hay que verla, a la luz de la fe cristiana, como una especie de reencuentro “sacramental” con Cristo. El creyente contrito ve su pecado y su estado de pecador, a la luz del terrible juicio de Dios, descargado sobre Cristo en la cruz; pero se sabe también —gracias a la esperanza cristiana— reconfortado por el amor infinito del Salvador crucificado. Sabe que, con el primer movimiento de arrepentimiento, la misericordia de Cristo le sale al encuentro y que la mano divina ha escrito ya en su alma la garantía de la reconciliación. Su contrición le coloca ya a la sombra de su encuentro con Cristo, encuentro cuya seguridad eficaz conocerá en los sacramentos de la conversión (bautismo y penitencia), y en los sacramentos del convertido (sacramentos de vivos).

En el arrepentimiento, el creyente siente el dolor del pecado con la misma angustia que el Salvador en el Huerto de los Olivos y sobre la cruz. *Como la muerte de Cristo ha transformado la muerte, así la contrición saludable transforma el dolor estéril del remordimiento.* En el arrepentimiento muere el hombre viejo, a fin de que pueda reinar en nosotros el hombre nuevo, el hombre creado en Cristo. Sin el dolor sobrenatural del pecado, el acontecimiento de salud, que es para nosotros el bautismo, no alcanzaría su pleno desarrollo.

Esto es absolutamente claro para el adulto que ha cometido un pecado grave. A falta de una verdadera contrición, el bautismo es para él totalmente infructuoso. Si la contrición que precede al bautismo no es una contrición de amor, pero sí una auténtica contrición de temor, el bautismo alcanza su fin en la parte de amor contenida en germen en este temor. Se puede decir lo mismo del sacramento de la penitencia.

No se ha ponderado aún, suficientemente, hasta qué profundidad el acontecimiento de salvación pide realizarse en nosotros por el arrepentimiento. Incluso el niño bautizado antes de haber cometido pecado alguno y que, después del bautismo, no se siente culpable de ninguna falta cons-

ciente, tiene necesidad, para perfeccionar su unión mística a la muerte y resurrección del Salvador, no de una contrición formal —ésta solamente tiene por objeto los pecados personales—, sino del dolor y de la detestación del poder maligno del pecado, propios de la contrición. Todo verdadero arrepentimiento tiende al mismo fin que “la noche oscura del sentido” y la “noche oscura del alma” de que nos hablan los autores místicos. Debe llevar a su plena actualización en el alma el hecho de la salvación, proclamado sobre ella en el bautismo, la muerte a la “hamartía”, al poder de perdición del pecado.

El arrepentimiento de los bautizados sumerge sus raíces en el hecho salvífico del bautismo, y, simultáneamente, recibe del tribunal misericordioso de la penitencia su carácter de gravedad y su valor reconfortante.

La contrición auténtica presupone la fe en Dios, que nos llama por nuestro nombre. Es un acto central de la vida religiosa, porque Dios es santo y nosotros pecadores. Es la verdadera respuesta del hombre pecador a Dios infinitamente santo, cuya santidad se manifiesta en la cruz de Cristo, cólera devoradora contra el pecado, pero también amor devorador para el pecador.

El creyente que ha pecado mortalmente ha extinguido en él, por su pecado, la caridad; ha oscurecido al mismo tiempo la fe y la esperanza. Pero, si no ha pecado directamente contra estas últimas virtudes, le queda al menos la convicción de que Dios está en su pleno derecho, y él en el error. Sobre él brilla la estrella de la esperanza que proclama la misericordia divina. En su contrición inicial, la fe que ha guardado alumbró los abismos de su falta frente a la santidad de Dios; la esperanza le sostiene para que, por encima de estos abismos, no vacile, sino que se lance hacia la misericordia de Dios.

En la contrición, la fe vuelve a ser una actualización de la salvación con relación a los juicios de Dios: el juicio ya realizado en la cruz y el último juicio. Contrito, el creyente reconoce, de manera existencial, que Dios está

en la justicia y nosotros, pecadores, en la injusticia. Por otra parte, solamente por la esperanza en la salvación hecha visible en Jesucristo, la contrición puede transformar el tormento del remordimiento que juzga y condena al pecado sin perdón posible (el “remordimiento de la conciencia atormentada”) en dolor purificante de amor.

De todo esto se pueden deducir consecuencias importantes para la pastoral: la predicación de la conversión y la celebración de los sacramentos del retorno a Dios deben, sobre todo, colocar al hombre ante el hecho salvador de la muerte y la resurrección de Cristo. Hay que comprender, pues, claramente que un arrepentimiento moral (simple desprecio de la indignidad moral del acto cometido, o simple tristeza de haber puesto en peligro la perfección personal y comprometido la propia integridad moral) difiere por completo de la contrición concebida como un hecho de salvación.

Todo esfuerzo por convertir a un creyente caído en el pecado debe apelar, sobre todo, a su fe y esperanza cristianas. Si se puede decir, en razón de sus obras pecadoras, que su fe está muerta, la guarda, no obstante, y es un lazo muy fuerte que le une a la palabra de Dios, una realidad sobrenatural que servirá de punto de apoyo a su conversión. La esperanza vela por él, haciéndole aspirar a la buena nueva del perdón y del retorno. La fe y la esperanza deben despertar el arrepentimiento; éste, a su vez, permite a la fe y a la esperanza actualizar el hecho de la salvación.

No hay, pues, que presentar el arrepentimiento como un acto solitario del creyente que se arrepiente, sino como un reencuentro auténtico, a la sombra de los sacramentos, con Cristo crucificado y resucitado.

### C. *Arrepentimiento y examen de conciencia*

No se trata, sobre todo en el examen de conciencia ordenado a la contrición, de hacer un catálogo completo de todos los pecados de pensamiento, deseo, palabra o

acción. Es más importante y más decisivo desenmascarar la naturaleza real del pecado frente al hecho de la redención y la superabundancia de salvación en el reino. Se trata primero de reconocer, a la luz de la fe, cuán terrible es el acto del pecado y cuán peligroso el estado de pecado. Esto se nos aparecerá claramente en la meditación de los misterios redentores de la muerte y la resurrección de Cristo, de la venida del Espíritu Santo y el retorno de Cristo. Estas obras divinas de salvación han sido actualizadas en nosotros por los sacramentos. Por eso, el bautizado, el confirmado, el cristiano alimentado con el maná celestial, debe tomar conciencia de la grandeza con que Dios le ha revestido y reflexionar en la empresa grandiosa que le ha sido confiada dentro del reino de Dios. A esta luz, debemos examinar nuestra conciencia, es decir, cada una de nuestras obras muertas, de nuestras malas actitudes, de nuestras disposiciones reprobables. El dolor del pecado debe ser vivo antes del examen de cada falta individual, a fin de que nuestros ojos estén bien abiertos sobre cada repliegue de nuestra conciencia. El conocimiento detallado de nuestros pecados, el examen atento de nuestro estado de conciencia asegurarán entonces la profundización de nuestra contrición.

El orgullo es el mayor obstáculo para la contrición y el examen de conciencia. El término *contritio*, consagrado desde hace tiempo para designar el arrepentimiento, expresa cierta postura de humildad, pues viene del latín: “*contritus*”, triturado, aplastado; la contrición debe aplastar la resistencia de nuestro orgullo. La contemplación de la alta dignidad a la que Dios nos destina y nos promete, y de la cual el pecado nos hace desertar, nos será una ayuda preciosa para hacer nacer en nuestros corazones la humildad. El hijo pródigo ha dejado verdaderamente todo orgullo: “Yo no soy digno de ser llamado hijo vuestro” (Lc 15, 12s). La pecadora pública se expone abiertamente al desprecio de todos, al bañar con sus lágrimas los pies del Salvador; así, delante de todos los invitados

recibe el testimonio de su perdón (*Lc 7, 37*). El orgulloso fariseo y el humilde publicano ilustran la palabra del Señor: “El que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado” (*Lc 18, 13s*). “No despreciaste, Señor, un corazón contrito y humillado” (*Sal 50, 19*).

A la contrición, nacida de la humildad y que conduce a una más profunda humildad, se aplican dos de las primeras bienaventuranzas del Sermón de la Montaña: La primera de todas: “Bienaventurados los que, hechos humildes por el Espíritu de Dios, se reconocen mendigos delante de Dios y lo esperan todo de su misericordia; de ellos es el reino de los cielos” (*Mt 5, 3*). Estos calibran todo lo que han perdido o puesto en juego por el pecado. Comprenden que todos los que están alejados de Dios solamente encuentran desgracia y desnudez. Tienen razón al poner su esperanza en la bondad divina. Sabrán aprovecharse de sus liberalidades. El hombre humilde reconoce que el pecado es una agresión contra el reino de Dios y contra la superabundancia de sus gracias. No es, pues, la vuelta sobre sí mismo la que causa el arrepentimiento, sino la mirada lanzada al reino de Dios. Reconoce que todo pecado hace daño a la comunidad de los cristianos, y se convierte, así, sinceramente al reino de Dios. Sus ojos ven muchas faltas que otros ni siquiera consideran como pecado.

La tercera bienaventuranza: “Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados” (*Mt 5, 5*), evoca también el arrepentimiento. “La aflicción según Dios obra un arrepentimiento saludable que no se lamenta; la tristeza del mundo, empero, produce la muerte” (*2 Cor 7, 10*). El santo dolor de un corazón contrito es un bálsamo para los ojos de la conciencia, que cura la mirada interior de la ceguera y la miopía (*Ap 3, 18*). Todo el que ha entrado en la tristeza de Cristo, sudando sangre por nosotros, abandonado en la cruz, comprende el horror del pecado. Ve lo que hasta entonces ha sido defectuoso en

su vida. Pero no renuncia a la esperanza. Su aflicción se transfigura en confortamiento sobrenatural.

Así, pues, es necesario mantener el examen de conciencia en unión íntima con un sentido del pecado, penetrado de arrepentimiento y de una profunda humildad.

#### D. *El arrepentimiento, camino hacia la libertad*

Solamente puede ser imputado como pecado el mal realizado libremente. De aquí la importancia de la cuestión siguiente: ¿Qué sucede, pues, con los que están tan completamente atados por sus faltas que no sienten ya la libertad interior para el bien? Antes de mostrar cómo la contrición es un camino hacia la libertad, ¿no convendría tratar un poco la idea misma de la libertad moral y su pérdida, al menos parcial, por los pecados no lamentados?

1. Algunos seres hundidos en el mal despliegan a veces un extraordinario *poder de voluntad*. Demuestran una exhuberancia y despliegan una energía ante las cuales muchas gentes de bien, pero sin dinamismo, deberían avergonzarse. Pero esta llama del pecador no debe deslumbrarnos: ha perdido la real “libertad de los hijos de Dios”, y va perdiendo la misma libertad moral progresivamente. Conviene no confundir coraje o energía y libertad moral. Esta nace del íntimo acuerdo con el bien. Es la aptitud actual para ser bueno. La libertad moral se manifiesta ya, cuando, desde el fondo del alma, se aspira verdaderamente al bien y se sufre realmente, en unión profunda con los valores morales, al ver que, sin cesar, se los traiciona. Una libertad moral completamente desarrollada supone también cierta facilidad o soltura para realizar el bien. Y lo más fundamental para la libertad moral es el poder de amar el bien y de adherirse a él desde el fondo de sí mismo.

2. De la simple libertad moral, que ya es esencialmente libertad para el bien, aunque nuestra facultad limi-

tada de expresión haga de ella también una libertad para el mal, difiere infinitamente la "libertad de los hijos de Dios": ésta, en efecto, es una participación sobrenatural de la misma libertad de Dios; ella se arraiga en la virtud infusa de la caridad que necesariamente presupone; es docilidad y sumisión emanantes del Espíritu Santo que habita en nosotros.

La libertad de los hijos de Dios se pierde por todo pecado grave. No puede recobrase por ningún acto de la voluntad, ni por ninguna prestación moral, sea la que sea. Solamente se nos puede conceder de nuevo por una intervención divina. En el pecador que vuelve a Dios, esta renovación es el fruto de la contrición, en el sentido de que Dios prepara el alma a la regeneración espiritual por una contrición saludable que inspira el temor, y proclama inmediatamente que esta regeneración se concede por una contrición que inspira el amor.

La libertad de los hijos de Dios se verifica prácticamente cuando el hombre se enrola al servicio de Dios en la *caridad*, lamenta sus faltas por caridad y escoge por regla de su vida la bienhechora y amorosa voluntad de Dios. Lo que diremos más adelante sobre la verdad en la fe y las obras, vale también sobre la caridad: *nos hace libres*. En un corazón herido por el pecado mortal, el amor de Dios y, consecuentemente, la libertad de los hijos de Dios vuelven de nuevo a desarrollarse por el despliegue de la contrición.

Ocurre lo mismo en el caso en que, después de un acto de contrición imperfecta, el sacramento dispensa la fuerza divina de la caridad. Es verdad que la libertad de los hijos de Dios no podrá ponerse en acto antes de que quien ha reencontrado la gracia no obre efectivamente por amor. Esto se produce habitualmente a partir del momento en que la contrición llega a ser también, expresamente, una contrición de amor. Toda contrición de amor que crece y se profundiza prepara un nuevo crecimiento de la libertad de los hijos de Dios.

3. El que comete un pecado grave no pierde de un solo golpe su libertad moral para el bien, porque el hombre no se realiza enteramente en su acto, como lo hacen los espíritus puros. Así, no compromete irrevocablemente su libertad moral con un solo acto. Ciertamente que el pecado grave, que es una actualización plenamente humana de la libertad para el mal, posee en este sentido un poder característico. Por el acto del pecado, el hombre renuncia a la *potentia*, es decir, a la posibilidad, a la facultad concreta de hacer el bien. Se abandona en creciente eceleración, como un cuerpo que cae, a una bajada cada vez más profunda hacia el mal. Si es colocado de nuevo ante la posibilidad de hacer el bien, es el Creador quien, cada vez, le concede el don (por la *praemotio*) de dar su primer paso hacia el bien.

Es siempre Dios quien retiene al pecador en su caída. Esta ayuda para retener al pecador puede injertarse en sus posibilidades para el bien, todavía no puestas al servicio del mal. La misericordia divina puede también renovar gratuitamente la libertad para el bien, perdida por el pecado. No hay que afirmar tampoco como una ley ineluctable: una vez que el hombre ha caído por la pendiente del pecado, se ve obligado a bajar cada vez más. El pecado se revela, en efecto, como un poder del mal, en el sentido de que mina poco a poco la libertad moral del hombre. Esto se produce principalmente por las faltas no lamentadas o lamentadas con poca sinceridad. A causa de estos pecados sin contrición, la noción de los valores se encuentra más y más obnubilada. La voluntad se endurece en el mal. Resulta, entonces, tanto más difícil levantarse de las faltas cuanto más se tarda en arrepentirse.

4. Se puede responder ahora a la pregunta hecha más arriba: ¿Quiénes están encadenados al mal de tal manera que no tienen ya energías para el bien?, ¿les son imputables los nuevos pecados que cometen, al menos como faltas graves, dado que su libertad cada día es más restringida y mezquina?

La respuesta decisiva a esta pregunta mira al hecho de que nosotros no debemos considerar solamente los actos. De estos innumerables actos pecaminosos ha nacido un estado de pecado, como la fidelidad al bien engendra un “estado virtuoso”, es decir, una facilidad para hacer el bien que nace del acuerdo, profundo y engrandecedor, con el bien. Sin embargo, hay que tener en cuenta una diferencia fundamental entre estas dos realidades. Por el estado de virtud (por un “habitus” para el bien), la libertad moral crece. Por el estado de pecado, la libertad moral se extingue poco a poco hasta su pérdida total. Pero, mientras no se extinga por completo, el pecador sigue siendo capaz —solamente, es claro, con la ayuda del concurso general o especial de Dios— de orientarse todavía hacia el bien.

*La contrición rompe las cadenas del estado de pecado.* Esto no se produce de una vez. Es necesario que, poco a poco, el arrepentimiento arraigue, hasta que la voluntad, con un verdadero amor de Dios, pueda no solamente decir SÍ al valor moral, sino, bajo la influencia de un amor renovado de Dios, decir NO al pecado y expulsar el poder del mal. (A propósito de las etapas esenciales de este proceso espiritual, ver: Concilio de Trento, sesión VI, cap. 5-10, Denzinger, 797-803; y sesión XIV, cap. 3 y 4, Denzinger, 816-898).

La contrición rompe, ante todo, los lazos de la adoración de sí mismo. Por el santo temor de Dios y el amor de Dios, ella abre el camino a un verdadero amor de sí mismo tal, que no pueda ver en el pecado un bien deseable. Pero el amor a Dios, así como el verdadero amor de sí mismo, no puede establecerse en el alma, mientras no se deteste el pecado como un poder de perdición y como una injuria hecha a Dios.

5. El principio de la contrición se manifiesta por el don que Dios hace al pecador de su “Espíritu de benevolencia y de súplica” (Zac 12, 10-14). El pecador puede experimentarlo antes, incluso, de tener la fuerza de rom-

per sus cadenas: “Bendito sea Dios que no ha rechazado mi oración, y que no me ha rehusado su misericordia” (Sal 66, 20). Ya que solamente la misericordia divina puede salvar la libertad perdida o curar su debilidad, es de capital importancia que el pecador use lo que le queda de libertad para el bien o de germen de libertad depositado en su alma por la gracia, es decir, al menos por la plegaria. Así, pues, la oración del pecador es una oración de arrepentimiento, una plegaria para obtener una contrición mejor y más eficaz todavía. En resumen, he aquí la respuesta a la pregunta puesta más arriba: Los pecados, expresión de una falta de libertad para realizar el bien moral, consecuencia de las faltas no lamentadas, son imputables en la medida en que se es responsable de esta situación. Y esto no solamente se refiere a los actos culpables anteriores a esta situación, sino, sobre todo, a la tardanza en la conversión, al rechazo en utilizar las gracias de la oración y del arrepentimiento. Si queremos que el pecado no llegue a mandar sobre nosotros, debemos despertar nuestra contrición, tan pronto como sea posible, después de una falta, incluso venial. Jamás podremos implorar demasiado la gracia de una verdadera contrición.

#### E. *Contrición y propósito*

Quando el arrepentimiento ha curado la ceguera del pecador sobre el estado miserable de su alma y ha abierto de nuevo las energías morales de la libertad, se puede manifestar una verdadera, adecuada y sobre todo activa *resolución*.

Quando el Concilio de Trento subraya, en una declaración formal, que el arrepentimiento no consiste simplemente en un “cesar del pecado con la resolución de llevar una nueva vida” (Denzinger, 987), no solamente protege la auténtica doctrina de la Iglesia sobre la contrición, sino que pone en evidencia la raíz profunda que garantizará la firmeza y el valor moral de nuestras resoluciones. Si muchas de éstas permanecen sin efecto, y si “el infierno está

pavimentado de buenas intenciones”, la razón frecuente es la falta de una contrición sincera. Bien entendida la contrición —éste es el pensamiento del Concilio de Trento—, es algo completamente diferente y mucho más que un simple medio de llegar a una resolución.<sup>35</sup> Su sentido y su necesidad es la de ser una respuesta renovada al valor desconocido, la humilde plegaria de un corazón culpable ante la majestad divina ofendida por la falta. La contrición —lo hemos dicho más arriba— es un acontecimiento de salud, indisolublemente unido a la muerte y resurrección de Cristo, y, por lo mismo, a los sacramentos que hacen presentes y eficaces estos divinos misterios.

Es claro, tanto psicológica como teológicamente, que no se puede, a partir del pecado, llegar a un nuevo comienzo verdadero, sin haber purificado en el fuego de la contrición todo el mal del pasado. Todo pecado grave significa ofensa de Dios, entrada en el *estado* de pecado y de enemistad con Dios. La fórmula del firme propósito religioso: “Yo quiero vivir de nuevo como hijo y amigo de Dios”, presupone esencialmente la humilde confesión: “Yo no soy digno de ser llamado hijo vuestro” (Lc 15, 19). Sin el dolor del arrepentimiento y la humilde plegaria, todas las promesas que haga el pecador de vivir en adelante en paz con Dios, al que ha ofendido, serían pura insolencia e ilusión.

Incluso después de una falta venial, el esfuerzo por llegar a una contrición sincera y profunda, así como la humilde petición de perdón, debe preceder al buen propósito, si se quiere reparar el mal causado por el pecado y dar a Dios una nueva respuesta sincera y respetuosa. Todo cristiano debe esforzarse en recitar su acto de contrición, cuando se da cuenta de que ha cometido una falta, como sucede muy frecuentemente (por ejemplo, al ir a dormir, antes de la recepción de los sacramentos, en la tentación). La celebración litúrgica y también el *pater-nóster* nos invitan a ello con insistencia.

Al igual que la fuerza del propósito depende del dolor del arrepentimiento, así la grandeza y la profundidad del arrepentimiento se manifiestan en el propósito. “En efecto, no hay arrepentimiento que no contenga ya, implícitamente, la estructura de un *corazón nuevo*. El arrepentimiento no mata más que para crear; destruye para construir, e, incluso cuando parece que destruye, está construyendo ya en secreto.”<sup>36</sup>

La contrición debe madurar para que el propósito sea auténtico; pero, recíprocamente, el propósito no debe remitirse indefinidamente, por temor a que el ardor de la contrición se enfríe. Pues el pecador no podría mantener mucho tiempo el puro dolor del arrepentimiento, si una nueva vida no viniera a alumbrar su horizonte. Como la esperanza de la divina misericordia y la esperanza en la fuerza necesaria para llevar una vida nueva se mantienen íntimamente, y donde está la esperanza está la estrella que anuncia el sol de la caridad, el buen propósito para el futuro debe nacer de la contrición, a fin de que ésta pueda, al mismo tiempo, desarrollarse en un perfecto arrepentimiento de amor. Contrición y buen propósito crecen conjuntamente, aunque, de los dos, la fuente más profunda de fuerzas sea la contrición.

Cuando una resolución no quiere madurar, no se puede hacer otra cosa que implorar los auxilios de lo alto y descender más profundamente a la fuente viva de la contrición. Inversamente, si nos parece difícil hallar una contrición profunda, debemos preguntarnos si hemos consagrado todos los esfuerzos posibles a la resolución y a su puesta en práctica.

Contrición y buen propósito crecen conjuntamente, el uno para el otro. Una contrición, aunque sea profunda, no puede habitualmente, después de una vida de pecado, restablecer de un solo golpe la perfecta conciencia de los valores y, menos todavía, el perfecto uso de la libertad

<sup>36</sup> M. SCHELER, *Vom Ewigen in Menschen*, Leipzig, 1921, pág. 43.

<sup>35</sup> DENZINGER, 819, 829, 987, 914.

moral. Por esto, la resolución de un convertido sincero se manifestará frecuentemente imperfecta, y no alcanzará todos los dominios. Hay en el juicio como un obscurecimiento moral que impide, como consecuencia del nivel moral todavía poco elevado, percibir que tal o tal actitud deberían ser absolutamente rechazadas por una resolución general que se ha tomado. No se dominará tal situación sino poco a poco, a medida que progresa el conjunto del movimiento de conversión.

“Una ceguera práctica” se ha instalado en la conciencia, la cual no nos permite ver cómo tal mandamiento, por otra parte bien conocido, nos obliga a nosotros mismos en ciertos momentos. Esta ceguera debe ser curada por una lucha perseverante contra el orgullo, la despreocupación y la fuerza cegadora de las malas pasiones.

El tomar conciencia de la “*ley de crecimiento*” como ley fundamental de la vida religiosa y moral, requiere un esfuerzo incesante para profundizar en la contrición, para que nuestra resolución sea cada día más amplia y decisiva. Por otra parte, la misma ley de crecimiento nos prohíbe pedir demasiado a nuestros semejantes en sus esfuerzos por la conversión o el progreso espiritual.

Sería imprudente colocar de primeras al “neoconvertido” ante tal o cual decisión que apenas está al alcance de los adelantados o de los adultos que han crecido en un ambiente cristiano. Sobre todo, hay que evitar tal imprudencia con los convertidos que vienen de ambientes completamente irreligiosos.

*La resolución debe ser prudente.* La conversión exige un esfuerzo hacia una vida que sea digna del destino incomparable trazado por Dios en su obra redentora. Así, todo mandamiento que, bajo pena de pecado grave, prohíbe realizar tal o cual acción debe ser acogido con un SI decidido y sin reserva. En cuanto a los mandamientos que nos imponen tender a nuestra santificación “con todo nuestro corazón”, amar perfectamente a nuestro prójimo, hacer nuestras las bienaventuranzas del Sermón de la Mon-

taña, no pueden ser conocidos y observados más que gradualmente. Pero la consigna es hacer el esfuerzo necesario para realizar tal progreso inspirado por la prudencia. Ciertamente, si la situación y la llamada íntima de la gracia nos invitan a dar un gran paso adelante, es la prudencia cristiana entonces la que nos ordena ser generosos en nuestros proyectos y en su ejecución.

Toda resolución nacida de la contrición debe ser *humilde*. Nuestras experiencias personales nos empujan a transformar toda resolución en plegaria. La humildad requiere, por otro lado, la conciencia de que nuestras resoluciones son imperfectas; de ahí la plegaria para obtener más luz, un espíritu más profundo de contrición y la valentía para una más valerosa resolución. De la humildad debe nacer también la resolución firme de evitar todas las ocasiones de pecado.

#### F. *El arrepentimiento y la caridad*

El arrepentimiento le es posible al pecador, porque el Dios de amor viene a su encuentro. La contrición es un movimiento del corazón que emana del amor misericordioso de Dios. Sostenida por la confianza y la bondad divina (por la virtud teologal de la esperanza), tiende por su misma naturaleza a la caridad

Al igual que el pecado es una agresión contra la justicia y el amor de Dios, así el arrepentimiento es la toma de conciencia de que el pecado es una injusticia y una ingratitude. En su amor pervertido, el pecador ha preferido un “mundo sucio” al amor de Dios. Arrepintiéndose, encuentra progresivamente el conocimiento y el gusto del amor de Dios.

El arrepentimiento saludable puede muy bien, “sicológicamente” (según el plan divino) encontrar su cebo en motivos naturales (graves desilusiones, amargas consecuencias temporales del pecado, consideración estética de la fealdad del pecado, etc...). De suyo, un dolor nacido de tales motivos no tiene ningún valor para la salvación. Pe-



ro, según el proceder de la gracia, puede entrar en un encadenamiento que conduzca finalmente a un arrepentimiento justificanté. Lo mismo vale decir del temor y del pesar puramente “serviles” que no conocen todavía nada del puro dolor de haber perdido la amistad divina, no sienten todavía vergüenza del verdadero mal del pecado, sino que solamente temen la pena temporal o quizá eterna de sentido. Actos en sí sin valor eterno, y, sin embargo, etapas inestimables, si encaminan hacia un verdadero arrepentimiento informado por la caridad.

La infusión del amor de Dios en el alma del pecador en estado de pecado mortal es cada vez una victoria del amor divino. Es en primer lugar una obra divina. Por esto la confirmación de esta victoria se concede, según el plan general de salud, por un sacramento, es decir, por una palabra divina eficaz. Incluso cuando el amor de Dios se nos da anticipadamente a la recepción de un sacramento, el arrepentimiento está siempre orientado hacia esta recepción que actualizará el acontecimiento de la salvación.

La contrición es un don del amor en doble sentido. Por una parte, proviene del amor del Redentor y entra (muy claramente por el sacramento del retorno) en el hecho salvador del Viernes Santo y el Día de Pascua. Por otra parte, en cuanto unido al misterio del reino, es un don de la comunidad de amor de los salvados, y nos hace entrar en la comunidad de amor de la Iglesia. Así, consciente o inconscientemente, son incluidos en la contrición saludable el dolor de haber faltado a la solidaridad de la salvación y una caridad renovada por la comunidad de los salvados.

Por encima de la controversia, todavía no terminada, entre contricionismo y atricionismo (entre tomistas y escotistas), es cierto que la *contrición imperfecta*, causada principalmente por el temor, puede estimarse como una etapa de la conversión, aunque ella no está todavía penetrada del motivo propio del amor de Dios.<sup>37</sup> Pero queda

también claro que el fin propio asignado a la contrición es la victoria del amor divino.

La contrición de temor no debe ser considerada como una meta. Es solamente una etapa. Pero, si se trata de un arrepentimiento animado por un santo temor, un arrepentimiento originado por la virtud de la esperanza, entonces este arrepentimiento lleva en sí, como la virtud de la esperanza, un principio de amor a Dios (un *initium amoris*, aunque no sea todavía un *initium caritatis*).

Si las promesas divinas y el anuncio del juicio venidero son proclamados correctamente y bien comprendidos, no se puede responder a ellos por un simple temor servil y una contrición dictada por el miedo, absolutamente desprovista de amor, porque todas estas promesas se unen en la proclamación de que Dios debe ser, El mismo, nuestra recompensa, de que su recompensa viene con El. El cielo es el reino del amor, y lo más terrible del infierno no es el tormento y la pena de sentido, sino la ausencia de Dios y la pérdida eterna de su amor.

Siendo el sacramento de la penitencia (y eventualmente también el bautismo) la celebración del “retorno a la casa”, en la que Dios no solamente restituye sus derechos al cielo, al hijo que vuelve, sino donde el mismo hijo pródigo ha de celebrar, con un corazón amante, la fiesta de su retorno, es evidente que la contrición preparatoria al sacramento debe tender, al menos al nivel de la conciencia, al motivo perfecto de la caridad. Y la celebración de los sacramentos del retorno debe desarrollarse de tal forma que el amor, cuya seguridad da Dios al convertido, sea despertado en el acto mismo de la respuesta del convertido.

Por esto, la Iglesia dirige a los confesores la exhortación apremiante de llevar, en lo posible, a sus penitentes a una contrición perfecta.<sup>38</sup> Si no se puede (según la doctrina escotista prácticamente común hoy en día) *exigir* del penitente una verdadera contrición de amor, pudiendo la gra-

<sup>37</sup> Cf. DENZINGER, 898, 1305, 1410, 1412, 1525.

<sup>38</sup> *Rituale Romanum*, tit. III, cap. I, n.º 18.

cia de Dios sola conceder efectivamente su amistad antes o por el sacramento, es, no obstante, un deber sagrado para el que se convierte tender sinceramente a una caridad perfecta y, por tanto, a una contrición perfecta (e inspirada por el amor de Dios).

La naturaleza misma de la conversión lo atestigua; si la contrición imperfecta es ya un principio, no es más que un principio del completo retorno al Padre. Lo mismo que la virtud teologal de la esperanza se desarrolla por la caridad y recibe de ésta su nobleza y perfección, así los motivos sobrenaturales de un arrepentimiento por temor, asumidos en la nobleza de un arrepentimiento por amor, son purificados y reforzados.

Cualquiera que recibe, después de un pecado grave, con una saludable contrición de temor (en la que se oculta al menos la caridad incipiente), un sacramento de retorno a Dios (*sacramentum mortuorum*) o recibe, de buena fe, otro sacramento, que de suyo supone la existencia del estado de gracia (*sacramentum vivorum*), alcanza la vida de la gracia. Y por su contrición en sí imperfecta, se encuentra elevado, según su virtualidad inmanente, al nivel de la contrición perfecta, según el axioma escolástico: "*Ex attrito per iustificationem fit contritus.*" Si, en el sacramento, Dios viene al encuentro de nuestro temor y nuestra esperanza, hay allí, para el pecador que vuelve a Dios, un imperativo de gracia que le empuja a expresar por su parte, conscientemente, en una contrición de amor, la amistad divina despertada de nuevo en su corazón. Ya que Dios, en el sacramento, eleva ontológicamente al pecador a la dignidad de discípulo y amigo, la celebración de este sacramento, si se hace bien, normalmente debe provocar en el que lo recibe un acto de caridad y de contrición perfecta.

El pecador que vuelve a Dios es una criatura a la que Dios le da gracia, al concederle en el sacramento un signo divino de su amor. A esta acción divina debe responder, por parte del cristiano, el *reconocimiento duradero* de

*un corazón arrepentido*. La actitud de contrición permanente no consiste en rebuscar ansiosamente los pecados del pasado, sino en despegarse resuelta y constantemente del pecado ante la faz de Dios y en una alabanza constante de la bondad divina.

### G. *El objeto del arrepentimiento y de la santa aflicción*

El arrepentimiento cristiano debe estar alejado de todo falso complejo de culpabilidad que pudiera apartarnos no solamente de la alegría del retorno a la casa paterna, sino también de la auténtica contrición de nuestros pecados y de los de nuestros semejantes.

El objeto del arrepentimiento, en el sentido estricto de la palabra *objeto*, es únicamente el pecado personal y en la medida en la que implica una responsabilidad personal. El arrepentimiento es, por parte del pecador, de testación de todos sus pecados en general y de cada uno de ellos en particular, en la medida en que todavía tiene conciencia de ellos. Cuanto más nuestro arrepentimiento esclarece los motivos profundos y ocultos de nuestros pecados, mayormente nos libra de la influencia determinante de los pecados que hubieran podido descender a nuestro subconsciente, sin que nosotros ejerciéramos sobre ellos un dominio espiritual suficiente.

Una contrición profunda no se aflige solamente de los actos culpables y sus motivos; ve en ellos, con un humilde horror, un signo de la maldad íntima y la manifestación de una falta congénita. El ser contrito no dice solamente: "Yo he cometido tal pecado", sino: "Pobre de mí, que soy un gran pecador." En cada pecado se manifiesta (más o menos gravemente) el poder de proliferación de los pecados pasados y, sobre todo, la insuficiencia del arrepentimiento y la penitencia. Una contrición verdaderamente profunda debería ser capaz de desarraigar el tronco "de las obras estériles".

En lo que concierne a la obligación de confesarse y al derecho a recibir la santa comunión se puede, a veces,

tratar de excusar tal acto por una falta de conciencia o de libertad. No obstante, vista la necesidad en que nos encontramos de esforzarnos por hacer nuestra vida verdaderamente mejor por el espíritu de penitencia, sería mejor y más justo decirnos: "Tanta malicia se ha acumulado en mí por falta de verdadero arrepentimiento; soy un pecador cegado ya de tal manera que puedo, sin clara intención, incluso sin atención, por ejemplo: calumniar o causar escándalo a los demás." Así deberíamos frecuentemente, para pecados cuya subjetiva gravedad actual puede justamente ponerse en duda, provocar un estado de desolación más profunda sobre el estado personal de pecado.

Si es verdad que la irrupción irreflexiva y semivoluntaria de un hábito malo, revocado y desautorizado por un arrepentimiento serio y una resolución sincera, no puede ser imputado como pecado grave, no obstante, esta llama, continuamente renovada en nuestras tendencias profundas y nuestros actos semivoluntarios, constituye una continua invitación a profundizar en la contrición y la penitencia, una llamada al "arrepentimiento de todo el ser", a la plegaria del pecador: "¡Oh Dios, sé misericordioso con este *pecador* que soy yo, como este acto lo acaba de manifestar nuevamente!"

Muchas caídas no provienen de una falta personal ni actual, ni pasada, sino de las consecuencias del pecado original, de los pecados de nuestros antepasados o de la "pesadez" de un ambiente malo. A la vista de tales caídas, no podemos suscitar la contrición en sentido estricto. Pero sí podemos frecuentemente preguntarnos con severidad hasta qué punto nuestra infidelidad a tantas gracias no es la causa de que las heridas hereditarias del género humano dejen de curarse. Podremos quizá encontrar alguna excusa en la influencia de un ambiente poco edificante, pero en esto precisamente se encuentra un grave problema de conciencia. Debemos preguntarnos: "¿He hecho, en la medida de mis posibilidades, todo lo que debía para ayudar a que el reino de Dios penetre en mi ambiente?"

¿He facilitado, tanto a los demás como a mí mismo, la práctica del bien?"

A la vista de las faltas de nuestros semejantes, nos será útil el espíritu de contrición, no solamente para librarnos de los juicios temerarios y pensar que en su caso nosotros hubiéramos, quizá, caído más bajo, sino para interrogarnos sobre nuestra responsabilidad personal como miembros del Cuerpo de Cristo: ¿cuántos pecados ajenos se habrían podido evitar, si yo hubiera correspondido a tantas gracias y me hubiera enrolado sin reticencias con Cristo y su reino?

## 2. La confesión de los pecados, camino hacia la luz

El arrepentimiento, que lleva en sí, esencialmente, la fuerza de *desenmascarar* el poder maligno del pecado, nos lleva a la terminación de esta obra de denuncia. Lo cual se realiza principalmente en una contrita confesión (confesión de los pecados).

El pecado es "tinieblas" (*skótos*) (A).

La confesión es un juicio sobre las tinieblas. Esta convierte a los pecadores en "*hijos de la luz y del día*" (1 Tes 5, 5) (B).

La confesión de las faltas en el sacramento de la penitencia está en unión directa con la *confesión de la fe* que hemos recibido y dado en el bautismo y que debe ser confirmada por toda nuestra vida. Por la humilde confesión de nuestras faltas delante del sacerdote de la Iglesia, recibimos de nuevo el derecho y el deber de ser "portadores de luz". *La iluminación de nuestro ambiente de vida* es una prolongación de nuestra confesión sacramental (C).

La confesión sacramental, con la absolución del sacerdote, es una *glorificación de la justicia y la misericordia de Dios*, en unión con el testimonio de Cristo en la cruz. Destruyendo el egoísmo y el culto del yo, la confesión de las faltas conduce a la participación de la gloria del Resuci-

tado. Es como un preludio del eterno “Confitemini Domino” al que se unirá todo el universo el día del juicio (D).

#### A. Las tinieblas del pecado

Convertirse es volver de la “mentira”, del espíritu del mundo falaz y engañoso, del padre de la mentira, a la verdad, a la caridad hacia Aquel que trae la verdad y la luz: Cristo. La liberación de las ilusiones engañosas (*apátè*), y de las tinieblas (*skótos*), de la sarta de mentiras tenebrosas creadas por el espíritu del mundo y el príncipe de las tinieblas, se opera gradualmente, cada vez que se da un paso en el camino de la conversión, pero se expresa de la forma más pura en la confesión de las faltas.

Para poner en evidencia en la confesión este carácter de retorno a la claridad y de iluminación, debemos mostrar cómo el pecado es “tinieblas”, “mentira” (*pseudos*), ilusión sobre uno mismo o sobre los otros (*apátè*).

#### El pecado es mentira

El apóstol san Juan, que presenta con gusto a Cristo como la Verdad (*Jn* 8, 44), el mensajero de la Verdad (*Jn* 1, 14; 8, 40s), y su Espíritu como el Espíritu de Verdad (*Jn* 14, 17), llama con toda lógica al pecado: “mentira” (1 *Jn* 1, 6; 2, 4; *Ap* 22, 15). A “caminar en la verdad” (2 *Jn* 4; 3 *Jn* 3 y 4) y cumplir las “acciones de la verdad” (*Jn* 3, 21; 1 *Jn* 1, 6; *Ef* 2, 15) se oponen: “amar y practicar la mentira” (*Ap* 22, 15). El que no observa los mandamientos y no cumple la ley de amor es un mentiroso (1 *Jn* 2, 4; 4, 20).

Así como Cristo es la Verdad y trae la verdad, así su adversario, el demonio, es el “padre de la mentira” (*Jn* 8, 44). Este se ha precipitado fuera de la verdad y no puede, por tanto, practicar la verdad. “Cuando profiere la mentira, habla de su propio fondo” (*Jn* 8, 44). “El que es de Dios escucha las palabras de Dios” (*Jn* 8, 47). Pero el que cierra su corazón a la verdad y hace el mal, ése es “del

demonio” (*Jn* 8, 44). El que es “homicida desde el principio”, se oculta detrás de todos los pensamientos, palabras y acciones malas, con sus mentiras, sus falsedades y sus engaños. Eva fue seducida por él (1 *Tim* 2, 14). El que peca se entrega al espíritu de la mentira. Por esto la suerte de los “mentirosos” será el estanque de fuego y azufre con el demonio (*Ap* 21, 8).

En la medida en que somos pecadores, todos somos “mentirosos” (*Rm* 3, 4; 3, 7); pues el pecado es abandono de la verdad, que es Dios, por la mentira. El pecado pone progresivamente al hombre entre las redes cada vez más estrechas del error (*Rm* 1, 25). Pecar es modelarse según el espíritu de este mundo (*Rm* 12, 2), es hacerse esclavo del ambiente opuesto al Espíritu y enemigo de Dios, en cuyo seno deberíamos llevar la verdad. En el espíritu del mundo actúa el anticristo. A los hombres que han rehusado el amor que viene de la verdad y el servicio de este amor (2 *Tes* 2, 1), Dios los abandona al espíritu de mentira que trabaja con toda clase de signos y prodigios mentirosos y seducciones del mal (2 *Tes* 2, 9-12). El que no practica la verdad del amor, se hace esclavo de la mentira (del espíritu del mundo y finalmente “del padre de la mentira”). Todo el que reconoce la verdad y la practica, llega al pleno conocimiento de la verdad, y sus obras se caracterizan como obras de Dios (*Jn* 3, 21).

#### El pecado es tinieblas

Al igual que los conceptos de verdad y mentira se oponen en la Sagrada Escritura, así también las nociones de luz y tinieblas. Todo pecado participa en la solidaridad perniciosa del “reino de las tinieblas”. En Dios no hay tinieblas (1 *Jn* 1, 5). Cristo es la verdadera luz que ilumina a todos los hombres. Pero las tinieblas eran tan profundas en la tierra que ésta no recibió la luz (*Jn* 1, 4s).

Si el pecado y la pérdida de Dios son designados aquí por las “tinieblas”, es evidente que no se trata solamente de las malas acciones aisladas, sino de un estado de peca-

do. Es el estado de un mundo enemigo de Dios. Sin Cristo, el hombre marcha en la noche (*Jn* 8, 12). Las “tinieblas” son un poder que envuelve al hombre que no se une con Cristo (*Jn* 12, 35). Si los hombres a los que les ha sido presentada la verdadera luz prefieren las tinieblas, esto los acusa y los condena como en un juicio. “Porque sus obras eran malas” (*Jn* 3, 19).

Por estas y semejantes fórmulas, aparece claramente que las tinieblas no son una fatalidad para los hombres; a los que Cristo se les ha presentado como la “verdadera Luz”. Permanecer en las tinieblas, o volver a la noche, después de la “iluminación” de Cristo, es una falta grave. Este estado es la consecuencia de malas acciones sobre todo la consecuencia de una falta de acogimiento de Cristo.

Lo que significa en definitiva esta palabra “tinieblas” nos lo da a entender, de una forma terrible, la amenaza del juicio: “Estos serán precipitados en las tinieblas” (*Mt* 8, 12; *2 Pe* 2, 17). Los espíritus caídos son los “soberanos de este mundo de tinieblas” (*Ef* 6, 12).

Por parte de los bautizados, a los que Cristo “ha arrancado al poder de las tinieblas” (*Col* 1, 13; *1 Pe* 2, 9), y ha colocado en su luz de forma que ha hecho de ellos una “luz en el Señor” (*Ef* 5, 8), es una terrible contradicción querer todavía tomar parte en las obras estériles de las tinieblas (*Ef* 5, 11). La Buena Nueva para los cristianos es la siguiente: “Vosotros ya no estáis en las tinieblas... Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día; y no de la noche y las tinieblas” (*1 Tes* 5, 4-5). Es una llamada vigorosa a vigilar, a marchar a plena luz. Es una advertencia insistente para que los cristianos “no marchen más en la noche” (*1 Jn* 1, 6).

Estas declaraciones y exhortaciones insistentes de la Sagrada Escritura prueban ampliamente cómo el mal lleva este carácter de tinieblas. El pecado es un poder oscuro y que oscurece; él nos envuelve en este “mundo malo”. Son los “espíritus del mal que habitan los espacios celestes” los que quieren crear un clima de ceguera. Pero las

tinieblas pueden también penetrar dentro de nosotros, para que “la luz se convierta en nosotros en tinieblas” (*Mt* 6, 23). Por los pecados repetidos, y particularmente por las faltas no lamentadas, nuestro sentido moral y nuestra conciencia se oscurecen.

En cuanto al acto del pecado en sí mismo, se produce por un proceso de obscurecimiento, de engaño, de mentira y de ilusión —teniendo todas estas palabras el mismo significado—. El que tiene su mirada espiritual dirigida hacia Cristo, no se deja seducir por el pecado. Solamente la aplicación de nuestra atención a los *bienes ilusorios* que buscan nuestra concupiscencia o nuestro orgullo permite a la tentación dominar nuestra voluntad. Si la confusión y la ceguera de nuestra mirada que se dirige hacia una mala acción no se cura inmediatamente, la niebla se acumula ante los ojos de nuestra alma y la amenaza de ceguera.

“Todo hombre que obra el mal odia la luz y no viene a la luz, por miedo a que sus obras sean reveladas” (*Jn* 3, 20). Esta frase del Señor no se aplica solamente a los pecados cometidos secretamente, sino, en un sentido más profundo, a las faltas cometidas públicamente. El que por vergüenza oculta su pecado a los ojos de los otros, sostendrá la mirada acusadora de Cristo más fácilmente que quien hace el mal a vista de todos y hace pasar descaradamente su pecado por una acción “luminosa, moderna, de la que acepta toda responsabilidad”. El comunismo militante, que hace del hombre un esclavo y quiere encerrar seres y cosas en el colectivismo, no habla más que de bienestar, de justicia y de liberación del yugo de los explotadores o del imperialismo. El muchacho que seduce a una chica no dice: “¡Ahora déjame cometer un pecado contigo!” Sino que habla de amor y de ternura y quiere demostrar que no hay pecado o, en todo caso, nada grave. Lo mismo, el hombre que quiere abusar de su esposa. Las tinieblas, el miedo a la luz hacen más mal todavía cuando las tentativas de obscurecimiento de la verdad persisten después del pecado, o cuando la falta misma es justifica-

da o excusada abiertamente y en público. Así el pecado de onanismo en la vida conyugal es, hoy día, disfrazado en muchos ambientes, con el pretexto de responsabilidades vitandas, prudencia o espíritu amplio, etc. Y éste no es, por otro lado, el único pecado disimulado como una habilidad. El mismo adulterio, la separación matrimonial, la oposición a la educación cristiana de la juventud, se ocultan frecuentemente bajo la máscara de la filantropía o del interés familiar o social. “¿No se esconde el mismo Satanás bajo un ángel de luz? No es, pues, sorprendente que sus ministros también se disfracen de ministros de justicia” (2 Cor 2, 14s).

Pero el punto culminante del obscurecimiento se alcanza cuando el “perturbador” (*diabulos*) y sus servidores llegan a presentar a Cristo como el Maestro del error y la ignorancia.

Todo pecado tiende, por naturaleza, a producir en el pecador la confusión de la conciencia, la ceguera del espíritu y del corazón, el obscurecimiento espiritual. Juntando, pues, el poder de las tinieblas y los errores del mundo (en los ambientes de vida corrompida), las tinieblas individuales se amontonan más y más. Cada día se engañan más a sí mismos. ¿Dónde encontrar para esta víctima de las tinieblas una salida hacia la luz?

### B. *La confesión de los pecados, obra de la luz*

Desde el momento que el pecador reconoce delante de Dios, ante la Iglesia y su prójimo, que se ha colocado por su acto malo de parte de la injusticia, la verdad ha penetrado ya en él para procurarle una victoria. Esta victoria será confirmada por la confesión. Entonces desmascara las tinieblas y da testimonio de la luz.

La contrición que no lleva a una clara confesión de su pecado *ante Dios* no es ciertamente auténtica. La confesión *ante los hombres* no es tan indispensable y esencial a la contrición como la confesión ante Dios. Sin embargo, se desprende de la naturaleza del hombre que la contri-

ción no llega normalmente a ejercer perfectamente su acción de iluminación y de liberación si el pecador no está dispuesto a reconocer también su error ante los hombres, y principalmente ante la Iglesia.

El hombre es “*cuerpo y alma*”. Su pecado es falta del cuerpo también —esto es verdad incluso para los pecados puramente “interiores”, al menos en la medida en que éstos son inspirados por objetos exteriores o tienden hacia metas externas—; por esto la contrición deberá ser, ante el sacerdote de la Iglesia, confesión del cuerpo tanto como del alma. La contrición ganará con esto en humildad y lealtad.

El esfuerzo por hacer una confesión exterior y sincera de sus faltas lleva al pecador, ser corporal y espiritual, a un mayor conocimiento de sí mismo: “Lo que solamente se expresa interiormente no rompe los muros donde se encierra el mal, y, por lo tanto, no libera realmente. Es necesario que el pensamiento se encarne en palabras para que se haga aprehensible y aparezca a nuestros ojos a plena luz.”<sup>39</sup>

La confesión leal de la falta es una barrera que levantamos contra la hipocresía y la ilusión. Nos vemos a veces empujados, por proteger nuestro honor y no comprometer nuestra posición social, a ocultar nuestras deficiencias o al menos a no revelarlas positivamente. Por muy justificadas que puedan estar estas razones de actuar, no hay que perder de vista que esto nos expone al peligro de cubrirmos, consciente o inconscientemente, con una máscara de fariseísmo. La confesión regular y completa de nuestras faltas es nuestra mejor ayuda para prevenir este peligro.

Un gran poder de luz y de liberación se nos asegura por la confesión leal y sincera de nuestras faltas, hecha a un hombre que quiere ayudarnos en el camino del bien. Por esto, la exhortación del Apóstol: “Confesaos, pues,

<sup>39</sup> A. BRUNNER, *Aus der Finsternis zum Licht*, über das Bekenntnis der Sünden, en *Geist und Leben*, 23 (1950), pág. 91.

vuestros pecados los unos a los otros" (*Sant* 5, 16; 1 *Jn* 1, 9), tiene su valor, incluso fuera del sacramento de la penitencia. La confesión ante Dios tiende, a causa de la naturaleza social del hombre, a expresarse también ante el prójimo; esta tendencia muy profunda encuentra su expresión, no solamente en el Antiguo Testamento, sino en casi todas las religiones.<sup>40</sup> En la confesión sacramental, todos estos valores individuales, sociales y religiosos reciben su cumplimiento.

Dios ha encargado a la Iglesia para guiarnos en la confesión sacramental a fin de que encontremos la luz de la verdad. Ella nos escucha, y nosotros la escuchamos: esta obra de luz es su obra. Al confesar nuestros pecados, somos ya guiados por la enseñanza de la Iglesia. Sabemos que la Iglesia recibe nuestra confesión con la misma autoridad de Dios. Sabemos que tiene el encargo de confrontar nuestra vida con la verdad infinitamente justa e infinitamente misericordiosa.<sup>41</sup> Confesar nuestras faltas ante la Iglesia con arrepentimiento y humildad es testimoniar, al mismo tiempo, que estamos dispuestos a someternos a su palabra directriz e iluminadora.

Ya antes de la confesión, el examen de conciencia se hace según la enseñanza moral expuesta por la Iglesia. El cristiano examina su conciencia basándose en lo que le ha enseñado la Iglesia; lo hace consciente o inconscientemente, perfecta o imperfectamente; pero, en general, sigue las directrices recibidas o habituales en la Iglesia. Si se sirve de un cuestionario, preguntará a la Iglesia qué piensa ella de su conducta, examinada en el espejo de este cuestionario. Pertenece también al confesor concretar más todavía, si lo juzga necesario, los puntos de este examen, para aplicarlos a su penitente. Si quiere hacerlo concienzudamente, debe esforzarse en comprender bien al peni-

<sup>40</sup> Cf. R. PETTAZONI, *La confessione dei peccati*, 3 vol., Bologna, 1935-36; R. MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, Munich, 1954, págs. 26-27 y passim.

<sup>41</sup> *L'Église éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence*, Congrès national de Nancy, 1952, 2.<sup>a</sup> ed., 1953.

tente. Debe, sobre todo, representarse su ambiente de vida, del que probablemente ha recibido una profunda influencia y que le impone deberes muy particulares. Es tarea de la Iglesia proyectar la luz sobre el ambiente de vida, tratando de ver de dónde vienen las influencias nefastas para este penitente, sobre todo si éste no conoce bien sus obligaciones al respecto.

La misión de educación de la Iglesia en el sacramento de la penitencia representa todo un sector de "*la pastoral de ambiente*". La manera y formas según las cuales el sacerdote expondrá las verdades eternas y la santa voluntad de Dios a su penitente, el método del predicador para preparar a los creyentes a la confesión, serán diferentes según que los cristianos vivan en un ambiente descristianizado o en un clima cristiano tradicional, en un ambiente hostil al cristianismo o un ambiente profundamente cristiano. Los mandamientos y las actitudes que se deben exigir, por ejemplo, a un sacerdote, y a veces con una gravedad inflexible, no pueden ser impuestas inmediatamente a un obrero educado en una familia tibia que vive en un barrio dudoso o trabaja en un ambiente hostil a la Iglesia, y que hace muchos años que no se ha confesado. Esto no tiene nada que ver con la moral de situación. Cristo, que es la verdadera Luz venida al mundo, solamente ha revelado a sus apóstoles los sublimes misterios, poco a poco, y los ha formado con su paciencia divina, progresivamente, para seguirle de manera absoluta. Y así les dijo antes de partir: "Tengo todavía muchas cosas que deciros, pero vosotros no podríais soportarlas ahora" (*Jn* 16, 12).

No se trata aquí de un sistema de teología moral, sino de la prudencia pastoral. Hay que admitir, como un principio fundamental para la comprensión perfecta de la teología moral, que la vida cristiana está en continuo crecimiento. En otras palabras, este desarrollo no solamente se ve dificultado por obstáculos síquicos, sino que también, frecuentemente, lo está por obstáculos que presenta a cada uno su ambiente de vida.

El tomar en consideración las condiciones del medio de vida, sea en el sacramento de la penitencia, sea con ocasión de una exégesis voluntariamente indulgente de las obligaciones materiales de los mandamientos, no se limita a la simple toma de conciencia del estado de ánimo del penitente, partiendo del conocimiento de su ambiente de vida. Esto no es más que una condición indispensable a la importante misión, que incumbe al penitente, de llevar la luz de Cristo a su ambiente, y el sacramento de la penitencia debe ayudar al penitente a cumplir esta misión. Querer excusarlo todo por el ambiente y explicarlo todo por él sería una especie de sociologismo. No querer tenerlo en cuenta sería individualismo e irrealismo. Se evitarán estos extremos con esta idea, esencial en la pastoral de ambiente, de que solamente puede resistir largo tiempo la influencia de su cuadro de vida aquel que está dispuesto a consagrarse a la recristianización de su ambiente y a unirse en esta tarea a todas las buenas voluntades. Esta tarea, más urgente que nunca en esta época de colectivismo, debe cumplirla la Iglesia con cuidado y con conocimiento de causa, en el sacramento de la penitencia, para la gran obra de penetración y propagación de la luz cristiana.<sup>42</sup> Por esto, todo cristiano debe gradualmente ser formado en el examen de su conciencia, sobre todo, en este sentido: ¿Cómo han influenciado mi conducta y mis palabras a

<sup>42</sup> Cada vez se reconoce más universalmente hoy día que, desde este punto de vista, la sociología pastoral puede prestar grandes servicios y que su estudio debe comenzar ya en el seminario. La importancia de estos conocimientos en el apostolado de los seglares fue insistentemente subrayado por el entonces Arzobispo de Milán, Mons. Montini, en su alocución al II Congreso Mundial del Apostolado de los seglares. Cf. *Documentation catholique*, t. 54 (1957), 1619-1635. Los tres primeros volúmenes de *Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe* abordan, los tres, esta misma cuestión desde el punto de vista de la sociología de la conversión y de la pastoral: B. HÄRING, *Macht und Ohnmacht der Religion*, 2.<sup>a</sup> ed., Salzburgo, 1956; H. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung*, Salzburgo, 1956; V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt*, Salzburgo, 1957.

mi alrededor? ¿He hecho presente a la Iglesia y dado testimonio de la venida del reino de Dios? ¿He colaborado con la buena voluntad de todos? Confesores y penitentes deben comprender que la ceguera de la conciencia, que se ha arraigado en el ambiente, se vencerá poco a poco cuando la iluminación cristiana del ambiente social haya sido emprendida activamente y no solamente por la apertura de cada uno a la comunidad, sino, en la medida de lo posible, por una colaboración de todos los cristianos entre sí.

### C. Profesión de fe, confesión sacramental y testimonio de vida

Por el sacramento fundamental del retorno a Dios, el bautismo, el hombre entra en la luz de Cristo. Cristo es "la luz del mundo" (*Jn* 8, 21; 9, 5). "El es la verdadera luz que alumbra a todo hombre" (*Jn* 1, 9). En cada hombre que se abre generosamente a la luz, Cristo quiere iluminar al mundo y excluir de él "al príncipe de las tinieblas". A través de cada hombre que se coloca bajo su luz, Cristo quiere llevar sus destellos a todos los dominios humanos.

Esta verdad se expresaba claramente, en el antiguo rito del bautismo, por la solemne transmisión del símbolo de la fe. Cristo entrega al bautizado, por intercesión de la Iglesia, el don de la luz de la fe. La respuesta del cristiano es la profesión solemne de fe ante la comunidad. Iluminado por Cristo, éste se ha transformado ahora en confesor de la fe ante el mundo y para la salud del mundo. Pero esta profesión de fe debe ser total. Es indivisible. Al igual que Cristo no se limita a iluminar en el bautismo nuestra inteligencia, sino que coloca toda nuestra existencia bajo su luz, así todo nuestro ser debe, en adelante, irradiar esta luz. "Si pretendemos estar en unión con El, caminando al mismo tiempo en las tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad. Pero, si marchamos en la luz, como El está en la luz, nosotros estamos en comunión los



unos con los otros” (1 Jn 1, 6s). La profesión de fe en palabras y obras crea una atmósfera de verdad. Nosotros nos transformamos por ello en una comunidad de “mensajeros de la luz”.

La confesión de que somos pecadores y de que por nosotros mismos no somos más que tinieblas, forma parte íntegramente de la profesión de fe bautismal. Sin esta confesión no podemos ser recibidos en la luz de Cristo. Esta persuasión debe penetrar toda nuestra vida. De otra suerte, la “verdad no está en nosotros” (1 Jn 1, 8). En cuanto bautizados, “luz en el Señor” (Ef 5, 8), hemos declarado la guerra a muerte al pecado. El pecado no debe ya reinar más en nuestra vida mortal. Todo pecado —incluso material— está en contradicción con la luz de Cristo y con nuestra indivisible profesión de fe. Pero una contradicción más grave todavía, mortal incluso, sería no querer reconocer estos pecados. “Si pretendemos no haber pecado, hacemos de El mentiroso, su palabra no está en nosotros” (1 Jn 1, 10). Contrariamente, “si confesamos nuestros pecados, El es fiel y justo para perdonarlos y purificarnos de toda iniquidad” (1 Jn 1, 9).

Para la lamentable situación creada por nuestros continuos rechazos, que obscurecen todavía más este mundo sobre el que debíamos hacer brillar la luz de Cristo por el testimonio de nuestra vida, no hay más que un remedio: la confesión humilde de nuestras faltas. Es el único medio de permanecer fieles, a pesar de nuestra debilidad, a la profesión de fe de nuestro bautismo. En la confesión de nuestros pecados en el sacramento de la penitencia, Cristo nos concede una nueva seguridad de que por El y en El podremos ser luz que atraiga a los hombres a la adoración del Padre, a la aceptación de su reino (Mt 5, 16).

La absolución, que sigue a la confesión, repara las brechas secretas abiertas en nuestro testimonio a favor de Cristo. Volvemos a ser “confesores” honestos y leales de nuestra fe indivisible. Como la profesión de fe recibida en el bautismo está orientada hacia el testimonio de nuestra

fe ante los hombres y la irradiación de nuestra fe en nuestro ambiente,<sup>43</sup> así la confesión hecha en el sacramento de la penitencia está orientada por la palabra iluminadora de Cristo y de la Iglesia hacia el testimonio de toda nuestra vida. Y, siendo una pura gracia la purificación que nos da Cristo por medio de nuestra confesión y de su palabra, esto nos obliga nuevamente a dar testimonio ante los hombres.

Reconocernos de nuevo discípulos de Cristo por la confesión sacramental de nuestros pecados no es suficiente. Por los pecados cometidos ante los demás, sobre todo si hemos pretendido justificarnos, nuestro testimonio de Cristo se ha borrado hasta el extremo de que, a nuestro alrededor, debemos confesar nuestros errores por la palabra y por los actos, y reconocer que hemos obrado injustamente contra Dios y contra los demás.

La confesión de nuestros pecados en la penumbra del confesonario sería falsa y poco leal, si no estuviese unida a la voluntad de una confesión sincera en el ambiente donde hemos pecado y en el cual vivimos. Como nuestra profesión de fe es renovada en espíritu de penitencia por la confesión sacramental de nuestros pecados, contraemos, en razón de la gracia del sacramento y del arrepentimiento especial, una nueva obligación de hacer de nuestra vida una profesión de fe bautismal continuada. Si nuestro pecado ha puesto en duda nuestro testimonio de fe y, al mismo tiempo, en la medida de nuestra posibilidad, la victoria de la luz de Cristo en nuestro ambiente, los dos deben ser ahora reforzados por la puesta en práctica de nuestra profesión de fe en todas las circunstancias de la vida.

<sup>43</sup> San Agustín dice que los paganos, que no ven los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, ven las obras de los bautizados, obras que tienen su elemento nutritivo en los sacramentos (*Enarr. in Psalmur.* 103, n. 14; *PL*, 37, 1348). Así, vivir cristianamente es comunicar a los demás la luz de los sacramentos.

El joven que ha seducido a su novia con esta excusa: “Esto no es muy grave”, debe decir ahora no solamente ante el sacerdote, sino ante su novia: “Esto era una falta de amor y de respeto; era un despreciable egoísmo, he obrado contra mi conciencia.” El que ha tomado la defensa, ante sus compañeros de trabajo o en sociedad, del divorcio, o de los procedimientos anticoncepcionales o del onanismo conyugal, tiene el deber de aprovechar una ocasión para defender, en ese mismo ambiente, la enseñanza de la Iglesia y el sentido de los mandamientos de Dios; de forma que sus semejantes puedan comprobar su conversión y que su ambiente sea iluminado por su profesión de fe.

El que de esta forma da testimonio, se reforzará en su buen propósito; por su valentía, al enrolarse en la verdad, abre más y más su alma y su vida a la Luz. La iluminación de su ambiente y de su propio desprendimiento progresivo de toda oscuridad van estrechamente unidos, tanto en razón de la naturaleza de la profesión de fe como en razón de la naturaleza del hombre, que existe siempre en su ambiente, por su ambiente y para su ambiente.

#### D. *La confesión de los pecados, acto de culto*

Todo pecado es, de alguna manera, un atentado al honor de Dios. Por su pecado, el pecador quiere levantar el trono de su glorificación personal y de su egoísmo en lugar del trono de Dios. Se opone, pues, abierta o secretamente a los caminos de salud, revelados por Dios.

Por la solemne profesión de fe de nuestro bautismo, que renovamos sin cesar en la celebración de los santos misterios, nos obligamos, llenos de reconocimiento, a la alabanza del amor de Dios. Si vivimos en conformidad con la gracia recibida, alabamos al Señor, que, con la revelación de su vigilante amor, nos ha hecho conocer también su voluntad como norma de amor y de justicia, en vistas a nuestra salvación. A esta glorificación se consagra

de nuevo el pecador, o mejor, desde el momento que confiesa sus faltas en el sacramento de la penitencia, Cristo lo habilita de nuevo para esta glorificación, la que por sí mismo no puede pretender.

Por la humilde confesión de nuestros pecados en el sacramento, somos introducidos en la alabanza de gloria que Cristo rinde a la justicia y misericordia del Padre, sobre el altar de la cruz. Ante la santidad de la justicia divina, confesamos con Cristo: “La ley es santa, el mandamiento es santo, justo y bueno” (*Rm 7, 12*). “Es tu amor el que nos guía.” Al mismo tiempo, hacemos nuestro el “Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in aeternum misericordia ejus” (*Sal 135, 1-26*).

La confesión del pecador toma realmente lugar en el “martyrion” que Cristo padeció bajo Poncio Pilato. La escolástica no puede expresarlo más vigorosamente que cuando llama a la humilde acusación de los pecados: “quasi materia” o “materia” del sacramento de la penitencia. Como materia y forma van unidas, la humilde confesión constituye, con la palabra de absolución pronunciada por el sacerdote, una misma alabanza de gloria a la justicia y misericordia de Dios. La confesión participa sacramentalmente del culto que Cristo ha ofrecido al Padre sobre la cruz en expiación de los pecados de los hombres, y que la Iglesia ofrece sin cesar, en Cristo y con Cristo, por medio de los sacramentos y en particular del sacramento de la penitencia.

La confesión dolorosa, y llena de confusión, de los pecados constituye un golpe mortal para el egoísmo del pecador y el culto de sí mismo. A través de esta muerte de sí mismo, unida estrechamente a la muerte mística del sacramento del bautismo (cf. *Rm 6*), se abre el camino a una participación sin reservas en la gloria de Cristo resucitado. Como Cristo ha glorificado al Padre sobre la cruz, y como el Padre ha glorificado en la resurrección a su Hijo encarnado, así nosotros, por la confesión y la absolución, surgimos de nuestro culto al yo, para entrar en la

alabanza de Dios y llegar a ser participantes de su gloria. Nuestra vida vuelve a tomar lugar en el culto, en el oficio divino. Podemos nuevamente celebrar dignamente la eucaristía con la Iglesia toda y glorificar a Dios durante toda nuestra existencia.

La imagen viva de esta realidad se presenta claramente, ante los ojos de todos, en la celebración de la eucaristía, cuando una comunidad cristiana celebra con sus cantos gloriosos el banquete del amor. Esta se muestra también en el comportamiento del convertido que, después de muchos años, vuelve a encontrar el camino del sacramento de la penitencia y que muestra ante sus vecinos y compañeros de trabajo la alegría de su reconocimiento.

El alma de esta glorificación cultural de Dios, que son la confesión sacramental y la recepción de la absolución, es la *caridad*, nuevamente alumbrada o más ardentemente sentida en nosotros. Ahora bien, esta caridad debe manifestarse también, en la prolongación de la confesión sacramental, por el celo apostólico. “Es un mandamiento nuevo el que os escribo —éste es tan verdadero para vosotros como para él—, porque las tinieblas se marchan y ya brilla la luz. El que ama a su hermano permanece en la luz y no hay en él ningún motivo de caída” (1 Jn 28, 10). Todo el que confiesa sus pecados y, como el apóstol Pedro, añade una protesta de amor, todo el que pone en esta caridad la preocupación de la salvación del prójimo (cf. Jn 21, 15-17), todo el que hace profesión de caridad en una preocupación de apostolado y de celo por la gloria de Dios en su ambiente de vida, no encontrará en ello una ocasión de caída. Su celo apostólico, unido sobre todo al esfuerzo de otras almas apostólicas, le ayudará poderosamente a permanecer en la luz y a avanzar más y más hacia esta luz divina.

### 3. De la injusticia a la justicia divina por la reparación

Convertirse no significa solamente pasar de los actos malos a las buenas obras. La conversión es el paso de un *estado* de injusticia y de culpabilidad a la participación, por la gracia, en la justicia divina (A).

Esta obra grandiosa de la misericordia divina tiene su centro en la expiación que Cristo ha cargado por nosotros. Pero por esto mismo constituye también una participación en la gloria del Padre, como aparece efectivamente en la satisfacción (aceptación de una penitencia), en cuanto parte integrante del sacramento de la penitencia (B).

La penitencia (satisfacción y espíritu de reparación) nos coloca en el gran combate histórico entre el reino de la injusticia y el reino de la justicia de Dios que viene a nosotros por Cristo. La penitencia nos hace participar en el gran misterio de la redención; es una asimilación al poder histórico de la muerte y resurrección de Cristo (C).

El reconocimiento y la humildad del convertido se expresan en un constante espíritu de penitencia y en “dignos frutos de arrepentimiento” (D).

#### A. De la injusticia a la nueva justicia

La palabra “*adikía*” (injusticia) era empleada en el griego clásico, casi exclusivamente, para expresar las faltas de injusticia relacionadas con los hombres, en oposición con “*asébeia*” (pecado contra la religión, que suponía una oposición a lo divino). Se trataba de una categoría puramente moral. En la Sagrada Escritura, por el contrario, la palabra “*adikía*”, como los términos “*hamartía*” y “*anomaí*”, tiene ante todo un sentido religioso.<sup>44</sup> Lo que se llama injusticia no es una violación de los derechos humanos, sino una violación o un desprecio de la soberanía de Dios y de su derecho al amor total del hombre. Esta es incluso

<sup>44</sup> Cf. G. SCHENK, «*Adikia*», en *Theol. Wörterbuch z. N. T.*, I, 153-163.

la única verdadera injusticia. La violación de los derechos humanos constituye un pecado porque va al mismo tiempo contra los derechos y los mandatos de Dios. “Toda injusticia es pecado” (1 Jn 5, 17).

La injusticia del pecado es lo opuesto a la “alétheia”. Habiéndonos llamado Dios a su luz admirable (cf. 1 Pe 2, 9), hay una injusticia particularmente grave contra El, Maestro de la Verdad, en el hecho de que el pecador se entregue a las tinieblas y a la mentira. La desobediencia a la verdad hace esclavos de la injusticia (Rm 2, 8). Si el pecado es una injusticia tan grave, es precisamente porque hace “a la verdad, cautiva de la injusticia” (Rm 1, 18). El que odia “la injusticia” por amor de Dios “pone su alegría en la verdad” (1 Cor 13, 6). En la segunda Epístola a los Tesalonicenses, el Apóstol opone el poder “de ilusión de la injusticia” (apátè ádikías) al amor de la verdad (y de la caridad que nace de la verdad) (2 Tes 2, 11). La gran “separación” del fin de los tiempos opondrá aquellos que “hayan acogido la verdad con confianza a aquellos que la hayan rechazado y hayan dicho sí al mal” (2 Tes 2, 12). Cristo mismo explica así el profundo misterio religioso de esta separación: “El que busca la gloria del que le ha enviado, éste es verídico y no hay en él impostura” (Jn 7, 18). La razón primordial de la horrible ceguera de los paganos y de la depravación que aparece en los vicios más vergonzosos es la injusticia que cometen al rehusar rendir a Dios la gloria que le es debida (Rm 1, 21s).

El pecado del bautizado, del justificado, es una injusticia flagrante, ya que, después de su iluminación espiritual, prefiere, en una increíble ceguera, “el mundo de la sociedad” (2 Pe 2, 20) a todo el esplendor de la gracia y del amor que le ha sido dado en participación. El pecado del cristiano, en su forma acabada, viene a “despreciar al Hijo de Dios”, “a profanar la sangre de la Alianza” (Heb 10, 29s).

El pecado mortal no es sólo un acto de incomprensible injusticia, sino que pone los fundamentos de un estado de

injusticia. El pecado forja las cadenas de la injusticia (“*syn-desmon ádikías*”) (Hech 8, 23). Así como detrás de las buenas obras del hombre justificado está presente la justicia divina (cf. Rm 6, 13), así como la vida en la gracia y por ella supone participación de esta justicia divina, así tras la injusticia del pecado, en último análisis, se encuentra el demonio (1 Jn 3, 7s). Hay que ver el acto del pecado y el estado de culpabilidad, en el último y temible plano de la solidaridad, en la pérdida de la salvación. Con mayor razón se ha de considerar la conversión como paso hacia la justicia divina y participación graciosa en esta justicia en función de la solidaridad con Cristo.

#### B. Participación sacramental en la obra expiadora de Cristo

El sacramento fundamental de la conversión, el bautismo, es una muerte con Cristo, y una resurrección con El (Rm 6). Solamente en calidad de bautizados, estamos en derecho muertos al pecado y no en cuanto hombres que debemos librar un combate a muerte con él.

En el bautismo, “nos hemos revestido de Cristo” (Gál 3, 27) y, por consiguiente, somos invitados por la gracia a conformar nuestros sentimientos con los de Cristo (Flp 2, 4s), a revestirlo en nuestros actos y en nuestros pensamientos (Rm 13, 14), “a revestir al hombre nuevo, que se encamina hacia el verdadero conocimiento renovándose sin cesar a imagen de aquel que lo ha creado” (Col 3, 10). Este hombre nuevo podrá decir de sí mismo: “Yo he llevado en mi cuerpo, por todas partes y siempre, los sufrimientos de muerte de Jesús” (2 Cor 4, 10s). Es normal, para el bautizado que participa en la resurrección de Cristo en virtud de su muerte y de su satisfacción, que participe también en sus sufrimientos expiatorios. Esto no quiere decir propiamente que el bautizado tenga que satisfacer por los pecados cometidos antes del bautismo. El bautismo ha perdonado, en efecto, la falta y la pena de la falta. La

aceptación generosa de los sufrimientos permitidos por la Providencia y la reparación voluntaria toman su motivo más profundo y su valor más alto, de la conformidad interior del bautizado con Cristo. Debemos ofrecer al Padre satisfacción con Cristo por los pecados del mundo, manifestando así nuestro reconocimiento por el sacrificio del Señor y cooperando con El a la salvación de las almas.

En el sacramento de la penitencia nos son perdonados los pecados, pero no todas las penas temporales por ello debidas. Si hemos pecado en cuanto bautizados y si hemos recibido de nuevo el perdón y la gracia del Señor, el arrepentimiento auténtico y la conversión sincera piden que estemos dispuestos a satisfacer por nuestros pecados perdonados. Sabemos que la satisfacción nuestra no tendría valor por sí misma. Nuestra disposición de reparar es santificada en el sacramento de la penitencia. De esta satisfacción impuesta en el sacramento de la penitencia dice el Concilio de Trento (Ses. XIV, cap. 8, Denzinger, 904) que su valor y su dignidad le vienen de la asimilación con Cristo. El hecho de que esta disponibilidad a la satisfacción sea esencial a la recepción del sacramento y que el cumplimiento de la penitencia forme parte del sacramento —aunque puede haber dispensa, por ejemplo, en el lecho de muerte— muestran bien claro que se trata de una *asimilación, pasiva y activa a la vez, a la pasión expiadora de Cristo*. “La penitencia toma su fuerza de la pasión de Cristo y nos hace semejantes a El.”<sup>45</sup> “Configurándonos a la pasión de Cristo, los sacramentos nos aplican su virtud.”<sup>46</sup> Por el espíritu de penitencia y las obras satisfactorias, vivimos lo que ha llegado a ser sacramentalmente el corazón y el alma de nuestra existencia. Participamos activamente en el celo ardiente de Cristo por la gloria del Padre. Con El y en El presentamos nuestras ofrendas espirituales en homenaje de adoración a la santidad y justicia de Dios.

<sup>45</sup> S. ALBERTO MAGNO, *In 4 Sent.*, dist. 1 a 12.

<sup>46</sup> S. TOMÁS, *S. Th.*, III<sup>a</sup>, q. 52, a. 1, ad 2.

*El deber de expiar es una consecuencia del pecado; el poder expiar es una gracia que nos viene de la pasión de Cristo por los sacramentos, no solamente para nuestro bien, sino por la salud de nuestros hermanos. La satisfacción sacramental es, a la vez, un “santo deber” y un “santo poder”.* “La pasión de Cristo nos obliga a la aceptación de una penitencia sacramental y ésta nos asimila a Cristo.”<sup>47</sup> Y esta asimilación se manifiesta principalmente en la caridad y solidaridad de salud que no nos deja pensar en nosotros mismos, sino que abarca a todos los hombres en la caridad de Cristo.

Toda pena y todo esfuerzo, toda abnegación y todo olvido de sí mismo, deben ser vividos por el cristiano, según el estilo de la penitencia sacramental, como una asociación a los sufrimientos de Cristo, en homenaje de adoración a la justicia de Dios, en testimonio de reconocimiento hacia Cristo, que ha satisfecho por todos nosotros, en espíritu de participación con su sacrificio por la salvación de las almas. La oración del confesor después de la absolución, “*Passio Domini nostri Jesu Christi*”, une expresamente todos nuestros sufrimientos y buenas obras a la pasión del Señor y a las obras de todos los santos.

### C. Alcance saludable y alcance histórico de nuestra penitencia

El Concilio de Trento (Denz., 904) atribuye a “la divina clemencia” el hecho de que, en el sacramento, Dios no nos perdone el pecado sin exigir una satisfacción, a fin de que no pensemos (*Rm* 7, 8) que no tienen importancia las faltas cometidas y, ultrajando al Espíritu Santo (*Heb* 10, 29), nos abandonemos a los pecados más graves. Sin el espíritu de penitencia —es decir, sin una adoración contrita de la justicia divina que se ha manifestado en el misterio de la redención— nuestra contrición sería inauténtica. Esta sería también psicológicamente incapaz de li-

<sup>47</sup> S. TOMÁS, *In 4 Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3, solutio 3, ad 3; cf. *S. Th.*, Suppl., q. 18, a. 3, ad 3.

berarnos de la pesada cadena de nuestras faltas y sus consecuencias. Así, pues, la contrición aparece eficaz frente a la historia. Ella vuelve a modelar nuestro pasado, confiriéndole una nueva orientación, más correcta. Nos abre el camino del porvenir, en la medida precisamente en que nos hace capaces, por la expiación, de llevar el peso del pasado. Ella no puede, sin una sincera disponibilidad a la penitencia, hacernos participar en el inefable poder histórico de la redención de Cristo.

Cristo ha querido inaugurar una nueva edad en el centro de la historia humana, al tomar sobre Sí, por su sacrificio, todo el peso del "eón" rebelado, toda la culpabilidad de Adán y su raza. Su pasión expiadora no ha suprimido de la tierra los sufrimientos y la muerte; pero ha dado a todo esto una significación nueva. No hay en adelante, en el cuadro mismo de la Imitación de Cristo, otro camino liberador hacia el porvenir que el de la aceptación, reconocida por el convertido, del poder de expiación que le ofrece Cristo para dar a su pasado un sentido nuevo.

En consecuencia, pues, sería falso no pensar, al imponer la penitencia sacramental, más que en su utilidad, en su valor medicinal; útil en efecto y saludable lo es, en la medida en que nos conformamos a los sentimientos de Cristo. Esto no significa, en absoluto, que el confesor deba exclusivamente proporcionar la penitencia a la gravedad de la falta. Debe considerar también el estado del alma del penitente. Así como la contrición aumenta poco a poco según se va profundizando la conversión misma, así el sentido de la penitencia y la disponibilidad a la misma se van desarrollando también progresivamente.

Es conforme al sentido de la justicia, así como una necesidad práctica, imponer una penitencia directamente opuesta al pecado dominante. "La voluntad debe despegarse de la falta por lo contrario de lo que la ha encadenado. Si un apetito desordenado de placer la ha seducido, será conveniente, para liberarla, algo que tenga un carácter penoso y

que produzca dolor"<sup>48</sup> (y que al mismo tiempo la humille). También, a aquel que, por pereza, ha descuidado sus oraciones, será útil proponerle un mínimo de plegarias, plegarias que no deberá omitir por nada, aunque la oración no sea, en sí y en primer lugar, una obra de penitencia, sino un don de gracia y de honor inefable. Para aquellos que han pecado contra la caridad, la mejor penitencia será un acto muy concreto de caridad. Cuando el hábito de la masturbación tiene manifiestamente su raíz en un egocentrismo infantil, la mejor penitencia será un esfuerzo cotidiano por dar gusto a los demás; en esta línea se puede, al menos, imponer como penitencia renovar la resolución de hacer de ello tema de un examen diario de conciencia y darle cuenta al confesor. El que ha pecado verdaderamente contra la solidaridad de salvación, permaneciendo largamente alejado de los sacramentos y dando mal ejemplo, puede, después de la conversión, manifestar su "gratitud penitente" esforzándose, por la palabra y el ejemplo, en ganar para el amor de Dios a los que se han alejado de él. ¿Por qué no imponerle, como única penitencia, el que exprese su alegría en presencia de sus vecinos o compañeros de trabajo, o que se preocupe particularmente de la salvación de uno de los que viven cerca de él? Con ocasión de una gran misión popular, la imposición de tal penitencia a los cristianos que han vuelto a Dios después de un largo abandono de la vida religiosa, conduce no solamente a un gran número de conversiones individuales, sino que provoca en el barrio y en las grandes empresas un importante cambio de clima.

#### D. *Espíritu de penitencia y "dignos frutos de arrepentimiento"*

El sacramento de la penitencia no requiere solamente el cumplimiento de un acto de penitencia determinado, sino, ante todo, un espíritu permanente de penitencia que

<sup>48</sup> Según SANTO TOMÁS, *Summa contra Gent.*, lib. III, cap. 159.

será el alma de los actos particulares de penitencia. A los dos sacramentos de la conversión, el bautismo y la penitencia, debe responder una *permanente* disponibilidad a participar en la muerte de Cristo entrando en su espíritu de reparación y de expiación.

Cuando el cristiano se haya purificado poco a poco de todas las “obras estériles del pecado”, esta disponibilidad a la penitencia y a la reparación no disminuirá en absoluto. Por el contrario, no hará más que crecer con la caridad y el conocimiento progresivos de Cristo.

Los Reformadores llegaron a afirmar que “la verdadera penitencia consiste *solamente* en la nueva vida”. El Concilio de Trento condenó esta tesis y afirma el valor de una satisfacción determinada, impuesta en el sacramento de la penitencia.<sup>49</sup> La imposición de un acto de penitencia no pertenece solamente al desarrollo “jurídico” del juicio de gracia, sino que ofrece el gran interés de garantizar el espíritu permanente de penitencia y, por ello, el carácter penitencial de la “nueva vida”.

Esta nueva vida no produce necesaria y “automáticamente” los “dignos frutos de arrepentimiento” (*Mt* 3, 8; *Lc* 3, 8; *Hech* 26, 20). Estos han de madurar, incluso en el caso de una gran conversión, y enfrentarse con muchos obstáculos interiores y exteriores. Además —y esto queremos subrayarlo especialmente— las obras del convertido deben fundarse, por la estructura esencial de la conversión, en un espíritu de penitencia y de reparación. Corroborando la enseñanza de la Escritura y el simbolismo de los sacramentos de la conversión, la doctrina católica sobre las indulgencias y el purgatorio, y en la época moderna el culto al Corazón de Jesús, ampliamente marcado por la mística reparadora, no han cesado de recordar esta idea a la conciencia cristiana.

<sup>49</sup> DENZINGER, 905, 923.

#### 4. Del rechazo de la ley a la nueva ley

El hombre, separado de Dios y de su salvación, no puede volver a la casa del Padre por sus propias fuerzas para cumplir la ley. Su retorno es obra de la gracia (A).

Pero, al mismo tiempo, la conversión, obra de la gracia, creación nueva de la gracia en la fe y la caridad, supone una ruptura radical con el rechazo de la ley (B).

A medida que el cristiano, a lo largo de su “segunda conversión”, va conformando su vida a las inspiraciones del Espíritu Santo y al mandamiento real de la caridad, se encuentra mayormente consolidado en su aversión hacia las obras de la carne y al rechazo de la ley (C).

##### A. La conversión, obra de la gracia

La conversión y el progreso en el bien no pueden explicarse, según su naturaleza profunda, ni desde el punto de vista de los esfuerzos del hombre, ni desde el punto de vista de la ley exterior. La predicación de la conversión es especialmente una *Buena Nueva*, pues la posibilidad de la conversión a Dios es, de todas formas, una gracia, expresión del amor benevolente y misericordioso de Dios, don y presente del Señor muerto y resucitado por nosotros. Este *primado de la gracia*, tan manifiesto en la conversión cristiana, la distingue de toda reforma humanista de las costumbres, de toda búsqueda eudemonista de la bienaventuranza, así como de la preocupación budista por la purificación y la salvación. Si se pone en el punto de partida de la conversión la exigencia legal y no la persona y su gracia, se despoja a la ley de Cristo de su fuerza y su hermosura.<sup>50</sup>

A pesar del mayor atractivo que la aspiración a la suprema felicidad ejerce frecuentemente sobre el corazón

<sup>50</sup> Séame permitido rozar apenas una cuestión tan fundamental para la pastoral y la enseñanza de la conversión, remitiendo al lector a mi teología moral, *La Ley de Cristo*, donde el tema se repite con mucha frecuencia.

humano en vías de conversión, sería oponerse a la primacía de la gracia y traicionar el esplendor de la predicación bíblica, querer concentrar la enseñanza o la pastoral de la conversión sobre la felicidad individual, aun sin ir hasta el extremo de presentar a Dios y el reino de Cristo, más o menos, como un simple medio de asegurar la propia felicidad. Lo que se debe hacer es considerar, a partir de este reino de Dios, que nos viene por la gracia, el amor infinito que El nos manifiesta, al no permitir que nuestro corazón se satisfaga con una felicidad que no tiene su origen en su amistad divina. No se alcanzaría todo el esplendor de la Buena Nueva del reino y del retorno, por la gracia, del pecador a su Padre, si se olvidase admirar, con un corazón reconocido, las ocho bienaventuranzas del Sermón de la Montaña,<sup>51</sup> dirigidas a todos los que sinceramente abren su corazón a la gracia de Dios. Coronando todas estas bienaventuranzas y concediéndoles su unidad, un principio nos prohíbe considerar todas las cosas en el aspecto de nuestra felicidad personal: “Quien halla su vida, la perderá; y quien haya perdido su vida a causa de Mí, la encontrará” (Mt 10, 39; Lc 9, 24; y más claramente aún: Jn 12, 25; Lc 14, 26; 17, 33).

Lo mismo vale con respecto a la relación entre la *gracia de la conversión y la ley*. Al igual que es necesario evitar reducirlo todo al deseo de felicidad, hay también que cuidarse de no concentrar la doctrina de la conversión alrededor de la idea abstracta de la ley. Se trata del establecimiento de una nueva relación o de una relación más profunda con Cristo y su reino. Y todo parte del amor personal de Cristo. Pero, en la luz de la gracia de Cristo, la ley también se esclarece.

Ya en el Antiguo Testamento, la ley era la expresión del amor de Dios; era la garantía de la alianza de amor entre Dios y su pueblo. El pueblo de Israel debía expresar,

<sup>51</sup> No se trata de confundir una *teología moral de las «bienaventuranzas»* del Sermón de la Montaña, con una *ética de la felicidad*, de inspiración más o menos *eudemonista*.

observando la ley, su reconocimiento por la alianza de amor. Israel recibe la gracia de la Alianza, no en razón de las obras realizadas según la ley, sino que la ley le ha sido dada como un complemento precioso de la Alianza de amor. Por esto toda la seriedad y la importancia de la Alianza de amor y de gracia se encuentran también en la ley: “El que practique los mandatos del Señor encontrará en ellos la vida” (Lv 18, 5; cf. Pro 4, 4; 7, 2). Siendo los preceptos divinos la expresión de la Alianza, nadie puede vivir en la Alianza sin observarlos.

Incluso cuando la ley acusa al hombre en estado de pecado, revelándole su lamentable situación de pecador alejado de Dios, sigue siendo, en el pensamiento del Señor, una gracia. Verdad que no se debe olvidar, si se quiere captar bien el sentido de las declaraciones de san Pablo a propósito de la multiplicación de las infracciones causadas por la ley (cf. Rm 7, 7). Aunque el hombre se encuentre de tal forma perdido por el pecado que la expresión de la voluntad de amor de Dios se convierta para él en instrumento de muerte (cf. 1 Cor 15, 56): “*Dynamis tês hamartías nómos*”, la ley, no obstante, permanece en sí: “Santa, buena y justa” (Rm 7, 12). La ley es “espiritual” (Rm 7, 14) y quiere enseñar al hombre que es “carnal” (Rm 7, 14) “sarkinós”. Las consideraciones de san Pablo no solamente son valaderas para la historia de salvación del pasado, sino, a su manera, también para nuestros días y para toda conversión. El hombre alejado de Dios, cuando entra en contacto con el mandamiento y no rechaza someterse a él, reconoce, a la luz de la ley, su estado miserable de pecador, de transgresor de la ley. Hay en ello una acción de la gracia divina. Pero la ley no se revela como una manifestación exterior de la misericordia divina sino cuando el hombre toma conciencia de que la conversión es una ofrenda totalmente gratuita de la misericordia de Dios. El sentimiento de incapacidad para observar la ley se ilumina con la luz de la salud, cuando la conversión se anuncia como una Buena



Nueva precisamente para aquellos que están “afligidōs” (Mt 5, 5), como la obra magnífica de la gracia divina.

Esta doctrina surge poderosa del hecho de que el retorno a la casa del Padre es concedido por el sacramento. Los sacramentos de la conversión proclaman bien alto el mensaje de san Pablo: “Nadie será justificado ante El por la práctica de la ley; la ley solamente nos da el conocimiento del pecado” (Rm 3, 20; cf. Gál 2, 16). El bautizado, y sobre todo el cristiano perdonado y absuelto de nuevo por el sacramento de la penitencia, no debe olvidarlo: “No es por haber practicado la ley por lo que habéis recibido el Espíritu” (Gál 3, 2). “Si nos hubiera sido dada una ley capaz de comunicar la vida, entonces verdaderamente la justicia procedería de la ley. Pero, de hecho, la Escritura lo ha encerrado todo bajo el pecado, a fin de que las promesas, por la fe en Jesucristo, pertenezcan a los que creen” (Gál 3, 21-22).

Conceder una importancia tan grande a la primacía de la gracia y a los sacramentos que proclaman la gracia del Señor al producirla, ¿no es exponerse a disminuir la importancia de la ley moral? De ninguna manera. El hombre, al contrario, es más bien expulsado por ello de su yo egoísta y artero, y encadenado en la ley de gracia todopoderosa, hacia el cumplimiento de la ley entera en un sentimiento de amor reconocido.

El hombre preocupado exclusivamente de la observación de la ley exterior (es decir, orientado exclusivamente hacia las exigencias de observaciones legales) se siente aplastado por su incapacidad de observar perfectamente la ley, o bien, preocupado únicamente de su comportamiento moral, a menos que explote la ley moral en provecho del éxito personal de su vida. Al contrario, por la acentuación de la primacía de la gracia en la predicación de la conversión y en la celebración de los sacramentos de la conversión, el hombre que se convierte está orientado, desde el principio y por completo, hacia Cristo. Todo el que se abandona a Cristo y se deja inundar por la inmer-

sidad del amor divino ha encontrado de un solo golpe toda la fuerza y el medio de cumplir toda la ley. El que se opone a considerar su vida bajo la acción misericordiosa de Dios y da a su vida la forma de una respuesta a las obras de amor de Dios, éste realmente se ha convertido.

#### B. *Incompatibilidad entre el rechazo de la ley y la conversión*

En su conjunto y en cada uno de sus detalles, la ley es revelación del amor de Dios. Esta verdad encuentra ya su aplicación en la ley natural que, inscrita en el corazón de los seres, muestra el plan de Dios sobre el mundo, pero, sobre todo, en la revelación positiva de la Alianza de amor. Y por esta misma clara revelación de la ley divina, expresión de la grandeza y amor de Dios, “el pecado ejerce todo su poderío de pecado” (Rm 7, 13; cf. 4, 15; 5, 13). En el holocausto sangriento del Hijo de Dios en la cruz, Dios ha confirmado su veredicto contra el rechazo de la ley. Los que no se convierten y rehúsan y no renuncian a su rechazo de la ley, atraen implacablemente la condena divina: “Jamás os he conocido; apartaos de Mí, los que cometéis la iniquidad” (Mt 7, 23) (*ergazómenoi tēn anomían*).

Después de la plena revelación de la ley como voluntad del amor de Dios en Cristo, después de la entrada en vigor de la nueva y superabundante ley de gracia, el rechazo de la ley aparece como la marca del anticristo. La iniquidad que se extenderá en los tiempos escatológicos hará retroceder la caridad. “Como consecuencia de la iniquidad creciente, el amor se enfriará en la mayoría” (Mt 24, 12). Aquí se manifiestan claramente la incompatibilidad, la oposición absoluta que existe entre la caridad y el rechazo de la ley. Este desprecio de la ley divina envenena la atmósfera de los ambientes de la vida. Detrás de la iniquidad se levantan “las dominaciones y las potestades

de este mundo de tiniebla, los espíritus del mal que habitan la atmósfera” (Ef 6, 12).

San Pablo llama anticristo al “hombre que rechaza la ley” (2 Tes 2, 3) o, simplemente, al “sin ley” (*ánomos*) (2 Tes 2, 8). “El misterio de iniquidad (de rechazo de la ley) está en marcha”, es, sin duda, “lo que pone obstáculo”, lo que impide el advenimiento pleno del reino. En oposición al poder anticristiano del rechazo de la ley, del rechazo de la voluntad de Dios, que se revela como amor y que se resume en el mandamiento real de la caridad, el convertido debe dar un SI sin reserva a la voluntad amante de Dios y a su mandamiento de amor. Un SI cuya autenticidad probará con el cumplimiento total de la ley. Frente a la solidaridad del mal, debe afirmarse la solidaridad de salud de todos los que viven en la nueva ley.

Cuando san Juan identifica, en su primera carta, el pecado y “el rechazo de la ley” (1 Jn 3, 4), ve en la ley la expresión plena de la voluntad amante de Dios, que se resume en el mandamiento de la caridad. El pecado es al mismo tiempo un NO opuesto a la voluntad amante de Dios, que se expresa en la nueva ley y brilla en cada mandamiento particular, y un ataque al amor del prójimo, en el cual se resumen todos los mandamientos. Aquí, también (1 Jn 3, 4) debemos evocar la gran “separación”, el combate final de los tiempos escatológicos entre el poder del mal, que se encarna en el rechazo de la ley, y el reino del amor.

### C. Orientación progresiva hacia la perfecta caridad

Desde el principio, el convertido debe poder comprender, por la celebración litúrgica del retorno a Dios y a la comunidad, así como por la predicación auténtica de la Buena Nueva de la conversión, que, hasta en el nuevo vínculo que le une a la ley, se trata de amor. Esto no excluye el esfuerzo que ha de hacer, frecuentemente muy pesado, para observar los mandamientos, sobre todo para guardar los preceptos más exigentes, que son como otras

tantas fronteras que no le está permitido franquear, sin ser radicalmente “excluido del reino de Dios” (¡catálogo de los vicios en san Pablo!).

Ciertamente, el que vuelve de un largo alejamiento de Dios, sobre todo si vive en un ambiente descristianizado (donde se multiplica la iniquidad cf. Mt 7, 23), caerá todavía, de cuando en cuando, en alguna debilidad e, incluso ante las exigencias ineluctables de algún mandamiento cristiano, podrá todavía sufrir una peligrosa ceguera. No obstante, será un *convertido*, si verdaderamente ha pronunciado un SI fundamental a la ley, comprendida como voluntad de Dios, y, en su corazón, permanece fiel a este SI. (El renueva su conversión, cuando, después de una falta grave plenamente deliberada, hace suyo, de nuevo, este SI fundamental).

Cuanto más el convertido, desde el principio de su conversión, comprende la primacía de la gracia y se une al amor de Jesús, tanto más profunda y eficazmente se muestra su SI a la voluntad de Dios y más rápidamente su ceguera respecto a los valores morales se curará en la observancia de los mandamientos particulares. Por esto, es más necesario fortificar en la fe a los que empiezan a llevar una vida cristiana y exponerles el amor de Cristo, que exhortarlos, a propósito y fuera de propósito (y a veces muy rigurosamente), a observar los diferentes preceptos.

No obstante, hay que decirlo claramente: un crecimiento auténtico en la caridad y libertad de los hijos de Dios solamente es posible, en la medida en que el cristiano se esfuerza en reconocer con toda lealtad la entera voluntad de Dios —de reconocer lo que es objetivamente bueno en sí— y de serle fiel. El que no llega a purificarse de las “obras de la carne”, no llega todavía a vivir feliz en la nueva vida. El que osara servirse “de la libertad cristiana como pretexto para satisfacer la carne”, en lugar “de servir en la caridad del Espíritu” (Gál 5, 13), no podría jamás comprender lo que es “vivir bajo la ley de gracia”.

**EL PECADO Y LA PENITENCIA**

Exposición sobre la evolución histórica de la disciplina penitencial en la Iglesia Latina.

por

C. Vogel

Esta austera verdad no debe, sin embargo, impedirnos predicar la ley nueva como algo “completamente nuevo”, como la “perfecta ley de libertad” (*Sant* 1, 25; 2, 12), como “la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús” (*Rm* 8, 2). Desde el principio y cada día más, a medida que crece en la vida de la gracia, todo cristiano debería comprender que no vive bajo el régimen de una ley exterior cualquiera, sino bajo la ley de gracia (*Rm* 6, 14). No conocerá verdaderamente la felicidad si no se deja guiar por el espíritu (*Gál* 5, 18) y si no declara un odio mortal y perpetuo al rechazo de la ley “y a todas las obras estériles de la carne”.

La “segunda conversión” (cuyos grados manifiestan la vía purgativa y la unión mística) se manifiesta, en primer lugar, en que los esfuerzos morales y religiosos encuentran, cada día más, su centro de convergencia en la indivisible caridad a Dios y al prójimo. Si los mandamientos límites, expresados en forma prohibitiva, deben ser observados desde el principio íntegramente, si por otra parte la caridad es un fin que no alcanzaremos nunca, perfectamente, en esta vida, es necesario, sin embargo, que la caridad sea considerada siempre como “lo único necesario”, como el alma de todos los mandamientos (*2 Cor* 5, 4). Crecer en ella, vivir en ella, vivir de ella, tal es la mayor obligación del convertido, pero también su mayor felicidad, porque en la caridad está contenida “toda la ley en su plenitud” (*Gál* 5, 14).

El análisis del pecado es incompleto si no va acompañado de un estudio sobre la manera de repararlo. A partir del año 1651, cuando Juan Morín publicó la primera investigación histórica sobre la penitencia con el título de *Commentarius historicus de paenitentia*, historiadores y canonistas se han dedicado al estudio de la antigua institución que, dentro de la Iglesia, tiene la misión de reparar los naufragios espirituales ocurridos después del bautismo. El sabio oratoriano ha hecho escuela; las primeras décadas del siglo XX, en particular, han sido fecundas en trabajos recomendables, en su conjunto, por una objetividad y un rigor científico del que la obra de Juan Morín carece a veces, a pesar de su inmensa erudición. No obstante los trabajos empezados, aún existen muchas lagunas en la materia. Así, por no citar más que un ejemplo, el régimen de la penitencia llamada “tarifada”, que reemplazó a la penitencia antigua y es el origen del sistema actual, todavía no es conocido en todos sus detalles, debido, sobre todo, a la falta de ediciones completas y seguras de los *Libri paenitentiales*.

No obstante, es posible trazar, con una aproximación suficiente, la línea general de desarrollo de la institución penitencial. Esto tratamos de hacer en las páginas siguientes, limitándonos a la Iglesia Latina y descartando deliberadamente los problemas conexos a la *paenitentia*, por importantes que sean. Por esto no se tratará aquí, ni de la penitencia monástica, ni de los conversos, ni de las relaciones entre *paenitentia* y excomunión, ni, en fin, de la penitencia de los clérigos ordenados “in sacris”. Las indicaciones bibliográficas permitirán, a quien lo desee, profundizar en estos diferentes puntos.

En principio, la conversión personal, por indispensable que sea, no es suficiente para borrar el obstáculo del pecado. Normalmente, el pecador gravemente culpable, cualquiera que sea su falta, debe constituirse penitente para poder obtener la reconciliación; la Iglesia sola, por una institución especial, declara oficialmente el perdón al pecador. Lo esencial para nosotros será mostrar cómo y por qué, de una penitencia (y de una reconciliación) concedida al fiel una sola vez durante su vida y que se desarrollaba en tres tiempos cronológicamente muy espaciados (confesión y entrada en penitencia — expiación dentro del *ordo paenitentium* — reconciliación), se ha hecho la evolución hasta el sistema actual de una penitencia sacramental reiterable a voluntad, que se realiza en un tiempo único (confesión seguida de la reconciliación inmediata), no existiendo casi prácticamente las obras penitenciales impuestas.

Una observación se impone sobre la terminología que se empleará en adelante. Con preferencia al vocablo, habitualmente usado, de *penitencia pública*, es más exacto decir *penitencia antigua o canónica u oficial* o también *eclésiástica*. En efecto, el término penitencia *pública* es inadecuado y puede dar lugar —y de hecho así ha ocurrido— a una doble confusión que ha contribuido, no poco, a falsear los problemas. Además de que presenta el inconveniente de fijar la atención sobre el adjetivo *pública*, que

caracteriza imperfectamente la institución penitencial antigua, este término parece sugerir que existió simultáneamente una penitencia *privada sacramental*, lo cual es un error grave. Antes de la penitencia llamada “tarifada”, como aparece en los *Libri paenitentiales*, es decir, antes del siglo VIII, no existe la penitencia privada sacramental, excepción hecha, al parecer, de los cristianos insulares de Irlanda y Gran Bretaña. Igualmente se cometería un error muy grande si, bajo el significado de la expresión *penitencia pública*, se pensara en una confesión pública de las faltas, obligatoria en el esquema de la penitencia antigua: estas confesiones *coram publico*, ciertamente, existieron, pero eran solamente el resultado del celo particular de ciertos pecadores arrepentidos; pero jamás el culpable era obligado a hacerlo.

Solamente una exposición histórica, contando la manera cómo se cumplía en la Iglesia Latina la expiación de las faltas cometidas después del bautismo, nos permitirá comprender cómo se formó la distinción entre pecado mortal y venial. Si, ya desde los orígenes de la Iglesia, los autores eclesiásticos establecieron una diferencia entre las faltas graves y las de menor importancia, dista mucho para que esta distinción haya sido percibida tan claramente y presentada de una manera tan sistemática como lo hicieron los escolásticos y los moralistas posteriores: Las incertidumbres en los catálogos de pecados, poco numerosos en verdad, que nos han llegado, y las fluctuaciones en la terminología nos dan este testimonio. En efecto, durante los primeros tiempos de la Iglesia, la distinción se funda menos en el análisis del pecado en sus diversos componentes, que en el diferente modo de expiación y remisión: pecado mortal es el que exige, para ser reparado, la penitencia canónica y la intervención de la Iglesia en la reconciliación; el pecado ligero o pequeño o venial se puede reparar por las obras privadas de mortificación. San Agustín, que señaló profundamente la institución penitencial, distingue cuidadosamente los *mortifera*, le-

*talía crimina*, que reclaman la penitencia eclesiástica, de los *peccata venialia, levia, quotidiana*, que son expiados por la oración, el ayuno y la limosna, o sea, por actos de mortificación *sin* intervención de la Iglesia. Antes que él, Tertuliano y Orígenes no dijeron otra cosa y el obispo de Arlés, san Cesáreo, dirá lo mismo. La distinción hoy clásica, fundada sobre el *reatus poenae* (a pecado mortal, pena eterna; a pecado venial, pena temporal), no se adquiere hasta la época de los escolásticos y representa el final de una larga evolución.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Acerca de la distinción entre pecados mortales y veniales, véase el artículo *Péché* en el *DTC*, XII, c. 139-275, especialmente c. 225-255. Principales actos del magisterio que sancionan la distinción: contra Lutero, condenación de la tesis 35 por la bula *Exsurge Domine* (15/6/1520). *Nemo est certus se non semper peccare mortaliter propter occultissimum superbiae vitium*; Concilio de Trento, Ses. VI, cap. II y los cánones 23, 25, 27 correspondientes; contra Bayo, condenación de la proposición 20 por la bula *Ex omnibus afflictionibus* (1/10/1567): *Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam*; esta última condenación hace difícilmente defendible la opinión de Gerson, según la cual, todo pecado es por su naturaleza mortal, y solamente la misericordia de Dios hace que haya pecados veniales (GERSON, *De vita spirituali*, en *Opera omnia*, Amberes, 1706, t. III). Acerca de la utilización de 1 Cor 3, 10-17 para el pecado venial. véase LANDGRAF, 1 Cor 3, 10-17 bei den lateinischen Vätern und in der Frühcholastik, en *Biblica*, 1924, págs. 140-172; sobre la posición de san Agustín, véase MAUSBACH, *Die Ethik des hl. Augustinus*, I, págs. 235-238. Un resumen muy detallado sobre la historia de la distinción desde la pre-escolástica, en LANDGRAF, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, Bamberg, 1923; BLATON, F., *De peccato veniali. Doctrina scholasticorum ante sanctum Thomam*, en *Collectiones Gundavenses*, 1928, págs. 134-142, y especialmente LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühcholastik*, 4.<sup>a</sup> parte. *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen*, t. I, Ratisbona, 1955; t. II, *Ibid.*, 1956.

## 1. Período de los orígenes\* (hasta la segunda mitad del siglo II)

Es vano querer trazar un esquema sistemático y detallado de la institución penitencial durante el período post-apostólico. Los documentos que nos han llegado solamente tratan el asunto ocasionalmente, excepción hecha del *Pastor* de Hermas, que trata de la penitencia *ex professo*, pero solamente desde el punto de vista de su necesidad. Nuestros textos son raros, de interpretación difícil, y los informes que nos suministran son fragmentarios. El desarrollo del proceso penitencial permanece oscuro para nosotros. No hay todavía reglas generales, y la práctica, muy probablemente, varió según las diferentes Iglesias locales.

Dos hechos llevaron a las comunidades cristianas a precisar su posición en materia penitencial: por una parte, la controversia montanista (a propósito de la reconciliación de los pecados de adulterio y de fornicación), y por otra, la querrela concerniente a los *lapsi* de la per-

\* Véase la bibliografía al final del capítulo.

secución de Decio (reconciliación de los pecados de apostasía). Dos hombres, Tertuliano († después del 220) y san Cipriano († 258), cuyos escritos resumen estas controversias, contribuyeron a la elaboración de una doctrina penitencial. Antes del testimonio de estos dos autores, sólo es posible indicar algunas líneas generales.

## 1. Los catálogos de pecados

Incluso después del bautismo, el cristiano que ha pecado gravemente tiene la posibilidad de hacer penitencia; el pecador no está irremediabilmente perdido, ni ante Dios, ni para la Iglesia. Ciertamente, con el bautismo y la remisión de los pecados que éste procura, debería, en principio, empezar una vida de santidad en la que las faltas graves estarían desterradas.<sup>2</sup> En realidad, todos los autores de nuestro período están de acuerdo en reconocer que los pecados graves no son raros entre los cristianos; la Iglesia no es exclusivamente una comunidad de santos, y el autor de la Segunda Carta a Clemente no duda en calificarla de “guarda de ladrones”.<sup>3</sup> Los escritos de los Padres apostólicos y de los apologistas contienen catálogos de pecados, frecuentemente muy detallados, que todos suponen, sin duda, una catequesis ética común. La fuente de las listas de pecados se encuentra en los catálogos neotestamentarios: las mismas expresiones se encuentran allí, a veces con el mismo orden.<sup>4</sup> Nosotros hemos calificado en la tabla siguiente los diferentes pecados con

<sup>2</sup> Así IGNACIO, *Eph.*, 4, 2; I CLEMENTIS, 6, 9; II CLEM., 1 y 2; JUSTINO, *Apol.*, 1, 14, 61; TEÓFILO, *Ad Autol.*, 3, 9-15; MINUCIO FÉLIX, *Octav.* 35, entre otros.

<sup>3</sup> II CLEM., 14, 1.

<sup>4</sup> Véase acerca de este punto SEEBERG A., *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, y WIBING S., *Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT. u. ihre Traditionsgeschichte* (*Zeitschrift f. NT. Wissensch. Beiheft* 25), Berlin, 1959.

las referencias a los autores eclesiásticos y a los lugares correspondientes del Nuevo Testamento.<sup>5</sup>

### 1.º πορνεία, *fornicatio, fornicación:*

2 Cor 12, 21; Gál 5, 20; 1 Tim 1, 10; Ap 9, 21, etc.; Mc 7, 21; Ef 4, 19; Col 3, 5.

Didaché, 2, 2; 3, 3; 5, 1; Bernabé, 19, 4; Hermas, *Mand.*, 8, 3; Justino, *Dial.*, 93, 1; Justino, *Apol.*, 2, 2; Apoc. Bar., 4; Apoc. Pauli, 6; Test. XII Patr. Levi, 17; Clem. Hom., 1; 18.

### μοιχεία, *adulterium, adulterio:*

Mt 15, 19; Mc 7, 21; Lc 18, 11.

Didaché, 2, 2, etc.; I Clem., 30, 1; Bern., 19, 4; Hermas, *Mand.*, 8, 3; Hermas, *Simil.*, 6, 5, 5; Justino, *Dial.*, 93, 1; Justino, *Apol.*, 2, 2; Apoc. Bar., 4; Apoc. Pauli, 6; Clem. Hom., 11, 27; Clem. Recogn., 4, 36; Acta Joh., 35.

### ἀρσενοκοῦται, *masculorum concubitores, sodomitas:*

1 Cor 6, 9; 1 Tim 1, 10.

Didaché, 2, 2; Bern., 19, 4; Test. XII Patr. Levi, 17; Acta Joh., 36.

<sup>5</sup> Los catálogos neotestamentarios de los pecados son los siguientes: Mt 15, 19; Mc 7, 21; Lc 18, 11; Col 3, 5; Rm 1, 29; 13, 13; 16, 17; Gál 5, 20; 1 Cor 6, 9; 5, 10; 2 Cor 12, 20; Ef 4, 19; 1 Tim 5, 10; 3, 2; 6, 4; 2 Tim 3, 2; 1 Tes 4, 5; 1 Pe 2, 1; 4, 3; 2 Pe 2, 18; Tit 3, 3; Sant 3, 16; Flp 2, 3; Ap 9, 21 (12, 8; 22, 15).—En la lista siguiente, las referencias a la Didaché, a Justino y al Pastor de Hermas (*Visio, Mandatum, Similitudo*) no ofrecen dificultad. Para los demás, remitimos a las obras siguientes: *Apocalipsis* de Baruc y *Testamentum XII Patr.* en HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2ª ed., 1924; *Apocalipsis* de Pablo (o *Visio Pauli*) en TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, 1866, págs. 34-69 y (texto latino) SILVERSTEIN, *Visio sancti Pauli*, Londres, 1935, págs. 131-218. Las homilias clementinas y las *Recognitiones* se encuentran en la PG, t. I y II; véase asimismo HENNECKE; la Epístola de Bernabé, en la edición de TH. KLAUSER, *Florilegium patristicum*, 1940 e igualmente en las ediciones de los Padres Apostólicos: los Acta Johannis, en LIPSIUS y BOUSSET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2 vol., 1891-1903.

ἐπιθυμία, *concupiscentia, concupiscencia:*

1 Tes 4, 5; Col 3, 5; 1 Pe, 4, 3.

Didaché, 3, 3; I Clem., 30, 1; Hermas, *Mand.*, 6, 5; 8, 5; Test. XII Patr. Ruben, 4; Clem. *Recogn.*, 4, 36.

ἀσέλγεια, *impudicitia, impudicia:*

Mc 7, 22; Rm 13, 13; 2 Cor 12, 21; Gál 5, 20; Ef 4, 19; 1 Pe 4, 3; 2 Pe 2, 18.

Hermas, *Simil.*, 9, 15, 3; Test. XII Patr. Levi, 17; Test. XII Patr. Juda, 23.

αἰσχρολογία, *turpis sermo, palabras deshonestas:*

Col 3, 5 y 8.

Didaché, 3, 3.

ἀκαθαρσία, *immunditia, impureza:*

Col 3, 5; Gál 5, 20; 2 Cor 12, 21; Ef 5, 3.

Bern., 19, 4.

μαλακοί, *molles, afeminados:*

1 Cor 6, 9.

κοῦται, *cubilia, amancebamientos:*

Rm 13, 13.

φιλήδονοι, *amatores voluptatis, amigos de placeres:*

2 Tim 3, 2.

ἀκρατεῖς, *incontinentes, disolutos:*

2 Tim 3, 2.

2.º φόνος, *homicidium, homicidio:*

Mt 15, 19; Mc 7, 21; Rm 1, 29; Ap 9, 21, etc.

Didaché, 2, 2; Bern. Justino, *Dial.*, 93, 1; Justino, *Apol.* II, 2; 5; Apoc. Barn. 4; 8; Apoc. Pauli, 6; Clem. Hom. 11, 27; Clem. *Recogn.*, 4, 36; Acta Joh., 36.

ἀνδραποδισταί, *homicidae, asesinos:*

1 Tim 1, 9.

πατρολῶναι, *parricidae, parricidas:*

1 Tim 1, 9.

μητρολῶναι, *matricidae, matricidas:*

1 Tim 1, 9.

3.º εἰδωλολατρία, *idololatria, idolatria:*

1 Cor 5, 10; Gál 5, 20; Col 3, 5; Ef 5, 5; 1 Pe 4, 3; Ap 21, 8.

Didaché, 3, 4; Bern., 20, 1; Apoc. Bar., 8, 13; Test. XII Patr. Levi., 17; Test. XII Patr. Juda, 23.

ἀνοσίτοι, *scelerati, sacrilegos:*

1 Tim 1, 9.

βεβήλοι, *contaminati, profanadores:*

1 Tim 1, 9.

4.º φαρμακεία, *veneficium, magia:*

Gál 5, 20; Ap 9, 21; 21, 8.

Didaché, 2, 2; Bern., 20, 1 (con μαγεία.); Test. XII Patr. Juda, 23; Acta Joh., 36.

5.º πλεονεξία, *avaritia, avaricia:*

Rm 1, 29; 1 Cor 5, 10, 11; 6, 9; Mc 7, 21; Ef 4, 19; Col 3, 5.

Didaché, 2, 6; Bern., 19, 6; Policarpo, *Ad. Phil.*, 2, 2; Hermas, *Mand.*, 6, 5; Hermas, *Simil.*, 6, 5, 5; Apoc. Bar., 13; Test. XII Patr. Levi, 17; Clem. Hom., 1, 18; Clem. *Recogn.*, 4, 36.

ἀνελεήμων, *sine misericordia, despiadados:*

Rm 1, 30.



6.° κλοπή, *furtum, robo*:

*Mt* 15, 19; *Mc* 7, 21; *Jn* 6, 10; *Ap* 9, 21.  
Didaché, 2, 2; Hermas, *Mand.*, 8, 5; Apoc. Bar.,  
4; 8; 13; Apoc. Pauli, 6; Acta Joh., 36.

7.° ἀρπαγή, *rapacitas, rapiña*:

*1 Cor* 5, 10; *Lc* 18, 11.  
Didaché 2, 6; Bern., 20, 1; Justino, *Apol.*, 2, 2; Apoc.  
Bar., 8; 13; Acta Joh., 36.

αἰσχροκερδής, *cupidus turpis lucri, ávido de ganancias ilícitas*:

*Tit* 1, 7.

8.° φθόνος, *invidia, envidia*:

*Rm* 1, 29; *Gál* 5, 20; *1 Pe* 2, 1; *Tit* 3, 3; *Mc* 7, 21.  
*I Clem.*, 3, 5; Apoc. Bar., 13; Test. XII Patr. Simon, 4.

ζήλος, *aemulatio, celos*:

*Gál* 5, 20; *2 Cor* 12, 20; *Rm* 13, 13; *Sant* 3, 15.  
Didaché, 3, 2; Apoc. Bar., 8, 13; Test. XII Patr. Simon, 4.

κενοδοξία, *cupiditas inanis gloriae, amor de la vanagloria*:

*Gál* 5, 26; *Flp* 2, 3.  
Didaché, 3, 5; Hermas, *Mand.*, 8, 5; Clem. Hom.,  
1, 18.

πάθος, *libido, pasión*:

*Col* 3, 5.

μισοῦντες, *odientes invicem, odio*:

*Tit* 3, 3.  
Didaché, 3, 7; Hermas, *Simil.*, 9, 15, 3; Clem. Hom.,  
11, 27; Clem. Recogn., 4, 36.

9.° ψεῦδος, *mendacium, mentira*:

*Col* 3, 9; *Ef* 4, 25; *Ap* 21, 8; 22, 15.  
Didaché, 2, 5; Bern., 20, 2; Hermas, *Mand.*, 8, 3;  
Hermas, *Simil.*, 6, 5, 5.

ψευδομαρτυρία, *falsa testimonia, falsos testimonios*:

*Mt* 15, 19.  
Didaché, 2, 1; Policarpo, *Ad Phil.*, 2, 2; Hermas,  
*Mand.*, 8, 5.

ἐπίορκοι, *periuri, perjuros*:

*1 Tim* 1, 9.  
Didaché, 3, 2; Apoc. Bar., 4; 13; Apoc. Pauli, 6.

ὑπόκρισις, *simulatio, hipocresía*:

*1 Pe* 2, 1.  
Didaché, 2, 6; Bern., 19, 2; Hermas, *Mand.*, 8, 3.

ἀσύνθετοι, *incompositi, desleales*:

*Rm* 1, 30.

προδόται, *proditores, traidores*:

*2 Tim* 3, 4.

10.° κακία, *malitia, maldad*:

*Col* 3, 8; *Rm* 1, 29; *Ef* 4, 31; *1 Pe* 2, 1.  
Didaché, 5, 1; Bern., 20, 1.

πονηρία, *malitia, perversidad*:

*Mc* 7, 21; *Rm* 1, 29.  
Didaché, 3, 1; Hermas, *Simil.*, 9, 15, 3.

ἀδικία, *iniquitas, injusticia*:

*Rm* 1, 29.  
Policarpo, *Ad Phil.*, 2, 2.

δόκος, *dolum, estafa*:

*Mc* 7, 22; *Rm* 1, 29; *1 Pe* 2, 1.  
Didaché, 5, 1; Bern., 20, 1; Hermas, *Mand.*, 8, 5.

κακοηδεΐα, *malignitas, malignidad:*

Rm 1, 29.

Didaché, 2, 6.

διαλογισμοί πονηροί, *cogitationes malae, malos pen-  
samientos:*

Mt 15, 19; Mc 7, 21.

No hay equivalente verbal, pero sí idéntica sig-  
nificación, en Didaché, 3, 6.

ὑπόνοιαι πονηραί, *malae cogitationes, sospechas ma-  
lévolas:*

1 Tim 6, 4.

ἔχθραι, *inimicitiae, enemistad:*

Gál 5, 20.

ἐφευρεται κακῶν, *inventores malorum, forjadores de  
maldad:*

Rm 1, 30.

ἀφιλάγαθοι, *sine benignitate, enemigos del bien:*

2 Tim 3, 3.

προπετεῖς, *protervi, protervos:*

2 Tim 3, 4.

ἄσπονδοι, *sine pace, implacables:*

2 Tim 3, 3.

ἀνήμεροι, *immites, intratables:*

2 Tim 3, 3.

ἔρις, *contentio, contienda:*

Gál 5, 20; 2 Cor 12, 20; Rm 13, 13.

Didaché, 3, 2; Apoc. Bar., 8, 13; I Clem., 3, 2.

διχοστασία, *dissensio, discordia:*

Rm 16, 17; Gál 5, 20.

Didaché, 4, 3 (σχισμα); Bern., 19, 12; Ignacio, *Ad  
Phil.*, 3, 3; Hermas, *Simil.*, 8, 7, 5.

ἐριδεΐαι, *rixae, rencillas:*

Gál 5, 20; 2 Cor 12, 20; Sant 3, 15.

No hay equivalente verbal, pero sí significación  
idéntica, en Didaché, 2, 6.

ὄργη, *ira, cólera:*

Col 3, 5 y 8.

Didaché, 3, 2; Acta Joh., 35.

ἄνυμος, *ira, cólera o indignación:*

Col 3, 5 y 8; Gál 5, 20; 2 Cor 12, 20; Ef 4, 31.

Didaché, 3, 2.

βλασφημία, *blasphemia, maledicencia:*

Col 3, 5 y 8; Ef 4, 31; Mc 7, 22; Mt 15, 19.

Didaché, 3, 6; Hermas, *Mand.*, 8, 3.

ὑβρισταί, *contumeliosi, ultrajadores:*

Rm 1, 30.

διαπαρατριβαί, *conflictationes, disputas:*

1 Tim 6, 4.

ἄνομοι, *injusti, inicuos:*

1 Tim 1, 9.

I Clem., 35, 5; Hermas, *Mand.*, 8, 3; Test. XII Patr.  
Levi, 17.

ἀνυπότακτοι, *non subditi, rebeldes:*

1 Tim 1, 9.

πλήκτης, *percussor, pendenciero:*

Tit 1, 7.

καταλαλία, *detractio, calumnia:*

Rm 1, 29; 2 Cor 12, 20; 1 Pe 2, 1.

I Clem., 30, 1; Bern., 20, 2; Policarpo, *Ad Phil.*,

4, 3; Hermas, *Mand.*, 8, 3; Hermas, *Simil.*, 6, 5, 5;  
Apoc. Bar., 8; 13; Test. XII Patr. Gad., 3.

ψιθυρισμός, *susurriones, chismosos*:

Rm 1, 29; 2 Cor 12, 20;  
I Clem., 30, 3; Apoc., 8, 13;

διάβολοι, *criminatores, maldicientes*:

2 Tim 3, 3.

11.° ὑπερηφανία, *superbia, orgullo*:

Mc 7, 22; Rm 1, 30; 2 Tim 3, 2.  
Didaché, 2, 6; I Clem., 16, 2; Bern., 20, 1; Hermas,  
*Mand.*, 6, 5; Test. XII Patr. Levi, 17.

ἀλαζονία, *elatio, jactancia*:

Rm 1, 30; 2 Tim 3, 2.  
Didaché, 5, 1; I Clem., 14, 1; Bern., 20, 1; Hermas,  
*Mand.*, 6, 5.

φυσώσεις, *inflationes, presunción*:

2 Cor 12, 20.  
No hay equivalente verbal, pero sí idéntica sig-  
nificación, en Didaché, 5, 1 (ὑφος); Hermas, *mand.*,  
8, 3.

αὐθάδης, *superbus, arrogante*:

Tit 1, 7.  
Didaché, 3, 6; I Clem., 30, 8; Bern., 20, 1.

τετυφωμένοι, *tumidi, engréidos*:

2 Tim 3, 4.

12.° ἀκαταστασία, *inconstantia, inconstancia*:

2 Cor 12, 12; Sant 3, 16.  
I Clem., 3, 2.

αφροσύνη, *stultitia, sinrazón*:

Mc 7, 22.  
Hermas, *Simil.*, 9, 15, 3.

ἀσύνητοι, *insipientes, insensatos*:

Rm 1, 31.

πλανώμενοι, *errantes, extravió*:

Tit 3, 3.

13.° μέθαι (κῶμοι, πότοι), *ebrietas, borrachera*:

Gál 5, 20; Rm 13, 13.  
I Clem., 30, 1; Hermas, *Mand.*, 8, 3; Hermas, *Si-  
mil.*, 6, 5, 5; Apoc. Bar., 8, 13; Acta John., 30.

κῶμοι, *comessatio, intemperancia*:

1 Pe 4, 4; 1 Cor 5, 11.

No hay equivalente verbal, pero sí idéntica sig-  
nificación, en Hermas, *Mandat.*, 8, 3 (ἐδέσματα  
πολλά).

οἴνοφλυγία, *vinolentia, crápula*:

1 Pe 4, 3.

14.° φίλαυτοι, *seipsos amantes, egoístas*:

2 Tim 3, 2.

ἀχάριστοι, *ingrati, ingratos*:

2 Tim 3, 2.

ἄστοργοι, *abseque foedere, desamorados*:

Rm 1, 1; 2 Tim 3, 5.

15.° γονεῦσιν ἀπειθεῖς, *parentibus non obedientes, des-  
obedientes*:

Rm 1, 30; 2 Tim 3, 2.

16.º ἀσεβεῖς, *impii, impiedad:*

1 Tim 1, 9.

17.º ἁμαρτωλοί, *peccatores, pecadores:*

1 Tim 1, 9.

18.º στυγητοί, *odibiles, odiosos:*

Tit 3, 3.

19.º θεοστυγεῖς, *deo odibiles, abominadores de Dios:*

Rm 1, 30.

20.º αἵρέσεις, *sectae, cismas:*

Gál 5, 20.

21.º Las diferentes denominaciones que se refieren no a los pecados de los cristianos, sino que califican a los paganos: δειλοί, ἄπιστοι, ἐβδάλυγμένοι, κύνες (*timidi, increduli, execrati, canes*).

Ap 21, 8; 22, 15.

A estas enumeraciones convendría añadir los catálogos de las virtudes que aparecen en los escritos neotestamentarios, repetidos, en su mayoría, en los escritos de la época postapostólica; <sup>6</sup> importantes para apreciar el contenido ético de la catequesis primitiva, no nos enseñan nada de nuevo sobre las variedades de pecado.

Varios términos de la lista precedente son sinónimos. Por consiguiente, simplificando el catálogo, se obtiene un

<sup>6</sup> Los catálogos de las virtudes, en los escritos neotestamentarios, se encuentran en los pasajes siguientes: Gál 5, 22; Col 3, 12; Ef 4, 2; Flp 2, 1; 1 Tim 6, 11; 2 Tim 2, 22; Tit 1, 8; 2, 2; 3, 1; 1 Pe 3, 8; 2 Pe 1, 5. Los pasajes correspondientes de los escritos de la época postapostólica están señalados en A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, y en S. WIBBING, *Z. NT. Wiss.*, (Beiheft 25), 1959.

inventario que da una idea exacta de la hamartología de la Iglesia primitiva. Hacemos figurar en ella, solamente, los pecados aparecidos en los escritos postapostólicos con la exclusión de los que no se encuentran más que en las fuentes neotestamentarias; las faltas se agrupan en orden decreciente, según ocupan un lugar más o menos importantes en los textos:

1.º Impureza:

Adulterio, fornicación, sodomía, concupiscencia, palabras deshonestas.

2.º Homicidio.

3.º Idolatría.

4.º Magia.

5.º Avaricia.

6.º Robo.

7.º Envidia:

Celos, codicia, amor de la vanagloria, odio.

8.º Mentira:

Falso testimonio, perjurio, hipocresía, calumnia.

9.º Maldad:

Cólera, insumisión, disputas, perversidad, malignidad, maledicencia, injuria, injusticia, estafa.

10.º Orgullo:

Jactancia, vanidad, arrogancia.

11.º Inconstancia y sinrazón.

12.º Borrachera e intemperancia.

De todos estos pecados, cualquiera que sea la naturaleza y gravedad, el cristiano puede hacer penitencia y, por tanto, obtener el perdón.<sup>7</sup> La condición primordial para llegar a él es la conversión,<sup>8</sup> a la que vienen a añadirse

<sup>7</sup> IGNACIO, *Phil.*, III, 2; VIII, 1; SMYRN., IX, 2; I CLEM., VII, 4; II CLEM., VIII, 1-3.

<sup>8</sup> Entre otros, I CLEM., LVI, 1.

la plegaria,<sup>9</sup> las lágrimas y las postraciones,<sup>10</sup> el ayuno y la limosna.<sup>11</sup>

## 2. La confesión y la expiación

La confesión de las faltas corrobora las obras de expiación. Por confesión hay que entender, en principio, que el pecador se reconoce culpable delante de Dios y se pone en las verdaderas disposiciones para una sincera conversión; <sup>12</sup> en este sentido, confesión es sinónimo de *hacer penitencia*<sup>13</sup> y equivale a una alabanza hecha a Dios.<sup>14</sup> Así comprendida, la *confessio* es una condición previa a toda verdadera plegaria, y en este sentido se realiza en las reuniones de la comunidad cristiana,<sup>15</sup> sobre todo antes de la celebración eucarística.<sup>16</sup> ¿Cómo nos imaginaremos concretamente esta confesión? La idea de una confesión individual y detallada de las faltas de cada uno, pública o privada, se ha de excluir por dos razones. Difícilmente se puede imaginar, por motivos prácticos obvios, cómo los pecadores hubieran podido detallar sus faltas durante el desarrollo de un oficio, y es inconcebible que una simple confesión de este género bastara para autorizar al pecador, gravemente culpable, a acercarse a la eucaristía:

<sup>9</sup> Entre estas oraciones aparece en primer plano la oración dominical; véase, por ejemplo, DID., VIII, 2.

<sup>10</sup> I CLEM., XLVIII; JUSTINO, *Dial.*, XC, 141.

<sup>11</sup> Así DID., IV, 6; con alusión a I Pe 4, 8.

<sup>12</sup> CLEM., LI, 3.

<sup>13</sup> II CLEM., II, 3: ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν. Es el significado que tendrá en Tertuliano la palabra exomologesis.

<sup>14</sup> En todos los textos de la antigüedad, *confesión* tiene el significado de *alabanza dirigida a Dios (laus Dei)*. Este es el caso, observa POSCHMANN, *Dogmengeschichte*, pág. 11, n. 6, de toda la I CLEM., salvo el pasaje citado más arriba I CLEM., LI, 3.

<sup>15</sup> Así HERMAS, *Vis.*, I, 1, 3; III, 1, 5; *Simil.*, IX, 23, 4; DID., IV, 17; Ep. BARNAB., XIX, 12.

<sup>16</sup> Sobre todo DID., XIV, 1.

semejante manera de obrar estaría en contradicción con todo lo que sabemos de la penitencia antigua, larga y pesada. La confesión de los pecados de la que se habla en la *Didaché* no es una "confesión sacramental", sino una especie de plegaria colectiva, realizada por todos los miembros con ocasión de las reuniones de la comunidad, en la misma línea del *confiteor actual*.<sup>17</sup> No correspondería, en ningún caso, a la penitencia exigida por faltas graves.

Para éstas es indispensable una expiación larga y penosa. ¿En qué consistía ésta? En primer lugar, el pecador gravemente culpable era separado de la participación en la eucaristía hasta que había cumplido una penitencia proporcionada a la gravedad de las faltas cometidas.<sup>18</sup> Los fieles intervenían en el proceso penitencial, en sus principios, por la *correctio fraterna*, considerada como una de las formas de la caridad,<sup>19</sup> y cuya carga incumbe, de una manera especial, a los jefes de la comunidad.<sup>20</sup> Ellos son los jueces cualificados de la naturaleza de las mortificaciones a cumplir y de la duración de la expiación; <sup>21</sup> son ellos también los que readmiten al pecador arrepentido en el seno de la Iglesia, cuando éste ya ha hecho

<sup>17</sup> Tal es la interpretación, comúnmente aceptada hoy día, de los pasajes de DID., 4, 17 y 14, 1; véase, además de POSCHMANN, *op. cit.*, pág. 12, A. WEISS en *Theologische Quartalschrift*, 1915, pág. 125, HÖH J., *Die kirchliche Busse im 2 Jhd.*, pág. 107 y AMANN, en el *DTC*, XII, 757. Algunos autores protestantes ven aquí una confesión «penitencial»; así SEEBERG, en *Festschrift f. Ihmels*, 1928, pág. 26 y R. KNOPF, *Die Lehre von den XII Apostel*, 1920, pág. 36 (confesión individual por faltas leves, siendo las demás perdonables mediante la penitencia oficial). Estas interpretaciones parece que deben ser descartadas.

<sup>18</sup> El verbo μετανοεῖν en DID., X, 6, ha de entenderse en el sentido de *expiar, hacer penitencia*: εἰ τις οὐκ ἅγιος ἐστίν, μετανοεῖτω. El verbo μετανοεῖν no es sinónimo de la exomologesis de la que hemos hablado más arriba; véase POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, pág. 92, y LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl*, 3.<sup>a</sup> ed., Berlín, 1955, pág. 236.

<sup>19</sup> Así, entre otros, DID., XV, 3; IGNACIO, *Ephes.*, X, 1; I CLEM., LVI, 2; II CLEM., XV, 2.

<sup>20</sup> Ep. BARNAB., XIX, 4.

<sup>21</sup> POLICARPO, *Phil.*, VI, 1.

sus actos correspondientes. Esta reconciliación significa, sobre todo, que el pecador vuelve a encontrar todos sus derechos religiosos en la comunidad; es, pues, principalmente de naturaleza eclesiástica. Pero no hay que excluir, según parece, que sea igualmente una garantía y una prenda del perdón divino.<sup>22</sup> Sería paradójico, supuesto el papel concedido a la Iglesia, pensar que, readmitido a la eucaristía, el pecador pudiera no estar en gracia delante de Dios.

Si el pecador, a pesar de las exhortaciones de sus hermanos y de los jefes de la comunidad, rehúsa hacer penitencia, es excomulgado.<sup>23</sup> Esta medida excepcional, por la cual es separado no solamente de la vida cultural sino también de la vida social,<sup>24</sup> no es una penitencia, sino una suprema tentativa para conquistar a ciertos pecadores recalcitrantes al arrepentimiento; ésta se termina cuando el culpable acepta expiar sus faltas. Nuestros textos no hablan de una excomunión definitiva. El excomulgado no es tratado como enemigo o como reprobado; continúa siendo objeto de las plegarias de la comunidad.<sup>25</sup>

Entre los testimonios más antiguos de la institución penitencial, Hermas ocupa un lugar escogido. Desgraciadamente, el estilo alegórico, y frecuentemente obscuro, del *Pastor*, completamente consagrado a la penitencia, así como el carácter extraño de ciertas páginas, hacen la interpretación dificultosa. Nosotros damos aquí lo esencial, sin pretender solucionar las controversias o proponer soluciones definitivas.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Véase IGNACIO, *Phil.*, III, 2; I CLEM., LVII, 2.

<sup>23</sup> Así, entre otros, DID., IV, 3; XV, 3; IGNACIO, *Smyrn.*, IV, 1; VII, 2; IGNACIO, *Ephes.*, VII, 1; POLICARCO, *Phil.*, VI, 11; XI, 2; II CLEM., XVII, 3 y 5.

<sup>24</sup> DID., XV, 3.

<sup>25</sup> IGNACIO, *Smyrn.*, IV, 1.

<sup>26</sup> Texto griego y latino del *Pastor* de Hermas en FUNCK, *Pastres Apostolici*, I, 1901; texto griego solamente en MOLLY WHITTAKER, en GCS, Berlin, 1956; trad. francesa por LELONG A., en la colección Lejay, *Les Pères Apostoliques*, 4 vol., 1907-1912.— Además de las obras relativas al *Pastor* de Hermas indicadas

Contrariamente a una opinión corriente desde Tertuliano, Hermas no ha roto con una costumbre anterior al enseñar que el pecador puede hacer penitencia, y, por lo tanto, obtener el perdón, por las faltas cometidas después del bautismo.<sup>27</sup> En que tal expiación sea posible, con la remisión de los pecados, que es su fruto, todos los autores, precedentemente alegados, están de acuerdo. Para Hermas mismo es una evidencia que se sostiene por sí misma: Dios, viendo la debilidad humana, ha previsto una posibilidad de reparación;<sup>28</sup> no está, pues, en este punto la novedad de su mensaje.

El Pastor, es verdad, se declara de acuerdo con los *doctores* al enseñar que no había otra remisión de los pecados más que el bautismo, pero con ello se presenta un *ideal*: Con la ablución bautismal empieza una vida nueva en la que, teóricamente, el pecado grave no tiene ya lugar. De hecho, desgraciadamente, los pecadores no son raros en las comunidades cristianas. A éstos, Hermas les recuerda, en una perspectiva escatológica y en vistas a sacudir a los más endurecidos de entre ellos, que, siendo el

en la bibliografía que va al final de este capítulo, véase ALBERTE, en *Miscell. Comillas*, II, 1943, págs. 235-258 (relativo a la penitencia) y PETERSON, en *Orientalia christ. periodica*, 1947, páginas 624-635 (a propósito de las *Visiones*).

<sup>27</sup> He aquí las diferentes hipótesis propuestas acerca de la significación del *Pastor* en materia penitencial, según los trabajos de POSCHMANN (*op. cit.*, pág. 14): a) el *Pastor* constituye una innovación en materia penitencial, al declarar una remisión de los pecados posible después del bautismo (Batiffol P., Bihlmeyer K., Dibelius M., Funck F. X., von Harnack A., Koch H., Loofs Fr., Preuschen E., Puech A., Seeberg R., Schwartz E., Weinel H., Windisch H.); b) el mensaje penitencial está conforme con la tradición anterior en lo que concierne a la posibilidad de una *remissio peccatorum* después del bautismo (d'Alès A., Altaner B., Bardenhewer O., Galtier P., Hünermann Fr., Poschmann B., Tixeront J.); c) la misma opinión que los autores precedentes, pero con algunos matices secundarios (Adam K., Amann E., Ehrhard A., Hoch J., Rauschen G.). Las obras de los autores aquí citados están indicadas en nuestra bibliografía.

<sup>28</sup> Así HERMAS, *Pastor, Vis.*, I, 1, 9; 3, 2; 4, 3.

fin del mundo inmediato, se les concede una *última* ocasión de volver a la gracia.<sup>29</sup> Mas desea que este remedio esté rodeado de la mayor discreción: no quiere incitar, ni siquiera indirectamente, a los catecúmenos o a los recién bautizados, a mirar sin aprensión la eventualidad de graves caídas, dejándoles entender que, después de todo, existe todavía un medio, además de la ablución bautismal, para reparar sus fallos.<sup>30</sup> La segunda remisión es y debe seguir siendo excepcional.

Lo que Hermas innova no está en afirmar que la penitencia es posible después del bautismo, sino al declararla posible una sola vez. Ha puesto como principio absoluto que, después del bautismo, la penitencia (y por lo tanto la remisión de los pecados) era única, es decir, no reiterable para el cristiano: μή ἐπὶ πολὺ δέ. Τοῦς γὰρ δούλοισι τοῦ Θεοῦ μετάνοιά ἐστὶν μία (*non amplius; servis enim Dei paenitentia una est*) (*Mandat.*, IV, 1, 8).

Ciertamente, los escritores de la época postapostólica no han consignado en ninguna parte, explícitamente, que el pecador podía, a voluntad, expiar sus faltas para recobrar la gracia; tampoco han excluido formalmente la hipótesis de un penitencia repetida. Para Hermas, tal reiteración es imposible. Cualesquiera que sean los móviles que le hayan empujado a esta afirmación —convicción de que el fin del mundo inmediato haría imposible el tiempo de la expiación, o precaución pastoral o pedagógica—, el principio de una *paenitentia unica* después del bautismo será mantenido implacablemente y ordenará la evolución de toda la penitencia antigua.

<sup>29</sup> El texto fundamental sobre el cual se centra la parte esencial de la controversia entre los comentaristas del *Pastor*, se lee en *Mand.*, IV, 1, 8, donde se refiere la conversación entre Hermas y el Pastor; pero no es el único; respecto a la perspectiva escatológica, véase igualmente *Vis.*, II, 2, 3-5.—Análisis detallado en POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, págs. 159-168, según A. D'ALÈS, *L'Édit de Collirte*, 1914, pág. 67.

<sup>30</sup> Esta interpretación, formulada por primera vez con sólidos argumentos por Poschmann, es la que mejor corresponde con los hechos.

Por sus efectos —la remisión de los pecados y la renovación interior— la penitencia es un verdadero segundo bautismo, un desdoblamiento del *baptisma in remissionem peccatorum*;<sup>31</sup> no se debía, pues, reiterar, como no se reitera la ablución bautismal.

La μετάνοιά anunciada por Hermas se extiende a todos los pecadores sin excepción: no hay pecados irremisibles,<sup>32</sup> a menos que uno entienda por tales las disposiciones interiores directamente opuestas al espíritu de penitencia y a la indispensable conversión interior.<sup>33</sup> Hacer penitencia consiste, según Hermas, en la voluntad de convertirse, en el abandono de las rutas del pecado; según que el culpable haya renunciado más o menos completamente a sus debilidades, su penitencia será más o menos perfecta y fructuosa. No es tanto la gravedad objetiva del pecado lo que está en juego cuanto la intensidad de la conversión. La *restitutio in integrum*, la renovación interior del pecador y su restablecimiento en el estado de inocencia, se producirá tan pronto como la expiación correspondiente a la falta haya sido cumplida.<sup>34</sup>

Hermas silencia la intervención de la Iglesia en el proceso penitencial, el cual se reduce, sobre todo, a un diálogo entre el pecador y Dios, porque sólo Dios perdona los pecados libremente.<sup>35</sup> No obstante, ciertos indicios permiten pensar que la comunidad eclesial no está totalmente ausente. Así, es a los presbíteros y a los presidentes de las asambleas a los que Hermas ha de comunicar el men-

<sup>31</sup> En este sentido, *Vis.*, I, 19; II, 4; *Mand.*, IV, 1, 4; *Simil.*, V, 6.

<sup>32</sup> *Simil.*, VIII, 6; VIII, 11; *Vis.*, II, 2; *Mand.*, IV, 1; incluso la apostasía y el adulterio son, pues, remisibles (*Vis.*, II, 2; *Mand.*, IV, 1). Hermas distingue los pecados no tanto según la gravedad objetiva del acto, cuanto según las disposiciones perversas que suponen en el culpable.

<sup>33</sup> *Simil.*, VIII, 6 y 8; IX, 19.

<sup>34</sup> HERMAS, *Pastor*, *Simil.*, IX, 3.

<sup>35</sup> HERMAS, *Pastor*, *Vis.*, I, 1; I, 3; *Mand.*, IV, 1; XI, 6; *Simil.*, V, 7; VIII, 11.

saje penitencial que le es anunciado por la Iglesia.<sup>36</sup> Por otra parte, la predicación de Hermas tiende a hacer entrar al pecador en la torre, es decir, en la Iglesia de los santos, lo que, en conformidad con la eclesiología del Pastor, no podría tener lugar sin la readmisión en la Iglesia visible.<sup>37</sup> Si se cree a Poschmann, la frase que figura en el Pastor (Mand. IV, 1, 8-9): δεῖ παραδεκθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντά, debe entenderse de una reconciliación propiamente dicha y no de la penitencia en general. Esta exégesis es corroborada por la invectiva de Tertuliano acusando a Hermas de ser el pastor de los adúlteros, *pastor moechorum*, porque, según el autor de *De pudicitia*, Hermas por primera vez habría readmitido, es decir, reconciliado a los fornicadores.<sup>38</sup>

En la reconciliación, o, si se prefiere, en la readmisión del pecador en la comunidad, parece que hay algo más que un acto puramente eclesiástico, que ratifica exteriormente un perdón que el pecador ha obtenido directamente de Dios por sus obras personales;<sup>39</sup> en cierta manera, la Iglesia concurre a procurar este perdón, sin el cual su papel santificador, altamente preconizado por Hermas, perdería gran parte de su significación. Reconozcamos, no obstante, que se trata en esto de deducciones más que de certeza fundada en el texto.

<sup>36</sup> HERMAS, *Pastor, Vis.*, I y sobre todo *Vis.*, II, 4.

<sup>37</sup> Contra la opinión de LELONG en su introducción al *Pastor*, pág. LXXIII y contra H. KOCH, *Die Busschrift des Pastor Hermae*, pág. 178, que no reconocen ningún papel a la intervención de la Iglesia.

<sup>38</sup> Véase POSCHMANN, *Dogmengeschichte*, pág. 17, contra H. KOCH, *op. cit.*, pág. 179 y contra J. HOH, *Die kirchliche Busse im 2. Jh.*, pág. 18. La expresión de TERTULIANO: *Pastor maechorum*, se encuentra en el *De pudicitia*, X, 12.

<sup>39</sup> LELONG, *op. cit.*, pág. LXXIII, no ve en la reconciliación más que un acto puramente eclesiástico.

#### BIBLIOGRAFÍA

*Elementos de bibliografía* (véanse además las obras generales): BARIFFOL P., *Les origines de la pénitence*, en *Études d'histoire et de théologie positive*, 1.<sup>a</sup> serie, 6.<sup>a</sup> ed., París, 1920 (1.<sup>a</sup> ed. 1902); CAMPENHAUSEN (VON) H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jh.*, Tubinga, 1913; GALTIER P., *L'Eglise et la rémission des péchés aux premiers siècles*, París, 1932; *Aux origines du sacrement de la pénitence*, en *Analecta Gregoriana*, LIV, Roma, 1951; EHRHARD A., *Die Kirche der Märtyrer*, 1932; GROTZ J., *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Friburgo de B., 1955; HASLEHURST R. S. T., *Some Account of the Penitential Discipline of the Early Church in the first Four Centuries*, Oxford, 1921; HOH J., *Die kirchliche Busse im 2. Jh.*, Breslau, 1932; KÖHNE J., *Zur Frage der Busse im christlichen Altertum*, en *Theologie und Glaube*, XXXV, 1943, págs. 26-36; POSCHMANN B., *Das christliche Altertum und die kirchliche Privatbusse*, en *Zeitschrift f. kath. Theologie*, LIV, 1930, pág. 214 y ss; WINDISCH H., *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tubinga, 1908.—Obras sobre el *Pastor de Hermas*: DEEMTER (VAN) R., *Der Hirt des Hermas. Apokalypse oder Allegorie*, Delft, 1929; DIBELIUS M., *Der Hirt des Hermas*, Tubinga, 1923; KOCH H., *Die Busschrift des Pastor Hermae*, en la *Festgabe f. A. v. Harnack*, 1921, pág. 173 y ss; LELONG M. A., *Le Pasteur d'Hermae*, París, 1912; STRÖM (VON) A., *Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit*, Leipzig, 1937.



## 2. La disciplina penitencial en el siglo III \* La corriente montanista y el asunto de los lapsi

### 1. La corriente montanista y Tertuliano († después del 220)

En sus repercusiones en materia penitencial, único aspecto que aquí nos ocupa, la corriente montanista parece haber sido esencialmente una reacción contra una excesiva indulgencia en el tratamiento de los pecadores. Un oráculo del Paráclito, hablando por boca de Montano, resume perfectamente la actitud de los místicos frigios: *postest ecclesia donare delicta, sed non faciam ne ut alii delinquent*.<sup>40</sup> Según esta sentencia, la remisión de los pecados después del bautismo es posible, pero la Iglesia no debe concederla por miedo a que los fieles sean incitados por ello a pecar. En la misma Iglesia oficial, semejante rigorismo encontraba sus partidarios; nosotros tenemos su eco en las cartas, referidas por Eusebio, en las que Dio-

\* Véase la bibliografía al final del capítulo.

<sup>40</sup> Citado por TERTULIANO, *De pudicitia*, XXI, 7.

nismo de Corinto (165-174) reacciona en el sentido tradicional recomendando a las Iglesias recibir a todos los que hacen penitencia, aunque sea del crimen de herejía.<sup>41</sup>

Tertuliano († después del 220) dará al montanismo el apoyo de su dialéctica apasionada. El testimonio del apologista africano es capital para la historia de la penitencia, aunque muy discutido, en razón, sobre todo, de las afirmaciones contradictorias contenidas en el *De paenitentia* (período católico del autor) y el *De pudicitia* (período montanista). Tertuliano polemiza contra un *Pontifex Maximus quod est episcopus episcoporum* que, según él, había tenido la audacia de proclamar que estaba dispuesto a conceder la reconciliación a los adúlteros y a los fornicarios con la sola condición de que hubieran hecho penitencia: *Ego moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*.<sup>42</sup> Se sabe con qué sarcasmos el autor de *De pudicitia* abruma al autor de este "edicto penitencial".<sup>43</sup> No está determinado con completa certeza quién es este *Pontifex Maximus*; muy probablemente se trata de Agripino de Cartago.<sup>44</sup> Su persona, por lo demás, tiene una importancia secundaria para nuestros propósitos. Si Tertuliano se levanta con indignación contra la reconciliación de los adúlteros y de los fornicarios, es porque ve en ello una in-

<sup>41</sup> Cartas en EUSEBIO, *Hist. eccl.*, IV, 23, 6 (pasaje discutido. cf. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, pág. 267. A las cartas de Dionisio de Corinto pueden añadirse las cartas de las comunidades de Viena y de León a las comunidades de Asia, cf. EUSEBIO, *Hist. eccl.*, V, 1-4.

<sup>42</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, I, 6.

<sup>43</sup> En el pasaje citado más arriba, TERTULIANO, *De pudicitia*, I, 6 (*in ipsius libidinum ianuis*) a propósito del «edicto» del Pontifex Maximus.

<sup>44</sup> He aquí las otras hipótesis propuestas: a) se trata de Ceferino (198-217), o b) de Calixto, sucesor de Ceferino.—Se trata de Agripino de Cartago, si hemos de atenernos a la identificación más corrientemente admitida; véase K. ADAM, *Das sog. Bussedikt des Papstes Kallist*, Munich, 1917, y A. EHRHARD, *Die Kirche der Märtyrer*, 1932, pág. 363; examen de conjunto en ROLLFS, *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist*, en *Texte und Untersuchungen*, XI, 3, Leipzig, 1893.

novación con relación al uso anterior. A esta indulgencia, culpable según él, opone el *non possumus* montanista.<sup>45</sup> Ahora bien, ésta es una convicción llegada tardíamente al autor de *De pudicitia*; él mismo lo confiesa al principio de este tratado.<sup>46</sup> Tertuliano, durante el período católico de su vida, había encontrado normal que la Iglesia readmitiera a la comunión a todos pecadores arrepentidos, sin excepción: *collocavit in vestibulo paenitentiam secundam* (es decir, la penitencia, segunda remisión de los pecados, siendo el bautismo la primera) *quae pulsantibus patefaciat*.<sup>47</sup>

No considerando más que estos testimonios y teniendo en cuenta la evolución ulterior de nuestro autor, Tertuliano confirma lo que nosotros sabemos: en la Iglesia Católica, la reconciliación después de una expiación suficiente era accesible a todas las categorías de pecadores.

No obstante, subsiste una dificultad que los trabajos aparecidos hasta hoy no han solucionado de una manera satisfactoria. En un pasaje de *De pudicitia*, nuestro autor acusa a los católicos de inconsecuentes, porque éstos, según él, reconcilian a los adúlteros mientras *rehúsan* la reconciliación a los apóstatas y a los homicidas: *Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis red-*

<sup>45</sup> El testimonio de Tertuliano, admitido durante mucho tiempo sin discriminación, es el fundamento de la hipótesis según la cual el Pontifex Maximus habría sido el primero en la Iglesia en admitir a la comunión a los fornicarios y a los adúlteros, como, una generación antes, Hermas habría sido el primero en autorizar un perdón de los pecados después del bautismo. Esta readmisión habría constituido una novedad en relación con la práctica anterior. El mejor defensor de esta tesis es H. Koch. Después de los trabajos de K. Adam, G. Esser y P. Galtier (véase la bibliografía), esta tesis puede considerarse como perichitada.

<sup>46</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, I, 10-13.

<sup>47</sup> TERTULIANO, *De paenitentia*, VII, 10.—La expresión *vestibulum* y la imagen de la puerta que se abre sólo pueden ser entendidas de la penitencia que permite la entrada en la Iglesia; véase D'ALÈS, *op. cit.*, pág. 400 el *excursus* sobre el *limen Ecclesiae*.

ditur.<sup>48</sup> Se seguiría, creyendo a Tertuliano, que, incluso en la Iglesia oficial, dos categorías de culpables se verían rechazados de la comunión, sin lo cual la argumentación carecería de fundamento. Pero semejante rigor con motivo de los homicidas y de los apóstatas no se encuentra en ninguno de los escritos de los autores eclesiásticos contemporáneos; todos admiten que la expiación es accesible a todos los culpables. También está en contradicción con las afirmaciones de carácter general del tratado *De paenitentia*, anotadas más arriba. La explicación más plausible de este pasaje es que, en la época de Tertuliano, el caso de homicidas o apóstatas pidiendo la reconciliación debió presentarse raramente en las comunidades cristianas, que, en ausencia de una legislación precisa, tratarían a estos pecadores de una manera diferente, ya con rigor, ya con benignidad, como sucede en las situaciones excepcionales. Polemista hábil, Tertuliano saca argumentación para las necesidades de la causa montanista, de una actitud, dudosa o divergente, de las diferentes comunidades.<sup>49</sup>

¿Cómo se desarrollaba el proceso penitencial a finales del siglo II, o a principios del III? Bastará reproducir aquí un pasaje del *De paenitentia* —del período católico del autor— que contiene una descripción bastante detallada, la primera que poseemos para el período antiguo de la Iglesia:

*Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arcto negotium est tanto operosior probatio ut non sola conscientia proferatur sed aliquo actu admi-*

<sup>48</sup> TERTULIANO, *De pud.*, XII, 1.

<sup>49</sup> Distinta es la explicación del pasaje del *De pud.*, XII, 1, ofrecida por Esser (véase la bibliografía), el cual opina que, en tiempo de Tertuliano, los apóstatas y los homicidas solamente eran reconciliados con la Iglesia en el lecho de muerte, reconciliación *in extremis* equiparada por Tertuliano, según Esser, a negación pura y simple de la *pax*: cf. asimismo D'ALÈS, *op. cit.*, pág. 204. La explicación dada en el texto, siguiendo a Poschmann, parece más probable.

*nistretur. Is actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum Domino nostrum confitemur: non quidem ut ignaro sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia Deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humiliificandi hominis disciplina est, conversationem iniungens misericordiae illicem; de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus deiecere, illa qua peccavit tristi tractatione mutare; caeterum pastum et potum pura nosse non ventris scilicet sed animae causa; plerumque vero ieiuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum tuum, presbyteris advolvi et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae iniungere. Haec omnia exomologesis... cum accusat, cum comdemnat, absolvit. In quantum non pepercisti tibi, in tantum tibi Deus, crede, parcat.*<sup>50</sup>

La expiación requerida para procurar al pecador la remisión de las faltas graves lleva consigo una *operosa probatio*, un tiempo de prueba muy severo.<sup>51</sup> Además de las disposiciones interiores (sentimiento, conversión, etc.), se le pide al culpable lo que Tertuliano llama la *exomologesis*,<sup>52</sup> o la *publicatio sui*.<sup>53</sup> Estos términos recubren una realidad bastante compleja. La exomologesis implica, en primer lugar, el hecho de confesarse pecador delante de Dios, de reconocer su falta para cambiar de vida. Esta actitud interior se traducirá al exterior no por una confesión pública en el sentido de una confesión detallada *coram fratribus*, sino por un conjunto de actos de mortificación propios para humillar al penitente, que no pueden

<sup>50</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, IX (capítulo entero).

<sup>51</sup> Además del *De paenit.*, IX, véase también VII, 14; VII, 9; XI, 3.

<sup>52</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, IX, 1-2.

<sup>53</sup> *Ibid.*, X, 1-10.

ojar de llamar la atención de los hermanos sobre el pecador: llevar el cilicio y la cabeza cubierta de ceniza, ayunos rigurosos, suciedad, lloros, plegarias prolongadas, posturas, recursos a los sacerdotes (*presbyteris advolvi*) recomendación a los *cari Dei*, es decir, a los mártires y a los confesores y llamada a la intercesión de todos los fieles.

Estos actos exteriores —que no parecen dejados a la iniciativa o a la fantasía de los penitentes— se desarrollan en cuadro bien determinado: *in vestibulo*<sup>54</sup> o *pro foribus ecclesiae*,<sup>55</sup> es decir, primero ante la puerta de entrada a la Iglesia, a continuación en el recinto mismo del edificio sagrado.<sup>56</sup> Después de un tiempo de expiación más o menos largo y absolutamente indispensable, interviene la reconciliación en la Iglesia y por ella, a la cual Tertuliano identifica con Cristo en un pasaje admirable:

*Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere: condoleat universum et ad remedium collaboret necesse est. In uno et altero Ecclesia est, Ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. Aequae illi super te lacrymas agunt, Christus patitur, Christus Patrem deprecatur. Facile impetratur semper quod filius postulat.*<sup>57</sup>

Prácticamente, es el obispo el que reconcilia al penitente, quien le concede la *venia*, como lo reconoce incluso el Tertuliano montanista.<sup>58</sup>

Gracias al testimonio del autor del *De pudicitia*, sabemos que los católicos invocaban, a propósito de la penitencia, el texto célebre de Mt 16, 18 y siguientes, para probar que los poderes de atar y desatar, confiados a Pedro, han pasado a cada una de las Iglesias, copia de la

<sup>54</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, VII, 10.

<sup>55</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, III, 5; V, 14.

<sup>56</sup> *Ibid.*, XIII, 7: *prosternens in medium ante viduas, ante presbyteros.*

<sup>57</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, X, 6.

<sup>58</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, XVIII, 18: *venia ab episcopo.*

del Príncipe de los Apóstoles, *ad omnem ecclesiam Dei propinquam*, es decir, de hecho al obispo.<sup>59</sup> La réplica de Tertuliano es apasionada y contradictoria; tan pronto hace del poder de las llaves un privilegio personal de Pedro: *tibi dabo claves, non Ecclesiae*,<sup>60</sup> como reconoce que la *potestas ligandi atque solvendi* ha pasado a la Iglesia definida en el sentido montanista: *Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus, non Ecclesia numerus episcoporum*.<sup>61</sup> Se sacará solamente de aquí que, en la época de Tertuliano, la penitencia y la reconciliación requerían la intervención de la Iglesia en la persona de sus sacerdotes o de sus obispos. El desarrollo de la penitencia, tal como lo explica Tertuliano, se conservará, más detallado pero idéntico en el fondo, todo el tiempo que dure la penitencia antigua.

El pecador bautizado solamente puede recurrir una vez en la vida al remedio de la penitencia, para obtener el perdón de sus faltas. Nos consta este principio fundamental, verdadero *articulus stantis et cadentis paenitentiae*, ya formulado en el *Pastor* de Hermas. El autor del *De paenitentia* da la formulación definitiva:

*Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam quae pulsantibus patefaciat: sed iam semel quia iam secundo; sed amplius nunquam quia proxime frustra.*<sup>62</sup>

La *paenitentia secunda* es una: la unicidad, o, mejor, la no reiterabilidad de la penitencia encuentra su justificación en su analogía con el bautismo, del cual es la réplica y el desdoblamiento. La institución penitencial es, de hecho, un segundo bautismo, de donde la expresión *iam secundo*, porque, gracias a ella, el pecador vuelve a encontrar, una segunda vez, la plena remisión de sus pe-

<sup>59</sup> *Ibid.*, XXI, 9.

<sup>60</sup> *Ibid.*, XXI, 10.

<sup>61</sup> *Ibid.*, XXI, 7.—En contradicción con esta afirmación, incluso siendo ya montanista, reconoce a la Iglesia el derecho de absolver los pecados menos graves (*De pudicitia*, VII, 16).

<sup>62</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, VII, 10.

cados. El principio de la *paenitentia una o unica* será mantenido de una manera absoluta, hasta la aparición, en el continente, del sistema tarifado insular (siglo VII); es una de las razones por la que la penitencia antigua fue inaplicable en la práctica.

Que la penitencia eclesiástica con reconciliación por el obispo no se exige más que para la expiación de las faltas graves, debe quedar bien claro; las faltas ligeras son reparadas por la oración y los ejercicios de mortificación privados. Tal es la opinión de Tertuliano católico, en conformidad, por lo demás, con los textos anteriores. Convertido en montanista, modifica sus concepciones sobre esta materia. Las diferencias entre los dos puntos de vista pueden sintetizarse como sigue (advuértase el cambio de papel atribuido a la Iglesia):

	peccata mortalia	peccata leviora
Tertuliano católico	<i>justificables por la penitencia eclesiástica</i>	<i>expiables por la plegaria y las mortificaciones privadas</i>
Tertuliano montan.	<i>irremisibles</i>	<i>justificables por la penitencia eclesiástica</i>

Tertuliano montanista fue el primer autor en distinguir entre pecados remisibles y pecados irremisibles en la Iglesia: *peccata remissibilia et peccata irremissibilia*.<sup>63</sup> Los *peccata irremissibilia* son llamados también *capitalia*,<sup>64</sup> *mortalia*,<sup>65</sup> *maiora*,<sup>66</sup> o también, *gravia et exitiosa quae veniam non capiunt*.<sup>67</sup> Los *peccata remissibilia* son calificados bien de *peccata modica*,<sup>68</sup> *mediocria*,<sup>69</sup> bien de *pec-*

*cata leviora*.<sup>70</sup> Los pecados remisibles son justificables con la simple *castigatio*; los pecados irremisibles entrañan la *damnatio*.<sup>71</sup> Los fieles culpables de pecados irremisibles, es decir, de pecados graves, en la opinión de Tertuliano montanista, repitámoslo, si no tienen ninguna esperanza de ser reconciliados por la Iglesia, pueden esperar, no obstante, en la misericordia de Dios: *De venia Deo reservamus*.<sup>72</sup> Estos son admitidos a hacer penitencia al pie de la iglesia, con la esperanza de un perdón en el más allá: *si pacem hic non metit, apud Dominum furise seminat*.<sup>73</sup> Solamente los sodomitas (*libidinum furise impiae et in corpora et in sexus ultra iura naturae*) son rechazados definitivamente.<sup>74</sup> Tertuliano propuso en su *De pudicitia* otra distinción entre los diversos pecados; los que se cometen contra Dios y los que se cometen contra el prójimo: *Delicta mundantur quae in fratrem non in Deum admiserit*.<sup>75</sup> La distinción es arbitraria, y el mismo Tertuliano no la respeta en la práctica; en efecto, se seguiría que todos los pecados contra Dios son *peccata capitalia*, y por lo tanto *irremissibilia*, y todos los pecados contra el prójimo *peccata leviora*, lo que jamás fue sostenido por Tertuliano.

La división de los pecados en *peccata remissibilia* y *peccata irremissibilia* es una innovación propia del autor montanista de *De pudicitia*. La Iglesia no conoce más que faltas graves, cuyo perdón está subordinado al cumplimiento de la penitencia oficial, y pecados de menor importancia, que las buenas obras privadas bastan para reparar. El mismo Tertuliano, antes de pasar al montanismo, ignoraba que hubiera faltas irremisibles y otras que no lo fueran; así, al principio del *De pudicitia*, retracta su

<sup>63</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, II, 12-15.

<sup>64</sup> *Ibid.*, IX, 20; XXI, 14.

<sup>65</sup> *Ibid.*, III, 3; XIX, 28; XXI, 2.

<sup>66</sup> *Ibid.*, XVIII, 18.

<sup>67</sup> *Ibid.*, XIX, 25.

<sup>68</sup> *Ibid.*, I, 19.

<sup>69</sup> *Ibid.*, XVIII, 18.

<sup>70</sup> *Ibid.*, XVIII, 18.

<sup>71</sup> *Ibid.*, II, 13.

<sup>72</sup> *Ibid.*, XIX, 6.

<sup>73</sup> *Ibid.*, III, 5.

<sup>74</sup> *Ibid.*, IV, 5.

<sup>75</sup> *Ibid.*, II, 21.

“error”: *Nemo proficiscens erubescit.*<sup>76</sup> Se habrá observado más arriba la argumentación embarazosa de Tertuliano, o, si se quiere, contradictoria, cuando remite a los grandes pecadores a la misericordia de Dios,<sup>77</sup> negándoles la reconciliación eclesiástica, y que, en contradicción con los mismos principios montanistas, reconoce a los obispos el poder de reconciliar, si bien restringe este poder a los *peccata leviora.*<sup>78</sup> Ni antes de Tertuliano ni después de él, se vuelven a encontrar semejantes distinciones.

Las obras de Tertuliano contienen, en diversos pasajes, catálogos de pecados, incompletos pero reveladores de las preocupaciones morales de su autor. He aquí, en primer lugar, la lista de los *peccata minuta* del *De pudicitia*:

*Quaedam delicta cotidianae incursionis quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidet aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere iudicare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta temptamur? ... horum ergo erit venia per exoratorem Patris Christum.*<sup>79</sup>

Este catálogo de *peccata cotidianae incursionis*, como se ve, no coincide, en absoluto, con nuestras listas de pecados veniales. Con todo derecho, los moralistas podrían clasificar en la categoría de pecados graves cierto número de faltas enumeradas por Tertuliano. No se olvide que el análisis no se hace esencialmente sobre el acto pecaminoso en sí mismo. Tertuliano quiere, simplemente, indicar los pecados que no son irremisibles (el tratado *De pudicitia* pertenece al período montanista) o que no requieren la penitencia oficial. La clasificación se hace, no lo olvidemos, según la forma de expiación requerida.

<sup>76</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, I.—Contra H. Koch, que sostiene lo contrario, equivocadamente en nuestra opinión.

<sup>77</sup> *Ibid.*, XVII, 8.

<sup>78</sup> *Ibid.*, VII, 16.

<sup>79</sup> *Ibid.*, XIX.

Las enumeraciones de pecados graves (y por lo tanto irremisibles para Tertuliano montanista) contienen siempre las mismas categorías de faltas y casi en el mismo orden.

*Non occides, non idolum coles, non adulterium, non fraudem admittes..., non ibis in circum, non in theatrum, agonem, munus non spectabis.*<sup>80</sup>

*Sed (Deus) spectat et latrocinia, spectat et falsa et adulteria et fraudes et idololatrias et spectacula ipsa.*<sup>81</sup>

*Sunt autem... graviora et exitiosa (peccata) quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei.*<sup>82</sup>

*Septem maculae capitalium delictorum: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus.*<sup>83</sup>

Agrupando las diversas indicaciones, se obtiene el catálogo siguiente: Idolatría, blasfemia, homicidio, adulterio, fornicación, falsos testimonios, engaño, mentira, espectáculos del circo y del estadio.

Estas listas demuestran que es falso afirmar, sobre el testimonio del apologista africano, que existe una “tríada” de pecados mortales (idolatría, homicidio, adulterio) que incluso la Iglesia católica no se reconocía con derecho a perdonar.<sup>84</sup> Repitamos que, para el autor de *De pudicitia*, todas las faltas mortales son irremisibles —y no solamente la famosa tríada que abre las listas— y que, por otra parte, la idea misma de pecado irremisible está ausente en

<sup>80</sup> TERTULIANO, *De spectaculis*, III (período católico del autor).

<sup>81</sup> TERTULIANO, *De spectaculis*, XX.

<sup>82</sup> TERTULIANO, *De pudicitia*, XIX (período montanista).

<sup>83</sup> TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 4, 9 (período montanista del autor). A estas listas conviene añadir las breves notas del *De baptismo*, IV (período católico del autor): *macula idololatriae aut stupri aut fraudis.*

<sup>84</sup> Los tres pecados son agrupados artificialmente en el *De pudicitia*, V y XII (idololatría, homicida, moechus).

la Iglesia oficial antigua. El concepto mismo constituye una innovación montanista.

Es verdad que, en el siglo IV y en el V, la tríada "montanista" se reencuentra en ciertos autores que quisieran hacer de ella el objeto exclusivo de la penitencia eclesiástica.<sup>85</sup> Esta opinión, que es la oposición a las ideas de Tertuliano, demuestra la influencia ejercida por él en el terreno penitencial. Añadamos que se trata de escritores aislados; en la Iglesia primitiva todas las faltas graves, sin discriminación, eran reparables por la *paenitentia*, y, para los montanistas, todas ellas eran irremisibles.

## 2. La cuestión de los lapsi y san Cipriano († 258)

¿Se tenía que reconciliar a los adúlteros (y a los fornicarios), sí o no?; éste había sido el tema de la controversia desencadenada por los partidarios del rigorismo montanista a propósito de un enigmático "edicto de tolerancia". Una generación más tarde, con san Cipriano y el papa Cornelio, la querrela novaciana conducirá a los obispos a precisar por primera vez el trato que conviene dar a los apóstatas (*lapsi sacrificati* o *libellatici*).

Las dos polémicas, aunque centradas sobre pecados diferentes y en un contexto histórico distinto, se parecen en sus incidencias sobre la penitencia; no será, pues, extraño encontrar en los historiadores posiciones idénticas en los dos asuntos. Según unos, san Cipriano y el papa Cornelio (253-255) habrían sido los primeros en conceder la reconciliación a los apóstatas, como, una generación antes, el *Pontifex Maximus*, adversario de Tertuliano, habría sido el primero en readmitir a la paz de la Iglesia a los adúlteros.<sup>86</sup> San Cipriano y Cornelio, al igual que el *Pontifex*

<sup>85</sup> Así PACIANO, *Paraen. ad paenit.*, IV; SAN AGUSTÍN, *Specul. de script. sacris*, XXIX: *nonnulli putant tria tantum crimina esse mortifera*.

<sup>86</sup> Son defensores de esta opinión los mismos autores ya

*Maximus*, habrían realizado una innovación con relación a la disciplina en uso anteriormente. Esta opinión, como hemos dicho, no corresponde a los principios de la historia: la Iglesia nunca ha conocido pecados irremisibles, aunque ciertos pecados, particularmente graves (homicidio, idolatría, etc.), han podido ser tratados de diferente manera en las Iglesias locales, en ausencia de una legislación firme y comúnmente aceptada. Si hay innovación, está en Tertuliano y los montanistas. Lo mismo ocurre con la reconciliación de los apóstatas; no hay ningún rastro en nuestras fuentes de que, anteriormente a san Cipriano y Cornelio, la apostasía haya sido considerada por principio como irremisible, aunque, de hecho, siendo relativamente rara antes de las defecciones en masa en la época de la persecución de Decio en el 250, el trato reservado a los renegados haya podido variar de una Iglesia local a otra. La organización de la penitencia no ha sido elaborada a priori como consecuencia de unas especulaciones abstractas o en función de casos hipotéticos; la legislación no precede a los hechos; se hace en función de casos concretos.

Desde el principio de la persecución, san Cipriano pone en guardia a las comunidades de Cartago y de Roma, no contra la reconciliación de los apóstatas, sino contra una precipitación excesiva: el perdón no debe intervenir *crudo tempore* o *importuno adhuc tempore*,<sup>87</sup> *ante expiata delicta, ante exomologesim factam criminis*.<sup>88</sup> Esta es la prueba indiscutible de que la posibilidad de una reconciliación de los apóstatas no se ponía en duda. El mismo Novaciano, al principio, se levanta únicamente contra los

citados a propósito de la polémica de Tertuliano; así, H. KOCH, BATTIFFOL, P. DE LABRIOLLE y O. WATKINS. Contra esa tesis, y en el sentido expuesto en el texto, A. D'ALÉS, A. EHRHARD y sobre todo POSCHMANN, *Paenitentia secunda* contra H. KOCH (*Cyprianische Untersuchungen*, 211, nota 2).

<sup>87</sup> CIPRIANO, *Ep.*, XVI, 2; XVII, 3.

<sup>88</sup> CIPRIANO, *De lapsis*, XVI.

*properata nimis remedia communicationum*; <sup>89</sup> en el caso extremo de los moribundos que no pueden prestar la expiación indispensable, hay que concederles, no obstante, la paz y encomendarlos a Dios. <sup>90</sup> Solamente más tarde este pretendido laxismo en materia penitencial —que no era más que la indulgencia tradicional— servirá de arma a los novacianos contra el papa Cornelio.

Los concilios de Roma y Cartago del año 251 sancionan y precisan la actitud común a san Cipriano (que era también la de Novaciano antes de la controversia) y a Cornelio de Roma. Los *libellatici*, cuya culpabilidad es menor, serán readmitidos muy rápidamente; los *sacrificati* solamente en el lecho de muerte.

*Placuit... examinatis causis singulorum libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri.* <sup>91</sup>

Cuando el peligro de una nueva persecución se hace más inminente, el concilio de Cartago del 252 suaviza la situación de los lapsi, autorizando su reconciliación *antes de terminar el tiempo de la expiación*. Sin duda alguna, esta medida era excepcional, ya que todo lo que sabemos nos induce a admitir que, sin una expiación completa proporcionada a las faltas, no intervenía ninguna reconciliación. Esto no es, por lo tanto, una innovación laxista en el tratamiento de los lapsi; se trata de una disposición pastoral destinada a animar a los que probablemente iban a afrontar una nueva persecución. San Cipriano concede una suavización de la penitencia a cumplir, pero no innova en cuanto a la reconciliación de los lapsi en sí misma:

<sup>89</sup> CIPRIANO, *Ep.*, XXX, 3; XXXI, 6; XXXVI, 3.

<sup>90</sup> CIPRIANO, *Ep.*, VIII, 3; XXX, 8.

<sup>91</sup> CIPRIANO, *Ep.*, LV, 17.—Según una observación de POSCHMANN, *Dogmengeschichte*, pág. 29, este último miembro de la frase no excluye que el *sacrificatus*, en buena salud y después de un tiempo muy largo (*Ep.*, LXIV, 1), pudiera ser reconciliado antes de su muerte. Yo no creo que sea posible sobreentender tal posibilidad.

*Nunc non infirmis sed fortibus pax necessaria est, nec morientibus sed viventibus communicatio a nobis danda est.* <sup>92</sup>

La posibilidad de una reconciliación de los apóstatas no hizo nunca dudar a Cipriano, ni incluso a Novaciano antes de sus luchas con su rival romano; si el obispo de Cartago cambió de opinión, fue en la forma práctica en que convenía usar de la *pax*. <sup>93</sup>

Sobre la organización de la *paenitentia*, san Cipriano no nos enseña nada realmente nuevo. En sus escritos argumenta a partir del bautismo cuando habla de los efectos de la disciplina penitencial; en oposición a la remisión de los pecados, absolutamente gratuita, de la que se beneficia el fiel en el *lavacrum*, el perdón que concede el segundo bautismo está subordinado a una expiación proporcionada a las faltas cometidas. <sup>94</sup> La reconciliación sería vana sin penitencia efectiva antecedente; <sup>95</sup> por esto ni el obispo ni el mártir podrían concederla “gratuitamente”. <sup>96</sup>

La Iglesia interviene en el proceso penitencial por medio de sus ministros, que fijan el *iustum tempus*, vigilando y guiando a los penitentes; <sup>97</sup> sin aquéllos no hay reconciliación válida. <sup>98</sup> Esta no es solamente un acto exterior, jurídico, de readmisión a la comunidad eclesiástica visible; ella asegura al pecador la garantía del perdón divino, un

<sup>92</sup> CIPRIANO, *Ep.*, LVII, 2.

<sup>93</sup> Habría que hablar aquí del célebre privilegio de los mártires; los límites de este estudio no lo permiten. Sobre este punto, además de las obras indicadas en la bibliografía, véase H. KOCH, *Tertullian und Kallist*, 1920, y M. VILLER, *Les martyrs et l'Esprit*, en *Revue des Sciences religieuses*, XIV, 1924, págs. 544-555.

<sup>94</sup> CIPRIANO, *Ep.*, LV, 22 y *De oper. et elemos.*, II.

<sup>95</sup> CIPRIANO, *De lapsis*, XV: *irrita et falsa pax, periculosa dantibus et nihil accipientibus profutura*, a propósito de las reconciliaciones sin penitencia antecedente.

<sup>96</sup> CIPRIANO, *De lapsis*, XVII. Véase acerca de este punto (reconciliación por los mártires), además de las obras indicadas en la nota 93, POSCHMANN, *Dogmengeschichte*, págs. 39-42.

<sup>97</sup> CIPRIANO, *Ep.*, IV, 4; XVII, 2; LV, 6.

<sup>98</sup> CIPRIANO, *Ep.*, LXVI, 5.



*pignus vitae aeternae*.<sup>99</sup> El conjunto del proceso penitencial, muy humillante, se llama *confessio* o *exomologesis*,<sup>100</sup> aunque este término designe sobre todo el acto litúrgico por el cual el penitente se reconoce culpable ante la comunidad entera, jerarquía y fieles,<sup>101</sup> y, por la imposición de las manos del obispo y del clero, obtiene la reconciliación.<sup>102</sup> Ninguna señal hay en los escritos de Tertuliano de una confesión pública destacada con esta ocasión; no obstante, está en la naturaleza de las cosas admitir que en el momento de pedir la penitencia el pecador revele al ministro del culto competente el motivo por el que viene a pedirla.

La penitencia eclesiástica exigida por las faltas graves y nada más que por éstas; muchos fieles, no obstante, la piden por delicadeza de conciencia,<sup>103</sup> sin tener estricta necesidad, inaugurando con ello un movimiento que encontramos todavía en la época de san Cesáreo de Arlés (525-550). Una penitencia sacramental privada es desconocida. Para la remisión de las faltas de menor gravedad las buenas obras bastan.<sup>104</sup>

<sup>99</sup> CIPRIANO, Ep., LV, 13; LVII, 4.

<sup>100</sup> CIPRIANO, *De lapsis*, XXVIII y XXIX; Ep., LV, 17.

<sup>101</sup> CIPRIANO, Ep., XV, 1; XVI, 2; XVII, 2; XVIII, 1; XIX, 2. Acerca de este punto, véase H. KOCH, *op. cit.*, pág. 208 (*Exomologesis*).

<sup>102</sup> CIPRIANO, Ep., XVI, 2.—Con mandato del obispo, los *presbyteri honore sacerdotali coniuncti* pueden presidir la exomologesis y la reconciliación (CIPRIANO, Ep., LXI, 3) y, en caso de necesidad, incluso el diácono (CIPRIANO, Ep., XVIII, 1). Véase POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, pág. 421.

<sup>103</sup> Por ejemplo, los que simplemente han pensado en apostatar (CIPRIANO, *De lapsis*, XXVIII) o las vírgenes consagradas a Dios que han vivido con hombres, pero sin fornicar (CIPRIANO, Ep., IV, 4).

<sup>104</sup> CIPRIANO, *De dono orat.*, XI: *opus est... nobis cotidiana satisfactio ut qui cotidie deliquimus, debita nostra sanctificatione adsidua repurgemus*.

## BIBLIOGRAFÍA

*Elementos de bibliografía* (véanse también las obras generales): A. La corriente montanista y Tertuliano: ADAM K., *Das sogenannte Bussedikt des Papstes Kallist*, Munich, 1917; ALÉS (D<sup>a</sup>) A., *L'édit de Calliste*, Paris, 1914; BARDY G., *L'édit d'Agrippinus*, en *Revue des Sciences Religieuses*, 1924, págs. 1-24; Montanisme, en el *Dictionnaire de Théol. catholique*, X, c. 2355-2370; CHARTIER C., *L'excommunication ecclésiastique d'après les écrits de Tertullien*, en *Antonianum*, X, 1935, págs. 301-344; 499-536; DALY C. B., *The Sacrament of Penance in Tertullian*, en *Irish Eccl. Record*, LXIX, 1947, págs. 693-707; 815-821. LXX, 1948, págs. 731-746; 832-848; ESSER G., *Die Busschriften Tertullians und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, Bonn, 1905; *Nochmals das Indulgenzedikt*, en *Katholik*, 1907, II, págs. 194-204; 297-309; 1908, I, págs. 12-28; 93-113; *Der Adressat der Schrift Tertullians «De pudicitia» und der Verfasser des römischen Bussedikts*, Bonn, 1914; GALTIER P., *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932; KOCH H., *Tertullian und Kallist*, en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., Abh.* 10, Heidelberg, 1920; LABRIOLLE (DE) P., *La crise montaniste*, Paris, 1913; PREYSING K., *Existenz und Inhalt des Bussedikts Kallists*, en *Zeitschrift f. kath. Theologie*, XLIII, 1919, págs. 359-362; ROLFS E., *Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist*, en *Texte und Untersuchungen*, XI, 3, Leipzig, 1893.—B. El asunto de los lapsi y san Cipriano: ALÉS (D<sup>a</sup>) A., *La théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922; CHARTIER C., *La discipline pénitentielle d'après les écrits de saint Cyprien*, en *Antonianum*, XIV, 1939, págs. 17-42; 135-156; CAPELLE B., *L'absolution sacerdotale chez saint Cyprien*, en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, VII, 1935, págs. 221-234; KOCH H., *Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926; KÖHNE J., *Die Bussdauer auf Grund der Briefe Cyprians*, en *Theologie und Glaube*, XXIX, 1937, págs. 245-256; POSCHMANN B., *Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit*, en *Zeitschrift für kath. Theologie*, XXI, 1903, págs. 25-54; 244-265; STUFFLER J., *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung*, en *Zeitschrift f. kath. Theologie*, XXXI, 1907, págs. 577-618; *Einige Bemerkungen zur Busslehre Cyprians*, *ibid.*, XXXIII, 1909, págs. 232-247; TAYLOR J. H., *S. Cyprian and the Reconciliation of Apostates*, en *Theological Studies*, III, 1942, págs. 27-46.

La paz de la Iglesia, que marca un movimiento decisivo en la evolución de la mayoría de las instituciones eclesiásticas, no supone ninguna modificación esencial en la organización de la penitencia. Las características reveladas durante el período preconstantiniano volvemos a encontrarlas sin cambio en el siguiente: conversión interior indispensable y necesidad de recurrir para la remisión de los pecados graves a la *paenitentia* eclesiástica, expiación penosa y larga como condición *sine qua non* de la reconciliación, excepción hecha de los casos especiales, como el peligro de muerte inminente. El proceso penitencial que lleva al perdón sigue siendo, pues, de una extrema severidad y, repitámoslo, no es reiterable.

Para la reflexión, esta permanencia en el rigor es sorprendente. Tertuliano ya se lamentaba de que muchos retrocedían ante el segundo bautismo;<sup>105</sup> en el momento en

\* Véase la bibliografía al final del capítulo.

<sup>105</sup> TERTULIANO, *De paenit.*, X, 1.

que la Iglesia se despoblaba cuando la persecución de Decio, Cipriano había afirmado con fuerza la posibilidad de un retorno para los apóstatas, pero siendo igualmente indispensable la expiación durante un tiempo muy largo: toda la vida para los *sacrificati*. La afluencia de nuevos convertidos del paganismo, con la paz constantiniana, parece que debería hacer inevitable un relajamiento en la severidad primitiva, sobre todo si se piensa que los neófitos, menos seleccionados en razón de la desaparición progresiva del catecumenado, serían menos capaces aún que sus mayores de guardar durante toda la vida la inocencia bautismal. Sin embargo, la disciplina penitencial no se mitiga en nada, antes al contrario: todos los textos son unánimes en testimoniarlo. El rechazo sistemático de toda indulgencia adelantada a la debilidad humana producirá, por parte de los fieles, un desafecto casi total por la penitencia. Se llegará así muy pronto a una situación insostenible para la vida espiritual de los cristianos.

Una investigación llevada a cabo sobre el período que va desde el siglo IV al VI debería, para ser rigurosa, realizarse en el cuadro geográfico de las diferentes partes del imperio romano y, sobre todo, de los reinos separados por el desmembramiento del *imperium*; en efecto, hay bastantes divergencias en el funcionamiento de la disciplina penitencial, según se considere en España, en Las Galias, en Africa o en Roma. Además, es necesario que el estado de nuestra documentación haga posible tal investigación. Tal es el caso ciertamente respecto a Las Galias, donde numerosos y variados documentos (jurídicos y de orden pastoral) permiten confrontar la teoría y la práctica y seguir, mejor que en otras partes, el declive de la penitencia antigua. El testimonio de san Cesáreo, obispo de Arlés (503-542), será capital para nosotros.

Así, pues, todas las fuentes están de acuerdo sobre lo esencial y no acusan divergencias más que en materia secundaria; éstas permiten hacer, con una aproximación suficiente, el análisis de la institución penitencial, válido para

todo el Occidente. He aquí los principales documentos para el período enfocado: concilios africanos, galorromanos y francos, españoles; los *Statuta Ecclesiae Antiqua* (sur de Las Galias, hacia el 500); la colección de Dionisio el Exiguo; las decretales de los papas Félix II (355-358), Siricio (384-398), Inocencio I (401-417), Celestino I (422-432), León I (440-461), Hormisdas (514-523), y Gregorio I (590-604).<sup>106</sup> Entre los autores eclesiásticos utilizaremos sobre todo a san Ambrosio (339-397), Paciano († antes del 392), san Agustín (354-403), y san Cesáreo de Arlés (503-542), estos dos últimos de una calida y excepcional para esta época.

### 1. Objeto de la penitencia eclesiástica o canónica

Todas las faltas graves, sin excepción, son justificables por la penitencia canónica; para expiar las faltas ligeras basta practicar las buenas obras. Los textos que ilustran esta distinción son innumerables; solamente citaremos tres ejemplos. Paciano, hablando de los pecados “cotidianos”, afirma que son borrados por la práctica de las buenas obras: *meliorum operum compensatione curantur*.<sup>107</sup> San Agustín distingue tres clases de penitencias: la que se realiza antes del bautismo, aquella por la que se expían los *peccata quotidiana*, y la que se exige para los pecados graves, siendo esta última la penitencia en sentido propio, la *paenitentia maior* o *insignis*.<sup>108</sup> San Cesáreo, a finales del período antiguo, por lo tanto en la época del declive de la disciplina antigua, se explica de la misma manera: *parva vel quotidiana peccata bonis operibus redimere non*

<sup>106</sup> Para las cartas de los papas se acudirá a los registros establecidos por JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta pontificum romanorum ab cond. Eccl. ad annum p. Chr. natum MCXCVIII*, 2.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 2 vol.

<sup>107</sup> PACIANO, *Paraenes.*, en PL, XIII, 1051.

<sup>108</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* CCCLI, 4; CCCLII, 3; *De symb.*, VIII, 16.

*desinant*,<sup>109</sup> y el obispo de Arlés explica en qué consiste este “rescate”: abstenerse evidentemente de caer en pecados graves (*capitalia non admittere*) y ejercitarse en la caridad en todas sus formas:

*Capitalia non admittere, minuta peccata sine quibus esse non possumus per indulgentiam inimicorum et eleemosynam pauperum indesinenter redimere.*<sup>110</sup>

En dos de sus sermones, san Cesáreo enumera, visiblemente con las mismas expresiones, cuáles son las formas más usuales de las buenas obras: hacer limosnas, ayunar, perdonar las ofensas, restablecer la unión, visitar a los enfermos y a los prisioneros, mostrarse hospitalario.<sup>111</sup> ¿Es necesario advertir que el “rescate” por las buenas obras no es nunca un jurídico *do ut des*? La fuerza expiatoria reconocida a las buenas obras proviene del hecho de que éstas son manifestaciones concretas de la caridad que suponen siempre el arrepentimiento, la conversión interior.

Para los *capitalia* o *mortalia crimina* la mortificación privada, en la forma que acaba de ser indicada, no basta; hay que recurrir a la penitencia canónica:

*Pro capitalibus vero criminibus... addendae sunt lacrimae et rugitus et gemitus, continuata et longo tempore protracta ieiunia, largiores eleemosynae etiam plus quam non ipsi valere possumus erogandae, ultro nos ipsos a communione removentes, in luctu et tristitia*

<sup>109</sup> *Sermo* 179, ed. Morin, pág. 687.—Citamos los sermones de san Cesáreo, según la edición de DOM MORIN, *S. Caesarii Arelatensis Sermones*, Maredsous, t. I, 1937; t. II, 1937. El número de orden de los sermones de san Cesáreo es el de la edición de Morin, que anula o hace inútiles todas las ediciones anteriores.

<sup>110</sup> *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255.—*Redimere peccata* es la fórmula estereotipada que indica el perdón de los pecados veniales; sobre este punto véase C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule*, pág. 97, n. 4

<sup>111</sup> *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255, y *sermo* 179, ed. Morin, pág. 687; cf. VOGEL, *op. cit.*, pág. 98.

*multo tempore permanentes et paenitentiam etiam publice agentes.*<sup>112</sup>

Con términos diferentes, todos nuestros textos confirman el principio fundamental de la disciplina penitencial: a pecado grave, penitencia canónica; a pecado venial o ligero, buenas obras realizadas en privado.

No disponemos, para esta época, de listas completas de pecados graves y de pecados de menor gravedad. La distinción es dificultosa de hacer, no siendo los criterios de clasificación los mismos que hoy. Hay que cuidarse de trasladar al pasado nuestras categorías modernas de *peccatum mortale* y *peccatum veniale*, establecidos sobre un análisis del acto pecaminoso. Todos los catálogos antiguos tienen un fin práctico: asignar a cada acto delictivo la expiación requerida para la remisión, ya sea la mortificación privada, ya sea la *paenitentia* oficial. Ningún catálogo, en fin, tiene la pretensión de ser exhaustivo.

Después de las listas de Tertuliano citadas más arriba, las de san Agustín y san Cesáreo son las más ricas. He aquí los catálogos del obispo de Hipona, y en primer lugar los *flagitia* o *facinora* que no deberían encontrarse en la vida de un cristiano:

*A furtis, a rapinis, a fraudibus, ab adulteriis et fornicationibus omnique luxuria, a crudelitate odiorum et inimicitiarum pertinacia, ab haeresum atque schismatum impia vanitate atque ab omnibus huiuscemodi flagitiis et facinoribus immunes, puri atque integri esse debeant.*<sup>113</sup>

San Agustín enumera, pues, como faltas graves las siguientes: idolatría, adulterio y fornicación, robo y engaño, odio, herejía y cisma, espectáculos del circo; se observará que, en el texto de Agustín, la sucesión de las faltas no corresponde a ninguna clasificación metódica y que la

<sup>112</sup> *Sermo* 179, ed. Morin, pág. 687; véase VOGEL, *op. cit.*, pág. 100.

<sup>113</sup> S. AGUSTÍN, *sermo* 351, *PL*, 39, c. 1540.

célebre “tríada” no va a la cabeza. El final del texto nos advierte que no se trata de una lista completa: *de omnibus huiuscemodi flagitiis*.

El *De natura et gratia* contiene una lista de faltas veniales cuya enumeración no llega muy lejos:

*Abel quamvis merito iustus appellatus est, paulo immoderatus aliquando risit (burla o exuberancia) vel animi remissione iocatus est (chanza) vel vidit aliquid ad concupiscendum (deseo impuro o envidia) vel aliquando immoderatus poma decerpit (glotonería) vel plusculo cibo crudior fuit (intemperancia en el comer) vel cum oraret cogitavit aliquid unde eius in aliud avocaretur intentio (distracción durante la oración) et quoties illi ista ac similia multa subreperint...*<sup>114</sup>

Confrontando estas listas de san Agustín —incompletas, repitámoslo— con otros pasajes de las obras del obispo africano, podemos hacernos una idea bastante exacta de la hamartología agustiniana. Los pecados de pensamiento o de simple intención no requieren la *paenitentia* canónica; <sup>115</sup> igualmente son excluidos ciertos pecados contra la caridad. <sup>116</sup> Entre unos y otros se encuentran faltas que la moral actual clasifica sin titubear entre las faltas mortales.

Conforme a la tradición de la Iglesia antigua y al contrario de ciertos autores como Paciano, <sup>117</sup> san Agustín no limita la penitencia canónica solamente a los crímenes de idolatría, homicidio y adulterio. <sup>118</sup>

El obispo de Hipona ha intentado encontrar un criterio para distinguir entre faltas sometidas a la penitencia eclesíástica y las que no la requieren; residiendo la gra-

<sup>114</sup> S. AGUSTÍN, *De natura et gratia*, XXXVIII, 45, PL, 44, c. 262.—Véase también, del mismo, *Sermo CCCLI*, 5, PL, 39, c. 1540.

<sup>115</sup> Así SAN AGUSTÍN, *Sermo XCVIII*, 5.

<sup>116</sup> Así, entre otros, *Sermo LXXXII*, 3.

<sup>117</sup> Acerca de la posición de este autor, véase más arriba, pág. 172, n. 5.

<sup>118</sup> S. AGUSTÍN, *Speculum ad Act.*, XV, 20, y, del mismo, *Spec. de script. sacris*, XXIX.

vedad del acto en la intención, él divide las faltas en *peccata malitiae*, para los cuales no hay otro remedio que la penitencia canónica, y los *peccata infirmitatis et imperitiae*, los pecados de debilidad, para cuya expiación bastan las obras de mortificación. <sup>119</sup> Si tal principio hubiese sido llevado hasta sus consecuencias prácticas, se hubiera seguido un cambio considerable en la aplicación de la disciplina penitencial. Hay que observar inmediatamente que el doctor africano no ha considerado como absoluto este criterio subjetivo; él se atiene al uso fijado por la tradición, añadiendo a las listas citadas más arriba las faltas contra el decálogo. <sup>120</sup>

Unas listas de pecados, mucho más instructivas y más ricas, se encuentran en los sermones de san Cesáreo, obispo de Arlés (503-542). Estas son las más completas que se nos han conservado antes de los densos inventarios de los *Libri paenitentiales*.

Para ofrecer a sus colaboradores en el ministerio pastoral un modelo de predicación, san Cesáreo es llevado a tratar de las diversas variedades del pecado. Distingue entre *peccata minuta* o *quotidiana* y *peccata capitalia* o *graviora*. <sup>121</sup> No emplea habitualmente la expresión *mortalia peccata*; en él *capitalia* es sinónimo de *mortale*, como en Tertuliano. <sup>122</sup>

Los *peccata minuta*, los pecados pequeños o veniales, tomados separadamente, no matan el alma, pero la desfigurán; <sup>123</sup> pueden redimirse aquí abajo por la *paenitentia communis* o *mediocris*, que no es otra cosa que la práctica

<sup>119</sup> S. AGUSTÍN, *De div. quaestion.*, LXXXIII, q. 26, PL, 40, c. 13.

<sup>120</sup> Así, *Sermo CCCLI*, 4; *De symb.*, VII, 15; *Enchiridion*, LXV, 17.

<sup>121</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 19, ed. Morin, pág. 84; *Sermo* 32, ed. Morin, pág. 133; *Sermo* 179, ed. Morin, 684; *Sermo* 197, ed. Morin, pág. 754.—Acerca del conjunto de la cuestión, véase VOGEL C., *op. cit.*, págs. 79-148; véanse también las obras clásicas de ARNOLD y de MALNORY.

<sup>122</sup> Cf. TERTULIANO, *Adv. Marc.*, 4, 9.

<sup>123</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 179, ed. Morin, pág. 685.

de las buenas obras; <sup>124</sup> en el más allá, y siguiendo a san Agustín, el obispo de Arlés reconoce que el purgatorio basta para suprimirlos, a diferencia de los *peccata capitalia*, por los cuales los pecadores arderán por toda la eternidad.

*Illo enim transitorio igne de quo dixit Apostolus (1 Cor 3, 15) non capitalia sed minuta peccata purgantur...; quicumque aliqua de istis capitalibus peccatis in se dominari cognoverit, aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit.* <sup>125</sup>

La lista de *peccata capitalia* más completa se encuentra en el sermón 179. Allí aparecen el sacrilegio, el homicidio, el adulterio, el falso testimonio, el robo, la codicia, el orgullo, la envidia, la cólera, la borrachera y la calumnia:

*Breviter dicimus quae crimina capitalia sunt: sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia, et, si longo tempore teneatur, iracundia, et ebrietas si assidua est, et detractio.* <sup>126</sup>

Dos grupos de pecados figuran en esta enumeración: las faltas contra el decálogo y las que nosotros llamamos pecados capitales. San Cesáreo no sigue el esquema de ocho pecados capitales, tal como los ha descrito Casiano; así, no nombra ni la *acedia* ni la *tristitia*, que conciernen más particularmente a los monjes. <sup>127</sup>

<sup>124</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255; *Sermo* 197, ed. Morin, pág. 754.—Las buenas obras en que piensa san Cesáreo están enumeradas en el *Sermo* 60 y en el 179, ed. Morin, págs. 255 y 687.

<sup>125</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 179, ed. Morin, págs. 684-685 y 687, entre otras; cf. VOGEL, *op. cit.*, pág. 97.—Comparar con S. AGUSTÍN, *Enchiridion*, 18, 68, 69, ed. Rivière, pág. 222.

<sup>126</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 179, ed. Morin, pág. 684.—Enumeraciones menos completas en los *Sermones* 19 y 197, ed. Morin, págs. 84 y 754.

<sup>127</sup> Véase CASIANO, *De institutis renuntiat.*, XVII, 1, CSEL, pág. 81: *gastrimargia, fornicatio, philargia, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia*. San Cesáreo tampoco conoce los célebres

La lista presentada más arriba no es la única. En numerosos sermones, san Cesáreo revela unas veces uno, otras veces otro de los pecados mortales. Así, en los párrafos de la homilía 150 es falta grave la asistencia a los espectáculos sangrientos e inmorales, dados en los anfiteatros, <sup>128</sup> y el aborto. <sup>129</sup> El *sacrilegium* tiene por variedades el sortilegio, la consulta a los adivinos, el uso diabólico de todas las formas de la superstición pagana. <sup>130</sup> A la fornicación, el obispo de Arlés une los bailes y las danzas, <sup>131</sup> y, a propósito del adulterio, hay que observar que los hombres no gozan de ninguna medida de excepción en su favor. <sup>132</sup> Coloca el concubinato entre los *peccata capitalia* y siente no poder excomulgar conjuntamente a concubenarios y adúlteros, por ser su número demasiado grande; <sup>133</sup> además, sus oyentes le objetaban la tolerancia legal. <sup>134</sup> Por concubinato, san Cesáreo entiende a la vez las uniones ilegítimas contraídas con las esclavas o las mujeres libres, y el concubinato antes del matrimonio. Más severo que la Iglesia de su tiempo, trata de eliminar de las costumbres, desacreditándola, la forma inferior del matrimonio, el *inaequale connubium* de los jurisconsultos romanos. <sup>135</sup>

Sobre las cuestiones escabrosas de la moral conyugal, como el *tempus amplectendi* y la interdicción de la *copula* en la vigilia de las fiestas o en cuaresma, san Cesáreo no

*duodecim remedia peccatorum* del mismo Casiano (el sermón indicado en PL. 67, c. 1075, no es de san Cesáreo).

<sup>128</sup> *Sermo* 150, ed. Morin, pág. 581, y *Sermo* 12, ed. Morin, pág. 59, entre otros.

<sup>129</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 51, ed. Morin, págs. 219-220; asimismo, *Sermo* I, 19, 44, ed. Morin, págs. 1, 87, 187.

<sup>130</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 54, ed. Morin, págs. 225-226.

<sup>131</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 13, ed. Morin, págs. 65-66.

<sup>132</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 42, ed. Morin, págs. 178-179; *Sermo* 43, ed. Morin, págs. 182-183.

<sup>133</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 43, ed. Morin, pág. 184.

<sup>134</sup> *Ibid.*, ed. Morin, pág. 183: *faciunt hoc multi viri iure fori, non iure caeli*.

<sup>135</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 43, ed. Morin, pág. 183.—Acerca de todos los problemas relativos al matrimonio en san Cesáreo, véase LEJAY, *Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles*, pág. 465.

teme explicarse con una crudeza de lenguaje que aventaja a la de san Agustín, bastante explícito asimismo sobre este tema.<sup>136</sup>

La borrachera no es considerada como falta mortal más que cuando es habitual (*si assidua est*); lo mismo la cólera, si es duradera.<sup>137</sup>

Son igualmente mortales las faltas que merecen la pena capital según el derecho civil; Pomerio se había expresado en el mismo sentido.<sup>138</sup>

Finalmente, los pecados menudos, *peccata minuta*, acumulados en gran número, son asimilados a los pecados mortales.<sup>139</sup>

San Cesáreo, al dirigirse a los fieles que frecuentan los oficios, en sus sermones no hace mención de dos crímenes, particularmente escandalosos y severamente castigados por los concilios de la época: la apostasía y el rapto.<sup>140</sup>

Agrupando las diversas indicaciones, se llega a establecer la lista siguiente, que puede ser considerada como el catálogo de los *peccata capitalia* en el siglo VI.

#### I.—Faltas contra el decálogo:

Sacrilegio, apostasía, prácticas supersticiosas (sortilegios, adivinaciones, ritos demoníacos), homicidio, adulterio, amancebamiento, concubinato,

<sup>136</sup> S. CESÁREO, *Sermo 44*, ed. Morin, pág. 188.—Sobre la prohibición de la *copula* en las vísperas de las fiestas, véase también la vida de san Amador, obispo de Auxerre, por Esteban el Africano (hacia 580), *Acta SS.*, mayo, I, pág. 53. Sobre las cuestiones de moral sexual, véase LEJAY, *op. cit.*, págs. 468-476.

<sup>137</sup> S. CESÁREO, *Sermo 179*, ed. Morin, pág. 684.

<sup>138</sup> S. CESÁREO, sermón que figura en la *PL*, 67, c. 1080, de autenticidad dudosa, pero conforme con la manera del obispo de Arlés, cf. Morin, pág. 917.—El texto de Pomerio, en la *Vita contemplativa*, *PL*, 59, c. 451 C/D/.

<sup>139</sup> S. CESÁREO, *Sermo 179*, ed. Morin, pág. 684, entre otros, cf. VOGEL, *op. cit.*, pág. 90, n. 35.

<sup>140</sup> Contra la apostasía: concilio de Epaon (517), c. 29 y conc. de Orleáns (541), c. 8; contra el rapto: conc. de Orleáns (538), c. 16.

fornicación, inobservancia del *tempus amplectendi*, espectáculos lascivos o sangrientos, bailes, robo, falsos testimonios, perjurio, calumnias, aborto.

#### II.—Pecados llamados capitales actualmente:

Avaricia, odio tenaz, envidia, cólera, orgullo, borrachera habitual.

#### III.—Faltas diversas:

Crímenes responsables de pena capital en derecho civil; pecados veniales acumulados en gran número.

Las series de *peccata minuta* son más complejas; los inventarios más detallados se encuentran en los sermones 64 y 179, los cuales, por otra parte, no tienen la pretensión de ser exhaustivos. He aquí la lista de los pecados veniales, según el orden en que figuran en el sermón 179, el más rico en detalles:

*Quae autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex eis vel aliqua nominemus:*

#### Gula:

S. 179: *Quotiens aliquis aut in cibo ut in potu plus accipit quam necesse est ad peccata minuta noverit pertinere,*

S. 64: *Cogitemus ex quo sapere coepimus, quid pro gula,*

#### Palabras inconsideradas:

S. 179: *Quotiens plus loquitur quam oportet,*

S. 64: *Quid pro otiosis sermonibus,*

#### Silencio cómplice:

S. 179: *Plus tacet quam expedit,*

**Dureza con los pobres:**

- S. 179: *Quotiens pauperem importune petentem exasperat,*  
S. 64: *Quid pro exasperatione pauperum,*

**Faltas de ayuno eclesiástico:**

- S. 179: *Quotiens cum sit corpore sanus, aliis ieiunantibus prandere voluit,*  
S. 64: *Quod ecclesia ieiunante prandere voluimus,*

**Pereza en el cumplimiento de los deberes religiosos:**

- S. 179: *Somnolentiae deditus tardius ad ecclesiam surgit* (se trata sobre todo de la asistencia a las vigiliyas, cf. serm. 86 y 198),  
S. 64: *Quid pro somnolentia,*

**Relaciones conyugales excepto desiderio proli:**

- S. 179: *Quotiens excepto desiderio filiorum, uxorem suam agnoverit,*

**Negligencia en la visita a los prisioneros:**

- S. 179: *Quotiens in carcere positos tardius requisierit,*  
S. 64: *Quod aut tarde aut difficile Christum in carcere visitavimus,*

**Negligencia en la visita a los enfermos:**

- S. 179: *Infirmos rarius visitaverit,*  
S. 64: *Quod infirmos tardius quam oportuit visitavimus,*

**Negligencia en restablecer la concordia entre personas desunidas:**

- S. 179: *Si discordes ad concordiam non toto et integro animo revocavimus,*

**Dureza hacia la familia y el prójimo:**

- S. 179: *Si plus aut proximum aut uxorem, aut filium aut servum exasperaverit quam oportet,*

**Lisonja:**

- S. 179: *Si amplius fuerit blanditus quam expedit,*

**Adulación:**

- S. 179: *Si unicuique maiori personae aut voluntate aut ex necessitate adulari voluerit,*

**Lujo en la mesa:**

- S. 179: *Si pauperibus esurientibus, nimium delitice vel sumptuose sibi convivia praeparaverit,*

**Palabras ociosas:**

- S. 179: *Si se in ecclesia aut extra ecclesiam fabulis otiosis de quibus in die iudicii ratio reddenda est occupaverit,*  
S. 64: *Quod in ecclesia Dei stantes dum sanctae lectiones legerentur, otiosis fabulis occupati fuimus,*

**Voto imprudente:**

- S. 179: *Si dum incaute iuramus et cum hoc per aliquam necessitatem implere non potuerimus utique periuramus,*

**Maledicencia y juicios temerarios:**

- S. 179: *Et cum omni facilitate vel temeritate maledicimus et cum temere aliquid suspicamur quod tamen plerumque non ita ut credimus comprobantur sine ulla dubitatione deliquimus.*  
S. 64: *Quid pro maledictis,*

**Juramentos imprudentes:**

- S. 64: *Quid pro iuramentis,*

**Calumnia:**

- S. 64: *Quid pro detractionibus,*

**Odio:**

- S. 64: *Quid pro odio,*

**Ira:**

- S. 64: *Quid pro ira,*



Envidia:

S. 64: *Quid pro invidia,*

Concupiscencia:

S. 64: *Quid pro concupiscentia mala,*

Pensamientos deshonestos:

S. 64: *Quid pro sordidis cogitationibus,*

Miradas indecentes:

S. 64: *Quid pro concupiscentia oculorum,*

Complacencia en las conversaciones obscenas: (¿o placer de la música?):

S. 64: *Quid pro voluptuosa delectatione aurium,*

Faltas en la hospitalidad:

S. 64: *Quod peregrinos negligenter excepimus,*

Repugnancia a lavar los pies a los huéspedes:

S. 64: *Quod secundum promissionem nostram in baptismo, hospitibus nostris pedes lavare negleximus,*

Distracción durante la oración o el canto de los salmos:

S. 64: *Quod aut in psallendo aut orando aliquotiens aliud quam oportuit cogitavimus,*

Conversaciones obscenas:

S. 64: *Quod in conviviis nostris non semper quae sancta sed aliquotiens quae sunt luxuriosa locuti sumus.*<sup>141</sup>

Las faltas que acaban de ser indicadas, y se habrán observado algunas anotaciones psicológicas muy finas, se clasifican metódicamente, como sigue:

<sup>141</sup> S. CESÁREO, *Sermo 64 y 179*, ed. Morin, págs. 264 y 285.— Véase VOGEL, *op. cit.*, págs. 96 y ss.

### I. *Pecados veniales contra Dios:*

Distracción durante la oración, retraso en los oficios, faltas de ayuno, juramentos imprudentes, votos inconsiderados.

### II. *Pecados veniales contra el prójimo:*

Maledicencia, calumnia, juicio temerario, silencio cómplice, dureza con los prójimos, mala acogida a los mendigos, negligencia en las visitas a los prisioneros y a los enfermos, faltas a los deberes de hospitalidad, repugnancia a lavar los pies a los huéspedes, odio, cólera, envidia, negligencia en restablecer la concordia, rastrera adulación.

### III. *Pecados veniales contra sí mismo:*

Gula, pereza espiritual, pensamientos impuros, miradas indecentes, complacencia en conversaciones obscenas, conversaciones obscenas, práctica del deber conyugal sin intención de procrear, palabras ociosas, conversaciones inútiles en la Iglesia o fuera de ella.

No busquemos en san Cesáreo análisis psicológicos, sutiles, como los que ha dejado Séneca, por ejemplo: El obispo de Arlés, que en ocasiones se muestra fino analista,<sup>142</sup> piensa sobre todo en dar a sus oyentes un inventario bastante escueto que anuncia los catálogos de pecados contenidos en los penitenciales.<sup>143</sup>

En las listas citadas más arriba se encuentran, colocadas entre los pecados veniales, faltas que, en otros sermones del mismo san Cesáreo, son clasificadas entre los *peccata capitalia*: los juramentos inconsiderados, los perjurios, el odio, la cólera, la envidia y la glotonería (*gula*). El hecho no debe extrañarnos; siendo todas estas faltas susceptibles de una malicia más o menos grande, entrañan,

<sup>142</sup> Véase, por ejemplo, *Sermo 131*, ed. Morin, págs. 516-518.

<sup>143</sup> Los catálogos de pecados del obispo de Arlés ejercieron una profunda influencia en los *libri paenitentiales* de la alta edad media; cf. HAUTKAPPE, *Über die altdeutschen Beichten*, Münster, 1917.

por consecuencia, una culpabilidad variable. San Cesáreo coloca igualmente, entre las faltas veniales, ciertas faltas de moral sexual que la teología actual considera como graves *ex genere suo*: los malos deseos (*concupiscentia mala*), los pensamientos impuros (*sordidae cogitationes*), las miradas indecentes (*concupiscentia oculorum*), las conversaciones deshonestas (*luxuriosa loqui in conviviiis*), la complacencia en palabras obscenas (*voluptuosa delectatio aurium*),<sup>144</sup> las uniones conyugales realizadas por puro placer (*excepto desiderio filiorum*). Todos estos pecados son, pues, expiables en esta vida por el ayuno y la limosna y, en la otra, por el fuego del purgatorio, sin que haya necesidad de penitencia canónica.<sup>145</sup> En este punto, el prelado arlesiano es tributario de san Agustín, que admite que la penitencia privada basta para el rescate de faltas de pensamiento o de deseo.<sup>146</sup> La expresión estereotipada *excepto desiderio filiorum* no significa que en sus relaciones íntimas los cónyuges empleen medios anticoncepcionales; si lo hicieran, no serían culpables de un *peccatum minutum*, sino de una falta capital.<sup>147</sup> San Cesáreo tiene ante la vista el acto conyugal realizado sin fraude, mas por puro placer, acto no exento, según él —como según san Agustín<sup>148</sup>— de un reato venial al menos.<sup>149</sup>

Las listas de pecados de san Cesáreo tuvieron ciertamente gran difusión; fueron transcritas *ad litteram* en numerosos textos de la alta edad media, en particular en los “exámenes de conciencia” que figuran en ciertos

<sup>144</sup> El término *voluptuosa delectatio aurium* podría sugerir, en relación con *Confess.*, X, 33, 49-50, ed. Labriolle, II, pág. 277, que se trata del placer experimentado al oír música, incluso música religiosa; pero concuerda mejor con las costumbres de los oyentes de san Cesáreo, traducirlo por complacencia en cantos y conversaciones obscenas; véase *Sermo* 16, ed. Morin, pág. 76.

<sup>145</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 179 y 206, ed. Morin, págs. 753 y 784.

<sup>146</sup> Sobre este punto véase K. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung*, pág. 20.

<sup>147</sup> Por ejemplo, *Sermo* 51, ed. Morin, págs. 219-220.

<sup>148</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* CCLXXVIII, 9, *PL*, 38, c. 1272.

<sup>149</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 44, ed. Morin, págs. 189-190.

penitenciales.<sup>150</sup> Por este título merecen la más grande atención.

Todas las faltas graves son remisibles por la penitencia canónica, aunque se trate de faltas secretas. La célebre distinción: “a pecados ocultos, penitencia privada; a pecados públicos, penitencia pública” no tiene ningún sentido para nuestra época. Es una innovación de los reformadores carolingios y pertenece, por lo tanto, a una época en la que, desde hace mucho tiempo, la penitencia antigua ha desaparecido, en correlación con una situación completamente nueva, como diremos más adelante.

No existe tampoco la penitencia *privada sacramental*, en el sentido actual, antes de la implantación de la penitencia tarifada insular sobre el continente (finales del siglo VII, principios del siglo VIII). El único sacramento de la penitencia, hasta esta fecha, es la institución penitencial, tal como nosotros la describimos aquí. Los textos que nosotros hemos citado de Paciano y san Agustín son la prueba evidente; san Ambrosio escribe también lo mismo; que no hay más que una penitencia, como no hay más que un solo bautismo, la cual es la penitencia oficial: *sicut unum baptismum ita una paenitentia quae tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet paenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum*.<sup>151</sup> El primer testimonio de una penitencia privada se encuentra en el Concilio de Toledo de 859, c. II, donde los Padres la califican de execrable presunción, *execrabilis praesumptio*.<sup>152</sup> En toda la tradición patristica no hay un solo pasaje donde se plantee la cuestión de una penitencia privada *sacramental*. Que no se invoque aquí la fragilidad del argumento *a silentio*: No solamente los autores no hablan de ella, sino que la excluyen formalmente. Además,

<sup>150</sup> Véase nota 143, pág. 262. Convendría añadir a las listas de los pecados, los catálogos antitéticos de las virtudes cristianas; véase, por ejemplo, *Sermo* 10, ed. Morin, págs. 52-53. Cf. VOGEL, *op. cit.*, pág. 96.

<sup>151</sup> S. AMBROSIO, *De paenitentia*, II, 10.

<sup>152</sup> Concilio de Toledo (589), c. 11.

y nosotros lo registraremos aquí, ciertos obispos, entre ellos san Cesáreo, en los apuros con las dificultades teóricas y prácticas que presentaba a sus ovejas la entrada en la penitencia, no hace mención de ello, cuando la existencia de una forma privada sacramental de la *paenitentia* para los pecados graves hubiera sido la solución evidente a su embarazo. El conjunto de los historiadores de la penitencia están hoy de acuerdo en este punto.<sup>153</sup>

## 2. El desarrollo del proceso penitencial: El *ordo paenitentium* o el estado de penitente

El proceso penitencial destinado a procurar al pecador gravemente culpable el perdón de sus faltas se desarrolla en tres tiempos: La entrada en la penitencia, la

<sup>153</sup> He aquí las posiciones de los historiadores respecto a la existencia de una penitencia privada sacramental que habría existido simultáneamente con la penitencia canónica, tal como la describimos aquí. A. d'Alès y P. Galtier son los únicos, que sepamos, en admitir que haya existido, desde los orígenes, una penitencia privada sacramental, análoga a la que está en uso hoy día. Morin opinaba que una penitencia privada sacramental era empleada para los pecados mortales distintos de la «triada»; ésta, según él, sólo se perdonaba con la penitencia canónica. Petau asignaba como objeto de la penitencia privada sacramental los pecados mortales ocultos. Funck Fr. X., Kraus F. X., Lea Ch., Boudinhon, Vacandard, Poschmann, Göller, Amann y Vogel están de acuerdo en afirmar que no existió penitencia privada sacramental antes de la aparición del sistema llamado de la penitencia tarifada. Batiffol y Tixeront admiten una penitencia privada desde el 400 aproximadamente.—K. ADAM (*Die geheime Kirchenbusse*, pág. 39) y GALTIER (*L'Église et la rémission des péchés*, pág. 326) utilizan, erróneamente, en favor de una penitencia privada sacramental el texto de san Agustín, *De fide et operibus*, XXVI, 48.—El pasaje de PAULINO (*Vita Ambrossi*, XXIX) no constituye un testimonio en favor de una penitencia privada sacramental; cf. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, págs. 215-229, donde discute igualmente ciertos pasajes escritos por Inocencio I, León I, Hilario de Arlés.—Para el conjunto de la discusión, véase POSCHMANN, *op. cit.*, pág. 207 y ss.

permanencia penitencial de expiación en el *ordo paenitentium* bajo la vigilancia de la Iglesia, la reconciliación por el obispo. En el caso de la penitencia conferida *in extremis*, la reconciliación sigue inmediatamente a la imposición de la penitencia, pero el enfermo —si llega a curar— está obligado a cumplir el tiempo de expiación marcado en el *ordo paenitentium*. Hecha esta excepción, los tres tiempos enumerados más arriba están cronológicamente distanciados, el uno del otro, no pudiendo intervenir la reconciliación más que después del estadio penitencial. Finalmente, la penitencia no se concede sino una vez en la vida.

### A. La entrada en la penitencia (*petere, dare, accipere paenitentiam*).

Las expresiones técnicas para significar la entrada en penitencia son *petere paenitentiam, accipere paenitentiam* (cuando se trata del pecador), *dare paenitentiam* (cuando se trata del obispo que admite al pecador en el *ordo paenitentium*). El *ordo paenitentium* acoge a todos los que lo desean sinceramente.<sup>154</sup>

El ideal es que el culpable venga por su propio impulso a constituirse penitente, empujado por su conciencia.<sup>155</sup> El obispo de Arlés invita, no obstante, a sus oyentes a denunciarle los escándalos más graves, entre otros el adulterio.<sup>156</sup> En la hipótesis de una denuncia, ¿dispone el obispo de medio de coerción para obligar al culpable a entrar en el *ordo paenitentium*? No lo parece; toda su acción se limita a exhortaciones, posiblemente a entrevistas personales con el recalcitrante. Ciertamente puede excomulgar al

<sup>154</sup> Así, S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 272; Concilio de Agde (506), c. 15; Concilio de Epaon (517), c. 36: *nulli... ad veniam redeundi aditus obstruatur*.

<sup>155</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 272; *quotiescumque aliquem de fratribus vel sororibus nostris paenitentiam publice videmus petere...*

<sup>156</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 189, ed. Morin, pág. 733.

criminal y con ello separarle de la comunidad cristiana; pero, fuera del caso de homicidio o del falso testimonio, parece que no haya ejemplos de que esta sanción se haya empleado para obligar a un pecador rebelde a hacerse penitente; *paenitentia* y *excommunicatio* no están en correlación.<sup>157</sup>

La entrada en la penitencia es un acto público que se desarrolla en presencia de los fieles reunidos, incluso cuando se trata de faltas ocultas.<sup>158</sup> El obispo no debe, en este último caso, hacer alusión a un crimen que solamente es conocido por él y por el pecador, para no señalar a la justicia civil al delincuente.<sup>159</sup> Acto público que no implica necesariamente una confesión pública de las faltas: el pecador que venía a presentarse ante el obispo y la comunidad proclamaba con su gesto, de una manera inequívoca, que era gravemente culpable, al menos en principio.<sup>160</sup> León I, en una decretal dirigida a los obispos de Campania, había reprobado la confesión pública: los penitentes no estaban obligados, en manera alguna, a sufrirla; podrían contentarse con la confesión hecha al obispo en el momento en el que pedían la admisión a la penitencia canónica.<sup>161</sup>

<sup>157</sup> La excomunión y la penitencia canónica son dos instituciones distintas entre sí; sobre este punto, véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, págs. 62-67; 102-106; 175-181; y, del mismo, *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles mérovingiens et gallo-romains*, en *Revue de Droit canonique*, II, 1952, págs. 5-29 y ss.

<sup>158</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 27<sup>o</sup>. Nuestros textos no distinguen en ninguna parte entre pecados graves ocultos y pecados graves públicos. Esta distinción será establecida, por lo que hace al modo de la penitencia, en el momento de la reforma carolingia.—Véase VOGEL, *op. cit.*, pág. 101, nota 22.

<sup>159</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* LXXXII, 8.

<sup>160</sup> Hay que hacer la restricción «al menos en principio», porque no es raro ver entrar en el *ordo paenitentiarum* a fieles que no son reos de ningún pecado grave, y que se someten a la penitencia por afán de perfección; cf. B. KURTSCHIED, *Das Beichtsiel in seiner geschichtl. Entwickl.*, 1912, pág. 30; opinión contraria en MORIN, I, V, c. 12, 13.

<sup>161</sup> LEÓN I, *Ep.*, 168, 2 a los obispos de Campania, del Samnio

La publicidad con que se rodea el proceso penitencial en todas sus fases no se dirige en primer lugar a la humillación del pecador, sino que constituye una llamada solemne a la plegaria de intercesión de los fieles.<sup>162</sup> Estos se ven invitados a vigilar discretamente a los penitentes durante su penitencia: san Agustín y san Cesáreo están de acuerdo sobre este punto.<sup>163</sup> La entrada en la penitencia no constituía, por lo demás, una difamación para el pecador; en efecto, se podía entrar incluso en el *ordo paenitentium* sin haber pecado gravemente. Y por paradójico que parezca, éste era un caso muy frecuente.<sup>164</sup>

El rito litúrgico de la entrada en la penitencia, la admisión al *ordo paenitentium* se realizaba por el obispo, que imponía sus manos al pecador.<sup>165</sup> El concilio de Agde (506), en el canon 15, es muy explícito sobre la ceremonia:

*Paenitentes, tempore quo paenitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote (obispo) sicut ubique constitutum est, consequantur. Si autem comas non deposuerint aut vestimenta non*

y del Piceno, PL, 54, c. 1209.—La misma situación nos muestra un texto de san Agustín: la confesión puede hacerse en secreto al obispo, pero la entrada en penitencia sigue siendo un acto público; sobre este punto, POSCHMANN, *Kirchenbusse und correptio secreta*, pág. 35, y, del mismo autor, *Dogmengeschichte*, pág. 48 (con las referencias bibliográficas).

<sup>162</sup> La comunidad cristiana está presente a lo largo de todo el proceso penitencial con sus oraciones y con su participación en las obras de expiación de los penitentes. La intercesión de los fieles se requiere principalmente cuando el pecado ha causado escándalo; véase S. CESÁREO, *Sermo* 179 y 197, ed. Morin, págs. 687 y 754 (*cum plurimorum aedificatione*).—Véase asimismo *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 275.

<sup>163</sup> S. AGUSTÍN, *Ennar. in Psalmos*, LXI, 23; S. CESÁREO, *Sermo* 42, ed. Morin, pág. 177.

<sup>164</sup> Véase, especialmente, B. KURTSCHIED, *Das Beichtsiel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, pág. 30 y ss.

<sup>165</sup> Entre otros textos, LEÓN I, *Ep.* 167 a Rústico de Narbona (458/459), inq. 2.

*mutaverint abiciantur, et nisi digne paenituerint, non recipiantur.*<sup>166</sup>

La homilía 67 de san Cesáreo de Arlés constituye un comentario vivo de la decisión sinodal; <sup>167</sup> y está confirmada por todos los documentos de la época. Después de la imposición de las manos, el obispo cubre al penitente con el cilicio <sup>168</sup> —vestidura confeccionada con pelos de cabra— <sup>169</sup> que está obligado a llevar tanto tiempo cuanto dure el estado de expiación; el penitente se revestirá de hábitos especiales, de colores pálidos y abandonará el cuidado de su propia limpieza. <sup>170</sup> En las Galias: se hará rapar la cabeza, <sup>171</sup> contrariamente al uso de la Iglesia visigótica, que prescribe dejar crecer cabellos y barba. <sup>172</sup> Al fin de la ceremonia, el penitente es expulsado de la iglesia; <sup>173</sup> esta expulsión es un acto litúrgico análogo al que describirá, un siglo más tarde, el sacramentario gelasiano primitivo, pero nunca significa que el penitente es separado de la comunidad de los fieles.

En ninguna parte, fuera de casos escandalosos bien determinados, <sup>174</sup> se ve que esté prohibido al penitente fre-

<sup>166</sup> Concilio de Agde (506), c. 15, BRUNS, *Canones*, II, pág. 146.

<sup>167</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 272.

<sup>168</sup> Llevar el cilicio es la mortificación por excelencia de los penitentes; su uso se remonta a la más remota antigüedad. San Cipriano, san Jerónimo y san Ambrosio lo mencionan; véase también el concilio de Toledo (401), c. 2.

<sup>169</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 272: *ille qui paenitentiam accipit non se agnum sed haedum profitetur, rebus ipsis clamans et dicens: Videte me omnes populi et qualis sum foris talem me intus agnoscite.*

<sup>170</sup> Además de S. CESÁREO (*vestimenta mutare*), véase AMBROSIO, *De paenit.*, I, 8, 37, y S. JERÓNIMO, *Ep.*, LXXVII, 2.

<sup>171</sup> Véanse las expresiones de S. Cesáreo, *comas deponere*, idénticas a las del concilio de Agde (506), c. 15.

<sup>172</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, II, 17, PL, 83, c. 802.

<sup>173</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 274: *denique ubi acceperit paenitentiam, coopertus cilicio, foris eicitur.* Los concilios no hablan de la expulsión del penitente.

<sup>174</sup> Parece ser que solamente los *lapsi* admitidos en el *ordo paenitentium* están obligados a abandonar los oficios con los

cuentar la iglesia, mientras pertenece al *ordo paenitentium*, y, menos aún, que le esté prohibido mantener relaciones sociales con los otros miembros de la comunidad cristiana; hay que guardarse de confundir excomunión con penitencia, teniendo la excomunión, por otra parte, diversas modalidades. <sup>175</sup> La expulsión de que se trata aquí simboliza, sobre todo, la prohibición hecha a los penitentes, hasta el día de su reconciliación, de recibir la eucaristía. <sup>176</sup> Los penitentes, en otras palabras, son apartados de la oblación, <sup>177</sup> mas no parece, sin embargo, que hayan sido separados de la *missa fidelium*, a excepción de los *lapsi*. Asisten, pues, a la sinaxis eucarística, sin ofrecer las oblacones y sin comulgar.

Una vez recibida la penitencia por el obispo, el pecador forma parte de un orden especial, de un estado particular, el *ordo paenitentium*, análogo, desde muchos puntos de vista, al estado religioso, <sup>178</sup> pero con carácter humillante e infamante. Ocupará en adelante un lugar espe-

catecúmenos, es decir, antes de la *missa fidelium*; cf. concilio de Epaon (517), c. 29 (= canon 60, inauténtico, de Agde, 506).— Véase VOGEL, *op. cit.*, pág. 109.

<sup>175</sup> Sobre este punto, véase VOGEL, *Les sanctions infligées aux clercs et aux laïcs*, en *Revue de Droit canonique*, II, 1952, págs. 5-29; 171-194; y sobre todo 311-328.

<sup>176</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 274; *Et hoc attendite fratres, quod qui paenitentiam petit, excommunicari se supplicat. Denique ubi acceperit paenitentiam foris eicitur. Ideo enim excommunicari rogat quia ad percipiendam eucharistiam Domini indignum se esse iudicat.*—Véase también S. AGUSTÍN, *Sermo* 352, 3; LEÓN I, *Ep.*, 108, 3; concilio de Vaison (442), c. 2; concilio de Letrán bajo Félix II (487).

<sup>177</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona, PL, 54, c. 1199; concilio de Vaison (442), c. 2.

<sup>178</sup> Concilio de Orange (441), c. 3; concilio de Arlés (443/452), c. 28; *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 76; SALVIANO DE MARSELLA asimila los *paenitentes* a *religiosi* (*De gubern. Dei*, V, 10), como lo había hecho Avito de Viena (*Ep.* IV). Los concilios aplican frecuentemente a la *paenitentia* vocablos que designan la profesión religiosa: *religionis professio* (Orleáns, 511, c. 11), *paenitentia professio* (Epaon, 517, c. 23), *benedictio paenitentiae* (Epaon, 517, c. 23).

cial, en el edificio cultural, el *locus paenitentium*,<sup>179</sup> que se encontraba situado probablemente en el *narthex* más bien que en el *atrium*.<sup>180</sup>

#### B. *El ordo o status paenitentium: El estado penitencial de expiación*

El obispo es el juez en la duración del tiempo expiatorio, tiempo variable, lleno de mortificaciones, más o menos pesadas según la gravedad de las faltas cometidas y según el celo y las disposiciones del penitente: *non tam consideranda est mensura temporis quam doloris*,<sup>181</sup> dice san Agustín de acuerdo con toda la tradición. San Cesáreo, por su parte, revela en diferentes pasajes que la penitencia deberá ser proporcionada a la gravedad de los actos: *pro modo et numero et mensura peccati etiam paenitentiae quantitas metienda est*.<sup>182</sup> Este principio no tiene a remitir al arbitrio del obispo el tratamiento que se debe infligir a un penitente. Diversas decisiones oficiales contienen normas, muy precisas y muy duras, aplicables a ciertas categorías de pecadores.

Los concilios de Elvira (306), de Arlés (314) y de Sárdica (343) niegan la reconciliación, incluso *in extremis*, a

<sup>179</sup> Entre otros textos, S. AGUSTÍN, *Sermo CCXXXII*, 7; concilio de Orange (441), c. 3; concilio de Epaon (517), c. 29.

<sup>180</sup> Sobre este punto, consúltese BATIFFOL, *La missa paenitentium en Occident*, en *Bulletin de litt. eccl.*, 1902, págs. 5-18; H. KOCH, *Die Büsserentlassung in der abendländischen Kirche*, en *Theologische Quartalschrift*, LXXII, Tubinga, 1900, págs. 48, 484-534; del mismo autor, *Der Büsserplatz im Abendland*, en *Theologische Quartalschrift*, LXXXV, 1903; DOELGER F., *Ante absidem. Der Platz des Büssers beim Akte der Rekonziliation*, en *Antike und Christentum*, VI, 3, 1941, págs. 196-201.

<sup>181</sup> S. AGUSTÍN, *Enchiridion*, XVII, 65; igualmente, LEÓN I, *Ep.*, X, 8, a los obispos de la región de Viena; FÉLIX III, *Ep.*, VII, a los obispos de Sicilia; INOCENCIO I, *Ep.*, I, 7. a Decencio de Gubbio.

<sup>182</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 108, ed. Morin, pág. 431.—El papa Vigilio (537-555), en su carta a Cesáreo de Arlés (538), deja expresamente al juicio del obispo el modo de expiación que debe imponerse al pecador, *PL*, 69, c. 21.

ciertas categorías de pecadores: este rigor es contrario a la decisión tomada en Nicea (325), canon 13, según el cual el viático (que implica la reconciliación) no debe ser negado a nadie.<sup>183</sup> En otros casos, la penitencia deberá prolongarse durante toda la vida, pero el penitente será reconciliado en su lecho de muerte: los concilios de Elvira (306), de Ancira (314), las decretales del papa Félix II (del 355 al 358) y de Siricio (384-398), los sínodos de Toledo (400) y de Lérida (524) nos prestan varios ejemplos. En fin, no es raro encontrar cánones que prescriben una penitencia que se extiende por numerosos años:

1. *Faltas por las que la reconciliación (y el viático) es negado, incluso en el lecho de muerte (nec in finem accipere communionem):*

Idolatría después del bautismo (Elvira 306, c. 1).

Los flámenes que, después del bautismo, volvían a ejercer sus funciones ofreciendo sacrificios y organizando juegos inmorales o sangrientos (*ibid.*, c. 2).

La muerte realizada por hechicería (*ibid.*, c. 6).

El adúltero reconciliado a su primera vez, si vuelve a caer en la misma falta (*ibid.*, c. 7).<sup>184</sup>

La esposa que abandona sin motivo a su marido y se vuelve a casar con otro (*ibid.*, c. 8).<sup>185</sup>

<sup>183</sup> El c. 13 del concilio de Nicea (325) prescribe que se conceda el viático *in articulo mortis* a todos los moribundos sin excepción y sin subordinar la reconciliación final a una penitencia comenzada durante la vida del pecador. La palabra *ἐφόδιον*, empleada por el concilio, significa *viático* en el sentido actual y no *absolución* sin comunión eucarística; véase sobre este punto VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, pág. 25.—Las decisiones de Nicea son conocidas en Occidente; así, el concilio de Valencia (374), c. 3, legisla, o quiere legislar, *iuxta synodum nicaenum* en lo que concierne al viático.

<sup>184</sup> Se observará que el concilio comienza por los grandes pecados de la «tríada» de Tertuliano (idolatría, homicidio, fornicación o adulterio).

<sup>185</sup> Sobre la exégesis de este canon, muy difícil desde el punto de vista de la legislación matrimonial, véase HEFÉLÉ-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, I, 1, París, 1907, pág. 226.

Los padres que inducen a sus hijas a la prostitución (*ibid.*, c. 12).

Las vírgenes consagradas a Dios que fornican y se obstinan en su extravío (*ibid.*, c. 13).

El padre que casa a su hija con un sacerdote pagano (*ibid.*, c. 17).

El obispo, sacerdote o diácono fornicador (*ibid.*, c. 18).

La mujer que mata a su hijo nacido de relaciones adúlteras (*ibid.*, c. 63).

La mujer que ha vivido en adulterio hasta la muerte (*ibid.*, c. 65).

El clérigo que conoce el adulterio cometido por su mujer y no la despide (*ibid.*, c. 65).

El que se casa con su nuera (*ibid.*, c. 66).

El esposo que consiente en el adulterio de su mujer (*ibid.*, c. 70).

Los pederastas y sodomitas (*ibid.*, c. 71).

La viuda que, después de haber fornicado con un hombre, lo abandona para casarse con otro (*ibid.*, c. 72).

El delator, sea quien sea, por cuya falta otro ha sido proscrito o muerto (*ibid.*, c. 73).

El acusador mentiroso de un obispo, sacerdote o diácono (*ibid.*, c. 75).

El falso testimonio (Arlés 314, c. 14).

Los apóstatas que nunca han pedido hacer penitencia (*ibid.*, c. 22).

El obispo que se hace elegir por fraude (Sárdica, 343, c. 2).

## 2. *Faltas por las cuales se impone una penitencia en vida con reconciliación in extremis:*

Los flámines bautizados que después no han sacrificado, pero han organizado juegos (Elvira, 306, c. 3).

La cristiana que se ha casado con un hombre que ella sabe ha repudiado a su mujer ilegalmente (*ibid.*, c. 10).

Las vírgenes consagradas a Dios que han fornicado, pero han vuelto al arrepentimiento (*ibid.*, c. 13).

El cristiano casado que frecuentemente ha cometido adulterio (*ibid.*, c. 47).

El homicidio voluntario (Ancira, 314, c. 22).

La idolatría (Siricio, *Ep.*, 1, N. 3 y 6; Mansi, *Concilia*, III, 657).<sup>186</sup>

Concubinato de monjes y de religiosas (*ibid.*).

El volver a bautizar a los clérigos en las órdenes mayores (Félix II; *Ep.* 7; Mansi, *Concilia* VII, 1057)

La viuda de un clérigo de órdenes mayores que se vuelve a casar (Toledo, 400, c. 18).

El crimen de envenenamiento (Lérida, 524, c. 2).

## 3. *Faltas por las cuales se impone una penitencia de varios años antes de la reconciliación* (nos limitamos a algunos ejemplos):

La patrona que hace morir a su esclava a golpes; si su acto es voluntario, penitencia de 7 años; si no ha querido causarle la muerte, penitencia de 5 años (Elvira, 306, c. 5).

La joven que se casa con un hombre distinto de aquel con quien ha tenido relaciones conyugales, penitencia de 5 años (*ibid.*, c. 14).

Los padres que casan a su hija con un infiel, penitencia de 5 años (*ibid.*, c. 16).

Los cristianos que han pasado a la herejía y desean convertirse de nuevo, penitencia de 10 años (*ibid.*, c. 40).

Los propietarios que, en el momento de cobrar las rentas, descuentan de las mismas los productos de la tierra que los granjeros han sacrificado a los dioses, 5 años de penitencia (*ibid.*, c. 40).

El apóstata que no ha sacrificado a los dioses y que pide penitencia, 10 años de penitencia (*ibid.*, c. 46).

Los delatores en asuntos de menor importancia, penitencia de 5 años (*ibid.*, c. 73).

Todas estas disposiciones son de una extrema severidad, sobre todo si se piensa que a ellas se añaden los rigores inherentes al *ordo paenitentium*; en la medida en que las decisiones conciliares rehúsan la comunión incluso in extremis, están en oposición flagrante con el concilio de Nicea (325). Conviene observar, sin embargo, que las faltas consideradas en los cánones penitenciales enumerados más arriba solamente miran a pecados de una gravedad particular. Diversos indicios nos autorizan a creer que, en el caso de los *peccata mortalia* de naturaleza más corriente, la estancia en el *ordo paenitentium* era mucho más corta.<sup>187</sup> La hipótesis de Poschmann, según la cual la permanencia penitencial no habría pasado, entre los siglos IV al VI, la duración de una cuaresma, parece, sin embargo, demasiado aventurada. Tal ha sido el caso a partir de finales del siglo VII o principio del VIII, pero en un cuadro penitencial que no tiene más que relaciones lejanas con la penitencia canónica en sentido propio.<sup>188</sup> Es probable que, a partir del siglo V, la reconciliación tuviera lugar el jueves santo, fuera del caso de peligro de muerte,<sup>189</sup> lo que no excluye de ninguna manera que el pecador pudiera estar obligado a pasar varios años de penitencia.<sup>190</sup>

<sup>186</sup> Siricio es menos severo que el concilio de Elvira, c. 1.

<sup>187</sup> Esto parece resultar del hecho de que, en la práctica ordinaria, la duración de la expiación es determinada por el obispo: concilio de Orleáns (541), c. 8, 28, 29, que hacen suyas las decisiones de Angers (453), c. 12, y de los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 76. El papa Vigilio en su carta a san Cesáreo (583) escribe en el mismo sentido (*PL*, 69, c. 21).

<sup>188</sup> El razonamiento de Poschmann se basa en dos hechos: a) durante la cuaresma, los penitentes son objeto de bendiciones especiales (*SEA*, c. 80); y b) durante la cuaresma, se invita a todos los fieles a abstenerse de las relaciones conyugales como los penitentes. Estos hechos no son suficientes para deducir que la penitencia era puramente cuaresmal. Cf. VOGEL, *La discipline pénitentielle*, pág. 111.

<sup>189</sup> INOCENCIO I, *Ep.* a Decencio de Gubbio (416), c. 7, *PL*, 20, c. 559: *quinta feria ante Pascha*. No se deduce que, por esta razón, la penitencia haya durado una sola cuaresma.

<sup>190</sup> Véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule*,

Para el Occidente no hay lugar a distinguir diversas clases en el *ordo paenitentium* (*fientes, audientes, genuflectentes, stantes*); estas estaciones o grados penitenciales, es decir, cuatro etapas sucesivas que el pecador debía recorrer antes de ser recibido a la reconciliación, son desconocidos en la Iglesia latina.<sup>191</sup>

Las obligaciones que incumben al penitente durante su permanencia en el *ordo paenitentium* son de tres clases: generales, rituales o litúrgicas y específicamente penitenciales.

Los pecadores, durante su estancia en el *ordo paenitentium*, están obligados a llevar una vida mortificada, a ayunar, a dar limosna, pruebas concretas de la conversión interior, de la virtud de la penitencia sin la cual ninguna reconciliación es posible; moralistas de la época y concilios están de acuerdo en este punto. Frecuentemente aparecen frases como *ostensis necessariis paenitentiae fructibus*,<sup>192</sup> *salubri satisfactione purgatos*.<sup>193</sup> Estos ejercicios expiatorios son un medio de acabar con las malas inclinaciones, al mismo tiempo que un castigo por los crímenes cometidos, *in ultionem magni reatus*.<sup>194</sup> Entre las diversas formas de mortificación, la privación de la carne era sensiblemente sentida por los penitentes; muchos de ellos esperaban con impaciencia el día del perdón oficial para tener nuevamente el derecho de regocijarse a su gusto.<sup>195</sup>

<sup>191</sup> El trabajo de GROTZ J., *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Friburgo, 1955, constituye el intento más reciente para tratar de establecer que en la Iglesia latina existieron grados penitenciales. Es imposible discutir aquí las posiciones del autor (amplia bibliografía del tema).—Véase sobre todo POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, págs. 355 y 474; del mismo autor, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, pág. 31 y *Dogmengeschichte*, pág. 41.

<sup>192</sup> Concilio de Orange (441), c. 3.

<sup>193</sup> LEÓN I, *Ep.* a Teodoro de Fréjus (452), c. 2, *PL*, 54, c. 1012.

<sup>194</sup> CELESTINO I a los obispos de las regiones de Viena y de Narbona (28), *PL*, 50, c. 430.

<sup>195</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 275.



Durante todo el tiempo que duraba la penitencia, el pecador estaba separado de la eucaristía, como hemos dicho más arriba.<sup>196</sup>

La liturgia, por su parte, prevé ritos especiales para los que purgan sus pecados. Durante la cuaresma, los sacerdotes imponen las manos a los penitentes, rito universalmente aceptado.<sup>197</sup> En señal de duelo, éstos permanecen arrodillados los días de fiesta.<sup>198</sup> Están encargados de llevar los difuntos a la Iglesia y de darles sepultura.<sup>199</sup>

Estas servidumbres del estado de penitente, por humillantes y molestas que parezcan, no eran las más temibles. Durante la permanencia en el *ordo paenitentium* e incluso después de la reconciliación, diversas prohibiciones penitenciales pesaban duramente sobre el fiel y lo marcaban prácticamente para el resto de sus días. Está prohibido al penitente, incluso reconciliado, volverse a alistar en el servicio militar. León I se lo recuerda a Rústico de Narbona, precisándole que el penitente pertenece como el religioso a la *militia Christi*.<sup>200</sup> El oficio de comerciante tampoco conviene a los *paenitentes*. Ciertas ganancias son honestas, pero es mejor permanecer en adelante apartado del mundo de los negocios, donde es difícil no pecar.<sup>201</sup> Prohibición también de intentar algún proceso; si es necesario absolutamente, éste ha de ser ante una jurisdicción eclesiástica;<sup>202</sup> prohibición, en fin, de asumir funciones públicas.<sup>203</sup> En razón del carácter infamante de la

penitencia, el pecador, incluso reconciliado, no podría ser ordenado clérigo.<sup>204</sup>

El delicado problema de las relaciones conyugales del penitente es abordado con frecuencia en nuestros textos. Todo el tiempo que dure el tiempo de expiación, le está prohibido al penitente casado vivir maritalmente con su cónyuge;<sup>205</sup> este punto está fuera de duda. La continencia total es también obligatoria después de la reconciliación. Así, Avito de Viena (494-518) lamenta que a los moribundos se les conceda la penitencia con demasiada facilidad: muchos enfermos, vueltos a la salud, violan las obligaciones que han contraído al pedir la penitencia, en particular la promesa de vivir en continencia. Así, pues, continúa san Avito, es cierto que, al volver a la vida conyugal, se condenan, porque son verdaderos apóstatas.<sup>206</sup> El obispo de Viena confirma lo que escribía Siricio en su célebre carta a Himerio de Tarragona.<sup>207</sup>

¿Cuál es la suerte de las personas, todavía jóvenes, que querían casarse *post reconciliationem*, después de la absolución oficial? Diremos más adelante que casi no había pecadores jóvenes que solicitaran su admisión en el *ordo paenitentium*; las leyes eclesiásticas los excluían de él formalmente. Una u otra vez, no obstante, el caso pudo producirse. Rústico de Narbona, queriendo aclarar la dificultad, escribió al papa León I. Este se explica largamente sobre el tema en una decretal que no podemos

<sup>196</sup> Véase en particular el concilio de Vaison (442), c. 2; S. CESÁREO, *Sermo* 67, ed. Morin, pág. 274.

<sup>197</sup> S. AGUSTÍN, *Sermo* 232, PL, 38, c. 1111; *Stat. Eccl. Antiqua*, c. 80; FÉLIX III, *Ep.* a los obispos de Sicilia (488), PL, 58, c. 925; concilio de Toledo (589), c. 11.

<sup>198</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 82.

<sup>199</sup> *Statuta Ecclesiae Antiqua*, c. 81.

<sup>200</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona, inq. 12, PL, 54, c. 1206-1207; S. CESÁREO DE ARLÉS, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

<sup>201</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona, inq. 11, 54, c. 1206.

<sup>202</sup> *Ibid.*, inq. 10, PL, 54, c. 1206 B.

<sup>203</sup> Toda función pública implica cargos militares; cf. también SALVIANO DE MARSELLA, *De gubern. Dei*, V, 10.

<sup>204</sup> Véase acerca de este punto VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, pág. 43 y ss. Obsérvese la expresión de la carta de Siricio a Himerio de Tarragona (385), c. 14, PL, 56, c. 561: *post paenitudinem ac reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci, quia nulla... debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere qui dudum fuerint vasa vitiorum*.

<sup>205</sup> Concilio de Arlés (443/452), c. 22; Orleáns (538), c. 24; véase VOGEL C., *op. cit.*, pág. 39 y ss.

<sup>206</sup> AVITO DE VIENA, *Ep.*, IV ad Gundobadum regem de subitanea paenitentia, en M. G. H. *Auct. antiq.*, VI, 2, pág. 30.

<sup>207</sup> SIRICIO, *Ep.* a Himerio de Tarragona (385), c. 5, PL, 56, c. 557; cf. texto pág. 287 y s.

analizar aquí <sup>208</sup> con detalle. Coordinando los informes de que disponemos, la situación se presenta como sigue:

	Antes de la reconciliación	Después de la reconciliación
Relaciones conyugales del penitente casado	Prohibidas (Siricio; concilio de Arlés, 443, c. 22)	Prohibidas (Siricio; Avito de Viena)
Nuevo matrimonio del penitente después de la muerte de su cónyuge	Prohibido (Arlés, 443, c. 21)	Prohibido (Siricio)
Matrimonio del penitente célibe	Prohibido	Autorizado (León I); Probablemente prohibido en las Galias <sup>209</sup>

En el pensamiento de los contemporáneos de León I y de san Cesáreo, el estado de penitente exige la castidad perfecta como la profesión religiosa. Confrontando los diversos textos, se adquiere la certeza de que, haciéndose penitente, el pecador se enrola en un estado definitivo que no se termina con la reconciliación. Nada es tan contrario a la letra y al espíritu de todos los testimonios de que disponemos, como considerar el tiempo pasado en el *ordo paenitentium* a manera de un paréntesis, más o menos largo, clausurado por la reconciliación episcopal, después de la cual el penitente volvería a sus ocupaciones y a su forma de vida anterior. Después de haber sido solemnemente introducido en el estado de penitente, el pecador debía comenzar una vida nueva: vida de expiación antes de la reconciliación, vida de santidad en la inocencia recobrada después del día del gran perdón. En la práctica, dada

la permanencia de las prohibiciones penitenciales, el fiel, aun reconciliado, continúa perteneciendo al *status paenitentium* hasta su muerte. La reconciliación le ha procurado la remisión de los pecados; no ha suprimido las prohibiciones.

La excomunión perpetua cae sobre los penitentes que abandonan su estado. <sup>210</sup> Ateniéndonos a la decretal de Siricio a Himerio de Tarragona, el desgraciado tiene, no obstante, derecho al viático, a falta de una segunda reconciliación que es imposible, ya que la penitencia canónica no se reitera. El texto de la decretal merece ser reproducido aquí:

*De his vero non incongrue dilectio tua apostolicam sedem credidit consulendam, qui, acta paenitentia, tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes et militiae cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetere concubitus: quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt. De quibus quia iam non habent suffugium paenitendi, id duximus discernendum ut sola intra ecclesiam fidelibus oratione iungantur; sacrae mysteriorum celebritati quamvis non mereantur intersint: a dominicae autem mensae convivio segregentur ut hac saltem districtione correpti et ipsi in se sua errata castigent et aliis exemplum tribuant quatenus ab obscenis cupiditatibus retrahantur. Quos tamen quoniam carnali fragilitate ceciderunt, viatico munere, cum ad Dominum coeperint proficisci per communionis gratiam volumus sublevari. Quam formam et circa mulieres quae se post paenitentiam talibus pollutionibus devinxerunt servandam esse censemus.* <sup>211</sup>

<sup>210</sup> Concilio de Angers (453), c. 5; concilio de Vannes (465), c. 3; concilio de Tours (460), c. 8.

<sup>211</sup> SIRICIO, Ep. a Himerio de Tarragona (385), c. 5, PL, 56, c. 557.

<sup>208</sup> Véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, pág. 39 ss.

<sup>209</sup> LEÓN I, Ep. a Rústico de Narbona (458/459), inq. 13, PL, 54, c. 1207.

La decretal recuerda, como un axioma evidente para todos, que la penitencia, y por tanto la absolución *in remissionem peccatorum*, no se da más que una vez en la vida, *quia iam non habent suffugium paenitendi*. Se trata, a la vez, en la carta de Siricio, de pecadores que después de la reconciliación vuelven a caer en faltas graves y que deberían, por lo tanto, someterse una segunda vez a la penitencia canónica para obtener el perdón, y de aquellos que, una vez reconciliados, cometen ciertas acciones, indiferentes en sí, pero condenables porque son incompatibles con el estado de los penitentes después de la reconciliación.<sup>212</sup> Es cierto que, en el pensamiento del papa Siricio, el pecador reconciliado debe, durante el resto de su vida, abstenerse de las relaciones conyugales, si es casado; no contraer otro matrimonio, si es viudo; no volver a ingresar en el servicio militar. Ciertamente, hay que esperar al siglo IV antes de encontrar textos que hagan estado de las prohibiciones penitenciales.<sup>213</sup> Ni Hermas, Tertuliano o Cipriano, ni los sínodos de Elvira o de Arlés hacen mención de ello. Pero, después del siglo IV, pastores y fieles las consideran como formando parte de las mismas leyes que rigen la penitencia. La penitencia antigua, lo hemos dicho en varios pasajes, ha evolucionado en un sentido de rigor más y más grande. El mismo san Cesáreo de Arlés, tan dispuesto por otra parte a la indulgencia, no ha dulcificado en nada las obligaciones tan pesadas del estado de penitente. Registra, sin refutarlas, las objeciones de sus ovejas, que se excusan de no poder someterse a la penitencia canónica, porque, según dicen, les es imposible aceptar las consecuencias sociales que de ellas se derivan: dejar el ejército o abandonar a su esposa:

<sup>212</sup> Véase VOGEL, *op. cit.*, págs. 26-28.

<sup>213</sup> LEÓN I, *Ep.*, 167, inq. 9 y 13; concilio de Tours (461), c. 8; Angers (453), c. 5; Orleáns (511), c. 11; Epaon (517), c. 23; Arlés (443/452), c. 21; Barcelona (451), c. 6 y 8; Toledo (638), c. 8.

*Ego in militia positus sum et ideo paenitentiam agere quomodo possum.*<sup>214</sup>

*Ego iuuenis homo, uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere* (es decir, hacerme penitente).<sup>215</sup>

*Ego uxorem habeo et ideo paenitentiam agere quomodo possum.*<sup>216</sup>

Si tal es la severidad de la legislación —y a ella se añade el hecho de que la penitencia, y por lo tanto la reconciliación, no se concede más que una vez en la vida—, los obispos procederán con la mayor circunspección. No concederán la *paenitentia* a los que saben que violarán ciertamente los compromisos que contraigan o que seguramente volverán a caer en faltas mortales. Así los concilios de Agde (506),<sup>217</sup> y de Orleáns (538),<sup>218</sup> prohíben formalmente conferir la penitencia a las personas todavía jóvenes o a los casados, a menos que estos últimos sean de una edad avanzada y actúen con el consentimiento de su cónyuge: el peligro de volver a caer en los pecados graves es demasiado grande a cierta edad y la observancia de la continencia perfecta, durante toda la vida, demasiado difícil.

Incluso en presencia de un enfermo, conviene usar de circunspección; en efecto, en la hipótesis de una curación, el pecador reconciliado *in extremis* se situaba obligatoriamente en el *ordo paenitentium* y se encontraba entonces con todas las obligaciones del estado al que se había enrolado durante su enfermedad. El concilio de Epaon de 517, haciendo suyos los *Statuta Ecclesiae Antiqua*, es for-

<sup>214</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

<sup>215</sup> *Ibid.*, *Sermo* 56, ed. Morin, pág. 239.

<sup>216</sup> *Ibid.*, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

<sup>217</sup> Agde (506), c. 15. *Iuuenibus paenitentia non facile committenda.*

<sup>218</sup> Orleáns (538), c. 24. *Ne quis benedictionem penit. iuuenibus credere praesumat.*

mal en este punto.<sup>219</sup> Así, la penitencia *in extremis* debe rodearse de precauciones en cuanto a la edad del postulante: *Si illi (al enfermo) est aetas cui aut dari possit aut debeat paenitentia in extremis.*<sup>220</sup>

Los pastores temían ver al pecador reconciliado volver a caer en las faltas mortales o violar las prohibiciones penitenciales: en el primer caso, la Iglesia no podía hacer nada por él; en el segundo, la excomunión perpetua caía sobre el desgraciado. Por este hecho, los obispos se veían obligados a adoptar una conducta que parecería extraña en nuestros días. Un cierto Vincomal vivía, desde hacía muchos años, en unión incestuosa con la hermana de su mujer difunta; tiene, por lo tanto, ya cierta edad. Avito de Viena aconseja al obispo de Grenoble, Victurio, del cual depende Vincomal, excomulgar a un pecador tan escandaloso hasta que se haga penitente: *notam excommunicationis indicite, donec a consortio dissuescant criminali, publica paenitentiae professione.*<sup>221</sup> El culpable marcha al encuentro de san Avito, quien, a la vista de su natural rudo (*homo nimie crudus*), le dispensa de la excomunión y no exige de él más que la separación de su compañera; a lo que consiente Vincomal. Queda, no obstante, en hacerse penitente para poder ser absuelto del pecado cometido. Pero Vincomal, a pesar de su edad, es todavía joven por sus instintos viciosos (*senex annis, iuvenis vitiis*); no se le concederá, pues, la penitencia más que cuando haya envejecido no solamente en edad, sino por una menor apatencia del pecado, es decir, cuando sea prácticamente incapaz de pecar gravemente:

*De cetero autem quod ad paenitentiam spectat moneatur interim agere, accipere non cogatur... Breviter ad ultimum suggero: excussus a scelere suscipiatur ad veniam; patiatur paenitentiam cum perdit occasionem*

<sup>219</sup> Orange (441), c. 3; Arlés (443/452), c. 28; *Statuta Eccl. Ant.*, c. 76.

<sup>220</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 60, ed. Morin, págs. 253-254.

<sup>221</sup> AVITO DE VIENA, *Ep.* a Victurio, XV, PL, 59, c. 234.

*peccandi; profiteatur cum amiserit voluntatem (peccandi).*<sup>222</sup>

El comportamiento del arzobispo de Viena no es excepcional; coincide con la técnica pastoral recomendada por san Cesáreo de Arlés, como diremos. El ejemplo de Vincomal merecía ser contado: ilustra de manera sorprendente la dificultad inherente a la disciplina antigua.

### C. La reconciliación

Al final de su estadio penitencial, el penitente es reconciliado por la imposición de las manos, acompañada de la *supplicatio sacerdotalis*.<sup>223</sup> En Africa parece ser que solamente los pecadores públicos eran reconciliados en público, en presencia de la comunidad.<sup>224</sup> En los demás sitios el rito de la *reconciliatio* se desarrolla, para todos los penitentes, de una manera solemne, en la Iglesia.

El *sacerdos* que reconcilia es el obispo: todos nuestros textos están de acuerdo en este punto; si el obispo que ha introducido a los pecadores en el *status paenitentium* muere, pertenece a su sucesor absolver a los culpables.<sup>225</sup> Los presbíteros no están autorizados a proceder a la absolución más que en el caso de necesidad y en la *paenitentia in extremis*: hecho muy frecuente porque la mayoría de los pecadores esperaban este momento para pedir su admisión a la penitencia.<sup>226</sup>

El principio expresado por Hermas y Tertuliano de que la penitencia, y por tanto la absolución, no puede ser concedida sino una vez en la vida, es mantenido de una ma-

<sup>222</sup> *Ibid.*, PL, 59, c. 235.

<sup>223</sup> LEÓN I, *Ep.*, XVIII, 3; S. JERÓNIMO, *Dial. contra Lucifer.*, 5.

<sup>224</sup> Concilio de Hipona (393), c. 30: *ante absidem*; cf. sobre este punto el trabajo de DOELGER, *Ante absidem*, citado pág. 278, nota 180.

<sup>225</sup> Concilio de Epaon (517), c. 28.

<sup>226</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 209, ed. Morin, pág. 791: *cum ad senectam pervenero tunc ad paenitentiae medicamenta confugio*; igualmente, *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255.

nera absoluta; no más que el bautismo, se debía reiterar la *paenitentia*.<sup>227</sup> El concilio de Toledo (589) condena la costumbre de reconciliar varias veces como una *execrabilis praesumptio*, un abuso intolerable.<sup>228</sup> No obstante, la esperanza no les será prohibida a los “relapsos” que habían caído en faltas graves después de la reconciliación. Si la Iglesia no puede ya hacer nada por ellos, salvo autorizarles a tomar parte en las plegarias y en los oficios, les está permitido encomendarse a la misericordia de Dios.<sup>229</sup> En caso de muerte, reciben el viático, pero no la imposición de las manos, de conformidad con las decisiones del concilio de Nicea (325).<sup>230</sup>

Hay que entender, por esto, la comunión eucarística sin absolución, y no a la inversa.<sup>231</sup> *De facto*, no obstante, la participación en la eucaristía implicaba la reconciliación. Muy lógicamente, los concilios galorromanos hacen la diferencia entre esa reconciliación “menor” por solo el viático y la reconciliación solemne y definitiva por la imposición de las manos: *De his qui in extremis periclitantur, paenitentia accepta* (después de haber entrado en penitencia), *placuit sine reconciliatoria manus impositione iis communicare. Quod si accepto viatico, supervixerint, stent in ordine paenitentium ut ostensis necessariis paenitentiae*

<sup>227</sup> S. AMBROSIO, *De paenit.*, II, 10, 95; *sicut unum baptisma, ita una paenitentia*; SIRICIO, *Ep. a Himerio de Tarragona*: *qui, acta paenitentia... iam non habent suffugium paenitendi* (*Ep.*, I, 5).

<sup>228</sup> Concilio de Toledo (589), c. 11: *quotienscumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari exportulent, et ideo pro coercenda tam execrabili praesumptione, etc.*

<sup>229</sup> SIRICIO, *Ep.*, I, 5 a Himerio de Tarragona (385), *PL*, 56, c. 557 B.

<sup>230</sup> Concilio de Nicea (325), c. 13.

<sup>231</sup> VAN ESPEN (*Tractatus historico-canonicus*, citado en HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I, 1, pág. 595) y TILLEMONT (*ibíd.*, pág. 595), contra la interpretación de MORIN (*Comment. hist. de paenit.*, pág. 284), que pensaba en una absolución sin comunión.

*fructibus, legitime reconciliatoriam manus impositionem recipiant.*<sup>232</sup>

La Iglesia, por mediación de sus representantes, interviene en el conjunto de los tres tiempos del proceso penitencial y en el mismo acto de la reconciliación; toda la legislación compleja, analizada hasta el presente, lo prueba.

El obispo no hace más que sancionar solemnemente el perdón que el pecador ya se ha asegurado por sus mortificaciones y sus esfuerzos personales, o al contrario, las faltas graves no son perdonadas sino por la intervención del obispo. En ninguna parte, de entre los documentos llegados hasta nosotros, el problema ha sido presentado con la limpieza que tratamos de formularlo aquí. A lo más, se pueden encontrar algunos elementos para una respuesta. En caso de enfermedad grave, sin que antes el pecador haya pensado en corregirse seriamente, la Iglesia otorga el viático y la reconciliación y esto, incluso, si el fiel ha perdido el conocimiento.<sup>233</sup> Es, pues, claro que la reconciliación tiene cierta eficacia por sí misma. Pero, digámoslo inmediatamente, la reconciliación de los moribundos es provisional: la *reconciliatio absolutissima* no interviene más que a partir del estadio obligatorio en el *ordo paenitentium*, si el enfermo recobra la salud. En la carta a Teodoro de Fréjus (452), san León I dio una solución de un equilibrio perfecto. El perdón divino, escribe, depende de las oraciones del obispo:

*Indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat (peccator) obtineri. Mediator enim Dei hominum homo Christus Deus hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem.*<sup>234</sup>

<sup>232</sup> Concilio de Orange (441), c. 3, y de Arlés (443/452), c. 28; concilio de Vaison (442): *absolutissima reconciliatio* por oposición a la que se da sin imposición de las manos; véase sobre este punto VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, págs. 35-36.

<sup>233</sup> *Statuta Eccl. Antiqua*, c. 76: *dent testimonium qui eum audierunt et accipiant paenitentiam.*

<sup>234</sup> LEÓN I, *Ep. a Teodoro de Fréjus* (452), c. 2, *PL*, 54, c. 1011-1012.

Pero, añade inmediatamente el papa, el obispo no debe reconciliar al pecador más que cuando éste se ha purificado, por adelantado, de sus faltas, por una satisfacción saludable:

*Ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem, salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent.*<sup>235</sup>

El esfuerzo personal del pecador, realizado fuera de la institución penitencial, sería, pues, insuficiente; inversamente, sin la *salutaris satisfactio*, la reconciliación sería más que dudosa. La obra del pecador y la del obispo son igualmente indispensables.

De ahí la necesidad de recibir la penitencia a tiempo y no dejarla para un tiempo en el que la parte del pecador vendrá a ser imposible de realizar:

*Unde oportet unumquemque christianum conscientiae suae habere iudicium ne converti de die in diem ad Deum differat nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat... et cum possit pleniore satisfactione indulgentiam promereri illius temporis angustias eligat quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis.*<sup>236</sup>

Así, pues, es sabido que, tanto por las disposiciones muy precisas como por las condiciones de extremo rigor puestas para su cumplimiento, la penitencia era inaccesible, de hecho y de derecho, para aquellos que más hubieran podido aprovecharse de ella: para las personas adultas y en plena vida. ¿Qué solución encontraron los pastores de almas a esta situación paradójica?

Estudiaremos la situación sobre todo en las Galias, no por una elección arbitraria, sino porque solamente allí te-

<sup>235</sup> LEÓN I, *Ep.* a Teodoro de Fréjus (452), c. 2, *PL*, 54, c. 1011-1012.

<sup>236</sup> LEÓN I, *Ep.* a Teodoro de Fréjus (452), c. 2, *PL*, 54, c. 1013 B.

nemos documentos suficientes para un tal análisis y, también, porque la solución de los obispos galorromanos ha abierto el camino a una disciplina nueva.

### 3. La penitencia en la práctica pastoral: La penitencia in extremis

La penitencia dada a los moribundos, o *paenitentia in extremis*, forma especial pero auténtica de la penitencia canónica, está, durante el siglo V, en el primer plano de las preocupaciones pastorales. Las polémicas que ha suscitado, los rescriptos pontificios y las decisiones conciliares de que ha sido objeto lo prueban ampliamente.

Exuperio de Tolosa —y no es él solo— experimentaba cierta vacilación en conceder la penitencia a aquellos que, después de una vida de pecado, sentían remordimiento tardío y pedían, ya reducidos al último extremo, la penitencia y la reconciliación inmediata: *qui post baptismum, omni tempore incontinentiae voluptatibus dediti, in extremo vitae suae paenitentiam simul et reconciliationem communionis petunt.*<sup>237</sup> Consultó al papa Inocencio I. Este, en su respuesta de 405, hace mención a los dos usos.

En el momento de las persecuciones,<sup>238</sup> una excesiva indulgencia peligraba favorecer la apostasía. Se daba la penitencia a los pecadores por no desanimarlos completamente (*ne totum penitus negaretur*), pero la comunión, en el sentido de reconciliación, les era denegada: *consuetudo prior tenuit ut concederetur eis paenitentia sed communio negatur. Nam cum illis temporibus crebrae persecutiones essent, ne communionis concessa facilitas homines de reconciliatione securos non revocaret a lapsu.*<sup>239</sup> Desde que la Iglesia vive en paz, y para eliminar el rigorismo nova-

<sup>237</sup> INOCENCIO I, *Ep.* a Exuperio de Tolosa (405), c. 2, *PL*, 20, c. 498.

<sup>238</sup> El papa piensa en la persecución bajo Diocleciano; véase BATAIFFOL, *Études d'histoire*, I, págs. 142-161.

<sup>239</sup> INOCENCIO I, *Ep.* a Exuperio de Tolosa (405), c. 20, c. 498.

ciano, existe la costumbre de conceder el viático y la penitencia a los pecadores in extremis; *iam depulso terrore, communionem dari obeuntibus placuit quasi viaticum, ne Novatiani haeretici negantis veniam, asperitatem et duritiam sequi videamur.*<sup>240</sup>

Las precisiones del papa no bastaron para calmar los escrúpulos. Varios obispos continuaron rehusando el *remedium paenitentiae* a los moribundos. Celestino I, en su carta a los obispos de la región de Viena y de Narbona, se indigna de esta actitud; el verdadero arrepentimiento, que constituye lo esencial de la *satisfactio*, no es una cuestión de tiempo; al igual que jamás es demasiado tarde para arrepentirse, nunca es tampoco demasiado tarde para recibir la penitencia: *Agnovimus paenitentiam morientibus denegari... Horremus, fateor, tantae impietatis aliquem reperiri ut de Dei pietate desperet quasi non possit ad se quovis tempore concurrenti succurrere... quovis tempore non est deneganda paenitentia.*<sup>241</sup> En 452, León I se ve obligado otra vez a recordar que la Iglesia no tiene por qué poner límite a la misericordia divina: *His autem qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium paenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda.*<sup>242</sup>

Muchas buenas razones justificaban la repugnancia que experimentaban los obispos a administrar la *paenitentia in extremis*. A la vista del desarrollo normal de la disciplina canónica —satisfacción en el cuadro del *ordo paenitentium*, reconciliación inmediata— la penitencia dada a los enfermos constituía, por lo menos, una irregularidad grave: la expiación, el esfuerzo personal, no existían prácticamente en ella. Obligar al fiel, en caso de curación hipotética, a tomar parte en el *ordo paenitentium* no suprimía la anomalía del procedimiento.

<sup>240</sup> *Ibid.*, PL, 20, c. 498-499.

<sup>241</sup> CELESTINO I, *Ep.* a los obispos de la región de Narbona (428), c. 3, PL, 56, c. 577.

<sup>242</sup> LEÓN I, *Ep.*, c. 3, PL, 56, c. 578.

Uno de los hombres más célebres de la Iglesia galorromana a finales del siglo V, Fausto de Riez (alrededor del 433 ó 450) negaba absolutamente toda eficacia a la *paenitentia* dada en un momento en el que las buenas obras no eran ya posibles.<sup>243</sup> Es una ilusión creer que una conversión tardía pueda tener algún valor:

*Ipse sibi inimica persuasione mentitur qui maculas longa aetate contractas subitis et inutilibus abolendas gemitibus arbitratur. Quo tempore confessio esse potest, satisfactio esse non potest.*<sup>244</sup>

A pesar de las reticencias de ciertos obispos, el rigorismo de Fausto no prevaleció. Genadio de Marsella (492-505) contradice formalmente al obispo de Riez<sup>245</sup> y el obispo Avito encuentra las ideas de Fausto erróneas y brutales.<sup>246</sup> Las condiciones concretas en las que los fieles reclamaban la penitencia *in extremis* —la cual solamente podían pretender por las razones dichas más arriba— han contribuido a hacer fracasar la severidad de Fausto: no se puede imaginar a los pastores exhortando, durante la vida, a los fieles a recibir la penitencia *in extremis* y rehusársela, llegado el momento.

La influencia de san Agustín parece haber inclinado a sus discípulos a una indulgencia mayor. Porque, si es verdad que la gracia divina obra tan independientemente de nuestros méritos como lo pretendía el doctor de Hipona, nada impediría a esta gracia ser eficaz, tanto *in extremis* como en cualquier otro momento.<sup>247</sup>

Con la prudencia necesaria, la penitencia *in extremis* debe ser concedida a todos: *fateor in necessitate positus*

<sup>243</sup> En una carta a un tal Paulino.—Sobre la controversia, véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, págs. 49-54.

<sup>244</sup> PAULINO, *Ep.*, V, CSEL, XXI, pág. 184.

<sup>245</sup> GENADIO, *De ecclesiast. dogmatibus*, c. 80, PL, 58, c. 998 B.

<sup>246</sup> AVITO DE VIENA, *Ep.*, IV, *De subitanea paenitentia*, M. G. H. *Auct. antiq.*, VI, 2, pág. 30.

<sup>247</sup> Es, en substancia, el razonamiento que hace san León I en su carta a Teodoro de Fréjus.

*non sine metu dari debere paenitentiam*,<sup>248</sup> y los *Statuta Ecclesiae Antiqua* precisan que incluso el enfermo en estado de coma puede beneficiarse de ella, si los asistentes certifican que la ha pedido antes de perder la conciencia.<sup>249</sup> La extremada prudencia se justifica, si se piensa que siempre era posible una convalecencia y que, en este caso, el enfermo se veía obligado a tomar parte en el *ordo paenitentium* y a asumir todas las consecuencias que de él se derivaban;<sup>250</sup> se imagina así, sin dificultad, que ciertos pecadores, reducidos in extremis, rehusasen recibir al sacerdote cuando el mal les dejaba algún respiro: *(Hi) qui dolore nimio perurgente rogant dari sibi paenitentiam et cum venerit presbyter daturus quod petebant si dolor parum perquieverit excusant et nolunt accipere quod offertur*.<sup>251</sup> Los desgraciados estaban atemorizados por las consecuencias que podía entrañar para ellos la *paenitentia in extremis*, desde el punto de vista personal y social. León I excusa su actitud: los enfermos actúan así porque temen pecar todavía en el futuro, sea contraviniendo las prohibiciones penitenciales, sea volviendo a caer en faltas graves. No siendo la penitencia reiterable en ningún caso, se privaban para siempre de un remedio espiritual *in remissionem peccatorum*.<sup>252</sup>

Como era de prever, ciertos pecadores reconciliados *in extremis* rehusaban colocarse entre los penitentes, una vez curados.<sup>253</sup> Tienen derecho a un trato indulgente: por medio de repetidas exhortaciones, el obispo los invitará a ad-

<sup>248</sup> AVITO DE VIENA, *Ep.*, IV, *MGH*, VI, 2, pág. 30.

<sup>249</sup> *Stat. Eccl. Antiq.*, c. 76.

<sup>250</sup> Véase lo que queda dicho más arriba sobre la obligación impuesta al enfermo de entrar en el *ordo paenitentium*.

<sup>251</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona, inq. IX, *PL*, 54, c. 1206 A.

<sup>252</sup> *Ibid.*—El papa excusa a esos desgraciados e insiste sobre las buenas razones que pueden tener para diferir hasta el último instante la *paenitentia*: *dissimulatio haec potest non de contemptu esse remedii, sed de metu gravius delinquendi*.

<sup>253</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona, inq. VII, *PL*, 54, c. 1205.

mitir la indispensable necesidad de la permanencia en el *ordo paenitentium*.<sup>254</sup>

Los penitentes muertos antes de la reconciliación forman parte, virtualmente, de la comunión de los santos, pues la reconciliación les habría sido asegurada si hubieran vivido.<sup>255</sup> Hecho digno de ser destacado, el papa León I es más severo, para estos desgraciados, que los obispos de las Galias, mientras que, en materia de disciplina penitencial, ordinariamente sucede a la inversa.<sup>256</sup> La dureza inusitada de san León I se explica bastante bien. Los galorromanos son sensibles a la expiación realizada por el penitente; el papa concede una importancia más grande al acto sacerdotal de la reconciliación. El sacramentario leoniano —cuyo formulario es ciertamente muy romano— contiene una oración por los fieles que han tenido la intención de hacerse penitentes, y no han tenido ocasión de llevar a la práctica su buen deseo.<sup>257</sup>

Completamente diferente es el caso de los pecadores que, en toda su vida, jamás han pensado en arrepentirse; si en sus últimos momentos reciben la *paenitentia*, pero expiran antes de la *reconciliatio*, no participan en la comunión de los fieles y son abandonados al juicio de Dios.<sup>258</sup>

El cuadro de la página siguiente ayuda a apreciar mejor la sucesión de los diversos momentos del proceso penitencial, según se trate de la penitencia canónica administrada a los sanos o a los enfermos:

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> Concilio de Vaison (442), c. 2.

<sup>256</sup> LEÓN I, *Ep.* a Teodoro de Fréjus, c. 3, *PL*, 54, c. 1012 B.

<sup>257</sup> *Sacr. Leonianum*, c. 33, *super defunctos*, n. 2, ed. Fe'toe, pág. 145; *ibid.*, pág. 146 (n. 3).

<sup>258</sup> LEÓN I, *Ep.* a Rústico de Narbona (458/459), inq. VIII, *PL*, 54, c. 1205.



Penitencia canónica	Penitencia in extremis	
	<i>El enfermo muere después de la reconciliación</i>	<i>El enfermo cura después de la reconciliación</i>
(1) Imposición de la penitencia = <i>accipere (dare) paenitentiam</i>	(1) Imposición de la penitencia = <i>accipere (dare) paenitentiam</i>	(1) Imposición de la penitencia = <i>accipere (dare) paenitentiam</i>
(2) Permanencia en el <i>ordo paenitentium</i>	(1 bis) Reconciliación in extremis inmediata	(1 bis) Reconciliación in extremis inmediata
(3) Reconciliación solemne ( <i>absolutissima</i> )	(2) Permanencia en el <i>ordo paenitentium</i>	(2) Permanencia en el <i>ordo paenitentium</i>
	(3) Reconciliación solemne ( <i>absolutissima</i> )	(3) Reconciliación solemne ( <i>absolutissima</i> )

La penitencia *in extremis*, forma especial y discutida de la *paenitentia* canónica, constituye la pieza maestra de la economía pastoral de san Cesáreo.<sup>259</sup> El obispo de Arlés ignora menos que nadie las dificultades casi insuperables con las que tropezaban quienes manifestaban el deseo de pertenecer al *ordo paenitentium*: estado infamante,<sup>260</sup> mortificaciones rigurosas, prohibiciones penitenciales que se extendían a toda la vida, prohibición, entre otras, de llevar una vida conyugal normal, cese en los cargos públicos, cuando había lugar; en otras palabras, la muerte civil y social. Y si el penitente, después de la reconciliación, volvía a caer en el pecado, ningún remedio era ya posible, pues no se entraba dos veces en el *ordo paenitentium*.

Para prevenir el peligro de una reincidencia en el pecado grave después de la reconciliación, y para apartar del estado de penitente a los que, estando todavía en pleno

<sup>259</sup> Sobre este punto véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule*, págs. 116-127.

<sup>260</sup> Habría que precisar: estado infamante, en principio, si bien muchas personas que no tenían estrictamente necesidad de los remedios de la penitencia ingresaban en el *ordo paenitentium*.

vigor, habían presumido demasiado de sus fuerzas, los concilios prohibieron, de manera absoluta, conferir la penitencia canónica a los pecadores, todavía jóvenes, de ambos sexos, lo mismo que a las personas casadas, sin el consentimiento de su cónyuge:

*Iuvenibus etiam personis paenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem.*<sup>261</sup>

*Ut ne quis benedictionem paenitentiae iuvenibus personis credere praesumat; certe coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat.*<sup>262</sup>

Hay que observar la importancia de tales decisiones, las cuales no hacen, por otra parte, más que formular de una manera explícita las consecuencias prácticas derivadas del sistema de la penitencia canónica, tal como estaba organizada. Según los textos de estos dos cánones, no podían hacerse penitentes, aunque lo hubieran querido, ni los pecadores todavía jóvenes —por tanto los hombres y mujeres de menos de cuarenta o cincuenta años aproximadamente—, ni los pecadores *casados* que no habían alcanzado todavía una edad avanzada; además, era necesario que los dos cónyuges se pusieran de acuerdo, a causa del cambio radical que se producía en la vida del matrimonio. Para hablar claro, el obispo no podía, pues, recibir en el *ordo paenitentium* más que a viudos o célibes ya de edad, o a algún viejo. Se llega así a la situación paradójica de que, teóricamente, todos los pecados podían ser perdonados por el remedio de la *paenitentia*, pero que el remedio mismo estaba fuera del alcance. Las razones que empujaban a los obispos a restringir el uso de la penitencia canónica son múltiples y tienen por objeto el interés de los pecadores. Los prófugos del estado de penitencia no eran raros, según parece. Pero corrían el riesgo de ser excomulgados. Los obispos quisieron evitarles tal sanción, impi-

<sup>261</sup> Concilio de Agde (506), c. 15.

<sup>262</sup> Concilio de Orleáns (538), c. 24.

diéndoles incurrir en ella. Si el penitente, después de la reconciliación, volvía a caer en faltas graves, ningún remedio podía ya socorrerle. Convenía, pues, comprometerse a conciencia, cuando las pasiones se habían mitigado con la edad. Acordémonos del caso de Vincomal.

Los pecadores, si creemos a san Cesáreo, estaban muy dispuestos a abstenerse, y difícilmente otra ley de la Iglesia habrá sido mejor respetada. Tanto a causa de la severidad de la institución, como a causa de la indiferencia de los fieles, el estado de penitente no funcionaba sino como una “tercera orden”, en la que ciertas almas deseosas de perfección venían a enrolarse. Los pecadores propiamente dichos no figuraban en ella.

Cuanto más separados estaban los fieles de la penitencia canónica durante su vida, tanto más preocupados estaban de reclamar, en el momento de morir, que les fuese concedida *in extremis*.<sup>263</sup> En este momento, los múltiples inconvenientes no pesaban casi en absoluto: la muerte, muy oportunamente, suprimía el estado penitencial y las prohibiciones. El obispo de Arlés animaba a sus ovejas a la costumbre de hacerse *penitentes* a última hora;<sup>264</sup> él no se lamenta de la tardanza en pedir la penitencia más que cuando el pecador, durante la vida, no ha dado ningún signo de arrepentimiento o no ha hecho ningún esfuerzo para enmendarse.<sup>265</sup> En opinión del obispo, la penitencia *in extremis* no es una panacea de eficacia incondicional y automática, sino una gracia que se merece, y exige una preparación. Por su predicación, trata precisamente de llevar a los pecadores a hacer este esfuerzo personal: esto es lo esencial de su trabajo pastoral, el “leit-motif” de todos sus sermones. En ninguna parte exige a sus oyentes que se hagan penitentes.<sup>266</sup> Ningún pastor, du-

<sup>263</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255.—Asimismo, en la *Vita Caesarii*, II, M. G. H. SS. rer. mer., III, pág. 488.

<sup>264</sup> VITA CAESARII, II, M. G. H. SS. rer. mer., III, pág. 488.

<sup>265</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 60, ed. Morin, pág. 255; *Sermo* 209, ed. Morin, pág. 791.

<sup>266</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 56 y 65, ed. Morin, págs. 239 y 248.

rante el período antiguo, hubiera podido dar este consejo sin poner las más graves restricciones; de otra suerte, los fieles se hubieran extraviado, ya que, si, por azar, los pecadores hubiesen venido a presentarse para reclamar su admisión en el *ordo paenitentium*, él se hubiera visto obligado a despedir a la inmensa mayoría de entre ellos, conforme a las decisiones tomadas en Agde u Orleáns.<sup>267</sup>

Para ser plenamente eficaz (*secura, integra*), la *paenitentia in extremis* o *subitanea* deberá ir precedida de buenas obras y, al menos, de un principio de conversión. En efecto, hay que distinguir tres casos.

Aquel que lleva una vida culpable, sin escrúpulos, con la esperanza presuntuosa de que la reconciliación final borrará sus pecados, recibirá la penitencia en su lecho de muerte, si su edad se lo permite,<sup>268</sup> pero el perdón es más que dudoso:

*Si aliquis semper male vivens in exitu vitae se reservet ad paenitentiam et ea spe peccet ut per ipsam subitanam paenitentiam et cuncta estimet peccata dimitti... qui talis est, si a me paenitentiam petierit et si est illi aetas cui aut possit dari aut debeat, paenitentiam illi dare possum, integram securitatem non possum.*<sup>269</sup>

A la segunda categoría pertenecen los que han pecado por ignorancia o debilidad más que por presunción en la gracia divina; la misericordia de Dios no les fallará si, a la hora de la muerte, se arrepienten sinceramente y proponen convertirse:

*Etiamsi aliquis quamdiu vixerit non solum parva sed etiam forte capitalia committat peccata et tamen mala ipsa ignoranter magis quam spe paenitentiae agat, nec ideo animam suam ad peccata relaxet... et*

<sup>267</sup> Véase más arriba el texto in extenso, pág. 301.

<sup>268</sup> En conformidad con los concilios de Agde y de Orleáns.

<sup>269</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 60, ed. Morin, págs. 253-254.

*possumus et debemus credere quod ei dominus omnia dignetur peccata dimittere.*<sup>270</sup>

En fin, pueden estar plenamente seguros sobre su suerte los pecadores que, por sus esfuerzos, se preparen a la penitencia final:

*Et si eo tempore quo moriturus est, eam (paenitentiam) acceperit... non solum veniam eum peccatorum credimus obtinere sed etiam praemia aeterna percipere.*<sup>271</sup>

En la hipótesis de que este pecador, así preparado para la muerte, no se beneficie de la *paenitentia in extremis*, porque es demasiado joven, o porque la muerte lo ha sorprendido súbitamente, su salvación eterna no se duda; morirá en la paz del Señor:

*Qui haec fideliter implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter, egit, bene hinc exiet.*<sup>272</sup>

El pensamiento de san Cesáreo parece muy claro: todos los fieles, sin excepción alguna, son capaces de *hacer penitencia (agere paenitentiam)* mortificándose, incluso si se encuentran en una situación tal que no pueden hacerse penitentes (*accipere paenitentiam*). Los esfuerzos para enmendarse, que se imponen durante la vida, los colocan en las disposiciones requeridas para que la penitencia *in extremis* produzca sus frutos. En caso de muerte repentina, habiendo hecho todo lo que estaba en su poder, están seguros de ir al cielo, *bene hinc exiet*. Ocurre lo mismo, si el pecador se encuentra en la imposibilidad de entrar en el *ordo paenitentium* en razón de su juventud o de su situación familiar, *si est illi aetas in qua dari possit aut debeat (paenitentia)*.

<sup>270</sup> Ibid.

<sup>271</sup> Ibid.

<sup>272</sup> Ibid.

Todo obispo, durante el período en que estaba en vigor la disciplina penitencial antigua, se encontraba ante una situación de hecho: los fieles aplazaban el *ordo paenitentium*. Contra esta actitud, los pastores no podían hacer nada, porque les estaba prohibido empujar a los pecadores, indistintamente, a entrar en el *ordo paenitentium*. Por la solución que adopta, san Cesáreo, y por este motivo su iniciativa merece ser destacada, llega no a suprimir la *paenitentia publica* o a proclamar su inutilidad, sino a retrasarla al final de la vida, debiendo ser la existencia entera una preparación ininterrumpida para este gran acto final.

El orden tradicional de la *paenitentia* se modifica; mientras que, normalmente, el pecador entra en penitencia (*accipere paenitentiam*, término técnico para este acto oficial), expía sus faltas mortificándose (*agere paenitentiam*, en el sentido general de *hacer penitencia*) y es reconciliado, los mejores entre los fieles eran invitados a hacer penitencia durante toda su vida (*agere paenitentiam*) y eran reconciliados en el momento de morir, al mismo tiempo que se hacían penitentes (*accipere paenitentiam*). El obispo de Arlés está, así, en disposición de responder a los objetos que, con el pretexto de no poderse hacer penitentes en razón de su situación familiar o social, descuidan el convertirse.<sup>273</sup> El nunca aconsejó a nadie hacerse penitente si las condiciones de edad o situación no eran propicias. Que el pecador lleve una vida honesta, que rece, ayune y dé limosna; en una palabra, que se convierta. Descubrimos aquí la distinción ya señalada más arriba: hacer penitencia (*agere paenitentiam*) está al alcance de todo hombre de buena voluntad y es así como se prepara a recibir, útilmente y con todos sus frutos, la *paenitentia* y la reconciliación *in extremis*, incluso, si durante la vida no le ha sido posible pasar al *ordo paenitentium*:

*Quasi nos quando paenitentiam suademus, hoc dicamus ut unusquisque magis sibi capillos studeat au-*

<sup>273</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

*ferri* (es decir entrar en el estado de penitente) *et non peccata dimittere et vestimenta potius evellat quam mores.* <sup>274</sup>

*Nec nos hoc dicimus... ut iuvenes qui coniugia habere videntur, habitum* (signo del estado de penitente) *magis quam mores habeant mutare.* <sup>275</sup>

Nada excluye, por otro lado, sino al contrario, que el *homo iuvenis* o el *miles* o el *homo uxorem habens* no puedan y no deban someterse a la penitencia canónica, cuando estén en las condiciones requeridas; por el momento, lo esencial es convertirse, vivir santamente y prepararse así a la gracia suprema de la reconciliación en el lecho de muerte.

Durante esa preparación a la muerte, que prácticamente debía ocupar la vida entera de todos aquellos que han pecado gravemente, los recursos de la dirección espiritual, de la *cura animarum*, se ponen a disposición de los fieles. No es posible exponer aquí las formas y la riqueza de la misma. <sup>276</sup>

Queda el problema crucial de la participación en la eucaristía. Mientras, de acuerdo con las directrices de sus pastores, los fieles que habían pecado gravemente se preparaban lo mejor posible a la *paenitentia in extremis*. ¿eran admitidos a recibir la eucaristía, aunque, por definición, no hubieran sido todavía reconciliados?

Descartamos, en principio, a los que han hecho profesión de penitencia y se encuentran en el *ordo paenitentium*; antes de la reconciliación, les está prohibido acercarse a la Sagrada Mesa. La “excomuni6n eucarística” cae sobre todos los que pertenecen al orden de los penitentes.

Quedan los otros, la inmensa mayoría; los que no pueden o no quieren enrolarse en el *status paenitentium* y que se contentan, según los consejos de san Cesáreo o de Avito

<sup>274</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

<sup>275</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 65, ed. Morin, pág. 268.

<sup>276</sup> VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule*, págs. 68-77; 116-127.

de Viena, con prepararse a la penitencia *in extremis*, su única esperanza de absolución sacramental.

En los primeros tiempos, solamente asistía a la celebración eucarística un pequeño número; los otros, los que no se sentían con fuerza para seguir íntegramente todas las prácticas de la religión cristiana, permanecían simples catecúmenos buscando su camino. Con la paz de la Iglesia y en los siglos siguientes, cambia la situación. El catecumenado declina, la edad media de los fieles baja y las recaídas, después de la remisión de los pecados procurada por el bautismo, aumentan. Se ve sentarse a la mesa de la comunión a personas que no se preocupaban en absoluto de sus vicios y que confundían, según la expresión de Salviano de Marsella, la mesa del Señor con la mesa de los demonios. <sup>277</sup> El ideal —imposible de alcanzar— hubiera sido que estos culpables entrasen en el *ordo paenitentium* y reencontrasen por la *paenitentia secunda*, que es un segundo bautismo, su inocencia primitiva.

Para evitar que la eucaristía fuese deshonrada, la Iglesia excomulgaba a los más indignos de los pecadores, pero no a todos; a los otros, los obispos recomendaban la abstención a la hora de la comunión eucarística; el consejo fue dado por san Juan Crisóstomo, san Jerónimo, san Agustín y, en las Galias, por Genadio de Marsella. <sup>278</sup> San Cesáreo, siguiendo la decisión del concilio de Vaison de 442, se expresa de la misma manera. <sup>279</sup>

Ciertamente, los fieles ponían una prontitud de mala ley en sobrepasar en este punto las instrucciones de sus pastores. Hilario de Arlés había visto a unos fieles retirarse, incluso antes de la despedida de los catecúmenos; san Cesáreo dedicó dos de sus homilias a aquellos que abandonaban la synaxis antes del paternóster y la ben-

<sup>277</sup> SALVIANO DE MARSELLA, *De gubern. Dei*, VIII, 2, CSEL. VIII, pág. 196.

<sup>278</sup> ASÍ GENADIO DE MARSELLA, *De eccl. dogm.*, 53, PL, 58, c. 994.

<sup>279</sup> Concilio de Vaison (442), c. 2.—S. CESÁREO, *Sermo* 67 y 179, ed. Morin, págs. 274 y 687 (*ultra nos ipsos a communione removens*).

dición pontifical,<sup>280</sup> y que, por tanto, desertaban de la eucaristía. Para impedir que ésta fuese completamente abandonada, el concilio de Agde (506) deniega la cualidad de católico a aquellos que no comulgan, al menos, tres veces al año:

*Saeculares qui Natale Domini, Pascha et Pentecostes non communicaverint catholici non credentur nec inter catholicos habeantur.*<sup>281</sup>

Esta advertencia se dirige a todos los cristianos y constituye un mínimo.

Pues la mayoría de los cristianos, entre los cuales los pecadores culpables de faltas mortales no eran raros, no podían previamente obtener una reconciliación —única por lo demás— porque no podían, por los motivos indicados más arriba, entrar en penitencia, en el *ordo paenitentium*; esto, ni un solo obispo de la Iglesia antigua lo ignoraba. Es, pues, muy probable que los fieles que, gracias a las exhortaciones de sus pastores, se arrepentían sinceramente y trataban de merecer por sus buenas obras la *paenitentia in extremis* fuesen admitidos, *sin reconciliación*, a la mesa eucarística. ¿Cómo podía ser de otra manera, pues estos cristianos, culpables ciertamente pero arrepentidos, hacían todo lo que estaba en su poder y el remedio del segundo bautismo les estaba vedado fuera de su lecho de muerte?

Además, los cristianos contemporáneos de san Agustín o de san Cesáreo parece que tenían menos aprensión que nosotros al acercamiento de Dios. Desde que el recuerdo de las faltas cometidas cesaba de emocionarlos actualmente y se sentían libres de toda relación con el pecado, estimaban estar en amistad con Dios. Casiano y Genadio lo han asegurado formalmente; <sup>282</sup> ignorando cier-

tas sutilidades, iban a la eucaristía, que borraba las últimas huellas de las faltas cometidas.

¿Hay que añadir que, desde el punto de vista dogmático, nada se opone a lo que se acaba de decir aquí? Según los términos del concilio de Trento, posterior en un millar de años aproximadamente al período estudiado aquí, todo el mundo sabe que, teniendo la conciencia cargada con un pecado mortal, se está obligado a purificarse por la absolución sacramental, *modo non desit copia confessoris.*<sup>283</sup> Pero, no solamente en nuestra época ni en las condiciones expuestas, los fieles no podían ir a encontrar al *sacerdos*, sino que el acceso mismo de la penitencia les estaba prohibido. Contrición y firme propósito existían ciertamente en estos pecadores arrepentidos aunque no reconciliados, pues su vida entera no era más que una preparación al último sacramento, es decir, a la penitencia *in extremis.*<sup>284</sup>

<sup>280</sup> S. CESÁREO, *Sermo* 73 y 74, ed. Morin, págs. 293 y 296.

<sup>281</sup> Concilio de Agde (506), c. 18.

<sup>282</sup> CASIANO, *Coll.*, XX, 5.—GENADIO, *De eccl. dogmatibus*, c. 54.

<sup>283</sup> Concilio de Trento, *Sess. XIII, De SS. Eucharistia*, c. 7.

<sup>284</sup> GALTIER, *Tractatus de paenitentia*, pág. 285, n. 335.

Elementos de bibliografía (véanse asimismo las obras generales): ADAM K., *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hlg. Augustinus*, Paderborn, 1917; *Die geheime Kirchenbusse nach dem hlg. Augustinus*, Paderborn, 1921; BOUDINHON A., *Sur l'histoire de la pénitence*, en *Revue d'Hist. et de Lit. Religieuse*, II, 1897, págs. 306-344; 396-524; DOELGER F.-J., *Ante absidem. Der Platz des Büssers beim Akte der Rekonziliation*, en *Antike und Christentum*, VI, fasc. 3, Münster de W., 1941, págs. 196-201; FUNK K., *Die Bussstationem im christlichen Altertum*, en *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I, Paderborn, 1897; GALTIER P., *Pénitents et convertis. De la pénitence latine à la pénitence celtique*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XXXIII, 1937, págs. 5-26; 277-305; GÖLLER E., *Analekten zur Bussgeschichte des 4. Jhds.*, en *Römische Quartalschrift*, XXXVI, 1928, págs. 235-298; *Das spanisch-westgotische Busswesen*, *ibid.*, XXXVII, 1929; *Studium über das gallische Busswesen*, en *Archiv. f. kathol. Kirchenrecht*, CIX, 1929; *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*, en *Römische Quartalschrift*, XXXIX, 1931, págs. 71-267; HÜNERMANN F., *Die Busslehre des hlg. Augustinus*, Paderborn, 1914; KOCH H., *Die Büsserentlassung in der abendländischen Kirche*, en *Theologische Quartalschrift*, LXXXII, 1900, págs. 484-534; *Der Büsserplatz im Abendland*, *ibid.*, LXXXV, 1903; KURTSCHIED B., *Das Beichtsigel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 1912; POSCHMANN B., *Hat Augustinus die Privatbusse eingeführt?*, Braunsberg, 1920; *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus*, en *Zeitschrift f. katholische Theologie*, XLV, 1921; *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus*, Braunsberg, 1923; *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich, 1928; S. Aurelii Augustini *Textus selecti de paenitentia* en *Florilegium patristicum*, XXXVIII, 1934; SAINT-PALAIS D'AUSSAC (DE) F., *La réconciliation des hérétiques dans l'Église latine*, Paris, 1943; SCHWARTZ E., *Busstufen und Katechumenatsklassen*, Estrasburgo, 1911; VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1952; *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs par les conciles gallo-romains et mérovingiens*, en *Revue de Droit canonique*, II, 1952, págs. 5-29; 171-194; 311-328; *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX<sup>e</sup> siècle* (dossier hagiographique), en *Revue des Sciences Religieuses*, XXX, 1956, págs. 1-26; 157-186; RIVAS S. GONZÁLEZ, *La penitencia en la primitiva Iglesia española*, Salamanca, 1950.

#### 1. La penitencia tarifada y los penitenciales (Libri paenitentiales)

La penitencia canónica no sobrevive, al menos a partir del siglo VI o poco después, sino en forma de *paenitentia in extremis*. Los fieles, en su mayoría, no recibían el segundo bautismo, la *paenitentia secunda*, sino en el momento de la muerte. Todos los esfuerzos desplegados en su pastoral por los obispos no cambian, en absoluto, el hecho de que, como institución, la penitencia canónica no tenga ningún papel en la vida de los fieles. Los pecadores reciben los consejos y exhortaciones de sus pastores, pero, mientras se encontraban en buena salud, no podían llevar a la práctica la reconciliación.

Fuera de la penitencia oficial, dos medios más podían procurar a los pecadores el perdón de sus faltas: la profe-

\* Véase la bibliografía al final del capítulo.

sión monástica o entrada en religión y la *conversio*.<sup>285</sup> No hay duda para los contemporáneos de san Agustín y de san Cesáreo de que el monje, porque ha renunciado a la vida secular y se ha consagrado completamente a Dios, obtiene con pleno derecho la remisión de sus pecados graves sin pasar previamente por el *ordo paenitentium*. Como la *paenitentia*, la *professio* o *conversio monastica* es una especie de segundo bautismo —*abrenuntiatio iterum facta*— que borra los pecados desde el instante que el religioso se compromete a servir a Dios. Sea la que fuere la gravedad de los actos pecaminosos, el monje (*abrenuntians*) está dispensado de la penitencia canónica y autorizado a participar en la eucaristía.

*Detur paenitentia saeculari cuius adhuc cervix sub iugo dependet saeculi et huic pro immanitate delicti terminetur tempus cui adhuc servit... Abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria quia conversus ingemuit et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die, non memorantur eius delicta quae gessit in saeculo, in quo (die) facturam se iustitiam de reliquo promiserit Deo. Ergo post chirographum de quo monachus debitum ex tota fide promiserit implere etsi fidelis peccaverit in saeculo, post abrenuntiationem iterum factam (después de la primera, que es el bautismo), dominicum corpus non dubitet accipere ne occasione humilitatis nimiae prolongetur a corpore et sanguine cui se iunxit ut unum corpus efficeretur.*<sup>286</sup>

Al lado de los religiosos propiamente dichos, encontramos a los *conversi*.<sup>287</sup> El *conversus* no vive necesaria-

<sup>285</sup> Sobre este punto, véase GALTIER, *Pénitents et convertis. De la pénitence latine a la pénitence celtique*, en *Revue d'histoire Ecclésiastique*, XXXIII, 1937, págs. 5-26; 277-305.—VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule*, pág. 128-138.

<sup>286</sup> *Ad monachos de paenitentia*, PL, 58, c. 875-876.—Sobre este sermón anónimo (a veces bajo el nombre de un tal Paulino), véase RICHARDSON, *Texte und Untersuchungen*, I, 1.

<sup>287</sup> Véase GALTIER, *Pénitents et convertis*, *Revue d'histoire eccl.*, XXXIII, 1937, págs. 5-26; 277-305.

mente en un monasterio bajo una regla determinada; lo esencial para él es llevar una vida mortificada, enteramente casta. Conocemos cierto número de matrimonios de conversos o de *uxores conversae* que continuán viviendo en su familia o en un lugar libremente escogido por ellos.<sup>288</sup> Los *conversi* representaban muy bien una especie de tercera orden religiosa. Así, pues, a la *conversio* se le atribuían los mismos efectos espirituales que a la entrada en religión propiamente dicha; como la *professio monastica* y la penitencia canónica, aquélla procuraba a sus adeptos la remisión de sus pecados.<sup>289</sup>

¿Es necesario subrayar que ni la profesión religiosa ni la *conversio* podían ser cómodos sucedáneos de la penitencia canónica, ni refugios para los que rechazaban las obligaciones unidas al *status paenitentium*? Aquí volvemos a encontrar la obligación de llevar una vida retirada de los asuntos seculares y, sobre todo, el imperativo absoluto de la castidad perfecta. De hecho, todos los *conversi* o *conversae* que conocemos pertenecen a familias aristocráticas como los Rurice, los Avito o los Apolar, que encontraban el tiempo y los recursos suficientes para llevar una vida consagrada completamente a la plegaria, la meditación y la caridad.<sup>290</sup>

No existe, pues, otro medio de procurarse la remisión de las faltas cometidas después del bautismo más que la *paenitentia* canónica; pero ésta, en razón de su no reiterabilidad y de las disposiciones demasiado rigurosas del *status paenitentium*, era inaccesible a la gran masa de los pecadores. Una observación del monje Jonás, biógrafo de san Columbano, ilustra perfectamente la situación de fi-

<sup>288</sup> Concilio de Arlés (443/452), c. 3.—Algunos ejemplos en SALVIANO DE MARSELLA, *Ep.*, IV, CSEL, VIII, pág. 206; PAULINO DE NOLA a Euquerio y Gala, *Ep.*, LI, 2, CSEL, XXIX, pág. 424; RURICIO a Agrícola, L, II, *Ep.*, XXXII, CSEL, XXI, pág. 416.

<sup>289</sup> Por ejemplo, GENADIO DE MARSELLA, *De eccl. dogmatibus*, c. 53.

<sup>290</sup> Véase acerca de este punto, MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894.

rales del siglo VI en las Galias —y no sucedía de distinta forma en los otros países de Occidente: *Paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis*.<sup>291</sup> En otros términos, no había otro medio oficial a disposición de los fieles para recuperar la inocencia bautismal perdida. Nunca se ha presentado la cuestión de acomodar la institución penitencial en un sentido de mayor indulgencia y más adaptación a los pecadores; incluso un obispo como san Cesáreo de Arlés, tan preocupado por las necesidades espirituales de su rebaño, no pensó en modificar el funcionamiento.

A partir del siglo VII, un sistema penitencial elaborado en los monasterios celtas y anglosajones fue propagado por el continente por el celo de los misioneros insulares. Según este nuevo método, llamado penitencia tarifada, los pecadores eran no solamente autorizados, sino exhortados a recurrir a la penitencia tan frecuentemente como lo necesitasen; cumplido el tiempo de expiación, podían creerse legítimamente absueltos de sus faltas. La revolución es considerable en relación con el sistema antiguo: el antiguo principio de la *paenitentia una* es abandonado. Pero si había revolución, ésta se encontraba puramente dentro de la institución. En la vida práctica no hubo ninguna lucha de influencia entre la disciplina canónica y la disciplina insular: el lugar estaba vacío desde hacía mucho tiempo.

La primera mención que tenemos de una reconciliación repetida se encuentra en el concilio de Toledo de 589, donde los obispos reprueban esta costumbre con indignación:

*Execrabilis praesumptio... ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari exposulent.*<sup>292</sup>

<sup>291</sup> JONÁS, *Vita Columbani*, c. 11.

<sup>292</sup> Concilio de Toledo (589), c. 11.

La España visigótica, seguramente, luchó largo tiempo contra la nueva práctica; en las Galias, medio siglo después del concilio de Toledo, el sínodo de Chalon-sur-Saône (hacia 650) da a la nueva disciplina penitencial la aprobación eclesiástica:

*De paenitentia vero peccatorum quae est medela animae, utilem omnibus hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire.*<sup>293</sup>

En las iglesias célticas, la penitencia canónica no reinterable, con sus consecuencias temibles para el penitente incluso reconciliado, era desconocida. La iglesia anglosajona, mucho tiempo separada de las comunidades célticas, no la conocía tampoco. El penitencial de Teodoro conserva que, contrariamente a la práctica general, no existe penitencia pública en las cristiandades insulares: *reconciliatio in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est*.<sup>294</sup> Según la práctica insular, el pecador confesaba —con un rigor y un cuidado del detalle, que jamás conoció la antigua disciplina— todas las faltas que había cometido; es probable que el confesor le ayudara en su débil memoria de pecador con interrogatorios muy precisos.

El sacerdote (la admisión a la penitencia y a la reconciliación no estaba ya reservada al obispo) disponía para este interrogatorio de un libro especial, el *liber paenitentialis* o *paenitentiale* que, a partir del siglo VIII, forma parte de los libros oficiales que debe poseer todo sacerdote con cura de almas.

Según la gravedad de las faltas, el pecador veía que se le imponía una penitencia más o menos larga, más o menos severa según una tarifa fija; el acto delictivo es,

<sup>293</sup> Concilio de Chalon-sur-Saône (hacia 639/654), c. 8.

<sup>294</sup> *Paenitentiale Theodori*, lib. I, XIII, 4 (ed. WASSERSCHLEBEN, 197).



por lo demás, apreciado muy diversamente, según el libro penitencial que el sacerdote tenía en la mano. Una vez cumplida la penitencia, el pecador era reconciliado sin que subsistieran para él las prohibiciones penitenciales que tan pesadamente permanecían sobre el pecador reconciliado, según la disciplina antigua... Finalmente, era potestativo del pecador recurrir a la penitencia tarifada tantas veces cuantas había pecado gravemente.<sup>295</sup>

Pecados y delitos acompañados de tarifas penitenciales correspondientes son consignados en colecciones llamadas libros penitenciales (*libri paenitentiales, paenitentialia*), verdaderos catálogos de extensión y naturaleza muy diversas. El origen de los *libri paenitentiales* no hay que buscarlo en el continente, y menos en Roma,<sup>296</sup> sino en los monasterios de Irlanda, Inglaterra y Escocia. La mayoría, sobre todo entre los más antiguos, son anónimos, falsamente atribuidos a personajes célebres para darles mayor autoridad.

Entre los penitenciales bretones hay que mencionar los 16 *Excerpta de libro Davidis*, dos sínodos del año 529 aproximadamente, los *canones Wallici* y el penitencial de Gildas (¿hacia 560?); son irlandeses, el sínodo de la época de san Patricio, los *canones Hibernenses*, y el penitencial de Finnian (548 ó 589). El penitencial de Columbano (*Libro de paenitentiarum mensura taxanda*) es, por su contenido, enteramente bretón e irlandés. A la segunda mitad del siglo VII o principios del VIII pertenecen dos penitenciales anglosajones: el del Cumméan (hacia 650) y el llamado de Teodoro (171 *canones* de Achéry, 193 *canones Gregorii*, 214 *canones Cottoniani*, 38 *iudicia Theodori* y dos libros del *discipulus Umbrensi*) redactados entre 690 y 740. En el siglo VIII, los penitenciales pasan al con-

<sup>295</sup> El carácter esencial de la penitencia insular consiste en haber ignorado el principio fundamental de la penitencia canónica, a saber, la no reiterabilidad.

<sup>296</sup> Este punto fue establecido por Fournier contra Schmitz; FOURNIER, *Études sur les pénitentiels*, en *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse*, VI-IX, 1901-1904.

tinente con los bagajes de los monjes escoceses y anglosajones; la ruta de difusión de los penitenciales insulares corresponde exactamente a los itinerarios de los misioneros. En el continente, nuestros penitenciales se amalgaman con los cánones penitenciales de la Iglesia antigua (sacados de los concilios o de los Padres) y con las prescripciones contenidas en las decretales, para dar lugar a una floración extraordinaria de *libelli*.<sup>297</sup>

A los penitenciales de la clase de Columbano pertenecen los *paenitentialia Hubertense, Bobiense, Merseburgense, Parisiense, Sangallense, Vindobonense I* y *Floriacense*. A la clase de Cumméan y de Teodoro pertenecen los *Excarpsus Cummeani*, el *Bigotianum*, el *Remense*, el *Vindobonense II* y el *Martenianum*, en fin, los penitenciales españoles (*Vigilannum* y el de Silos). Los *tripartita* (*Sangallense Tripartitum* y los *Capitula Iudiciorum*) clasifican metódicamente los cánones provenientes de colecciones canónicas, de fuente columbaniana y teodoriana.

A finales del siglo VIII, innumerables penitenciales están en uso, muy diferentes por su manera de apreciar la gravedad de los actos pecaminosos y creando por este hecho confusión y desorden; unos son de tendencia más bien laxista (tales los libros teodorianos, en lo que concierne al matrimonio); los otros, de extrema severidad.

En vistas a restaurar la antigua disciplina penitencial, los concilios reformadores de 813 tienden a oponer a la oleada de *libri paenitentiales* severamente reprobados<sup>298</sup> colecciones de cánones penitenciales sacados de fuentes auténticas, tales como la *Hadriana*, la *Hispana* y, sobre todo, la *Dacheriana*. A este esfuerzo de restauración pertenecen

<sup>297</sup> El mejor resumen sistemático sobre la historia literaria de los libros penitenciales, en G. LE BRAS, *Pénitentiels* (*Dict. Théol. cath.*, XII, 1160-1179).—Las colecciones de textos más cómodas son las de Wasserschleben y Schmitz (véase la bibliografía al final de este capítulo).

<sup>298</sup> Chalon (813), c. 38: *paenitentiales, quorum sunt certi errores, incerti auctores*.—Asimismo, París (829), c. 32, y Maguncia (847), c. 31.

los penitenciales de Halitgaro, obispo de Cambrai (817-829) y los dos libros penitenciales de Alcuino (841 y 835).

La reforma carolingia fue un fracaso sobre el plano penitencial, y las colecciones auténticas creadas por los protagonistas de la renovación no llegan ni a suplantar ni, menos aún, a eliminar las antiguas series. Así, un penitencial que tuvo una influencia considerable y que permaneció en uso hasta el siglo XII, el *Corrector sive Medicus*, es decir, el libro XIX del Decreto de Burchard de Worms, en 159 artículos, compuesto aproximadamente en el año mil (1000-1012), hace largas referencias a los penitenciales anteriores. Todavía el *Decretum Gratiani* (1140) contiene numerosos cánones sacados de antiguas series penitenciales. Con este libro se termina la época de los *Libri paenitentiales* propiamente dichos. Es también la época en la que la penitencia tarifada da lugar al sacramento de la penitencia en la forma actual.<sup>299</sup>

No se trata aquí, a pesar del gran interés de un análisis semejante, de dar las listas de los diversos pecados y las mortificaciones correspondientes como figuran en nuestros catálogos. Notemos solamente la documentación excepcionalmente rica que estos libros nos proporcionan sobre la vida religiosa y las costumbres de los tiempos en que fueron escritos; allí se encuentra entre los pecados —descritos frecuentemente con un lujo de detalles sorprendente— prescripciones alimenticias o higiénicas, inventarios de supersticiones o usos peregrinos, ampliamente repartidos por los capítulos o compilados sin método. Las faltas relativas al comportamiento sexual ocupan un lugar de preferencia ya en los más antiguos penitenciales y dan lugar a una casuística muy desarrollada.

Con la confesión detallada, condición preliminar indispensable para una taxación apropiada, el cumplimiento de obras de mortificación constituye lo esencial del sis-

<sup>299</sup> Véanse las observaciones de BOUDINHON, *Sur l'histoire de la pénitence*, en *Revue d'Hist. et de Littérature religieuse*, 1897, págs. 516-517.

tema insular: limosnas, plegarias prolongadas, ayunos, sobre todo (el término *paenitere* en los *libri paenitentiales* significa *ayunar*), más o menos rigurosos (*in pane et aqua*), la abstención de carne, de vino, de substancias grasas, multas pecuniarias por imitación con el *Wergeld* del derecho germánico, prohibición de relaciones conyugales durante un período determinado, prohibición de llevar armas, peregrinar a las tumbas de los santos y, en los casos graves, el exilio (*peregrinatio perennis*). La *taxatio* varía según los *libri paenitentiales*, no siendo la misma falta apreciada uniformemente en todas las colecciones. La duración de la expiación puede ir desde un día a cuarenta, de un año a quince o más; no es raro encontrar penitencias que se extienden a toda la vida. Las diversas tarifas se suman con las faltas —al menos teóricamente— de manera que se llega a cifras inverosímiles de años de penitencia, excediendo en mucho la duración de toda una vida humana. Así, según las colecciones teodorianas, un cristiano que ha cometido un *solo* acto de adulterio o un robo, totaliza una penitencia de once años; por el mismo delito el sacerdote o el diácono se ven cargados con una penitencia para toda la vida, después de la deposición. Si la taxación se hubiese aplicado estrictamente, casi todos los fieles habrían tenido que hacer penitencia durante toda la vida.

Para evitar estas situaciones imposibles, el sistema de la compensación, llamado redención (*arream*), fue previsto: una penitencia larga y menos pesada puede ser reemplazada por una expiación más corta, pero más dura; así, un ayuno completo con vigilia ininterrumpida de tres días equivale a un año entero de penitencia ordinaria. Además, en conformidad con el uso del derecho civil, una multa en dinero “suple” las obras de mortificación: éste es el arreglo; así, siete años de penitencia son rescatados por una multa equivalente al precio de 7 *ancillae* (esclavas), según el sínodo llamado de Patricio.<sup>300</sup> Otro pro-

<sup>300</sup> WASSERSCHLEBEN *Die Bussordnungen*, pág. 7.

cedimiento, que dará lugar a grandes abusos, consiste en hacer cumplir la penitencia personal por otro que le reemplace. Así, según el penitencial de Beda, el que no puede o no quiere cumplir una penitencia demasiado compleja de recitar largos salmos, se descarga en un santo varón que la hará en su lugar:

*Et qui de psalmis hoc quod superius diximus implere non potest, eligat iustum qui pro illo impleat et de suo precio aut labore hoc redemat.*<sup>301</sup>

La reconciliación, es decir, la absolución, se recibe, bien sea *ipso facto* cuando el pecador ha cumplido la penitencia impuesta por el sacerdote (ministro ordinario de la *paenitentia taxata*), bien sea, de una manera expresa, por una fórmula o un acto litúrgico. Incluso en los penitenciales más antiguos, las expresiones siguientes no son raras: *Reconciliari altari, recipi ad communionem, postea resolvi a sacerdote*: los penitenciales más recientes contienen verdaderas oraciones absolutorias, bien indicativas o deprecativas.<sup>302</sup> A partir del siglo IX se encuentran unos *ordines* de la penitencia tarifada con unas rúbricas y un formulario estereotipado como para las demás funciones eclesiásticas. El desarrollo es muy simple: plegarias introductorias, dichas por el penitente y el confesor, confesión detallada en forma de interrogatorio, nuevas plegarias (oraciones y salmos) y absolución; esta última no tiene lugar, normalmente, sino cuando el pecador ha cumplido la penitencia, excepto cuando se trata de enfermos, o de fieles que han de hacer un largo trayecto para llegar hasta el confesor, o de personas rudas.<sup>303</sup>

<sup>301</sup> *Paenitentiale Bedae*, X, 8 (WASSERSCHLEBEN, pág. 230).— Acerca de las diferentes *redemptiones*, véase VOGEL, en la *Revue de droit canonique*, VIII, 1958, págs. 289-318; IX, 1959, pág. 1 y ss.

<sup>302</sup> JUNG MANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1932.

<sup>303</sup> Véase acerca de este punto JUNG MANN, *op. cit.*, pág. 144 y ss.; POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse in frühen Mittelalter*, 1930, pág. 102 y ss.

Desde el 650 aproximadamente, el concilio de Chalon-sur-Saône, citado más arriba, había recomendado el modo penitencial insular. Una prueba suplementaria del éxito encontrado por la nueva práctica, propagada, sobre todo, por san Columbano y sus discípulos, se nos revela por el hecho de que los libros penitenciales se multiplican de una manera extraordinaria, a partir de la segunda mitad del siglo VIII. ¿Cómo los penitenciales y la nueva organización que ellos suponen pudieron introducirse en el continente, donde, en derecho, subsistía la antigua penitencia canónica —contrariamente a lo que existía en las islas anglosajonas?

No es conforme con las fuentes de que disponemos imaginar ninguna clase de lucha entre los propagandistas de la nueva disciplina y los sostenedores del antiguo *status paenitentium*. Fuera de la forma *in extremis*, la penitencia canónica desaparece progresivamente; el desafecto a la *paenitentia*, ya muy grande en la época de san Cesáreo de Arlés, se irá acentuando en los sombríos años en los que los ministros del palacio de Austrasia sustituyeron a los reyes merovingios y especialmente en la época de Carlos Martel, tan funesto para la Iglesia franca.<sup>304</sup> Cuando en 813 los concilios reformadores carolingios se aplican a la reorganización de la vida de la Iglesia, confirman la desaparición casi total de la antigua disciplina.

*Paenitentiam agere iuxta antiquam canonum institutionem in plerisque locis ab usu recessit et neque reconciliandi antiqui moris ordo servatur.*<sup>305</sup>

La situación que deplora el concilio no data solamente de principios del siglo IX; un siglo y medio antes, ya el monje Jonás, biógrafo de san Columbano, había hecho la misma observación.<sup>306</sup>

<sup>304</sup> Véase MACAIGNE, *L'Église mérovingienne*, pág. 116 y ss.

<sup>305</sup> Concilio de Chalon (813), c. 25.

<sup>306</sup> JONÁS, *Vita Columbani*, c. 11.

La penitencia según el modo insular no tenía, pues, que desplazar a la penitencia canónica; desde hacía tiempo, la plaza estaba vacante. Además, la nueva disciplina tenía más de una semejanza común con la antigua. Ciertamente, ya no se trata más del *ordo paenitentium*, litúrgicamente constituido, ni de entrada en penitencia o de reconciliación solemne, ni, sobre todo, de prohibiciones que marcan al penitente para el resto de sus días. El principio de la no reiterabilidad de la penitencia es definitivamente abandonado y éste es el factor más importante para la evolución de la penitencia. Pero la expiación indispensable para la realización se mantiene, mejor, se refuerza por las minuciosas tarifas; sin expiación no hay absolución. Mientras dure la penitencia —aunque sea años— el pecador es excluido de la sagrada mesa. Son estas disposiciones idénticas a las de la penitencia antigua. En fin, nada impedía al fiel hacerse reconciliar *in extremis*, siguiendo la moda antigua, incluso si, durante su vida, ha recurrido a la disciplina preconizada por los *Libri paenitentiales*. Concretamente, nada se había cambiado en la vida de los cristianos.

Los reformadores carolingios reclaman la destrucción de los penitenciales, pero es menos contra el principio contra lo que se levantan que frente a la arbitrariedad reinante en los *Libri paenitentiales*; ellos desearían verlos reemplazados por colecciones compuestas de cánones penitenciales auténticos, sacados de los concilios o de las decretales:

*repudiatis ac penitus eliminatis libellis quos paenitentiales vocant quorum sunt certi errores, incerti auctores.* <sup>307</sup>

*Ut codicelli quos paenitentiales vocant, quia canonicae auctoritati refragantur, penitus aboleantur.* <sup>308</sup>

<sup>307</sup> Chalon (813), c. 38.

<sup>308</sup> París (829), c. 32.

Los obispos carolingios, por otra parte, al ocuparse —en vano— en restaurar la penitencia antigua, hacen un favor importante a la penitencia tarifada. En efecto, ellos establecieron por primera vez la célebre distinción: *A peccato grave occulto, penitencia privada* (es decir, según el modo insular); *a peccato grave público, penitencia pública*. Esto era conceder de golpe un campo de extensión considerable a la nueva disciplina. Ellos tuvieron que aceptar igualmente el principio de las *redemptions* o equivalencias, sobre todo la composición pecuniaria. <sup>309</sup>

En realidad, la penitencia económica como la concebían los partidarios de la reforma carolingia venía a ser una pena coercitiva contra ciertos pecadores públicos notoriamente escandalosos, como los parricidas o los incestuosos; <sup>310</sup> a los pecadores comunes, si así se les puede llamar, se aplicaba la penitencia tarifada. La penitencia pública en uso en la época carolingia solamente tiene un lejano parecido con la penitencia antigua, tal como la habían conocido los contemporáneos de san Agustín o de san Cesáreo. El primer *ordo* completo que tenemos data del siglo VIII y figura en el sacramentario gelasiano primitivo (*Vat. Reginensis* 316). Hemos tratado, por otro lado, de determinar lo que, en este orden, pertenece al acervo romano primitivo y lo que constituía la aportación gálica. <sup>311</sup> Nos conformamos con reproducir aquí el proceso de las ceremonias rituales:

A. Miércoles de Ceniza (*in capite Quadragesimae*), por la mañana, antes de la misa estacional.  
(*Suscipis eum quarta feria mane in capite Quadra-*

<sup>309</sup> Así el *Penitencial de Halitgario*, en el artículo *Quotiescumque christiani*, etc.; concilio de Trébor (895), c. 54-58; colecciones de Regino de Prüm y de Burcardo de Worms.

<sup>310</sup> Este carácter coercitivo es evidente por el hecho de que el penitente es internado.

<sup>311</sup> Véase VOGEL C., *La discipline pénitentielle*, págs. 182-197, y CHAVASSE A., *Le sacram. gelasien*, págs. 143-155.

*gesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et in claudis usque ad caenam Domini).*

- 1.º El obispo acoge a los penitentes en la iglesia.
- 2.º Les impone el cilicio.
- 3.º Plegarias.
- 4.º El penitente se encierra hasta el jueves santo.

B. Jueves Santo.

*(Qui eodem die —in caena Domini— in gremio praesentatur ecclesiae et prostrato omni corpore in terra dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in quinta feria caenae Domini sicut ibi continentur).*<sup>312</sup>

*Egreditur paenitus de loco ubi paenitentiam gessit et in gremio praesentatur ecclesiae prostratus omni corpore in terra et postulat in his verbis diaconus: Adest, o venerabilis pontifex, etc.*<sup>313</sup>

- 1.º El penitente abandona su lugar de reclusión.
- 2.º Se prosterna en tierra, en el interior de la iglesia.
- 3.º Plegaria diaconal: *Adest, o venerabilis pontifex, etc.*
- 4.º Admonición dirigida al penitente por el obispo o un sacerdote:  
*Post hoc admonetur ab episcopo sive ab alio sacerdote ut quod paenitentia diluit iterando non revocet.*
- 5.º Plegarias de reconciliación, dichas por el obispo.

Es suficiente recordar la descripción, que hemos dado más arriba, del *ordo paenitentium*, tal como estaba organizado desde el siglo IV al VI, para darse cuenta que el ritual de la *paenitentia publica*, tal como figura en el Gelasiano, difiere profundamente. Según la *Vat. Reg.* 316 el

<sup>312</sup> *Sacramentario Gelasiano (Wat. Reg., 316)*, c. XVI, ed. Wilson, pág. 15.

<sup>313</sup> *Ibid.*, c. XXXVIII, ed. Wilson, págs. 63-66.

pecador es internado durante su estadio penitencial. De este hecho se desprenden dos consecuencias: la penitencia toma el carácter de una pena coercitiva en el caso de pecadores escandalosos; <sup>314</sup> inmediatamente, por el hecho mismo del internamiento, todos los actos y funciones litúrgicas que jalonaban el tiempo de la expiación desaparecen. Es ya la *paenitentia solemnitas* de la edad media.

## 2. Transición del régimen de la penitencia tarifada al sistema penitencial actual

La penitencia tarifada constituye el origen de la confesión sacramental actual, pero no corresponde exactamente a ella. El sistema actual aparece hacia finales del siglo XII. Las líneas que siguen no pretenden explicar en todos sus detalles la lenta evolución que conduce de la práctica insular a la confesión actual; solamente se encontrarán aquí los jalones más importantes del desarrollo institucional.

Los *Libri paenitentiales* abandonan el artículo fundamental de la *paenitentia* antigua, es decir, su no reiterabilidad; ya no se trata del *ordo paenitentium* y las consecuencias que afectan a toda la vida del penitente. El sacerdote, y no el obispo, es en adelante el ministro ordinario de la penitencia tarifada. <sup>315</sup> Todas estas características se vuelven a encontrar en la práctica moderna.

No obstante, en principio, los *Libri paenitentiales* suponen que la disciplina se desarrolla en tres tiempos cro-

<sup>314</sup> Acerca del lugar de internamiento del penitente (sacristía, cárcel, celda de un monasterio), véase SCHMITZ, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Düsseldorf, 1898, págs. 45-54.

<sup>315</sup> En caso de necesidad, incluso los diáconos pueden recibir a los penitentes; de ahí la fórmula que aparece frecuentemente en nuestros penitenciales: *si autem necessitas evenerit et presbyter non fuerit praesens, diaconus suscipiat paenitentes ac det sacram communionem*; cf. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Maguncia, 1883, pág. 88.

nológicamente espaciados, como en la penitencia antigua, y en el orden siguiente: confesión detallada — expiación — absolución;<sup>316</sup> esta última no tiene lugar, normalmente, más que cuando todas las penas impuestas por el *sacerdos* han sido cumplidas. La expiación es todavía muy dura, muy larga y minuciosamente definida. Por estos rasgos, la práctica insular se distingue netamente de la confesión moderna.

Una primera modificación en el sentido actual se opera cuando fue admitido el principio de las redenciones, es decir, cuando el pecador fue autorizado a sustituir una pena tarifada, que se juzgaba demasiado pesada, por una equivalente menos dura;<sup>317</sup> esto tuvo lugar a partir del siglo VIII. Esto sucedió a medida que se fue dejando al confesor único juez de las penitencias a imponer, independientemente de las tarifas fijadas en los *Libri paenitentiales*.<sup>318</sup> Lentamente, y sin que sea posible notar cronológicamente y geográficamente el ritmo de estas suavizaciones progresivas, la expiación perdió su rigor y, por lo tanto, su importancia. El acento se puso cada día más en otro elemento de la penitencia tarifada, a saber, la confesión, que acaba por ser lo esencial.<sup>319</sup> Añadamos que, paralelamente a esta evolución, el sentimiento y la contrición interior fueron cobrando valor; pues, sin haber sido nunca olvidados, tanto el uno como la otra habían permanecido en un segundo plano, detrás de la expiación

<sup>316</sup> La palabra absolución es corriente en nuestros penitenciales para designar la reconciliación. No debe tener lugar, normalmente, sino una vez cumplido el tiempo de expiación: por ejemplo, el *penitencial de Vinniaus*, c. 35, ed. Wasserschleben, pág. 116.

<sup>317</sup> Así, entre otros, *Canones Hibernenses*, c. 3, ed. Wasserschleben, pág. 139; *Penitencial de Mersebourg*, c. 41, ed. Wasserschleben, pág. 395; c. 42, ed. Wasserschleben, pág. 395.

<sup>318</sup> Acerca de las redenciones o conmutaciones, véase C. VOGEL, *La composition légale et les commutations dans la pénitence tarifée*, en *Revue de Droit canonique*, VIII, 1958, págs. 298-318; IX, 1959, pág. 1 y ss.

<sup>319</sup> Sobre este punto, véase BOUNDINON, *op. cit.*, pág. 514.

penal.<sup>320</sup> Es más que probable que, hacia finales del siglo XII, las tarifas previstas por los *Libri paenitentiales* no se aplicaban ya en la práctica y que las obras expiatorias habían perdido su carácter pesado del principio; esto es el fin de la penitencia tarifada.

La declaración o confesión verbal quedará como el único elemento del proceso penitencial y acabará por ser la *obra* penitencial por excelencia. De que ésta ha sido la evolución, tenemos la prueba en un relato anónimo (seudo-agustiniano) *De vera et falsa paenitentia*, según el cual, la humillación y la vergüenza (*erubescencia*) inherentes a toda confesión de los pecados constituye, por sí misma, la expiación propiamente dicha.<sup>321</sup> Esta opinión fue recogida por Abelardo y Pedro Lombardo<sup>322</sup> y formulada explícitamente por Petrus Cantor: *Oris confessio est maxima pars satisfactionis*.<sup>323</sup>

Como consecuencia del traslado de la expiación sobre la confesión, se realiza una última modificación: el confesor podrá absolver al pecador inmediatamente después de su confesión, sin esperar, como lo suponían los *Libri paenitentiales*, a que la expiación se cumpla.

Desde la segunda mitad del siglo X, tenemos indicios de que la absolución inmediata ha sido la regla,<sup>324</sup> habiendo sido dejada la expiación propiamente dicha para después de la reconciliación y no consistiendo más que en

<sup>320</sup> Véase ANCIAUX P., *La théologie du sacrement de pénitence*, Lovaina, 1949.

<sup>321</sup> *De vera et falsa paenitentia*, c. 25, PL, 40, c. 1122: *Erubescencia habet partem remissionis*.—Anteriormente se advierten algunas alusiones a la *erubescencia* como elemento satisfactorio, así, por ejemplo, ALCUINO, *Ep.*, 131.

<sup>322</sup> ABELARDO, *Eth.*, c. 19, PL, 178, c. 565 y c. 24, PL, 178, c. 668: *in humilitate confessionis magna pars agitur satisfactionis*.—P. LOMBARDO, *Sent.*, IV, 17, pág. 2, c. 3 y IV, 17, pág. 3, c. 5: *verecundia magna est poena*.

<sup>323</sup> P. CANTOR, *Verbum abbreviatum*, c. 143, PL, 205, c. 342.

<sup>324</sup> Se trata aquí de la absolución inmediata como práctica regular; excepcionalmente la reconciliación seguía a la penitencia (*dare paenitentiam*) en el momento de la *paenitentia in extremis*.

una penitencia más bien simbólica que efectiva. Con ello, se encuentra acabada la evolución que de la penitencia antigua conduce a la confesión en uso todavía hoy.

A partir del siglo VIII, aparecen alrededor de los grandes personajes los confesores particulares,<sup>325</sup> y, en la misma época, se hace cuestión en nuestros textos de la obligación para el cristiano de recurrir a la penitencia, una vez al año o por semestre.<sup>326</sup> Este era un consejo que san Cesáreo hubiera considerado como sacrilego y que el concilio de Toledo estigmatizaba como una execrable presunción.<sup>327</sup> Hay que observar también que, a partir del siglo VIII, el término *confessio* no designaba solamente la declaración verbal de los pecados, sino el conjunto del proceso penitencial como en nuestro vocabulario actual.<sup>328</sup>

A partir de la época carolingia, se desarrollan, en fin, ciertas formas especiales de penitencia, que no tienen nada de común con la penitencia antigua ni tampoco con la de los *Libri paenitentiales: la peregrinatio* penitencial,<sup>329</sup> la entrada en religión por la expiación de delitos particularmente graves,<sup>330</sup> la flagelación que prolonga las penas corporales en uso desde hace mucho tiempo.<sup>331</sup>

<sup>325</sup> Véase la documentación en DTC, III, c. 864.

<sup>326</sup> CRODEGANGO DE METZ (hacia 760), *Reg. can.* 14 y 34; TEODULFO DE ORLEÁNS (hacia 800), *Capitul.* I, c. 36.

<sup>327</sup> Toledo (589), c. 11.

<sup>328</sup> Acerca de este punto, véase la documentación en POSCHMANN, *Die abendländische Busse im frühen Mittelalter*, 1930, pág. 168.

<sup>329</sup> No hay que confundir la *peregrinatio* penitencial con la simple *peregrinatio religiosa*, emprendida por motivos ascéticos o para visitar los sepulcros de los santos.—Sobre la *peregrinatio religiosa*, véase KÖTTING B., *Peregrinatio religiosa*, Münster, 1950.

<sup>330</sup> Así, respecto al uxoricidio; cf. *Penitencial de Teodoro* (I, 7, c. 1; 4, c. 5); PAULINO DE AQUILEYA († 802), *Ep. ad Heistulfum*, *PL*, 99, c. 181.—Se observa aquí la persistencia de la antigua creencia de que la *professio religiosa* o la *conversio* procuran el perdón de los pecados.

<sup>331</sup> El principal protagonista de la flagelación fue Pedro Damiano; en sus libros se encuentra un sistema de redenciones consistente en flagelaciones y recitaciones del salterio; cf. *Opusc.*

En el siglo XII, cuando la penitencia tarifada toma la forma que nosotros conocemos hoy, la antigua disciplina desemboca en dos formas litúrgicas que solamente tienen una relación muy lejana con su antecesora: la *paenitentia solemnis* o penitencia pública solemne y la *paenitentia publica minor*, que designa prácticamente la *peregrinatio*. La primera encuentra su aplicación en el caso de pecados *enormia*, como el parricidio, en la forma litúrgica del rito del miércoles de ceniza y del jueves santo. La segunda, o penitencia menor o *peregrinatio*, consagra litúrgicamente la peregrinación a los santuarios, que se imponen los pecadores *pro redemptione animae*; el sacerdote *in facie ecclesiae*, es decir, ante la puerta de la iglesia, entrega al peregrino el bordón de viajero y el hábito correspondiente.<sup>332</sup> En el siglo XIII, estas formas son ya anacrónicas; santo Tomás no les dedica más que un apéndice en su tratado sobre la penitencia.

## Conclusión

Hemos de concluir en pocas palabras este rápido bosquejo de la disciplina penitencial en la Iglesia latina.

14, *PL*, 145, c. 332. Por ejemplo, 3.000 latigazos valen por un año de penitencia; como es posible recitar 10 salmos mientras se reciben 1.000 latigazos, se deduce que un salterio equivale a 5 años de penitencia, etc. Cf. *Vita sancta Dominici Loricati*, c. 8, *PL*, 144, c. 1015 y ss.

<sup>332</sup> ROBERTO DE FLAMESBURY, en su *Poenitentiale* (hacia 1207/1215) es el primero en distinguir de manera precisa entre a) *paenitentia publica solemnis* (=penitencia canónica), b) *paenitentia publica non solemnis* (=peregrinación penitencial) y c) *paenitentia privata* (=penitencia sacramental privada) (textos en DIETTERLE, *Zeitschr. f. KG*, XXIV, 1903, págs. 363 y 520).—Sobre la penitencia en el siglo XII, cf. MÜLLER K., *Der Umschwung in der Lehre v. der Busse* (Festschrift F. Weizsäcker, 1892, págs. 292-320); ANCIAUX P., *La théologie du sacr. de pénit. au XII<sup>e</sup> siècle*, Lovaina, 1949; VOGEL C., *La peregrinatio pénitentielle* (se publicaron en las *Actas* del 4.º Congreso de Todi, 1961).

Desde los orígenes, las comunidades cristianas saben que existe un remedio para la remisión de los pecados cometidos después del bautismo; antes de Tertuliano y de san Cipriano, es difícil describir, de una manera precisa, las modalidades de este segundo bautismo. Desde los orígenes también, se admite, como un principio indiscutible, que la *paenitentia* no se concede más que una vez en la vida, *iam semel quia iam secundo*, dirá Tertuliano. El axioma de la *paenitentia unica* es una constante de la penitencia antigua hasta la desaparición de esta última, alrededor del siglo VI o principios del VII.

Todas nuestras fuentes concuerdan en presentarnos, como sigue, la organización de la penitencia eclesiástica o canónica (en oposición a las penitencias realizadas en privado sin carácter sacramental), cuya esencia está ya conseguida a partir del siglo III. Tres tiempos cronológicamente bien separados: la entrada en la penitencia (*accipere* o *dare paenitentiam*), la pasantía de expiación en el *ordo* o *status paenitentium*, la reconciliación por el obispo. Segundo bautismo, la penitencia no se concedía más que una vez en la vida y, después de la reconciliación, el fiel quedaba marcado para toda su vida como el religioso. Temible perspectiva para aquellos que no estaban absolutamente seguros de sus fuerzas. La reconciliación garantizaba el perdón divino, pero no suprimía la posibilidad de pecar todavía; el temor de una recaída, irreparable en lo futuro, apartaba del *ordo paenitentium* a los pecadores. La Iglesia, por otro lado, al prohibir el *status paenitentium* a las personas todavía jóvenes, reconocía oficialmente lo bien fundado de sus aprensiones. Es necesaria cierta edad para presentarse a la penitencia canónica: *Aetas in qua aut dari potest aut dari debet paenitentia*, según la expresión de san Cesáreo.

Los ritos humillantes de la liturgia penitencial someten a una ruda prueba el amor propio de los fieles: reprimenda pública del obispo en la ceremonia de entrada,

cilicio y vestiduras de duelo, lugar especial en los oficios, exclusión de la eucaristía y, finalmente, como coronamiento de todo, reconciliación pública ante el pueblo reunido.

Las prescripciones que regulan la vida privada del penitente no dejan de ser muy incómodas, incluso incompatibles con ciertas profesiones: mortificaciones diversas, plegarias prolongadas, ayunos, asistencia a las horas canónicas, vigiliias prolongadas, funciones de enterrador gratuito. Pero éstas no eran las obligaciones más severas del estado de penitente. Durante su paso por el *ordo paenitentium* y después de haber sido reconciliado, el pecador debía vivir en la continencia perfecta; viudo o célibe, le era prácticamente imposible contraer matrimonio. El pecador casado chocaba también con dificultades casi insalvables: si personalmente se sentía bastante fuerte para deshacerse de las costumbres de la vida conyugal, tenía que conseguir además el consentimiento de su cónyuge. ¿Quién podía arrogarse el derecho de imponer la castidad a su esposa o esposo y creerse capaz de interrumpir brutalmente la vida conyugal con una castidad perpetua a la que nada le había preparado? Casi fatalmente el hogar de un penitente era un hogar desunido.

Incluso ya reconciliado, el penitente conservaba el estigma del *status paenitentium*: prohibición de llevar armas, dimisión de las funciones públicas y cargos honoríficos; el comercio era muy desaconsejado. Entrar en penitencia equivalía a firmar una sentencia de muerte civil. Así, desde finales del siglo V, el *status paenitentium* era abandonado y la aversión hacia él iba en aumento.

Ningún otro medio de obtener la remisión de los pecados estaba a disposición del pecador. Ni la profesión monástica, ni la *conversio* —que aseguraban también la *restitutio in integrum*— podían pasar por sucedáneos cómodos de la penitencia canónica, pues las obligaciones inherentes a una y a otra eran también tan pesadas como las prohibiciones unidas al *ordo paenitentium*.



Existía ciertamente la perspectiva de la reconciliación *in extremis*, forma, modificada pero auténtica, de la penitencia oficial. Hecho penitente algunos minutos antes de morir, el fiel era inmediatamente reconciliado y no sufría, en absoluto, las consecuencias de su acto. Pero, en la hipótesis de una curación, el pecador tomaba el lugar, necesariamente, en el *ordo* de los penitentes y estaba sometido a todas las prohibiciones correspondientes. Así, ciertos obispos ponían dificultades en reconciliar a las personas todavía jóvenes, aunque fuera *in extremis*.

Por tanto, a los obispos cuidadosos del bien de las almas no les quedaba otra solución que preparar lo mejor posible a sus fieles para ser reconciliados en el lecho de muerte, la única absolución de su vida a que podían aspirar. Distinguían entre *agere paenitentiam* (hacer penitencia) y *accipere paenitentiam* (hacerse penitente). A todos se les podía aconsejar hacer penitencia mortificándose, trabajando en su mejoramiento espiritual; en cuanto a *hacerse penitente*, el pecador se decidirá cuando se sienta capaz de asumir las cargas, cuando las leyes eclesíásticas se lo permitan: *moneatur interim agere (paenitentiam), accipere non cogatur*, como se hizo en el caso de Vincomal.

Si tal era la situación desde el siglo VI, *a fortiori* en el VII, se concibe fácilmente que la penitencia tarifada no cause ninguna revolución en las costumbres, cuando se propaga sobre el continente. Por las tarifas minuciosas y los interrogatorios detallados, los misioneros venidos de las islas eran un respiro para los fieles.

La penitencia tarifada no es todavía la penitencia actual, pero es su antecedente inmediato. Rompiendo con el principio de la no reiterabilidad de la penitencia (y de la absolución), ha quitado el obstáculo más pesado que gravita sobre la penitencia antigua.

El paso decisivo hacia la forma actual fue franqueado, cuando la expiación perdió importancia en el proceso penitencial a favor de la confesión, considerada como la ex-

piación por excelencia. Desde entonces, nada impedía acabar inmediatamente la confesión con la absolución, dejándose la expiación puramente simbólica para después de la reconciliación sacramental.

BIBLIOGRAFÍA

Elementos de bibliografía (véanse también las obras generales). Es imposible mencionar aquí todos los trabajos consagrados a los diversos *Libri paenitentiales*; una indicación puede verse en los trabajos de Wasserschleben, Schmitz, Fournier y Le Bras; ANCIAUX P., *La théologie du sacrement de pénitence au XII siècle*, Lovaina, 1949; BOUDINHON A., *Sur l'histoire de la pénitence*, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, II, 1897, págs. 306-344; 396-524; FINSTERWALDER P. W., *Die Canones Theodori Cantuariensis und ihre Überlieferungsformen*, Weimar, 1929; FOURNIER P., *Étude sur les pénitentiels*, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, VI-IX, 1901-1904 (fundamental; contra la tesis errónea de Schmitz); FOURNIER-LE BRAS, *Histoire des collections canoniques*, 2 vol., París, 1931; GOUGAUD L., *Les chrétiens celtiques*, París, 1911; *Gaelic Pioneers of Christianity. The work and influence of irish monks and saints in continental Europe*, Dublín, 1923; HÖRMANN (VON) W., *Bussbücherstudien*, en *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. I-IV*, 1911-1914; LE BRAS G., *Pénitentiels*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. XII; MALNORY A., *Quid Luxovienses monachi discipuli s. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem ecclesiae profectum contulerint*, París, 1894; SCHMITZ H. J., *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, I, Maguncia, 1883; II, Düsseldorf, 1898 (colección de textos; clasificación errónea de los penitenciales); reedic., Graz, 1958; TEETAERT A., *La confession aux laïcs dans l'Église latine depuis le VIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, París, 1926; VOGEL C., *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, en *Revue de droit canonique*, VII, 1958, págs. 289-318; IX, 1959, pág. 1 y ss.; WASSERSCHLEBEN F. W. H., *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Halle, 1851 (colección de textos); reedic., Graz, 1958.

(Aparte de los trabajos citados en la bibliografía de cada capítulo.)

A. OBRAS ANTIGUAS (siempre dignas de consulta, en atención a la riqueza de su documentación):

- BINGHAM J., *Origines sive antiquitates ecclesiasticae*, trad. latina por I. H. Grischovio, t. VIII, Halle, 1729.  
 MARTÈNE E., *De antiquis ecclesiae ritibus libri tres*, ed. de Venecia, impresa en Bassano, 1788, 4 vol. in folio.  
 MORIN J., *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti penitentiae tredecim primis saeculis in Ecclesia occidentali et huc usque in orientali observata*, Amberes, 1682; 1.<sup>a</sup> ed., París, 1651 (obra fundamental).  
 PETAVIO (PETAU) D., *De poenitentia vetere in Ecclesia ratione*, 1622, ed. Vivès, t. VIII, págs. 177-196.  
 SIRMOND J., *Historia poenitentiae publicae*, en la edición de P. de la Baume, *Opera omnia*, t. IV, págs. 318-346, París, 1696; reimpresión en Venecia, 1728.

B. OBRAS RECIENTES (selección limitada a los trabajos más fácilmente asequibles; clasificación alfabética):

- AMANN E., *Pénitence*, en *Dictionnaire de Théol. Catholique*, XII, 722-948.

- ANCIAUX P., *La théologie du sacrement de pénitence au XII<sup>e</sup> siècle*, Lovaina, 1949.
- BOUDINHON A., *Sur l'histoire de la pénitence*, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, II, 1897, págs. 306-344; 496-524.
- GALTIER P., *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus*, nueva ed., Roma, 1950; 1.<sup>a</sup> ed., 1931.
- HOLL K., *Enthusiasmus und Bussgewalt*, Leipzig, 1898.
- JOYCE G. H., *Private Penance in the Early Church*, en *Journal of Theol. Studies*, XLII, 1941, págs. 18-41.
- JUNGMANN J. A., *Die lateinische Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck, 1932.
- KURTSCHIED B., *Das Beichtiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Friburgo de B., 1912.
- LEA H. C., *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 vol., Londres, 1896.
- O'DONNELL M. J., *Penance in the Early Church*, Dublín, 1908.
- POSCHMANN B., *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, Munich, 1928.
- *Die abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*, Breslau, 1930.
- *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940.
- *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Breslau, 1948.
- *Busse und Letzte Clung*, en *Handbuch der Dogmengeschichte*, hg. von Schmaus, Geiselmann, Rahner H., IV, fasc. 3, Friburgo de B., 1951.
- RAUSCHEN G., *Eucharistie und Bussakrament in den ersten 6 Jhl.*, Friburgo de B., 1910.
- RONDET H., *Esquisse d'une histoire du sacrement de pénitence*, en *Nouvelle Revue Théologique*, LXXX, 1958, págs. 561-584.
- VACANDARD E., *La pénitence publique dans l'Église primitive*, Paris, 1914.
- *Études de critique et d'histoire religieuse*, 2.<sup>a</sup> serie, 3.<sup>a</sup> ed., París, 1914.
- VOGEL C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, París, 1952.
- *Les sanctions infligées aux laïcs et aux clercs*, en *Revue de Droit canonique*, II, 1952, págs. 1-29; 171-194; 311-328.
- *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, *ibid.*, VIII, 1958, págs. 289-318; IX, 1959, págs. 1-38; 341-359.
- *La discipline pénitentielle. Le dossier hagiographique*, en *Revue des Sciences religieuses*, XXX, 1956, pág. 1ss.
- WATKINS O. D., *A History of Penance*, 2 vol., Londres, 1920.

Todas las historias de los dogmas (SCHAWNE, TIXERONT, A. v. HARNACK, SEEBERG, LOOFS) dedican estudios, más o menos amplios, a la historia de la penitencia.

El cuadro de la página 239, en su esquematismo, trata de dar una idea sintética de los diversos momentos de la evolución.

	Entrada en la penitencia	Expiación	Reconciliación	Frecuencia	Consecuencias
PENITENCIA ANTIGUA	entrada en el ordo paenitentium (implica una confesión)	ordo o status paenitentium	reconciliación por el obispo	una vez en la vida	prohibiciones penitenciales
PENITENCIA TARIFADA	confesión detallada	tarifas penitenciales minuciosas; no hay status paenitentium	reconciliación por el sacerdote después de la expiación	reiterable	ninguna prohibición penitencial
PENITENCIA ACTUAL	confesión detallada seguida de absolución intermediada	(puramente simbólica después de la absolución)		reiterable	ninguna prohibición penitencial

PARTE CUARTA

**SICOANALISIS Y CULPABILIDAD**

por el

Doctor Ch.-H. Nodet  
(De la Sociedad sicoanalítica de París)

### 1. Introducción

Los temores del escrupuloso ante la inminencia de su pecado o la certidumbre de su condenación a todos los confesores les causan fuertes disgustos prácticos, pero jamás conducen al teólogo a dificultades esenciales. Se trata evidentemente de una culpabilidad enfermiza.

Desde hace cierto tiempo se recurre al psicoanalista, tanto para pedirle algunas explicaciones sobre esta enfermedad extraña, cuyo tema favorito es el sentimiento de culpabilidad, como para confiarle estos sujetos embarazosos y decepcionantes.

Los trabajos psicoanalíticos han extendido singularmente este viejo problema psiquiátrico: ya sea viendo culpabilidad allí donde, antes de Freud, no se la suponía; ya sea calificando de neuróticos los sentimientos de culpabilidad en los que el buen sentido común no veía ninguna enfermedad. Esta última dirección ha sido llevada al ex-

tremo por ciertos autores, que afirmarían una perturbación afectiva en todo sentimiento de pecado, y propondrían finalmente (como Hesnard) una moral sin pecado.<sup>1</sup>

Nuestro propósito aquí no es entrar en el estudio y la discusión de esta última concepción. Nos quedaremos en un plano mucho más positivo: precisar, en tanto sea posible, lo que el análisis freudiano puede enseñar sobre la noción de culpabilidad. Para iniciar este estudio con una visión más general, podemos considerar que la experiencia analítica comprende problemas en dos perspectivas, pudiendo esquematizarse así:

I) Para dar cuenta del sufrimiento del escrupuloso, cuyo sentimiento de culpabilidad es conscientemente sentido, el psicoanálisis propone explicaciones que hacen entrar en juego la noción de *sentimiento inconsciente de culpabilidad*.

La filosofía puede criticar esta colisión entre sentimiento e inconsciencia. La expresión es probable que sea metafísicamente defectuosa. Sin embargo, designa una realidad psicológicamente cierta: todo ocurre como si...

Una vez admitido este núcleo de culpabilidad inconsciente, es necesario considerar que tiene dos formas de expresarse:

— Bien sea por un sentimiento consciente de culpabilidad, utilizando un tema derivado, mientras que el verdadero tema permanece inconsciente (es el caso del escrupuloso cuya angustia real conserva una coartada no menos real).

— Bien sea por una actitud de protección, que mantiene reprimido este núcleo inconsciente de culpabilidad y no se manifiesta entonces por un sentimiento consciente de culpa (es el caso del impotente cuyo silencio sexual, aunque sea conscientemente deplorado, protege contra los impulsos inconscientemente prohibidos).

<sup>1</sup> Cf. nuestra conferencia: *Psychanalyse et sens du péché* (Semana de los intelectuales católicos, 11 de noviembre de 1956), en *Monde moderne et sens du péché*. Ed. P. Horay, 1957. Este capítulo desarrolla las mismas ideas.

II) Esta noción de culpabilidad inconsciente (de estructura sicopatológica) presenta un doble problema en relación con la verdadera culpabilidad (de estructura moral y religiosa).

— El problema de la génesis de estos dos sistemas de culpabilidad y de su interdependencia exacta.

— El problema de la estructura de estos dos sistemas y de la posibilidad de su contaminación.

No queremos disimular la vasta extensión del tema que abordamos. En cierto sentido, se trata de toda la experiencia analítica, en su noción fundamental de relación al otro. Y si numerosas conquistas permanecen válidas, obscuridades todavía más numerosas persisten, como, por ejemplo, las que conciernen al temible problema del masoquismo.

Nos limitaremos a proponer una sucesión de resúmenes analíticos: los que parecen mejores para utilizarlos como punto de partida psicológico para servir de base a la reflexión teológica y moral.

## 2. Observaciones metodológicas

Además, deseamos mantener esta exposición en una perspectiva metodológica, lo más rigurosa posible: Afirmar la aportación original de la experiencia analítica, experiencia que tiene su método propio, manteniendo la distancia que separa esta experiencia de una concepción sintética del hombre, concepción cuyo método depende, en último término, de la reflexión teológica y filosófica.

Esta distinción no es una simple precaución de método. Es la única forma de permitir las confrontaciones y discusiones válidas entre psicólogos y teólogos. El psicólogo que se interesa por el hombre desemboca, pronto o tarde, pero infaliblemente, en el mundo de los valores, y corre el riesgo de oídar que su buen sentido es ya una metafísica de la cual ha de dar cuenta. El teólogo más espe-

culativo presupone, en la mayoría de los puntos de sus enseñanzas, cierta base psicológica que no tiene derecho a dejar en un estado de elaboración demasiado primario.

Los descubrimientos de Freud tienen, frecuentemente, sus defensores más entusiastas así como sus detractores más convencidos en esta ausencia de distinción.

El psicoanálisis es, en efecto, a la vez un saber psicológico y un método terapéutico.

En cuanto saber psicológico, aporta unos datos que no es posible despreciar en el estudio de todo comportamiento. Estos datos son el dinamismo de nuestra vida inconsciente.

En cuanto método terapéutico, el psicoanálisis descende a un plano lo más concreto posible: este hombre enfermo, que hay que curar. La enfermedad es aquí muy particular. Es una enfermedad específica del hombre porque le atañe en lo que él tiene de más humano: su relación con el mundo. De esta concepción del desorden neurótico que se trata de curar se sigue que la terapéutica se encuentra unida, en cierta manera, al valor de las relaciones con los otros y consigo mismo. Esta terapéutica encierra, pues, ciertos supuestos antropológicos y existenciales.

La aportación simplificada de psicología analítica, que sigue a continuación, podrá, creo, inscribirse sin dificultad en los otros capítulos metafísicos, morales y teológicos de esta obra, si se quiere permitírse nos una referencia a la *analogía*, noción claramente metafísica, cuya riqueza dialéctica no ha sido todavía redescubierta por el movimiento filosófico contemporáneo.

Parece, en efecto, que, en toda nuestra vida síquica afectiva, se ha jugado y se sigue jugando sobre diversos planos de los que es necesario, para mejor respetar los hechos, mantener a la vez la originalidad de su estructura, la continuidad histórica y su permanente penetración.

La vida afectiva del niño se desarrolla, desde el principio, alrededor de la noción psicológica puramente sub-

jetiva de lo permitido y lo prohibido, doble guardián de la satisfacción de las necesidades, entre las cuales la más imperiosa y la más contradictoria es la necesidad de ser amado. Inmediatamente se presentan los conflictos. Victorias, fallos, y más frecuentemente compromisos, se instalan, y realizan así cierta estructura de nuestra vida instintiva y afectiva que se recubre con un velo de olvido, conservando bajo este inconsciente el dinamismo de su última elaboración.

Más tarde y progresivamente, como prolongación de estas primeras etapas, una noción auténticamente moral de lo permitido y de lo prohibido, y correlativamente del verdadero amor, emergerá de nuestro siquismo con una objetividad y una autenticidad más y más desarrollada. Una familiaridad analógica unirá estas dos experiencias. La primera prepara a la otra, que le sigue, en cierta manera, unida, bien sea en forma de una flexible disponibilidad, bien sea a través de una esclavitud más o menos tiránica.

Si hemos salido un instante del dominio estrictamente médico, para proponer esta noción metafísica de la analogía, ha sido, sobre todo, por necesidad de circunscribir los hechos lo más posible y mantener las exigencias metodológicas respectivas del psicólogo y del moralista. El médico tiene necesidad de sentirse completamente desembarazado al explorar con las técnicas más refinadas todos los mecanismos incluidos en nuestras estructuras psicológicas inconscientes, y, entre nuestros actos humanos, por altos que sean, no hay ninguno que no tenga referencia con este dominio subterráneo. Esta libertad de exploración no puede tener la pretensión de agotar totalmente el conocimiento del acto dado. Las últimas razones de ser no son de nuestro dominio, sino del de los filósofos. El valor de las confrontaciones entre teólogos y médicos estará en la convicción de que cada uno guarde las manos libres en el terreno que le es propio. Estos dos dominios no se excluyen, ni se suman, porque no son otra co-

sa que los dos aspectos heterogéneos de un mismo acto, como los materiales y la inspiración en el cuadro que representa a los "Discípulos de Emaús". Son análogos e irreductibles, con sus determinismos propios, y también sus interacciones que los unen indisolublemente. El problema agudo y difícil será discernir a qué nivel, en último caso, habrá surgido la afirmación de un acto determinado: tal gesto, tal comportamiento, tal sentimiento... Las apariencias, frecuentemente, engañan.

## 2. Visión de conjunto de la evolución afectiva

### 1. Recuerdo de algunos principios

El psicoanálisis está centrado sobre el estudio de nuestras relaciones afectivas con los otros y con nosotros mismos. Los órdenes neuróticos son fallos graves de estas relaciones, y los síntomas (obsesión, ansiedad, escrúpulos...) solamente tienen significado dentro de esta perspectiva.

El psicoanálisis concede una importancia muy grande a las relaciones con los demás desde la más tierna edad. La estructura afectiva del adulto aparece como el resultado de una evolución que comienza en la cuna. Esta evolución consiste en la integración sucesiva de toda una suerte de experiencias vividas frente a los demás, por el niño, cuyas necesidades evolucionan progresivamente. Cada experiencia es un problema que el niño ha de resolver para llegar a las diferentes etapas de esta evolución necesaria y, en cierta manera, conquistarlas. La liquidación feliz y



enriquecedora de estas etapas desemboca en la madurez afectiva adulta, lo que es propio del equilibrio síquico. Todo problema mal o incompletamente resuelto dificulta este desarrollo y da, según su gravedad, los síntomas o simplemente los rasgos del carácter. Las dificultades que el niño va a encontrar se centran en el problema de dominar y superar su angustia. Para esquematizar, la angustia parece nacer en el niño del sentimiento de inseguridad y del sentimiento de culpabilidad.

La inseguridad se refiere, sobre todo, al peligro que amenaza directamente la integridad del niño: miedo a ser alcanzado por un peligro exterior o también miedo a ser sumergido por sus propias emociones. Estos dos peligros están, por lo demás, íntimamente unidos y entremezclados, viviendo el niño, desde el principio, en un "adualismo" (Baldwin) en el que él y el otro están psicológicamente confundidos y viviendo en una misma experiencia.

El estado de culpabilidad supone una organización psicológica más avanzada. Una parte del Yo del niño se habrá incorporado la prohibición; que pasa entonces a ser interior. El niño que se siente culpable no tiene, directamente, miedo a sus padres, sino a la imagen que se ha formado de ellos, a la cual se ha identificado en una parte de sí mismo. Sentirse culpable es, psicológicamente, en principio, una referencia a sí mismo. Es una instancia interior que llamamos habitualmente "*super ego*". Esta instancia tiene su propia vida, que es reactivada por las llamadas exteriores.

Los estudios sobre la génesis del sentimiento de culpabilidad permiten, desde el principio, observar que este sentimiento vivido por el niño es algo muy complejo. Como está relacionado con el problema fundamental de la identificación de los padres (identificación que es la palanca permanente de toda educación), es fácil comprender por qué esta noción sobrepasa con mucho las situaciones en las que los padres, en su ardor educativo, desean explícitamente que el niño se sienta culpable. Prácticamente,

el niño reacciona con sentimiento de culpabilidad desde el momento en que se siente en inferioridad, en incertidumbre, desde que descubre frente a sí amenazas, poderío o lo desconocido: hasta el punto —y esto tiene gran importancia pedagógica— que el niño se siente culpable desde el momento que sus padres le imponen emociones de intensidad desacostumbrada, o simplemente se querellan delante de él y (creen ingenuamente) al margen de él.

Por otro lado, por una especie de economía emocional, una tendencia instintiva del niño es la de protegerse contra las impresiones desagradables. Cada etapa del desarrollo de su vida afectiva (es decir, del acoplamiento de su relación con su derredor) le ofrece dificultades, rápidamente coloreadas de malestar de culpabilidad. Sentirá un deseo vivo de huir de este malestar. Hay dos caminos posibles. O irá por delante, gracias a unas disposiciones felices y, sobre todo, a un clima educativo comprensivo que dosificará las dificultades. Entonces sobrepasará estos dramas pasajeros, triunfará de los temores fantásticos, y abordará con satisfacción la etapa siguiente, y también los nuevos problemas. O, al contrario, se crispará sobre sí mismo, conquistará sus dificultades, renegará a una parte de sí mismo donde ciertos temores invencibles se han instalado y neutralizado, y guardará, finalmente, ciertos fracasos, ciertos retrasos en su evolución afectiva.

Estos primeros resúmenes pueden, en principio, chocar al moralista, inquieto al ver al psicoanálisis tratar el sentimiento de culpabilidad como una reacción psicológica evolutiva; período, necesario pero pasajero, que ayuda a conquistar sucesivas etapas.

Debemos subrayar que es alrededor de los siete años cuando se ha fijado tradicionalmente la edad del uso de razón, es decir, el despertar del niño a la verdadera conciencia moral. Pero es precisamente en los primeros años, justamente antes de los siete, donde los descubrimientos analíticos han reconocido la existencia de experiencias cru-

ciales cuya resolución constituye la base misma del equilibrio síquico.

No hay, pues, ninguna contradicción inmediata en considerar que estas reacciones de los primeros años frente a lo permitido y lo prohibido, es decir, en el fondo, frente a la sonrisa acogedora o a la severidad distante del adulto, van a preparar la instalación de la conciencia moral, sin confundirse con ella. La moral que surge a partir de las experiencias afectivas de la infancia, que la han precedido, no será sino un aspecto importante del problema difícil de la libertad que surge a partir de ciertos determinismos psicológicos.

No desconocemos esta otra dificultad, que es la del mismo desarrollo de la persona: la integración de todas estas experiencias constitutivas están en el activo de un mismo sujeto, de un mismo soporte cuyos límites y estructura exacta es muy delicado fijar. No es menos cierto que, en el plano de la observación del niño y del adulto, es necesario reconocer los hechos siguientes:

Durante la primera infancia, el niño debe, para asegurar su desarrollo síquico, pasar por una serie de conflictos con sus educadores frente a los cuales se colocará en una postura de oposición. El sentimiento de culpabilidad, los mecanismos de autopunición desempeñarán un papel capital en este desarrollo. De esta organización síquica va a desprenderse poco a poco, como preparada por ella, la conciencia moral.

Resultaría equívoco confundir estas dos experiencias. Parece, sin embargo, esclarecedor considerarlas como análogas, pues importa mantener, a la vez, su originalidad, su continuidad, su compenetración en la unidad del comportamiento.

Esta analogía implicaría que los mismos vocablos pueden ser empleados para describir estas dos experiencias. Sobre todo, ella nos explica el hecho de que el neurótico pueda, muy sinceramente, emplear su vocabulario moral para expresar su angustia, cuyas raíces verdaderas son, a

su modo de ver, instintivas, porque toda la vida moral del adulto guarda una correspondencia histórica y estructural con su vida afectiva inconsciente. Esta correspondencia puede guardar la flexibilidad de una necesaria encarnación. Es lo propio del equilibrio. Esta correspondencia puede convertirse en una oscura tiranía: es lo propio de la neurosis, tanto en sus más grandes manifestaciones como en las alteraciones del carácter y de la sexualidad.

## 2. Los mecanismos de reparación y autopunición

Esos principios muy sucintos nos permitirán afrontar mejor algunos problemas evolutivos de la vida afectiva, en los que el papel que desempeña el sentimiento de culpabilidad es particularmente manifiesto.

Hemos dejado ya entrever el papel general de aguijón que puede representar la angustia de culpabilidad para empujar al niño a conquistar las etapas de su evolución, evolución que, por natural que sea, no es un automatismo pasivo sino una subida activa. Se podría decir que este enriquecimiento, que es la evolución de la vida afectiva, solamente puede realizarse armoniosamente bajo el signo de lo que, a falta de mejores palabras, se podría llamar un "renunciamento". Tocamos uno de esos términos que puede ser rico en equívocos, si tomamos esta palabra de renunciamento con todo su halo de significaciones morales tradicionales. Nosotros nos limitamos voluntariamente a su sentido descriptivo cuando consignamos que el equilibrio síquico exige que sea consumado, muy precozmente, un renunciamento al amor exclusivo de los padres, un renunciamento a la eliminación agresiva de todos los obstáculos del placer. Hay en esto toda una aceptación (que es al mismo tiempo un descubrimiento y una conquista) del mundo exterior, sobre todo familiar y social, aceptación que pide un abandono progresivo del narcisismo original. Esta abertura hacia los otros pide saber di-

ferir, incluso abandonar, la exigencia exclusiva de la propia satisfacción.

Volviendo a lo que hemos dicho más arriba, la identificación con los padres (o mejor, la imagen subjetiva que se ha formado de ellos) permite al niño, por el establecimiento del "super-ego", interiorizar la misión educativa de los mismos, hecha de amor y de prohibiciones. El miedo de este "super-ego" es quien determina la conciencia enfermiza de culpabilidad. Y entonces el niño, para quietarla y hacerse amar de alguna manera, promoverá la evolución estructural de sus impulsos instintivos (amor y agresividad) hacia metas más y más evolucionadas. Esta promoción feliz y constructiva se manifiesta en la búsqueda del apaciguamiento por una conducta que, de una forma descriptiva, se podría calificar de "reparación". También aquí volvemos a encontrar el equívoco posible de esta expresión. Los hechos aparecen más respetados si vemos en ellos una noción análoga.

Este mecanismo de reparación, de autopunición, que se va configurando, dependerá de la severidad del "super-ego". En los casos normales, este proceso autopunitivo actuará muy suavemente y sólo por cierto tiempo. El "super-ego" solamente impone su presión en los impulsos agresivos y sexuales en la medida en que, dejándolos activos, orienta su dinamismo hacia direcciones más y más socializadas. El sentimiento de culpabilidad, nacido del obstáculo, es entonces, una palanca pasajera que hace descubrir a la vida impulsiva y afectiva un camino nuevo, en el que se enrolla y se enriquece su vitalidad. Este descubrimiento apacigua y disuelve el sentimiento de culpabilidad que no tiene tiempo ni necesidad de engendrar una duradera reacción autopunitiva. Esta necesidad interna de neutralizar, de una u otra forma, el malestar ante la interdicción del "super-ego" trae en ella una virtualidad autopunitiva que, en los casos felices, se actualizará discretamente, de una forma ligera y transitoria.

De este enfrentamiento constructivo, no debe quedar ningún conflicto sin resolver. Pero se debe considerar que queda el recuerdo vivo e inconsciente de esta situación experimentada, y que, sobre la marca de esta huella, puede desarrollarse más tarde, en un plano inconsciente y en una perspectiva de enriquecimiento, la noción de falta y la noción de reparación ante la falta. Volvemos, pues, a encontrar esta analogía de situaciones de la que hemos hablado más arriba, analogía que permite mantener la respectiva originalidad, no obstante sus íntimas relaciones.

En los casos anormales —¡y bien pocos pueden gloriarse de escapar completamente a ellos!— el mecanismo de autopunición ha podido obrar más fuertemente y entonces persiste la opresión. El conflicto permanece entre una culpabilidad inconsciente y una reacción autopunitiva igualmente inconsciente. La culpabilidad no se ha extinguido ni apaciguado. No está más que reprimida, anulada, por lo tanto intacta. Se ha establecido cierto equilibrio, pero que no es sino un falso compromiso. La angustia está siempre pronta a surgir para testimoniar el malestar creado por esta tensión permanente. Las dos fuerzas en lucha oscura (la culpabilidad y la autopunición), cuyos poderes se oponen sin agotarse, vendrán sordamente a falsear el sentido del pecado y el sentido de reparación del pecado. Piénsese en las equivocaciones dolorosas cuando la moral, interviniendo explícitamente para fijar límites a las realizaciones agresivas y sexuales, trabaje sobre fuerzas que llevan ya en sí un secreto malestar de culpa que exige reparación, malestar unido, en cierta manera, a su misma existencia. Esta analogía entre dos registros paralelos, en donde se ha vivido lo permitido y lo prohibido, nos hace comprender el equívoco del sentimiento adulto de culpa, cuando va agravado con una referencia abusiva a una culpabilidad inconsciente, equívoco que desafía frecuentemente a la mejor sinceridad.

### 3. Tres momentos cruciales de la evolución afectiva

Sería demasiado largo explicar con detalle todas las etapas de la evolución afectiva, para situar en ellas, de una forma más concreta, el mecanismo del cual acabamos de hablar. Nos limitaremos a tres series de observaciones sobre la agresividad, la situación preedipiana y la promoción edipiana.

I) El psicoanálisis insiste en dos impulsos instintivos fundamentales: el amor (o libido, o sexualidad tomada en un sentido muy amplio, cercano al del eros) y agresividad. Obnubilada por la insistencia de cierto pansexualismo (generalmente mal comprendido), existe la tendencia a olvidar el gran papel que desempeña la agresividad en toda economía afectiva, como, por lo demás, en todas las dificultades terapéuticas. El mismo Freud escribió en "Malestar en la civilización":<sup>2</sup> "Podríamos, estoy persuadido, hacer comprender, de una manera más simple y más penetrante, muchos de los procesos síquicos, si nos limitáramos a los descubrimientos analíticos relativos al sentimiento de culpabilidad en su derivación de meros impulsos agresivos." Esta frase puede sorprender a quienes creen todavía que las alteraciones nerviosas son debidas a inhibiciones sexuales. Los problemas encubiertos por las tendencias agresivas son de una gravedad extrañamente severa. Parece que solamente sus primeras perturbaciones condicionan o vuelven patógenas las frustraciones sexuales.

Sin tener en cuenta las últimas especulaciones de Freud, que ve en la agresividad una manifestación instintiva primaria, un instinto de muerte que se opone al instinto de vida, podemos esclarecer suficientemente los problemas que nos ocupan, limitándonos a considerar la agresividad como una reacción espontánea ante la frustración del amor. Esta reacción tan permanente se nos presenta de una complejidad que es necesario intentar penetrar. Es precisa

<sup>2</sup> 1929. Traducción Odier, en *Revue française de Psychanalyse*, 1934, n. 4, pág. 762.

la observación del niño en la pureza y crudeza de sus manifestaciones instintivas. Retíradle a este niño un objeto y ponédlo fuera de su alcance. La primera respuesta agresiva armará su cólera contra vosotros, o contra cualquier otro o contra algún objeto. Pero esta agresividad se dirigirá también en otra dirección: pondrá en tensión sus músculos y su astucia para intentar reconquistar el objeto codiciado. Hay, pues, ante una tensión desagradable —y toda la vida instintiva del niño se resume en un balanceo entre la necesidad del placer, entre la tensión y el relajamiento— una doble reacción vital agresiva: agresividad estéril y destructiva ante el disgusto, agresividad eficaz y constructiva para volver a obtener el placer. La agresividad tiene, pues, un poder de vida y de conquista. Si tiende a patear rabiosamente ante el obstáculo, también tiende a dominarlo, o a ladearlo para obtener la satisfacción de las necesidades vitales. Este mecanismo entra en juego en el caso del hambre, o del frío, por ejemplo, pero el problema no evoluciona en esencia a lo largo de la vida. Todo nuestro interés debe fijarse sobre este mecanismo cuando actúa sobre el amor, cuya maduración progresiva es el hilo conductor de nuestra existencia. Vemos que, por muy paradójico que parezca al principio, la agresividad es la compañera necesaria del amor. Si hay una necesidad de socializar la destrucción de los obstáculos, hay una necesidad tan grande, al menos, de guardar este impulso motor para alcanzar los objetos del amor. El amor tiene necesidad de ser fecundado por todo este dinamismo de iniciativa y de conquista. Esta unión vital entre la agresividad y el amor no debe jamás ser olvidada. Secar el uno es secar el otro. El crecimiento del amor exige el feliz desarrollo de la agresividad. O sea, si la agresividad no se debe dejar sin freno, lo que sería un peligro para los obstáculos familiares y sociales, no debe tampoco ser reprimida brutalmente, lo que sería un peligro para esta vitalidad necesaria al impulso del amor. Reprimida por prohibiciones imperiosas, esta agresividad puede replegarse so-

bre sí y alcanzar al sujeto mismo. Esta inflexión de la agresividad sobre sí misma es el punto central del masoquismo, aunque su mecanismo profundo permanezca tan complejo y discutido. Y de golpe, podemos establecer una relación que tiene gran valor práctico: el masoquista —como el sádico— no es capaz de amar verdaderamente. Esta es la piedra de toque para discernir las desviaciones en un ideal “ascético”.

II) Todo el mundo ha oído hablar del complejo de Edipo, aunque no sea más que para discutir su universalidad. Pero no se debe despreciar la importancia de los estados preedipianos donde, casi siempre, hay que buscar las perturbaciones precoces cuando se comprueba una situación edipiana mal abordada o mal liquidada. Esta fase de los primeros años se centra sobre la madre (o su sustituto) que dispensa el amor y también las prohibiciones. El niño tiene miedo a perder este objeto de amor, y de ahí una reacción agresiva contra el obstáculo que le priva del amor esperado, aunque sea éste el objeto de amor. El drama ineluctable es el del amor contrariado, decepcionado, frustrado. El miedo, el odio, la angustia ante la frustración del amor, es la amenaza constante durante los primeros años de la vida. La ambivalencia es, desde el origen, el clima de este pequeñuelo, ávido de seguridad y de amor. No hay que olvidar tampoco la ausencia total de matices en las reacciones del niño, que siente todo fallo, toda decepción, como una ruptura total con el objeto amado, como una frustración completa. Los padres deben comprender, acoger y, en cierta medida, respetar esta agresividad, que es una reacción necesaria. No deben aplastarla con la suya propia. Una prohibición demasiado brutal o, simplemente, desproporcionada a la inmensa necesidad de amor de ciertos niños, viene a refrenar el impulso agresivo, cuya existencia misma parece unida a la culpabilidad, y cuya manifestación aparece, entonces, como una amenaza para el vínculo del amor, frágil bien supremo.

Hay en esto una reacción vital que se debe respetar. Si las exigencias sociales y morales deben tender a eliminar sus manifestaciones, este impulso instintivo indestructible solamente será sublimado y utilizado, cuando el niño haya podido aceptar vivirlo en un clima comprensivo. Los choques sociales y familiares amenazan hacer intolerable esta aceptación, haciendo surgir prematuramente, bajo sus pasos, el fantasma del miedo, del abandono, de la culpabilidad y de la privación del amor.

Una agresividad embozada queda gruñendo, y puede establecerse inmediatamente sobre alguien en forma de sadismo, porque no ha podido ser vivida sobre los primeros objetos que la han provocado, pero que han rechazado una lucha constructiva. El sadismo conserva todos los caracteres regresivos de la agresividad infantil, y se consume desatinadamente contra otro con vanos esfuerzos para liquidar su conflicto original, insoluble en su obscuridad.

El masoquismo conduce, por el contrario, a descargar sobre sí mismo una agresividad que no osa instalarse directamente sobre otro. Parece suceder como si la agresividad, siendo prohibida y sintiéndose culpable ante los padres, se explayara en el masoquismo y realizara así un doble beneficio: permitir, a pesar de todo, el apaciguamiento de los impulsos agresivos, aunque sea sobre uno mismo, y castigarse por haber osado, un instante siquiera, dirigir esta agresividad hacia los padres todopoderosos. La agresividad, aplastada en su culpabilidad de existir, tiene entonces el triste privilegio de ser su propia punición.

La agresividad debe haber sido vivida, sin angustia desmesurada, en los conflictos inevitables de la infancia, para poder desarrollarse en fuerza conquistadora. Estos conflictos son necesarios, porque son ellos los que escalan las etapas de la maduración. Intentar abolir toda frustración, en la vida de un niño, arriesgaría impedir que la agresividad se manifestase suficientemente, que madurase en cada conflicto. La personalidad estaría privada de un gran apoyo instintivo. El ideal es un yo preparado para la lucha, es

decir, rico en agresividad, pero en agresividad socializada y utilizable.

III) El período edipiano se caracteriza por esta posibilidad de establecer una verdadera relación con otra persona, es decir, de hacer una elección, de inclinarse exclusivamente hacia uno de los padres, con todos los riesgos de la rivalidad amorosa. La agresividad tiende a investirse del rival (el padre para el niño pequeño). Pero, para que el niño pueda identificarse con este rival y conquistar, en la gran lucha, su estima y su amor, para llegar a ser a su vez un adulto, le es necesario, primero, aceptar, sin gran miedo, ser habitado por la hostilidad que lo empuja a eliminarlo, y luego, con la lógica implacable de los instintos, a destruirlo. Las mismas dificultades se presentan delante de esta agresividad que no se atreverá a expresarse, ni a metamorfosearse, si se retracta bajo el peso abusivo de su propia culpabilidad. La virilidad naciente y la sexualidad que tiende a hacerse genital corren el riesgo de sufrir el mismo fracaso, si no encuentran, en una sana agresividad, el dinamismo necesario para afirmarse armoniosamente frente a la del padre.

La aventura edipiana permite al niño superar la identificación de los primeros años, identificación pasiva y anónima con sus padres, y descubrir su propia naturaleza, identificándose activamente con el padre progenitor del mismo sexo que él, cuyo nombre, en cierta manera, descubre. Tenemos en esto un ejemplo bien instructivo de la complejidad y de la dificultad de llegar a ser lo que se es.

Problemas similares se presentarán a la hija con una doble diferencia, que frecuentemente es una doble dificultad suplementaria. Por una parte, el chico y la chica dejan el mismo registro maternal de la primera edad para abordar cada uno su edipo respectivo. Para la hija, la madre tiernamente amada debe, por un retorcimiento, llegar a ser por cierto tiempo una rival. Por otra parte, la diferencia anatómica de los sexos, que los niños viven como un efecto del gran poder de sus padres y no como

un hecho de la naturaleza, deja.ã en los fantasmas del chico una amenaza de ser disminuido como la hija, y en los fantasmas de la chica la decepción de una falta que exige reparación. Deberá renunciar a la espera de esta virilidad ilusoria, y aceptar su feminidad anatómica y, sobre todo, síquica, sin lamentarla abusivamente como una inferioridad ni un estigma de culpabilidad.

#### **4. Evolución afectiva sin culpabilidad inconsciente**

Es posible hacerse una idea del desarrollo de una evolución afectiva que no guarde prácticamente sentimientos inconscientes de culpabilidad. Se pueden admitir estos resultados sobre tres puntos importantes:

##### *1. Desarrollo sexual*

Hay que entender por esto una sexualidad que ha sabido recorrer todas las etapas de su evolución y abandonar, como predominantes, las fijaciones epidérmicas, digestivas, exhibicionistas..., de los años preedipianos. Lo que se llama la primacía de lo genital representa una abertura espontánea, francamente heterosexual, con una capacidad carnal, así como afectiva, a esta vocación natural que es el matrimonio (ya se realice o no).

Este desarrollo permitirá que un celibato vocivo sea siempre una castidad altamente conquistadora. Permitirá en el matrimonio un acercamiento sexual armonioso, en el que todo apaciguamiento instintivo y reflejo, a título de causa y de efecto, se integrará en una unión afectiva y espiritual. Aquí es la ocasión de recordar que la sexualidad no es jamás una función separada: la complementaria de los sexos y el acercamiento de los corazones son los dos aspectos de un mismo cambio y de un mismo don.

## II. Sublimación de la agresividad

Solamente la sexualidad pregenital se sublima, pues hay que recordar que la sublimación, por muy complejo que sea el proceso, es, por definición, un fenómeno inconsciente. La sexualidad genital es el término de este proceso, pero no se sublima a su vez. Sigue siendo lo que es: una organización sexual adulta. Todas las limitaciones morales o sociales de su ejercicio no modifican substancialmente su estructura profunda.

Por el contrario, los impulsos agresivos están todos llamados a sublimarse. Esta metamorfosis hará superar y abandonar toda violencia destructiva, tanto en el campo sádico como en el masoquista. Ello conducirá a la posibilidad de fuerzas constructivas, conquistadoras, hechas de iniciativa, de colaboración y de responsabilidad. Uno de los mayores triunfos de esta fuerza, liberada de toda culpabilidad inconsciente, será la de aceptar, sin angustia ni desvalorización, sus propias limitaciones; en una palabra, sus propias debilidades.

## III. Equilibrio síquico

El desarrollo heterosexual y la sublimación agresiva se integran en todo un conjunto afectivo, término viviente de esta progresión que hace que un niño se convierta en adulto. Esta evolución psicológica es una comprobación experimental que el psicoanalista hace: es la evolución que parece necesaria para que los síntomas neuróticos no se asienten, y es aquella hacia la cual el enfermo tiende, a medida que sus síntomas desaparecen.

Este equilibrio síquico presenta dos clases de problemas. De una parte, aunque haya sido redescubierto experimentalmente por algunos médicos al buscar la curación de ciertos enfermos, parece imposible negar que este equilibrio comprende verdaderos valores humanos.

De otra parte, este equilibrio, propuesto como término de una educación o recobrado como clima necesario para

la curación, presenta el peligroso problema de la anomalía. Existe aquí el peligro de mezclar en este concepto universal (que probablemente no se deja incluir en una definición) las preferencias personales de un médico, de un ambiente, de una época. Incluso entre psicoanalistas, esta cuestión crea problemas, generalmente más doctrinales que prácticos.

Parece, no obstante, que se pueden atribuir al equilibrio síquico los comportamientos siguientes, los cuales testimonian que la relación con los demás y consigo mismo está purificada, al máximo, de restos de angustia o de exigencias infantiles.

— Amor oblativo: es decir, en oposición al amor narcisista de los primeros años, una espontánea consideración por el objeto amado tal que no sea posible ser feliz sin que él lo sea también. Es, típicamente, el amor con el que se va al matrimonio. Su transcripción carnal se encuentra en el acto sexual, donde el placer del uno se realiza por el otro y a través del mismo. Se puede observar que este amor, por muy precioso que sea para la estabilidad de una unión, no resuelve todos los problemas y tiene sus límites. Para llegar a un amor totalmente desinteresado en caso de que la pareja viniera a decaer y surgieran amargas dificultades, hay que apelar a otros valores. El equilibrio síquico no es ni la santidad, ni el heroísmo.

— Ausencia de angustia (no decimos de inquietud) y de compromiso en las elecciones que la vida impone necesariamente. Esto implica un largo margen de tolerancia a las frustraciones, porque toda elección supone un abandono. Lo cual implica igualmente una capacidad a matizar, a proporcionar sus reacciones afectivas, y, según la necesidad, a diferirlas.

— Aceptar su propia verdad interior, es decir, ser lúcido sobre los motivos exactos que hacen amar y actuar, sobre los compromisos reales a que conducen los actos realizados o rechazados. Esta responsabilidad prepara, sin confundirse con ella, a la responsabilidad moral. Es en es-

te sentido en el que, como lo hemos subrayado más arriba, el acto verdaderamente adulto, verdaderamente humano, aparece ya moral en su valor de compromiso, sin que siquiera haya habido una referencia explícita a tal baremo tradicional.

— Aceptar ver su propia verdad es, igualmente, ser atento y respetuoso con la del otro, en una actitud de reciprocidad y de objetividad. Es perder el deseo infantil de lo absoluto frente a su propio pensamiento y al del otro y, al mismo tiempo, alcanzar su autonomía. Por esta palabra autonomía queremos calificar cierta independencia instintiva frente a la actitud de los demás, de los cuales no esperamos ni el amor, ni la aprobación para guardar sin angustia nuestra unidad interior. Excepto en circunstancias especiales, el sentimiento de una buena conciencia, el sentimiento de nuestro propio valor, el sentimiento de estar seguro de sí mismo deben ser adquisiciones interiores que no deben necesitar nunca, como una necesidad vital, la aportación de los demás, por muy preciosa que sea. Tal necesidad confirmaría la persistencia de una dependencia propia del niño.

Todos estos comportamientos desarrollados configuran el equilibrio síquico. Pero conviene, evidentemente, considerar este equilibrio como un límite e, igualmente, como una adquisición viviente que, en cierta medida, se reestructura en cada problema de la vida. Digamos sin paradoja que sería caer en un absoluto lamentablemente infantil creerse perfecta y definitivamente equilibrado. Igualmente que hemos advertido que una fuerza verdaderamente adulta sabe mirar sus límites y sus debilidades, podríamos decir que lo propio del adulto es saber reconocer, sin malestar ni complacencia, todos los restos infantiles de su propia evolución y saber atenerse a ellos serenamente.

*Estos principios teóricos eran necesarios para hacer comprender mejor el valor psicológico de los ejemplos concretos que quisiéramos presentar ahora como ilustración. Nuestra misión no es hablar de los sentimientos auténticos de culpabilidad, cuyo valor y fuerza presentan problemas específicamente morales y religiosos. Quisiéramos, sobre todo, fijar la atención sobre el hecho de que la existencia o la ausencia de sentimientos de culpabilidad no es necesariamente un problema de estructura exclusivamente moral.*

Hemos visto los comportamientos que se apoyan sobre una evolución síquica desarmonica, y en los que unas experiencias infantiles, más ricas en derrotas que en victorias, mantienen en el siquismo unos núcleos inconscientes de culpabilidad. Como ya hemos hecho alusión desde el principio de este estudio, dos clases de reacciones son entonces esquemáticamente posibles. O todo es absorbido en un olvido protector, tanto las experiencias desgraciadas como



el sentimiento de culpabilidad; el sistema de protección se manifestará por las actitudes que mantienen esta absorción: síntomas o trazos de carácter que no son vividos ni unos ni otros en un malestar de culpabilidad (el caso de la impotencia sexual). O la absorción no aparece sino parcialmente; las experiencias originarias permanecen olvidadas, pero el sentimiento de culpabilidad permanece, en cierta manera, predispuesto, y viene, desde su profundidad, a mezclar su voz abusiva con situaciones actuales, recobrando —cuando no creando— un malestar de culpabilidad (es el caso de los escrupulosos).

Si la angustia infantil de culpabilidad ha sido tan fuerte que un sistema de protección la ha reprimido totalmente, el sujeto puede, en ciertos casos, rehusar toda culpabilidad real, incluso justificada, porque ella reactivaría esta angustia que se debe extinguir a cualquier precio. En el extremo, está el perverso que rehúsa toda consideración moral que limitaría sus satisfacciones. De una manera más matizada, serán todos los aspectos de las anestias del sentido moral, del sentido del pecado, frecuente en sectores muy concretos: indulgencia por tal clase de falta personal, por tal categoría de personas. En el segundo caso, una represión parcial deja una culpabilidad siempre dispuesta a hacerse sentir. En el extremo, está el caso del escrupuloso obsesionado. De una manera más matizada, serán los múltiples aspectos de la culpabilidad vivida que no alcanza toda su justificación en la situación realmente presente.

### **1. Algunos ejemplos de culpabilidad exacerbada por conflictos infantiles mal liquidados**

He aquí, primero, algunos ejemplos de culpabilidad exacerbada por reliquias infantiles.

Recordaremos rápidamente el caso del escrupuloso obsesionado que no da la impresión a nadie de vivir un ver-

dadero problema moral. El escrúpulo, la pequeña piedra sobre la que él tropieza, no es sino una coartada que le permite huir de una culpabilidad por otro lado acuciante, que él siente confusamente inconfesable e imperdonable. Acusarse de un pecadillo es, para el escrupuloso, olvidar un verdadero problema y provocar a su alrededor testimonios tranquilizadores sobre su inocencia y su delicadeza. Es generalmente fácil de observar que estas personas, tan sensibles a las faltas pequeñas a las que nadie presta atención, son, a fin de cuentas, los verdugos de sus prójimos, literalmente puestos a mal por esta insistencia agresiva, sutil, pero sin desfallecimiento. Es la ocasión de recordar, una vez más, que el mayor problema de todo desequilibrio afectivo es la mala sublimación de los impulsos agresivos, y que las reacciones inconscientes de culpabilidad van unidas sobre todo a la agresividad: el compromiso triunfante, que se encuentra, por lo demás, en casi todo neurótico, es el de saborear voluptuosa y secretamente deseos de muerte, de odio y de venganza, guardando una buena conciencia.

En un plano menos candente, citaremos aquellos sujetos cuya estructura masoquista se expresa, en el plano de la conciencia, por un malestar que les hace desear y buscar el sufrimiento. Este toma entonces un valor de apaciguamiento no teniendo nada de necesariamente espiritual. Es a propósito de éstos cuando hay que discernir bien los equívocos en las necesidades explícitas de ascetismo, y de no dejarse imponer sin discriminación los términos de víctimas (¡escogidas, naturalmente!), de holocaustos, de almas reparadoras. Una necesidad imperiosa de reparar las faltas pasadas puede llevar a una conversión o, más simplemente, a confesiones frecuentes. Sin hablar del caso preciso de escrúpulos, se ha de admitir que una liquidación estable del pasado es una necesidad psicológica y una prueba de equilibrios. Sería abusivo poner, sin examen, a cuenta de una gran delicadeza de alma la imposibilidad de perdonarse sus irregularidades anteriores. Esta incapacidad se

dobla frecuentemente —de una forma muy disimulada— en otra dificultad igual para perdonar la de los otros.

Nosotros tuvimos, cierta vez, la ocasión de asistir, a través de su sicoterapia, a las perplejidades de una mujer ante la elección de un traje de baño. Esta persona consideraba un deber suyo de cristiana tener un sentido del pecado agudizado, particularmente sobre esas playas donde tantos impudores ingenuos y perversos son signo cierto de la degeneración del mundo moderno. Porque en los pequeños detalles se juzga una época: así como en los pequeños detalles se refleja una alma hermosa o, al menos, una alma de buena voluntad. Y esta señora se consideraba de buena voluntad. El problema era saber cómo permanecer púdica sin gazmoñería, desvestida en esta playa. Para evangelizar el ambiente, había que permanecer a la vez en la playa y de una manera conveniente. Entonces, ¿un traje de una pieza o de dos?, ¿con tirantes o sin tirantes?, ¿había que modificar la naturaleza con perfiles artificiales que podían ser interpretados como una disimulación, pero también como una provocación? No sabemos si este problema tiene una sola solución, pero lo que puede interesarnos es ver esta delicadeza en el plano del pudor soldarse finalmente con un olvido total de la tranquilidad del pobre marido, hostigado por solucionar esta difícil elección. El pensó comprar su paz comprando cuatro trajes de baño de corte y rigidez diversas y, a decir verdad, que cubrían, más o menos, lo mismo. Pero cada baño renovaba el problema de la elección: ¿qué vestido parecería, finalmente, el más apto para sentirse plenamente cristiana y plenamente en vacaciones?

Esta historieta, sobre un tema bastante pequeño, es rica de significado sobre el tema que nos ocupa. Recordemos que no se trata de una obsesionada que se agota, descuartizada, sobre un vano problema. Era una buena persona, y todos sus confesores la habrían felicitado por crearse este verdadero problema de pudor público. Lo digno de

observación es que no llegaba a una solución tranquilizadora.

Una primera pregunta podría hacerse ya: ¿en esta mujer, solamente hay en juego un verdadero sentido de la falta, cuando la vemos tan sensible a un eventual pecado sexual y tan insensible a la agresividad manifiesta de su comportamiento con su marido? ¿Un deseo de pudor es substancialmente virtuoso cuando hace olvidar otra virtud esencial?

Pero lo más interesante es hacer constar la dificultad de esta mujer para resolver prácticamente una elección. Entramos así en el dominio, tan rico y frecuentemente tan obscuro, de las significaciones verdaderas que pueden tener un deseo o un comportamiento. En el plano inmediato, esta mujer estaba dividida entre un primer deseo: hacer como todo el mundo, con el fin de que una cristiana no parezca ridícula ni retrógrada, y otro deseo: tener un traje propio de una cristiana. En realidad, estas alegaciones vanas ocultaban otro problema mucho más personal. Su actitud agitada y agresiva se arraigaba en profundos sentimientos de inferioridad, unidos concretamente a su propio cuerpo de mujer. Cuando más vergüenza tenía de su cuerpo, al que le reprochaba mil defectos ante su vida, tanto más sentía un ardiente deseo de mostrarlo para intentar revalorizarse. Un éxito social en traje de baño hubiera tenido un alto valor de apaciguamiento, pero ella temblaba de afrontar este veredicto decisivo para ella. De ahí esa duda continua, esa imposibilidad de elegir, de ahí su agresividad contra su marido, que respondía a sus propósitos superficiales, pero no respondía a su verdadera angustia, y no la tranquilizaba. Ella no formulaba, en efecto, su llamada más que en un discurso ficticio e imaginario: ¿qué traje de baño es necesario para una católica militante que quiera permanecer inserta en su ambiente? El desgraciado marido se hundía respondiendo sobre este plano imaginario: era la persecución sin éxito entre dos sombras. El no veía, no adivinaba la verdadera pregunta, la pesada pregunta que

comprendía toda la sexualidad de su mujer: “¡Tranquilízame sobre mi propio cuerpo y, más allá, sobre todo mi ser!”

Esta búsqueda de la significación es siempre de gran interés para comprender un comportamiento y ayudar a modificarlo. Pero se observa frecuentemente que el sujeto manifiesta grandes resistencias a reconocer sus verdaderos deseos. Esta doble comprobación nos lleva a dos observaciones.

De una parte, el principio mismo de la búsqueda liberadora de la significación de un comportamiento nos conduce a la diferencia esencial que hay entre la dirección espiritual y la sicoterapia, diferencia que se debe mantener, pero sin endurecerla y deseando que, sin confundirse, la dirección espiritual pueda utilizar todos los recursos psicológicos conocidos.

Se puede concebir, en efecto, un director aconsejando a esta mujer a que deje su problema del traje de baño, renunciando tranquilamente al mar y partiendo a la montaña, y consagrándose más activamente a la felicidad de su marido. Se puede concebir que esta mujer —con la ayuda de la gracia de Dios— consiga un restablecimiento enérgico y altamente meritorio. Moralmente es perfecto. Psicológicamente, se puede objetar que falla tal esfuerzo para solucionar un problema, a pesar de todo, bastante sórdido, y habría que preguntarse cómo y cuánto tiempo esta mujer resistiría a tal agotamiento afectivo.

El psicoanalista no dará consejos. Por el análisis del comportamiento, sea en el curso de la misma sesión, sea en otras circunstancias, pondrá en evidencia las fuerzas en juego, y llevará las reacciones frente al traje de baño a actitudes más fundamentales. Buscará poner de relieve toda la estructura de esta mujer frente al hombre y frente a su marido. Intentará hacer evolucionar, librándola de sus temores infantiles, una sexualidad llena de angustia, fijada agresivamente en un estadio arcaico y ambivalente de exhibición.

No hay por qué disimular que, por razones empíricas de éxito, la sicoterapia analítica juega decididamente una carta optimista: cuando las tomas de conciencia han permitido levantar los reflejos inhibitorios, el equilibrio síquico tiene tendencia a instaurarse espontáneamente, y la angustia a desaparecer. El analista recordará con gusto: *Humanae substantiae dignitatem mirabiliter...*

A pesar de la movilización de este texto litúrgico, esta carta optimista a veces puede caer peligrosamente en cierta herejía naturalista. Este temor atestigua habitualmente que la noción exacta de toma de conciencia no es percibida, y que se quedan en la sombra su riqueza y su valor dinámico de experiencia vivida y de palabra proferida. Este olvido nos lleva a nuestra segunda observación: la dificultad, a veces inconcebible, que tienen ciertos sujetos de manifestarse como son, a tomar precisamente conciencia delante de otro de sus verdaderos deseos, detrás de la pantalla engañosa de sus propósitos.

Encontramos aquí el desplazamiento del sentimiento de culpabilidad sobre un tema derivado, lo que permite una buena conciencia sobre el verdadero tema, sólidamente olvidado. Las dolorosas perplejidades con motivo del traje de baño daban un excelente pretexto para sentirse un alma delicada. Este desplazamiento no engaña frecuentemente más que al interesado, y hace muy difíciles ciertas empresas virtuosas.

“¡Señor, cuántas virtudes nos hacéis odiar!”

Esta exclamación —en esta forma o en otra menos literaria— es la de la esposa del médico cuando le ve tan sensible a los posibles pecados de omisión cerca de los enfermos que solicitan su dedicación real, pero tan olvidado de múltiples esperas, formuladas o no, de su familia. Es también la del marido cuya mujer toma a pecho el que su piso, su despensa y su libreta de cuentas sean el sol resplandeciente de sus virtudes domésticas, pero ha sacrificado en este altar devorador sus posibilidades de ternura e incluso su sexualidad.

Es la del niño, afligido por un educador corneliano, que preferiría mejor comprensión de sus pequeños problemas cotidianos, tan irrisorios, a fuerza de ser olvidados, que termina por tener vergüenza de ellos y olvidarlos, con gran perjuicio de su equilibrio afectivo.

El médico dedicado, la mujer muy cuidadosa, el educador corneliano no se sienten obsesionados de culpabilidad. Más bien creen un deber mantener sus comportamientos: y se sentirían en mala conciencia si relajaran su celo en estos terrenos cuya limitación ha llegado a serles una necesidad. Es necesario a veces largos meses de análisis para que el médico tome conciencia de que, en realidad, tiene miedo a su mujer y a los problemas afectivos y sexuales que ella le presenta; para que la mujer cuidadosa tome conciencia de su amor voluptuoso hacia la suciedad en lo que ésta tiene de más intestinal, y de que los trabajos de limpieza le sirven, en principio, para chapotear en esta suciedad que, con rara complacencia, detecta por todas partes; para que el educador tome conciencia de que tiene necesidad de llevar al niño a una virtud sobrehumana, porque él no quiere estar solo para sacrificar todos los placeres que su propio "super-ego" le prohíbe.

## 2. Ejemplos de culpabilidad no resentida

He aquí ahora algunos ejemplos de culpabilidad no resentida.

Tampoco aquí iremos a buscar ilustraciones de grandes enfermos. Nos parece preferible limitarnos a los rasgos característicos que aclaran mejor los problemas de psicología corriente.

Nos pondremos —un poco arbitrariamente, porque todo está inexplicablemente unido— el caso de sujetos cuyo comportamiento se explica por una defensa contra una vigorosa culpabilidad, ya sea frente al impulso sexual, ya sea frente al impulso agresivo. Asistiremos así a ciertos

trastornos bastante paradójicos, en los que el impulso condenado se manifiesta precisamente para probar, en cierta manera, que no es culpable.

El ejemplo típico de la culpabilidad sexual no resentida es el de la impotencia o frigidez. Los problemas implicados son demasiado múltiples y complejos para que sean abordados aquí. Pero se da, fundamentalmente, un miedo fóbico al orgasmo, miedo que pelagra manifestarse al exterior, con consejos educativos morales bastante ambivalentes en los que el goce sexual es valorizado como el enemigo número uno (¡muy lejos de la avaricia, de la idolatría, de las enemistades, de las envidias...!) para mejor condenarlo.

Cuando el silencio sexual no es total, se puede notar, a veces, la aparición de un malestar, bien interrumpiendo el orgasmo (sobre todo en la mujer), bien sustituyéndolo. La frase célebre: *Post coitum animal triste*, puede ser una observación válida en veterinaria. Transportada al hombre, es claramente falsa, y descubre, más que el desdén de una gran alma por las alegrías demasiado terrestres, una sexualidad mal explayada, aunque ésta sea compensada por una brillante cultura.

La paradoja señalada más arriba es que ciertas avideces sexuales atestiguan una sexualidad vacilante que tiene necesidad de realizaciones sin fin para tranquilizarse. A pesar de las apariencias, Don Juan no tiene más que una virilidad prestada, y ninguna clase de mujer le satisface plenamente, es decir, apaga su inquietud.

A este propósito, es bueno recordar que para el inconsciente, formado con imágenes de los padres, el clima conyugal legítimo es bastante más causante de sentimientos de culpa que el clima ilegítimo, más alejado de la imagen de la madre para el hombre. Hay que conocer estos problemas dolorosos del sujeto, impotente con su mujer, que reencuentra todo su valor sexual con una amante —expuesto a convertirse impotente si llega a casarse con ésta.

Volveremos, al terminar, sobre esta regresión que existe infaliblemente en los casos que nos ocupan, porque el sentimiento de culpabilidad neurótica ha perturbado la evolución afectiva.

Observemos desde ahora que una sexualidad más o menos reprimida bajo sentimientos de culpabilidad no ha podido llegar a su término evolutivo. Detrás de la represión, solamente en casos excepcionales se descubre una sexualidad francamente genital, pero más habitualmente una sexualidad retrasada a estadios arcaicos (bucal, anal, urinaria) y a lo que se llaman las tendencias parciales (curiosidad, exhibicionismo, fetichismo...) Don Juan se defiende, sin saberlo, contra una homosexualidad pasiva. El erotismo de las calles, de los espectáculos, de la publicidad solamente imponen eficazmente su seducción exhibicionista a sexualidades parcialmente reprimidas. Si nuestra civilización es afrodisiaca, se puede preguntar si verdaderamente todos los civilizados que la componen poseen una sexualidad genitualmente desarrollada, liberada de toda culpabilidad infantil.

Hemos dicho que era de una forma un poco arbitraria como distinguíamos la culpabilidad relacionada con la sexualidad y la que atañe a las fuerzas agresivas. El impotente tiene una agresividad muy culpabilizada, y la sexualidad no está completamente desarrollada en los sujetos de que vamos a hablar y cuyo comportamiento se manifiesta, sobre todo, por una dificultad para asumir la agresividad de una forma conquistadora.

Se trata de caracteres tímidos, pasivos, cuya vida está a veces llena de fracasos, cuya culpa se echa demasiado fácilmente a las circunstancias exteriores, pero cuya repetición, a lo largo de la existencia, testimonia bien a las claras una exigencia interior. Las virtudes cristianas de humildad, de dulzura, de paciencia, de abandono son cómodas y agradables pantallas para justificar tales actitudes de abandono. Esto explica que se haya podido presentar la cuestión de saber si el cristianismo no había des-

virilizado al hombre. No hay que dudar que el pertenecer al cristianismo —como toda afiliación a un grupo homogéneo— haya parecido para algunos como un clima de seguridad, poco constructivo.

Puede haber en ello, pues, una culpabilidad oscura que mantenga un miedo a tomar conciencia de sus gustos, de sus deseos, de afirmarlos abiertamente frente a los otros y aceptar su responsabilidad.

Paradójicamente, ciertos sujetos van a darnos un cuadro completamente diferente: la agresividad se manifiesta, pero rehúsa a toda costa sentirse culpable o inoportuna, social y moralmente.

Dejamos de lado a los perversos, cuya anestesia moral fue descrita, desde hace mucho tiempo, por todos los clásicos. Lo mismo —pues éste es un falso problema— el caso de las personas que son calificadas como carentes del sentido del pecado porque no participan de los tabús intocables de su propio ambiente. Recordemos, por el contrario, los ejemplos citados más arriba, particularmente nuestra dama de los trajes de baño, que no se sentía en absoluto culpable de las faltas agresivas contra su marido.

Encontramos en esto un problema muy vasto de comportamientos agresivos, que son la desesperación de las familias y de los pueblos.

El ambiente se lamenta de que estos comportamientos agresivos, incluso entre buenos cristianos, aparecen muy poco permeables al sentido del pecado, a la conciencia de falta. Como moralistas estrictos, tienen razón. Pero como psicólogos, deberían preguntarse, primero, cuál es la significación de estas reacciones agresivas.

Por muy chocante que parezca al principio, estas agresividades manifestadas sin pudor, sin sentido del pecado, corresponden a agresividades reprimidas bajo poderosos sentimientos de culpabilidad. Y es por razones económicas, para tranquilizar una tensión interior, por lo que estos sujetos tienen necesidad de desarrollar una agresividad a sus ojos netamente justificada. Tienen una necesidad vi-

tal de ser odiosos sin moderación, guardando cuidadosamente intacta la convicción de que su conducta no es sino la reacción legítima a la de los demás. Su agresividad reprimida los obliga a crear situaciones en las que puedan ser, a sus propios ojos, agresivos con razón: doble beneficio de descargar la agresividad sofocante bajo oscuros sentimientos infantiles de culpabilidad, y de arrogarse una buena conciencia. Llevada al extremo, esta actitud se transforma en la del perseguido-perseguidor que se hace verdugo para justificar su convicción de ser una víctima.

Esto nos lleva a fijar la atención sobre rasgos del carácter que se han estructurado para defender de una angustia. Estos rasgos de carácter son de necesidad vital en el plano instintivo y, por lo tanto, tan inviscerados como intocables.

A veces, estos rasgos de carácter no tocan directamente los preceptos morales: como una gran timidez, o un desinterés sexual, o una necesidad de vivir en los problemas intelectuales.

Pero, cuando estos rasgos del carácter entran en conflicto con ciertas prescripciones morales: como una avidez de dominar, de poseer, una huida ante la responsabilidad, se puede comprobar entonces cómo el sentido del pecado va a incrustarse difícilmente en tales conductas. Demasiadas angustias correrían el riesgo de salir a la superficie.

Porque ha descubierto la angustia infantil y oculta dominando su aspecto defensivo y rígido, es por lo que el psicoanálisis reivindica su derecho a estudiar estos rasgos del carácter, que él califica a veces de neuróticos, aunque no se trate de enfermos en el sentido habitual de la palabra. Las neurosis de carácter llenan un vasto capítulo de la psicopatología, capítulo que, muy frecuentemente, estaba abandonado a la pura moral o a la fatalidad de un temperamento.

Llegamos, al final de este estudio, a confrontar estas dos nociones que los ensayos de moral sin pecado<sup>3</sup> tienden a confundir.

Nos parece posible aportar a este problema, que tiene el privilegio de la actualidad, las observaciones siguientes:

Es exacto que la cura terapéutica analítica intenta hacer desaparecer las estructuras infantiles e inconscientes de culpabilidad. Esta desaparición no puede dejar de influir sobre la forma consciente en que ha sido vivido cierto sentido del pecado. ¿Esa resonancia será la desaparición también de todo sentido del pecado?

Creemos legítimo distinguir varios puntos:

En primer lugar, el término de pecado es equívoco y Hesnard lo emplea deliberadamente (pág. 2) en un sentido muy particular, del que la teología católica no reconoce en absoluto su bien. Nosotros mismos tenemos conciencia de haber empleado aquí este término en el sentido sub-

<sup>3</sup> DR. HESNARD, *Morale sans péché*, PUF, Paris, 1954.

jetivo de falta resentida, sin necesidad de referencia objetiva (religiosa en particular).

Parece, en primer lugar, necesario consignar esta verdad experimental: el sentido de pecado de un número considerable de personas es rico en referencias inconscientes a una culpabilidad infantil. Esta contaminación es *un hecho* que no se encuentra solamente en los neuróticos evidentes, sino que puede afectar a caracteres no patológicos, y esto con una frecuencia y una sutileza a la que conviene no asignarle ningún límite. La forma personal, en la que cada uno, incluso el teólogo o el moralista, habla del pecado, puede sufrir de estas referencias. Pero este hecho experimental no permite, si no es por abuso o error de método, concluir que *en derecho* todo sentimiento de falta reemplaza exclusivamente procesos inconscientes. Es una extrapolación reductiva que la experiencia no impone: es una posición metafísica.

Por otra parte, parece cierto que el sentido de pecado que siente subjetivamente una persona al entrar en análisis no se parece en absoluto, por lo general, al sentido de pecado que tendrá después de la cura. Habiendo desaparecido las motivaciones inconscientes, es evidente que el sentido de pecado permanecerá dependiente de auténticas motivaciones, que pueden aparecer muy pequeñas. Un hipermoralismo neurótico puede dar lugar a un equilibrio, más sincero pero menos exigente, desde el punto de vista moral. El equilibrio no es la santidad. No obstante, no hay que juzgar muy rápidamente, y evitar tomar por una bancarrota de todos los principios morales lo que no es más que una liberación, a veces un poco expansiva, de actitudes pasivas y conformistas. La experiencia analítica obliga a resolver, de una manera personal y viva, aunque sea torpe al principio, la situación de conflicto frente a los demás entre la autoridad y la libertad. Sería de desear estar seguros de que los cristianos que critican el análisis y a los analizados hubieran resuelto personalmente tam-

bién el mismo problema, por encima de recetas tradicionales pasivamente recibidas.

Estas consideraciones nos llevan a los valores inherentes a la cura analítica.

No hay que olvidar las condiciones del punto de partida y de toda la carrera: aceptar decirlo todo en el diván, y aceptar que toda simulación (consciente o no) para evitar esta sinceridad delante del otro es un problema personal que tiene su significación, y que pide inclinarse sobre él hasta la última luz y la última verdad psicológicas sobre sí mismo.

No estamos seguros de que quienes la critican desde el exterior midan en su justo valor la dimensión vivida de tal situación, que se descubre finalmente ser un compromiso. No se trata, en el análisis durante la cura, de moralizar la situación analítica, y de cargar de faltas al sujeto que huye, se encabrita, o se crispa. Se trata de hacerle comprender el miedo que tiene, primero frente a los otros, pero final y esencialmente frente a sí mismo, a proferir su propia realidad, su propia verdad, y a las formas por las que trataba de escapar de ella. De una forma global, el enfermo es llevado a saborear esta verdad; que su verdadera fuerza y su inalienable riqueza están en tomar conciencia de las debilidades y de las pobreza que, desde hace largo tiempo, trata de disimular, y que no son finalmente sino experiencias infantiles interrumpidas, que no piden más que la luz para perfeccionarse en una mayor madurez.

Este descubrimiento, por parte del sujeto, de su propia verdad psicológica, de su verdad actual emergiendo de sistemas de protección echados abajo por el tratamiento, no es un simple conocimiento. Es una experiencia fecunda, porque, en el misterio de las fuerzas de la vida, la madurez afectiva se despliega progresivamente desde ella misma a partir de esta claridad viviente.

Es, al mismo tiempo, una experiencia decisiva. El conocimiento vivido de sí mismo es inseparable de la acep-

tación de sí mismo. Y aceptar es también, necesariamente y sin angustia, aceptar a los demás o, si se quiere, su situación en el mundo. Es llegar a descubrir, en una misma mirada y en una misma exigencia, su propia persona y la del otro. Es reencontrar un diálogo verdadero. Es abandonar lo imaginario para insertarse en lo real.

Para volver al *sentido del pecado*, digamos que el psicoanálisis conduce primero a un *sentido de la verdad*. Pertenecen a los moralistas y a los teólogos el precisar los lazos recíprocos entre estos dos sentidos.

El sentido del pecado, en cuanto valor moral y religioso, no es, en efecto, directamente del campo del sicólogo. Digamos incluso, de pasada, que la psicología normal del pecado es todavía muy mal conocida. Muchos escritos —y entre los mejores— tienen todavía tendencia a confundir la psicología normal de esta regresión espiritual, que es el pecado, con la psicología regresiva de la neurosis de carácter (que utiliza frecuentemente un tema pecaminoso).

El sentimiento de pecado puede tomar abusivamente su fuerza en sentimientos de culpabilidad de estructura inconsciente.

El discernimiento es a veces difícil, pero, no obstante, necesario para que las preocupaciones morales no lleven al equívoco. Se fundará directamente sobre la calidad misma del sentimiento de culpabilidad, e indirectamente sobre la regresión afectiva y sexual, que acompaña necesariamente la persistencia de una culpabilidad de estructura inconsciente.

La comprobación de una madurez afectiva es una de las mejores garantías de que el sentido del pecado alegado es auténtico. Esta madurez afectiva, que no se debe confundir ni con la madurez intelectual y cultural, ni con la madurez espiritual, se sitúa, como lo hemos visto, en un doble sector: heterosexualidad libremente aprehendida y claramente asumida —relaciones espontáneas con los demás despojadas de pasividad y de agresividad, con la posibi-

lidad de iniciativas constructivas y de elecciones sin angustia.

El equilibrio síquico conduce a tener verdaderas relaciones de persona a persona. Es una promoción tanto del yo como del otro. La regresión neurótica falsea las relaciones interhumanas interponiendo imágenes que ensombrecen la mirada y falsean las perspectivas y las relaciones. La culpabilidad neurótica no se refiere a un diálogo entre dos personas, por lo tanto *al amor*, sino a la dependencia de una imagen interior que tiene fuerza de *ley*.

### Conclusión

El niño nace y crece entre el mundo temible de los adultos que lo rodean, y el mundo no menos temible de las pasiones que lo habitan. Sus reacciones inmediatas son el miedo, la angustia y, bien pronto, la culpabilidad.

Este es su drama; ésta es también su suerte.

Este es su drama, porque a la inversa del hambre, de la sed, del frío, la falta de amor y de seguridad no nos lleva habitualmente a la muerte. El niño vivirá, pero probablemente encogido y sofocado. Pasará el tiempo luchando contra la angustia o justificándose contra la culpabilidad. Siguiendo su estrella y las constelaciones alrededor, se fabricará un carácter, a veces una neurosis, más raramente una genialidad.

Pero es, sobre todo, su suerte, porque sólo a través de la lucha contra la angustia naciente o el peso de la culpabilidad puede descubrir las vías necesarias de su evolución, alcanzar su madurez adulta, en una palabra, llegar a ser lo que es. Una infancia idealmente arropada estaría desvirilizada. Para llegar a ser un hombre, el niño debe aceptar el riesgo de Prometeo.

Pero este drama no agota por completo la condición humana. El Evangelio propone otra aventura y otro riesgo para alcanzar otra madurez y otra felicidad.



Dos aventuras: el equilibrio síquico y la santidad. Esta última es tradicionalmente conocida, y, en la jerarquía de valores, sigue siendo la única necesaria. La primera, siempre conocida confusamente, ha dejado descubrir su verdadera originalidad muy tardíamente.

Nadie tiene interés en dejar confusiones establecidas entre dos campos cuya autonomía, por el contrario, lo mismo que sus relaciones recíprocas, es preciso respetar. Preocupaciones lacerantes en el terreno moral o religioso pueden ser una simple transcripción de malestares inconscientes, lo que crea situaciones falsas, sin beneficio para nadie. Pero, por lo demás, es necesaria probablemente una fuerza de alma poco común para descubrir y mantener una inquietud espiritual viva sin un poco de angustia instintiva.

Prácticamente, el médico y el teólogo están llamados a permanecer doblemente atentos: primero, a las falsificaciones tan vanas y frecuentes a las que acostumbra la neurosis —y luego, al permanente misterio del corazón humano, cuya inquietud sabe, a veces, hacerse escuchar más allá de las fechorías de esta neurosis.

INTRODUCCION, por Ph. Delhaye	9
PARTE PRIMERA	
LA TENTACION, por J. LECLERCQ	31
1. <i>Metafísica de la tentación</i>	39
1. Principios metafísicos	39
2. El mal moral	44
3. La tentación	50
4. La concupiscencia	54
5. Delimitación de la tentación	57
2. <i>Sicología de la tentación</i>	61
1. Los malos pensamientos	61
2. Las tentaciones contra la castidad	64
3. Las tentaciones contra la fe	71
4. Las tentaciones de la vida cotidiana	73
5. El alma atormentada	78

3. <i>Finalidad moral de la tentación</i>	89	3. De la injusticia a la justicia divina por la reparación	187
1. La prueba de la tentación	89	A. De la injusticia a la nueva justicia	187
2. ¿Nos tienta Dios?	92	B. Participación sacramental en la obra expiatoria de Cristo	189
Conclusión	95	C. Alcance saludable y alcance histórico de nuestra penitencia	191
<b>PARTE SEGUNDA</b>		D. Espíritu de penitencia y "dignos frutos de arrepentimiento"	193
<b>LA CONVERSION, por B. HÄRING</b>	97	4. Del rechazo de la ley a la nueva ley	195
1. <i>La naturaleza de la conversión</i>	101	A. La conversión, obra de la gracia	195
1. Conversión y últimas realidades	102	B. Incompatibilidad entre el rechazo de la ley y la conversión	199
2. Conversión y reino de Dios	107	C. Orientación progresiva hacia la perfecta caridad	200
3. La buena nueva del retorno a Dios	116		
4. Estructura sacramental de la conversión	124		
A. La conversión, encuentro sacramental con Cristo	125		
B. La conversión como reconciliación sacramental eclesial	134		
C. La conversión como habilitación y obligación al culto divino	140		
2. <i>El camino de la conversión</i>	145		
1. El arrepentimiento	146		
A. El pecado, poder del mal	147		
B. El arrepentimiento, acontecimiento de salvación	150		
C. Arrepentimiento y examen de conciencia	154		
D. El arrepentimiento, camino hacia la libertad	157		
E. Contrición y propósito	161		
F. El arrepentimiento y la caridad	165		
G. El objeto del arrepentimiento y de la santa aflicción	169		
2. La confesión de los pecados, camino hacia la luz	171		
A. Las tinieblas del pecado	172		
B. La confesión de los pecados, obra de la luz	176		
C. Profesión de fe, confesión sacramental y testimonio de vida	181		
D. La confesión de los pecados, acto de culto	184		
		<b>PARTE TERCERA</b>	
		<b>EL PECADO Y LA PENITENCIA, por C. VOGEL</b>	203
		1. <i>Periodo de los orígenes</i>	209
		1. Los catálogos de los pecados	210
		2. La confesión y la expiación	222
		2. <i>La disciplina penitencial en el siglo III</i>	231
		1. La corriente montanista y Tertuliano	231
		2. La cuestión de los lapsi y san Cipriano	242
		3. <i>La penitencia canónica del siglo IV al VI</i>	249
		1. Objeto de la penitencia eclesiástica o canónica	250
		2. El desarrollo del proceso penitencial	265
		A. La entrada en la penitencia	266
		B. El <i>ordo</i> o <i>status paenitentium</i>	271
		C. La reconciliación	284
		3. La penitencia en la práctica pastoral: La reconciliación <i>in extremis</i>	288
		4. <i>El sistema de la penitencia tarifada</i>	305
		1. La penitencia tarifada y los penitenciales	305

2. Transición del régimen de la penitencia tarifada al sistema penitencial actual	319
Conclusión	323
<b>PARTE CUARTA</b>	
<b>SICOANÁLISIS Y CULPABILIDAD, por Ch.-H. NODÉ</b>	333
1. <i>El sentido de la investigación</i>	335
1. Introducción	335
2. Observaciones metodológicas	337
2. <i>Visión de conjunto de la evolución afectiva</i>	341
1. Recuerdo de algunos principios	341
2. Los mecanismos de reparación y autopunición	345
3. Tres momentos cruciales de la evolución afectiva	348
4. Evolución afectiva sin culpabilidad inconsciente	353
3. <i>Aspectos concretos de los sentimientos de culpabilidad de estructura inconsciente</i>	357
1. Algunos ejemplos de culpabilidad exacerbada por conflictos infantiles mal liquidados	358
2. Ejemplos de culpabilidad no resentida	364
4. <i>Culpabilidad neurótica y sentido dei pecado</i>	369
Conclusión	373