

ATRICIÓN Y CONTRICIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS

Hace tiempo que venía anunciándose una obra del P. Périnelle, O. P., acerca de la atrición, según el Concilio de Trento y según Santo Tomás (1). Confesamos que antes de salir esta obra, la esperábamos ya con cierta ansia, pues conocíamos su primera parte, que viene a ser una reimpresión de los artículos de dicho Padre, publicados poco antes en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (2). Mas lo que nos atraía singularmente era la segunda parte, a saber: la exposición de la doctrina de Santo Tomás acerca de la atrición y de la contrición, pues de la primera parte, ya antes que el P. Périnelle otros habían recientemente tratado (3). ¿Ha logrado el P. Périnelle convencernos? Lo examinaremos en este trabajo, circunscribiéndonos tan sólo a tres tesis que propone el P. Périnelle como doctrina de Santo Tomás, y que podrán haber llamado la atención de algunos, si bien su autor no las presenta en forma de tesis; de suerte que más propiamente somos nosotros los que las entresacamos de su contexto, para estudiarlas en particular (4). Las enumeraremos siguiendo cierto orden sistemático, aun cuando no sea el del autor.

(1) *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir, Kain, 1927).

(2) 1925, pp. 453-483; 1926, pp. 35-53; 161-184.

(3) Por ejemplo, PREMM, *Das Tridentinische «Diligere incipiunt»* (Graz, 1925).

(4) Puede verse una larga y muy bien razonada crítica de esta obra del P. Périnelle en *L'Ami du clergé* (1927), pp. 649-654. Le hicieron muy acertadas observaciones *Revue d'Histoire ecclésiastique* (1928), pp. 186-190, y *Zeitschrift für katholische Theologie* (1928), pp. 290-292. En cambio nos ha parecido muy poco imparcial y serena la crítica de esta obra, publicada por el P. Lavaud, O. P., en *La Vie Spirituelle*, 17 (1927), pp. [126-133]. Creemos en particular que hay mucho de exageración en aquellas palabras: «Après avoir suivi les développements de l'auteur, on ne peut plus douter que pour Saint Thomas..... n'y ait pas de vraie pénitence sans amour de bienveillance de Dieu par-dessus tout.»

1.^a Según Santo Tomás, la caridad y contrición perfecta no pueden existir antes de la justificación, o, lo que es lo mismo, sólo pueden ser efectos de los hábitos infusos de estas virtudes (1).

2.^a Sin tener amor de soberana benevolencia a Dios, no puede existir atrición verdadera (2).

3.^a Tanto en la justificación por la recepción real del sacramento de la penitencia, como en la que se realiza sin él, por el solo deseo de la absolución, la disposición próxima es siempre la atrición (3).

* * *

Comencemos por el examen de la primera de estas tres tesis. Hemos de reconocer que antes del P. Périnelle se ocupó también recientemente de ella el P. Schultes, O. P., en dos artículos mejor documentados, aparecidos en la revista *Angelicum* (4). Ultimamente ha tratado también de ella el P. Neveut, C. M., en la revista *Divus Thomas*, de Placencia (5). De estos trabajos se infiere la siguiente doctrina de Santo Tomás, relativa a la justificación.

El Doctor Angélico concibe la justificación como un movimiento de la voluntad al pasar del estado de pecado al estado de justicia: «Iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam» (6). Este movimiento toma su nombre del término *ad quem*, que es la justicia: «Quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino

(1) *L'attrition*, etc., p. 119.

(2) O. c., p. 113.

(3) O. c., p. 143.

(4) 1926, pp. 166-175; 345-354.

(5) 1927, pp. 270-271.

(6) 1^a 2^{ae}, q. 113, a. 5.

a quo; ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae ad statum iustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, et vocatur *iustificatio impii*» (1). En este movimiento todo conduce a preparar al alma para la recepción del inestimable don de la gracia, y mediante él a la remisión de los pecados, que es el término final: «Quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae. Cuius ratio est, quia, sicut dictum est, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae.... Consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur» (2). Hay que distinguir una doble preparación para la infusión de la gracia: una imperfecta que la precede, y otra que la acompaña, y es perfecta: «Praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae.... Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedat donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente» (3). Ambas proceden de Dios. Comienza Dios moviendo el corazón del pecador, a veces inmediatamente, por la preparación perfecta: «Quandoque statim perfecte movet [Deus] ipsum [hominem] ad bonum, et subito gratiam homo accipit.... Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus» (4). Otras veces sigue en el pecador a la vocación de Dios la preparación imperfecta constituida por los actos de fe, de temor servil y de esperanza, y viene luego la preparación perfecta integrada por los actos de caridad y temor filial: «Possumus loqui de paenitentia quantum ad actus quibus a Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor....., secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timori suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae

(1) 1ª 2ª, q. 113, a. 1.

(2) 1ª 2ª, q. 113, a. 6.

(3) 1ª 2ª, q. 112, a. 2 ad 1.

(4) 1ª 2ª, q. 112, a. 2 ad 2.

consequendae assumit propositum emendandi; quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert» (1). Hasta el acto quinto exclusive los actos son laudables, los cuales preceden al acto y hábito de la penitencia; mas el quinto y el sexto acompañan a éstos en la justificación: «Actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum paenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis; actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu paenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum» (2).

Para Santo Tomás la infusión de la gracia no es más que el origen de la justificación propiamente tal. Porque por esta gracia es movido el libre albedrío y son perdonados los pecados. La infusión de la gracia se realiza *in instanti* no *successive*: «Tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione» (3). El consentimiento de la voluntad al impulso de la gracia es súbito. Si bien a veces precede alguna deliberación antes de aborrecer el pecado, ésta no pertenece a la sustancia de la justificación: «Motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via ad iustificationem» (4). Los cuatro requisitos indispensables en la justificación del pecador son simultáneos; si bien según el orden natural uno es primero que otro. Primero viene la infusión de la gracia; el segundo es el movimiento del libre albedrío hacia Dios; el tercero es el movimiento del mismo para detestar el pecado; y el cuarto, finalmente, la remisión de la culpa: «Praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, *tempore quidem sunt simul*, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est; sed ordine naturae unum eorum est

(1) 3 p., q. 85, a. 5.

(2) Ibid., a. 6.

(3) 1ª 2ªe, q. 113, a. 7.

(4) 1ª 2ªe, q. 113, a. 7 ad 1.

prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae» (1). El libre albedrío se dirige a Dios mediante la fe y la esperanza ya informadas por la caridad: «Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae» (2). Claro está que el movimiento de detestación del pecado imperado por la caridad será la contrición perfecta.

Para prevenir dificultades advierte el Doctor Angélico que, según el orden de la causa material, el movimiento del libre albedrío precede a la infusión de la gracia; mas, atendiendo al orden de la causa formal, aparece lo contrario: «Si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedat naturaliter gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso» (3). Además, el dolor informe que precede a la virtud de la caridad, no permanece ya, una vez llega ésta: «Dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente, et ideo formari non potest» (4). ¿Cuál es este dolor informe? El de atrición. Pues «omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio», y en cambio «actus fidei informis et attritio..... tempore praecedunt gratiae infusionem» (5).

Por la doctrina expuesta creemos sinceramente que la primera tesis que enunciamos al principio es doctrina de Santo Tomás. Ciertamente es, con todo, que a veces se encuentran textos en sus obras que inducen a creer que admite una contrición, que sea preparación próxima para la justificación; por ejemplo, el siguiente: «Actus primus paenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus paenitentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus» (6). Pero basta examinar el contexto para ver que Santo Tomás emplea aquí la palabra contrición en sentido genérico, pues

(1) 1ª 2ª, q. 113, a. 8.

(2) *De Veritate*, q. 28, a. 4.

(3) *De Veritate*, q. 28, a. 8; cf. 1ª 2ª, q. 113, a. 8 ad 2.

(4) *Suppl.*, q. 1, a. 3 ad 2.

(5) *De Veritate*, q. 28, a. 8.

(6) 3ª, q. 89, a. 1 ad 2.

está hablando del sacramento de la penitencia, y de su parte material y formal; en la primera se incluye la contricción en sentido genérico, que prescinde de la especie de la misma.

Esto no obstante, creemos reconocer en el Doctor Angélico algún texto que sugiere la opinión de que alguna vez admitió la existencia de actos de caridad que no proceden de la virtud infusa de la caridad. Tal parece ser el siguiente: «Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt: et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit» (1). Se nos dirá tal vez, para evadir la dificultad, que aquí no habla el Santo Doctor de un verdadero acto de caridad. Mas preguntamos: ¿con qué razón se niega que aquí habla de un verdadero acto de caridad? Si él así lo llama, ¿por qué no lo podremos hacer nosotros?: «Et hoc diligere intelligitur *actus caritatis*». Además, demuestra el Santo que también el pecador, el cual, por tanto, no posee la virtud de la caridad, puede cumplir con el precepto que le obliga a hacer alguna vez un acto de caridad. ¿Cómo? Por un acto de estos que *antecedunt virtutem*. De no pensar así hubiera tenido que responder de otra manera, diciendo que el pecador puede, si quiere, alcanzar la justificación, y obtenida ya, y con ella la gracia santificante y las virtudes infusas, por su medio hacer un acto de caridad. Y en este caso lo correcto hubiera sido suprimir aquella diferencia que aduce de las dos clases de actos de virtudes: unos que las preceden, y otros que de ellas proceden. Y, en todo caso, no afirmar que esta doble clase de actos ocurre también con la caridad.

Lo que más maravilla es que Santo Tomás, en este mismo comentario a las Sentencias, dice expresamente lo contrario. El texto es éste «Quandoque etiam motus amoris motum paenitentiae praecedat, ut dictum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus, quae est *motus paenitentiae virtutis*. Et secundum hoc dicendum, quod paenitentia est prior quibusdam, scilicet caritate, et sequentibus ipsam; et

(1) In 2 *Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 3 ad 2.

posterior aliis, scilicet fide et spe» (1). Estos *motus paenitentiae virtutis*, de los cuales habla aquí, son las mociones producidas por el hábito infuso de la penitencia, pues: «De paenitentia loqui possumus dupliciter uno modo *quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur*, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis co-operantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus.....» (2). Además, no hay que olvidar su doctrina de que las otras virtudes expelen los vicios opuestos *formaliter*, pero la penitencia expelle el pecado *effective* destruyéndolo, esto es, excitando los *motus* destructivos del pecado: «Quaelibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto; sed paenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante» (3). Parece, pues, que, en este nuevo texto del comentario a las Sentencias, no admite Santo Tomás un acto de caridad que preceda a las virtudes infusas de caridad y penitencia.

Dejamos para otros el explicar la diferencia de los dos anteriores textos sacados del comentario a las Sentencias. Mas no podemos ciertamente estar conformes con el P. Schultes, cuando pretende probar que el Concilio de Trento hizo suya la sentencia del Santo Doctor que hemos mencionado en la primera tesis que estudiamos: «Doctrina Concilii Tridentini de iustificatione (sess. 6) et de paenitentia (sess. 14) omnino doctrinam S. Thomae confirmat, immo quasi ad punctum refert» (4). Y esto por dos razones. Primera, porque nos parece que el Concilio no tocó *directamente* esta cuestión. Y así en ninguna parte, que sepamos, dice que la contrición perfecta sólo puede ser efecto del hábito infuso de la penitencia y simultáneo con la justificación, ni tampoco que sea producida por el auxilio de la gracia actual, como disposición próxima para la justificación extrasacramental.

La segunda razón, por la cual en este punto disentimos del P. Schultes, es porque estamos persuadidos de que, si bien el Concilio no tocó

(1) In 4 *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2, sol. 2.

(2) 3 p., q. 85, a. 5.

(3) 3 p., q. 85, a. 2 ad 3.

(4) *Angelicum* (1926), p. 352.

directamente este punto, llegó a tocarlo *indirectamente* en el cap. 4 de la ses. 14, ya que de la opinión de Santo Tomás se deduce en legítima consecuencia una conclusión, que consideraremos al examinar la tesis tercera del P. Périnelle, la cual creemos sinceramente que no cuadra con la doctrina del Concilio de Trento en este capítulo.

* * *

Y pasemos ya a la tesis segunda, que enunciamos al principio, propuesta en la obra que analizamos, como doctrina de Santo Tomás. En este punto, ciertamente el P. Schultes no acompaña al P. Périnelle, pues en la Revista *Divus Thomas* expuso su opinión de que el amor que se requiere en la atrición es el que se incluye en el mismo acto de esperanza, previo a la justificación (1).

Mas ¿cómo prueba el P. Périnelle que Santo Tomás enseñó esta doctrina: «Sin tener amor de soberana benevolencia a Dios no puede existir atrición verdadera»? Hubiéramos deseado que nos adujera textos del Doctor Común, en que más o menos claramente se expusiera o indicara esta tesis. En vano los hemos buscado en la obra del P. Périnelle. Tan sólo hemos podido reconocer algunas razones teológicas que da dicho Padre, a fin de fundamentar su opinión. No refutaremos por menudo estas razones, pues tratamos en este trabajo de investigar tan sólo la doctrina de Santo Tomás. Pero no queremos dejar pasar la presente oportunidad de indicar, siquiera a la ligera, la respuesta que podría darse a las razones del P. Périnelle.

La primera razón que nos parece poder entresacar de lo que dice el P. Périnelle es ésta, puesta en forma: «El pecador no ha de aborrecer sólo la pena del pecado, sino también la culpa, u ofensa de Dios. Es así que esto significa aborrecer el mal de Dios, y por lo tanto querer el bien de Dios. Luego el verdadero dolor, aun de atrición, importa el amar a Dios, con el amor de soberana benevolencia que le es debida» (2).

R. Dist. la segunda parte de la mayor: El pecador ha de abo-

(1) 1926, pp. 585-587.

(2) *L'attrition*, etc., pp. 110, 111 y 130.

rrecer la culpa u ofensa de Dios, en cuanto ésta es el *objeto material* de la detestación, para que el aborrecimiento del pecado sea sobrenatural C.; en cuanto es el *objeto formal*, de suerte que el pecador se ha de mover precisamente por este motivo formal N. Dist. la primera parte de la menor: aborrecer la ofensa de Dios como objeto material de detestación es también aborrecer el mal de Dios, como objeto material de aborrecimiento C.; es moverse por este motivo formal N. De una manera semejante distinguiríamos la segunda parte de la menor. Y puestas estas distinciones, se niega el consiguiente y la consecuencia.

Es claro que el verdadero penitente ha de aborrecer el pecado, de suerte que para tener verdadera penitencia, v. gr., de un homicidio, no bastará dolerse de él porque está penado con pena de muerte o de cadena perpetua por las leyes humanas, ni tampoco porque cometéndolo no obró uno como hombre racional. Todos estos motivos naturales serán tan buenos como se quiera, pero no bastan para alcanzar el perdón de Dios. Para esto ha de considerar el pecador que ha agraviado a Dios, y se ha de arrepentir de este agravio. Pero al tomar esta ofensa o agravio como objeto de su detestación, se puede mover por distintos motivos o razones formales, a saber, o porque esta ofensa se opone a la bondad divina, o porque con ella se priva de la bienaventuranza eterna, o, finalmente, porque ella le hace acreedor de suplicios eternos. Así, pues, aunque el verdadero penitente se ha de arrepentir de la culpa u ofensa de Dios, no se ha de arrepentir *necesariamente* por el motivo formal de ser ésta un mal que se opone a la divina bondad (1).

La segunda razón, en que apoya su aserto el P. Périnelle, apenas merece la consideración. Dice así: «La atrición es una verdadera penitencia. Es así que no hay verdadera penitencia sin amor de benevolencia a Dios. Luego.....» (2).

R. Dist. la mayor: La atrición es una verdadera penitencia, pero *perfecta* N.; *imperfecta* C. Contradist. la menor: No hay penitencia *perfecta* (se entiende anteriormente al sacramento de la penitencia), sin amor de benevolencia y caridad a Dios o sin contrición perfecta C.;

(1) Cf. HUARTE, S. J., *De Sacramento Poenitentiae*, ed. altera, n. 322 (Romae, 1922). Por lo demás esta doctrina es común. Puede verse expuesta también en *Collationes Brugenses*, 1927, p. 286.

(2) *L'attrition*, etc., p. 112.

No hay penitencia *imperfecta* sin amor subdist., sin algún amor C., sin amor de soberana benevolencia a Dios N., mientras no se pruebe.

Al llamar a la atrición penitencia *imperfecta*, procedemos acomodándonos a la nomenclatura del mismo Santo Tomás. Conste con todo que no denominamos a la atrición así porque sea un dolor cualquiera. El P. Périnelle puede ver, en la mayor parte de los tratados que hablan de la penitencia, las condiciones que se requieren para un buen dolor de atrición, por ejemplo, en la obra del P. Galtier, S. J., *De Paenitentia*, thesis XXV. Mas, entre estas condiciones, no se ve que se requiera un cierto acto de amor formal y explícito.

El P. Périnelle intenta sacar un nuevo argumento en favor de su tesis del paralelismo entre los textos de Santo Tomás y los del Concilio de Trento, referentes a los actos que constituyen la disposición para la justificación (1). Vamos a conferir los pasajes, como lo hace el autor de la obra que juzgamos.

S. Th., 3.^a p., q. 85, a. 5. *De causa paenitentiae* (2).

Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor...

secundus actus est motus fidei;

Conc. Trid., sess. 6, c. 6. *De modo praeparationis ad iustitiam.*

Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti

fidem ex auditu concipientes (3), libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu;

(1) *L'attrition*, etc., pp. 123-124.

(2) Este título ciertamente no es de Santo Tomás.

(3) Aquí corregimos ligeramente el texto del autor que juzgamos incorrecto.

tertius est motus timoris servilis quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur;

quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi;

quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia;

sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.

et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur,

ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore,

illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet;

denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

El paralelismo es admirable. Mas no ha de sorprendernos, advierte el mismo P. Périnelle, pues ya Domingo Soto, que desempeñó un papel tan activo en la sesión, declaró, comentando el artículo de la *Summa*: «Eadem synodus illic, capite sexto, ordinem hunc sex nostrarum actionum ex hoc loco Sancti Thomae desumpsit» (1). Lo que no acabamos nosotros de admirar, no es precisamente esto, sino el que, siendo así que el P. Périnelle hace hincapié en este paralelismo, venga luego a amortiguarlo, para llevar el agua a su molino. Pues, como vimos al examinar la primera tesis, Santo Tomás afirma, y lo reconoce el P. Périnelle, que los cuatro primeros actos preceden a la justificación, mas los dos últimos son simultáneos con ella. No lo dice ciertamente en este artículo 5.º, sino en el siguiente. El Concilio no menciona para nada este artículo 6.º, y con esto da claramente a entender que prescinde de la cuestión de si estos actos de caridad y de penitencia son

(1) D. Soto, In 4 *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 5.

realmente simultáneos con la justificación, o son disposición próxima para la misma. El P. Périnelle da a este pasaje del Concilio otra interpretación. Dice que propiamente, el acto que Santo Tomás pone en el quinto lugar no coincide con aquel que el Concilio coloca en el mismo grado. Pues para el Santo Doctor es un verdadero acto de caridad, y para el Concilio es una cierta clase de amor inferior a la caridad, el cual ha de acompañar a la atrición y preceder a la justificación. Con esto el P. Périnelle se ve forzado a destruir el paralelismo, después de haberse hecho fuerte en él.

El Doctor Angélico dice que este acto es *motus caritatis*. El Concilio afirma que por este acto los pecadores [*Deum*] *tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt*. ¿Qué razón hay para decir que el Concilio iba siguiendo los pasos de Santo Tomás, y aquí se separó de él, siendo así que la idea parece ser la misma?.... Pero supongamos que en esto tiene razón el P. Périnelle, el cual, en estas palabras del Concilio, no ve sino un cierto grado de amor inferior a la caridad. ¿Por qué ha de ser precisamente el soberano amor de benevolencia a Dios, que, según él, se incluye en la atrición? Otros, que como él, quieren destruir el paralelismo y ver también aquí sólo un cierto amor, lo interpretan como un amor que se incluye en el mismo acto de esperanza (1). Y creemos que no satisfará el P. Périnelle a éstos, diciendo que tal parecer no se puede admitir, por razón de que el cuarto acto mencionado por el Concilio es el de esperanza, y, por consiguiente, el amor que en él se incluye está ya implícitamente contenido en él. Pues le responderán, sin duda, que el propósito de enmendar la vida y guardar los divinos mandamientos, que menciona el Concilio en el acto sexto, está, sin duda, contenido implícitamente en aquel dolor del acto quinto, por el cual los pecadores «*moventur adversus peccata.... per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet*». Pues ¿acaso puede haber verdadera penitencia sin propósito de apartarse del pecado?

Ya ve, pues, el P. Périnelle cómo tampoco este argumento prueba la segunda tesis. Pues, o admite el paralelismo completo entre la preparación a la justificación mencionada por Santo Tomás, y la de que habla el Concilio de Trento, y entonces cae por su base su argumento,

(1) Por ejemplo, el P. Schultes en *Divus Thomas*, 1926, pp. 585-586.

o niega este paralelismo completo, y entonces su argumento tiene escapatoria, de suerte que no se sigue aún la conclusión que pretende inferir en legítima consecuencia. Esto es, aun entonces no se ve que este amor imperfecto del Concilio de Trento haya de ser precisamente un amor de soberana benevolencia a Dios. Por lo demás, no deja de sorprender que el P. Périnelle presente esta segunda tesis como doctrina de Santo Tomás, y que para demostrarlo acuda al expediente de romper el paralelismo entre el texto del Santo y el del Concilio de Trento relativos a los actos preparatorios a la justificación. Confesamos no entender este modo de discurrir. Porque, aun siendo verdad todo lo que dice el P. Périnelle, lo único que se inferiría, en legítima consecuencia, sería que el Concilio de Trento enseña la doctrina de la segunda tesis, y que precisamente en esto se apartó de la sentencia de Santo Tomás, rompiendo el paralelismo con el texto de la *Summa*. Pretender que la segunda tesis es doctrina del Concilio, que la asentó apartándose del texto de Santo Tomás, y que esto, no obstante, es la doctrina genuina de Santo Tomás, es argumentar de suerte que no acertamos a entender.

Antes de terminar el examen de esta segunda tesis del P. Périnelle, queremos hacer una advertencia. No negamos que Santo Tomás exige que la atrición incluya necesariamente cierto movimiento de amor a Dios. Pues, en primer lugar, al mismo temor servil le llama el Santo Doctor *initium dilectionis*. Así: «*Timor* qui est *initium dilectionis* est *timor servilis*, qui introducitur caritatem, sicut seta introducitur linum» (1). Y, en segundo lugar, al acto de esperanza le llama acto de *amor imperfecto*: «*Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus..... Primus autem amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem*» (2). Y tanto el temor servil como el acto de esperanza los pone Santo Tomás como necesarios en el movimiento de la atrición. Es más. Creemos que también admite la *posibilidad*, no precisamente la *necesidad*, de algún movimiento de amor a Dios, que nada tiene que ver con la verdadera caridad. Ya conocemos este texto del comentario a las Sentencias: «*Quandoque etiam motus amoris motum paenitentiae praecedat, ut dic-*

(1) 2^a 2^{ae}, q. 19, a. 8 ad 1.

(2) 2^a 2^{ae}, q. 17, a. 8.

tum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus» (1).

* * *

Hora es ya de que consideremos la tercera tesis, que el P. Périnelle nos presenta como doctrina de Santo Tomás. La verdad, si bien creemos que tal proposición no se halla enunciada explícitamente en las obras del Santo Doctor, con todo se infiere como legítima consecuencia de la primera tesis, que ciertamente es doctrina del Doctor de Aquino. Pues claro está que si la contrición perfecta no puede ser nunca disposición próxima para la justificación, sino que es un acto producido por la virtud de la penitencia, es evidente que sólo la atrición podrá constituir esta disposición previa para la justificación. De ahí las tres clases de atrición de que habla Cayetano al interpretar la q. 84 de la 3.^a p. (a. 1) de la *Summa*. Pues si se pregunta qué diferencia habrá, a ser esto verdad, entre la atrición que es disposición próxima, y la que sólo lo es remota, suele decirse, en consonancia con estos principios, que la intensidad o fervor de la misma (2). El P. Périnelle añade por su cuenta que esta intensidad o fervor requiere en la atrición un grado intenso de amor, de benevolencia a Dios. Mas esto ciertamente no se deduce de la doctrina del Doctor Angélico, y así es más bien opinión particular de dicho Padre.

Prescindiendo, pues, de este último inciso, la tercera tesis se infiere de la doctrina de la primera, repetidas veces expuesta por el Angel de las Escuelas. Mas ¿está ella del todo en consonancia con la doctrina que enseña el Concilio de Trento en la ses. 14, cap. 4? Con la reverencia debida a tan alto Doctor y Maestro, decimos opinar que no. Pues este Concilio, en dicho lugar, al establecer la diferencia entre la contrición y la atrición, dice de la primera que reconcilia antes de que el pecador reciba efectivamente el sacramento de la penitencia: «Docet.... contri-

(1) In 4. *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2, sol. 2.

(2) *L'attrition*, etc., pp. 143-144. La tercera clase de atrición es aquella que ni con el sacramento aprovecha. Como se ve, esto es oscurecer los conceptos, pues la tal atrición no cumple con lo esencial para ser de verdad dolor de atrición.

tionem hanc aliquando caritate perfectam..... hominem Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur.» Y de la segunda, la atrición, por el contrario, advierte que, sin el sacramento de la penitencia, no puede por sí misma llevar al pecador a la justificación: «Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur....., quamvis sine sacramento paenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat.....»

Ahora bien, según la doctrina que analizamos, tanto en el caso de la recepción real del sacramento de la penitencia, como en el de la justificación por el voto de la penitencia, siempre sería la atrición la que llevaría al pecador a la justificación, o, más claro, la atrición, y sólo la atrición, sería la disposición próxima para la justificación del pecador en todo caso. Ni vale replicar a esto que la atrición no puede llevar al pecador a la justificación, en cuanto ésta sólo se obtiene cuando llega el hábito de la contrición y el acto de la misma. Pues esto es común, en la doctrina de Santo Tomás, tanto en la reconciliación *in re* como en la otra *in voto*; y, esto no obstante, el Concilio marca oposición entre ambas, significando claramente que en un caso la atrición puede ser disposición próxima para la reconciliación y justificación, y en el otro no.

Además, creemos que tal doctrina es muy expuesta a quitar de en medio la diferencia entre sacramentos de vivos y de muertos. En esta opinión, la única diferencia que se podrá exigir, como necesaria para la recepción de los primeros, con respecto a los segundos, será que la atrición sea más intensa o fervorosa, y aun se correrá el peligro de olvidarse de esta diferencia, a lo cual, por cierto, podrán inducir aun ciertos textos de Santo Tomás, usados sin cautela. Vayan algunos para muestra: «Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum [Extrema Unctio] per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in Eucharistia et Confirmatione potest accidere» (1). Y en otro lugar: «Si quis autem adultus ante Baptismum non perfecte fuisset dispositus ad consequendum remissionem peccatorum, in ipso actu dum baptizatur remissionem consequitur virtute Baptismi, nisi ponat per fictionem obstaculum Spiritui Sancto. Et similiter est di-

(1) In 4 *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 2.

cendum de Paenitentia. Si quis ante absolutionem sacerdotis plene contritus fuerit, consequitur remissionem peccatorum, eo quod habet in voto ut subiiciat se Ecclesiae clavibus, sine quo vera contritio non esset. Si autem antea non plena fuisset contritio sufficiens ad remissionem, in ipsa absolutione remissionem culpae consequitur, nisi ponat obstaculum Spiritui Sancto. *Et similiter est in Eucharistia et Extrema Unctione, et in aliis sacramentis*» (1).

Por lo dicho, nos parece más conforme con la doctrina del Concilio de Trento la sentencia que acerca de la contrición defendió el Padre Suárez (2) con otros autores escolásticos antiguos (3), según la cual la contrición perfecta por la cual el pecador queda justificado, precede con prioridad de naturaleza a la gracia habitual, y que, por lo tanto, no procede efectivamente de la gracia habitual, sino que es producida por la voluntad *mediante el auxilio de la gracia actual*. De esta suerte, sin duda, fluye más claro el lenguaje que usa el Concilio de Trento al hablar de la justificación en la ses. 6; pues cuando ha mencionado los actos que constituyen la disposición para la misma en el cap. 6, añade al comenzar el cap. 7: «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur.» Sobre lo cual raciocinamos así: O se admite que los actos, mencionados por el Concilio en el cap. 6, comprenden el acto de caridad y contrición perfecta, y entonces ya se ve que en la mente del Concilio preceden éstos a la justificación (se entiende *in voto sacramenti*); o se afirma que el Concilio, renunciando al paralelismo con el texto de Santo Tomás en 3 p., q. 85, a. 5, no habla sino de un amor imperfecto y de un acto de atrición, con lo cual resulta que el Concilio hace seguir la justificación a la atrición con el bautismo (o la penitencia), sin mencionar para nada el acto de contrición, producido por el hábito de esta virtud, ni menos tampoco el acto de caridad, efecto del hábito de la misma, que hemos visto requería Santo Tomás como esencial en la justificación. Exige, ciertamente, la justicia de Dios, como única causa formal (cap. 7), la cual incluye necesariamente la gracia santificante (canon 11) y también las virtudes infusas (cap. 7). Pero ni una palabra se lee acerca

(1) *In Joan.*, c. 11, lect. 6.

(2) *De gratia*, l. 8, c. 12.

(3) Cf. BERAZA, *De gratia Christi*, p. 613 (Bilbao, 1916).

de los actos de estas virtudes, simultáneos con la justificación. ¿Cómo admitir que una cosa esencial en la justificación la omitiera el Concilio?

Pero si pasamos de la ses. 6 a la 14, sin duda que la dificultad antes mencionada, deducida del cap. 4, desaparece en la sentencia del P. Suárez, pues se comprende perfectamente que la atrición sin el sacramento de la penitencia sea incapaz de llevar por sí misma a la justificación, pues en este caso se requiere el acto de contrición emitido con los auxilios de la gracia actual.

Estamos persuadidos de que aun históricamente se puede probar que el Concilio de Trento tomó como guía a Santo Tomás al establecer la doctrina católica de la justificación, contra los protestantes. Mas creemos también no poderse demostrar que el Concilio calcó su exposición sobre las enseñanzas del Santo. Por otra parte, nadie negará que es un gran contrasentido afirmar que el Concilio hizo en todo suya la doctrina del Doctor Angélico y luego afirmar también que, al establecer los actos que preceden a la justificación, no quiso guardar el paralelismo perfecto con la doctrina del Santo. El mismo P. Schultes confiesa que la distinción entre preparación *perfecta* e *imperfecta* para la justificación, que propone Santo Tomás, no es la misma que la distinción entre preparación *próxima* y *remota*, que usan los autores modernos (1). Y preguntamos ahora: ¿por ventura en esto los modernos se apartaron de Santo Tomás por otra razón que por la de acomodarse así a la nomenclatura del Concilio de Trento, distinta de la que usó el Santo Doctor? Aun en un punto tan delicado, como es el de señalar la diferencia entre dolor de contrición y atrición, no se ve que el Concilio de Trento se ajustase a todos los pasos de Santo Tomás. Créase éste que todo dolor en aquel que está en gracia santificante es contrición: «Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio» (2). Ni mención de esto hace el Concilio de Trento. Es que Santo Tomás distingue la contrición de la atrición en dos cosas: en la intensidad y en la información de la gracia: «Contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae» (3). En lo cual, por cierto, no hizo sino seguir la

(1) *Angelicum*, 1926, p. 348, nota 4.

(2) *De Veritate*, q. 28, a. 8.

(3) *Ibid.*, ad 3.

corriente de los escolásticos anteriores, los cuales entonces distinguían todavía muy imperfectamente la contrición de la atrición (1). En cambio, el Concilio de Trento pone la diferencia de ambas *en los motivos*, consagrando, por así decirlo, esta a la sazón reciente manera de hablar.

Nadie crea que echamos en olvido que para todos los fieles es Santo Tomás el Doctor Común. Lo es ciertamente. Mas tampoco se oculta que la Iglesia (y, por lo tanto, lo mismo podemos hacer nosotros) no se ha obligado a seguir todas y cada una de sus afirmaciones. Y cómo había de suceder lo contrario, cuando ella ha precisado, concretado y aun corregido alguno que otro pensamiento hasta de los Padres más preclaros de la Iglesia, como San Agustín? Es que a ningún Padre ni Doctor de la Iglesia, sino a la Iglesia misma, ha sido concedido el don de la infalibilidad.

MANUEL QUERA.

(1) Esperamos publicar en breve un trabajo bastante documentado acerca de este punto.