

## OTRA VEZ SOBRE EL AMOR DE BENEVOLENCIA EN LA ATRICIÓN

EL P. Hugueny, O. P., en el número de *Revue Thomiste* de marzo-abril del año pasado, vuelve a ocuparse del famoso libro del P. Périnelle (1), ciertamente para hacer suyas las ideas de dicho Padre sobre la contrición y atrición, con la sola diferencia de que si bien requiere también en la atrición un amor de benevolencia, no cree necesario que sea soberano, ya que éste sería un acto de caridad. Concluye el P. Hugueny su artículo con estas palabras: «He aquí por qué pensamos que la doctrina de la atrición suficiente sin comienzo de amor de benevolencia, tolerada prácticamente por el hecho de estar siempre acompañada la atrición soberana [es decir, la que es *appretiative summa*] de este amor de benevolencia, pero en desacuerdo manifiesto con el capítulo 6 de la sesión VI del Concilio de Trento; esta doctrina, digo, fundada sobre una interpretación inexacta del capítulo 4 de la sesión XIV, es poco probable si se la considera especulativamente, y en la práctica menos útil a las almas que la otra que asienta la necesidad de un comienzo de amor de benevolencia en la atrición que nos prepara para recibir la absolución» (2). Dirige aquí dicho Padre varios cargos contra la doctrina hoy universalmente aceptada del atricionismo, que no requiere ningún acto de amor de benevolencia en el acto de la atrición suficiente para la justificación por los sacramentos de muertos; cargos que me ha parecido oportuno recoger en este artículo para analizar su alcance.

---

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

(2) *Revue Thomiste*, 13 [1930], p. 143.

## I.º LA CONTRICIÓN Y LA ATRICIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS.

Sigue el P. Hugueny la misma división de materia que el P. Périnelle, de suerte que en la primera parte pretende apoyar su tesis en el Concilio de Trento, y en la segunda asentarla sobre la doctrina de Santo Tomás. Comenzando a examinar esta segunda parte, vemos que alega en su favor la autoridad del Angélico fundándose en aquel texto *De Veritate*, q. 28, a. 8, ad 3<sup>um</sup>, el cual afirma que «la contrición difiere de la atrición precedente no solamente por la intensidad del dolor, sino también por la información de la gracia». De donde concluye el P. Hugueny que para Santo Tomás no hay distinción de motivos en la contrición y en la atrición, y que por tanto el amor de benevolencia ha de entrar, según él, no sólo en el primer dolor, sino también en el segundo.

Mas conviene no olvidar que, como concede el P. Hugueny (1), para el Santo Doctor el comienzo del acto de atrición es el temor servil, y el del acto de contrición el temor filial; que el Angélico impugnó la sentencia de San Buenaventura (2) y de Alberto Magno (3), de que el dolor de atrición puede pasar a ser contrición permaneciendo sustancialmente el mismo (4); y, finalmente, que Santo Tomás dijo también explícitamente que contrición y atrición difieren en la causa eficiente que los produce, y por esto negaba que la atrición pudiera pasar a contrición. Así, pues, el Doctor Común distinguía atrición y contrición en algo más que una mera diferencia de intensidad. Si no pudo ser más claro en este punto, la culpa no fué suya, como largamente demostramos, pues hasta entonces no se había comenzado a distinguir entre atrición y contrición por los motivos, ya que los escolásticos anteriores dejaron impreciso el concepto de atrición, como un dolor imperfecto (5). De ahí que bastantes de ellos definieran la atrición de suerte que ninguno de los teólogos modernos la admitiría

(1) L. c., p. 137.

(2) In IV, dist. 17, p. 1, a. 2, q. 3; edic. Quaracchi, t. 4, p. 430.

(3) In IV, dist. 16, a. 8; *Opera Omnia*, ed. Vivés, t. 29, p. 560.

(4) In IV, dist. 17, q. 2, a. 1, sol. 3.

(5) *Estudios Eclesiásticos* [1929], pp. 193-210.

como dolor suficiente para la justificación con el sacramento. Creer, pues, que por no haber distinguido Santo Tomás atrición y contrición por los motivos, hemos de seguir por el mismo camino, sería dar más importancia al Santo Doctor que al Concilio de Trento y empeñarse, además, en defender una concepción arcaica, que sólo sirve para engendrar confusión.

Santo Tomás ciertamente enseñó, y esto fué un progreso notabilísimo, que para la justificación por el sacramento basta la atrición, en el cual caso es el sacramento *in re* el que justifica por su propia virtud. No se requiere, pues, que el pecador se acerque al Bautismo o a la Penitencia con la contrición perfecta. Puntualizó, además, que todo dolor que precede a la justificación es, según él, de atrición, y el que la acompaña o sigue es necesariamente contrición. De aquí se infiere que, de conformidad con su opinión, en la justificación por el sacramento *in voto*, es decir, anterior a la recepción del sacramento, será siempre la atrición y sólo la atrición la disposición próxima que precede a la justificación (1). Mas dijimos también sinceramente que no veíamos cómo se podía acordar esta afirmación con la doctrina del Concilio de Trento. Sea lo que fuere de esto, no creemos que en ningún lugar diga explícitamente Santo Tomás que la atrición, para ser efectiva en el sacramento, requiera un cierto amor de benevolencia. No he de ocultar, además, la incoherencia con que, a mi parecer, proceden ciertos tomistas. Pues por una parte ponen todo su empeño en afirmar que Santo Tomás no distinguía entre contrición y atrición por los motivos; y por otra, si bien conceden que el temor servil le bastaba al Angélico para que haya atrición, creen que en el caso de recepción del sacramento no era suficiente para el Santo Doctor este temor servil si no se añadía además un motivo superior: un cierto amor de benevolencia. Pero lo más original es que no presenten ningún texto, en el cual el Doctor Común afirme esta proposición.

Lo cierto es que, según Santo Tomás, el acto de contrición procede del hábito infuso de esta virtud, y el de atrición no. También es cierto que, al igual de sus contemporáneos, consideró la atrición como un dolor imperfecto, que va creciendo en intensidad y perfección hasta llegar en la justificación al grado perfecto de la contrición. Creemos,

---

(1) *Estudios Eclesiásticos* [1928], pp. 331-335.

con todo, que en ninguna parte declaró a qué grado de intensidad y perfección ha de llegar esta atrición para que pueda ser disposición próxima y suficiente, ya en la justificación extrasacramental, ya en la que tiene lugar por los sacramentos del Bautismo y la Penitencia; pues de su sistema se infiere la opinión, que no compartimos, de que, tanto en una como en otra justificación, la disposición que próximamente precede a la misma es la atrición. Nos parece, pues, que los patrocinadores de la sentencia que sostiene que la atrición suficiente para la recepción de los sacramentos del Bautismo y de la Penitencia ha de incluir un amor de benevolencia, no pueden alegar en su favor la autoridad de Santo Tomás. Y nos confirma en este parecer el observar que los mismos que esto defienden no convienen entre sí, pues no andan de acuerdo en este punto los PP. Périnelle y Hugueny, cuando pretenden determinar este amor de benevolencia.

## 2.º LA CONTRICIÓN Y LA ATRICIÓN SEGÚN EL CONCILIO DE TRENTO.

Y pasemos ya a la primera parte del artículo del P. Hugueny. Trauce y analiza dicho Padre los párrafos famosos del c. 6 de la sesión VI y los del c. 4 de la sesión XIV (1), que tan discutidos han sido ya de antiguo, y recientemente de nuevo, principalmente con ocasión de la obra mencionada del P. Périnelle. Para los contricionistas ha sido siempre el caballo de batalla el c. 4 de la sesión XIV. Transcribamos la parte del mismo que es objeto de discusión:

*Docet praeterea [sancta Synodus], etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse contingat, hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, ipsam nihilominus reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse adscribendam. Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adiutus viam sibi ad iustitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit.*

(1) Aquí se le escapó al P. Hugueny una errata al decir que la sesión XIV se tuvo en tiempo de Julio II. Querrá decir, sin duda, Julio III.

Aquí evidentemente el Concilio distingue con precisión las dos clases de contrición: perfecta e imperfecta. La perfecta tiene por motivo la caridad y justifica al hombre antes de la recepción del sacramento, si bien no acaece *sine sacramenti voto*. Todo pecado mortal, aun borrado por un acto perfecto de contrición, se ha de someter al poder de las llaves, y si se trata de la primera justificación, la contrición no exime al pecador de la obligación de pasar por las aguas saludables del Bautismo. Mas la contrición imperfecta, que se llama atrición, y comúnmente procede de la consideración de la fealdad del pecado o del temor de las penas del infierno, si cumple con la condición de excluir toda voluntad de pecar e incluye la esperanza del perdón, declara el Concilio: 1.º, que no sólo no hace al hombre hipócrita y mayor pecador (como afirmaban los protestantes), sino que es un don de Dios y un impulso del Espíritu Santo, el cual, si bien no habita aún en el pecador, le mueve, a fin de que con este auxilio el penitente se disponga a recibir la justicia; 2.º, que si bien la atrición por sí misma no basta para llevar al pecador a la justificación sin el sacramento de la Penitencia, con todo le dispone a impetrar la gracia de Dios en dicho sacramento.

Según el sentido obvio de este capítulo, el Concilio distingue entre contrición perfecta e imperfecta, o sea contrición y atrición, y lo que puede o no cada una de ellas antes de la recepción del sacramento de la Penitencia y su alcance en el acto de recepción de este sacramento. Para distinguir la atrición de la contrición, como quiera que las considera como actos de la voluntad (*Contritio quae primum locum inter dictos poenitentiae actus habet*, dice al principio del capítulo), es natural que distinga a éstos por sus motivos, ya que en cuanto importan un aborrecimiento del pecado no se distinguen entre sí. Por lo cual creemos que la interpretación que da a estas palabras el P. Hugueny carece de fundamento. El cree que si bien el Concilio señala el motivo formal del acto de contrición, que es la caridad perfecta, al tratar de la atrición sólo habla del origen o comienzo de la misma, como si el Concilio considerara la contrición y atrición como dos movimientos continuos y no como dos actos y como si no fuera una gran impropiedad de expresión el tratar de distinguir dos movimientos, considerando la característica de uno (la caridad perfecta en la contrición) y sólo el comienzo del otro.

El P. Hugueny cree poder fundarse para su interpretación en el

ejemplo de los Ninivitas, de que habla el Concilio. Así como el temor de éstos no fué sino el principio de su atrición, y no su constitutivo suficiente para obtener la justificación, así también, discurre dicho Padre, este dolor que tiene por motivo la fealdad del pecado o el temor de las penas divinas, no será otra cosa que el principio de la atrición y no su constitutivo suficiente. Pero aquí será preciso negar el supuesto de que el Concilio pretenda establecer un paralelo entre el dolor suficiente para la justificación de los Ninivitas (que no podía ser otro que la contrición perfecta) y el del pecador que se acerca al tribunal de la Penitencia con sola atrición, pues el Concilio no menciona para nada la justificación de los Ninivitas. Solamente declara que así como la atrición fué útil a los Ninivitas para moverles a hacer pública penitencia, con los rigores de la cual aplacaron la ira de Dios, que iba a infligirles tan terribles castigos, así lo es para el pecador para moverle a acercarse al tribunal de la Penitencia con el fin de lavar sus pecados. Los tomistas que vean algo más y pretendan que el Concilio establece un paralelismo de la justificación en ambos casos, se verán obligados a afirmar que así como los Ninivitas que alcanzaron la justificación, comenzando por la atrición acabaron por tener la contrición perfecta de sus pecados antes de aplacar la ira de Dios contra ellos, así también el pecador que se acerca al sacramento de la Penitencia antes de recibir la absolución oficial en el mismo, ha de hacer pasar la atrición a contrición perfecta, la cual consecuencia sin duda no admitirán.

El articulista apoya también su razonamiento en aquel texto de San Pablo: «Fides ex auditu» (*Rom.*, 10, 17). Así como de que la fe dependa del hecho de haberla oído no se sigue que el oír al predicador sea el motivo de la fe, así también de que la atrición dependa en sus comienzos de estos motivos de la fealdad del pecado y del temor de las penas del infierno, no se sigue que éstos sean sus propios motivos. Mas creemos que todo esto podría fácilmente descansar en un falso supuesto, a saber: el de que los atricionistas ponen la fuerza de su argumentación en la partícula *ex*. No; no está en esto la fuerza, sino en que, como hemos dicho, el Concilio quiere distinguir bien entre el acto de contrición y el de atrición y parece escoger naturalmente como expresión más clara para distinguirlos la que se fija en los motivos, pues sería una grandísima impropiedad distinguir a uno por su motivo y al otro por sus antecedentes. Además, ¿no ve el P. Hugueny la disparidad entre el texto de San Pablo y el del capítulo del Concilio de

Trento que comentamos? El Apóstol de las gentes desarrolla en este lugar de su carta una especie de sorites para demostrar la absoluta necesidad de la predicación apostólica. «La invocación de Cristo es necesaria para la salvación. Es así que no habrá invocación de Cristo sin fe, ni fe sin noticia de la misma, ni puede existir esta noticia de Cristo sino por la predicación, ni habrá predicación sin enviados legítimos para predicarla; luego para la salvación es necesaria la predicación de estos enviados legítimos que son los Apóstoles.» Aquí no hay ninguna comparación entre el fiel y el infiel. Evidentemente sería suponer muy mal de San Pablo atribuirle un razonamiento semejante al siguiente: «Distingamos bien entre el hombre fiel y el infiel. El infiel es aquel que no tiene la fe en la doctrina de Jesucristo. Fiel es aquel que ha comenzado a oír.» Salta a la vista la impropiedad. Pues el fiel no es el que solamente ha comenzado a oír, sino aquel que ha oído hasta el fin, y ha entendido que debía abrazar aquella doctrina, y con un acto de la voluntad se ha resuelto a abrazarla, y con el auxilio de la gracia de Dios ha hecho el primer acto de fe. Pues si no nos atreveríamos a suponer que San Pablo hablara con tanta impropiedad, ¿por qué hemos de suponerlo de un Concilio ecuménico, cuando precisamente trataba de dar doctrina acerca de un punto tan capital y práctico, cual es el del dolor necesario para la justificación antes de recibir el sacramento de la Penitencia, y el dolor suficiente en el acto de la recepción del mismo?

Ya suponemos lo que nos replicará el P. Hugueny. Luego, según esto, hay que admitir que el Concilio de Trento modificó su propia doctrina, pues en el c. 6 de la sesión VI afirmó algo que modificó más tarde en el c. 4. de la sesión XIV. Vamos, pues, a ver si en nuestra manera de entender dicho último capítulo hay modificación de la doctrina enseñada en el c. 6 de la sesión VI. Habría que decir sin ambages que hay una verdadera modificación si en la sesión VI asegurara el Concilio que no puede haber justificación sin que acompañe al dolor de la penitencia un principio de amor de benevolencia, y luego en la sesión XIV dijera o supusiera que éste no es necesario. ¿Se sigue, en efecto, que, si es verdadera nuestra interpretación de la sesión XIV, hay una tal modificación, o, mejor, contradicción? Veámoslo. Pongamos el texto del c. 6 de la sesión VI:

Dispönuntur autem ad ipsam iustitiam dum excitati divina gratia et adiuti, fidem *ex auditu* [Rom., 10, 17] concipientes, 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*» [Rom., 3, 24], 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 poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

Parece claro, al leer este capítulo, que el Concilio pretendió exponer aquí el *proceso completo* de la justificación, refiriéndose principalmente a la primera justificación del adulto que recibe el sacramento del Bautismo. Que todo este proceso sea necesario en toda justificación creo no puede decirlo ningún tomista que haya leído aquellas palabras del Doctor Angélico: «Contigit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum non tamen perfectum; et talis prae-paratio praecedat gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum 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» (1).

Hay más; aun para los casos en que Dios no mueve al pecador a una súbita conversión, sino que le lleva por pasos, sería una sinrazón afirmar que todos los actos que enumera aquí el Concilio sean indispensables. Así creemos que ni para el que hace un acto de contricción perfecta antes del sacramento de la Penitencia, ni para el que se acerca al poder de las llaves sin este dolor perfecto, es necesario que haga un acto *explicito* de fe en las verdades que nos propone, y en las promesas que nos hace, Dios en nuestra religión revelada. Y así a ningún confesor se le ocurre preguntar al penitente, que muestra estar arrepentido de sus pecados, si quizá por olvido omitió este acto *explicito* de fe, que según alguna opinión era absolutamente indispensable. Y menos aún pasa por las mientes de los confesores el preguntar a sus penitentes si además de este acto general y explícito de fe, hicieron también otro particular de que Dios justifica al impío con su gracia: *atque illud in primis*, a Deo iustificari *impium per gratiam eius*. Pues claro está que el pecador que acude voluntariamente a purificarse en el Tribunal de

---

(1) 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 112, a. 2, ad 2.

la Penitencia, y confiesa sinceramente y con arrepentimiento sus pecados, lo hace porque cree *implicitamente* en Jesucristo y en su Iglesia, y que va a recibir de Dios el perdón con su gracia, aunque no haga un acto explícito de fe en todo esto.

El Concilio pone aquí entre los actos que preceden a la justificación una cierta dilección de amor de Dios: *illumque [Deum] tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt*. Ciertamente el decreto de la justificación, que fué presentado a la consideración de los Padres el 5 de noviembre de 1546, no mencionaba en el c. 6 esta dilección (1). Se sabe también por las actas que algunos pocos Padres reclamaron esta mención, al dar su parecer en las congregaciones generales siguientes, y éste era uno de los nueve puntos de reforma del decreto de la justificación que los Presidentes propusieron a la votación de los Padres en la congregación general de 6 de diciembre (2). De la votación resultó que veinticinco Padres pidieron se añadiera esta mención, ocho la rehusaron, cuatro no hicieron mención de ella y quince se remitieron a la decisión de los legados. En vista de la votación hicieron éstos reformar de nuevo el decreto de la justificación, y en este nuevo esquema se introdujo, en el c. 6, el aditamento de la dilección, tal como lo pedía gran número de Padres. Los capítulos 6 y 7, reformados, fueron sometidos al examen de los Padres en la congregación general del 10 de diciembre (3). Mas no vemos que alguien protestara de la mencionada adición (aunque sobre otros puntos hubo sus reclamaciones), si exceptuamos el Panormitano (Arzobispo de Palermo), que dijo: *videtur quod fides et baptismus sufficiant pro dispositione*.

Todavía fué preciso que una congregación de Prelados teólogos, el 13 de diciembre, pusiese la mano en el c. 6 para retocarlo, y decidir en particular el punto, muy discutido por los Padres, de si el temor precede o no a la esperanza, y si se había de poner o no el aborrecimiento de los pecados después de la esperanza. La primera cuestión dió lugar a un retoque del texto para hacer constar que el temor precede a la esperanza; enmienda que en cuanto a la sustancia

---

(1) *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, ed. Societas Goerresiana, t. 5, p. 2.<sup>a</sup>, p. 636 (Friburgi, 1911).

(2) *Ibid.*, pp. 687-691.

(3) *Ibid.*, pp. 696-700.

quedó en el texto definitivo. En cuanto a la segunda cuestión dicen las actas: «*Convenere, quod licet aliqualis detestatio peccatorum praecedat spem, illa tamen detestatio, quae disponit ad iustificationem, de qua in ipso 6 capite, cum non possit fieri sine aliqua spe et dilectione, ipsam spem consequitur*» (1). Volvió la congregación de Prelados teólogos a examinar dos días después diversas observaciones que hacían algunos Padres sobre el c. 6; pero no se ve que fuera objeto de discusión el punto sobre el aditamento de la dilección. Así vino a quedar este capítulo, si bien en distintas congregaciones siguientes se discutió de nuevo la cuestión de si el temor precede o no a la esperanza. Por fin todos contra el Armacano (Arzobispo de Armagh) convinieron en que el temor precede a la esperanza (2).

De los hechos anteriores creemos poder llegar a las conclusiones siguientes:

1.<sup>a</sup> El comienzo de dilección o amor de que habla el c. 6 no se ha de entender de un acto de caridad, pues por una parte sólo hubo dos Padres que lo defendían y querían se pusiese en el decreto, cuando dieron su voto el 6 de diciembre, al par que otros pidieron opuestamente se declarara explícitamente que no se trata de un acto de caridad; y, por otra parte, la comisión de Prelados teólogos convino el 13 de diciembre en «una dilección que precede al aborrecimiento de los pecados», y esta dilección es la que menciona el texto definitivo del c. 6. Y es claro que no puede haber amor de caridad verdadero con adhesión al pecado.

2.<sup>a</sup> En qué consiste esta dilección imperfecta, ni lo expresa el c. 6 ni consta por las actas que lo expusieran los Padres, ni aun cuando lo hubieran dicho habrían llegado fácilmente a una avenencia. En todo caso hay que suponer ciertamente que dejaron esto a la libre discusión de los teólogos, y de ningún modo quisieron imponer a toda la Iglesia una opinión particular. De ahí que no estaría acertado quien, al par que expusiera su parecer en este punto, alegara en su favor la autoridad del Concilio.

3.<sup>a</sup> No puede probarse que los Padres defendieran que en toda justificación han de preceder a la infusión de la gracia santificante todos

---

(1) Ibid., p. 704.

(2) Ibid., p. 786.

y cada uno de los actos de que habla el c. 6, producidos *explicitamente* por la voluntad. Esto en general. Pero en particular parece evidente que los Padres defendían que no puede haber un sincero aborrecimiento de los pecados, al cual, por este mismo hecho, no preceda alguna esperanza y dilección. Repetimos aquí sus palabras: «Convenere, quod licet aliqualis detestatio peccatorum praecedat spem....., *cum non possit fieri* [illa detestatio] *sine aliqua spe et dilectione*, ipsam spem consequitur.»

Ahora bien, si abrimos la *Summa theologica* de Santo Tomás vemos que el Santo Doctor llama al temor servil *initium dilectionis*. Efectivamente: «*Timor* qui est *initium dilectionis est timor servilis*, qui introducit caritatem, sicut seta introducit linum» (1). El mismo Doctor Común llama al acto de esperanza *amor imperfectus*. Veámoslo: «Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus: perfectus quidem amor est quo aliquis secundum se amatur, ut puta cum aliquis secundum se vult alicui bonum, sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est quo quis amat aliquid, non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum; sed *spes pertinet ad secundum amorem*, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere inténdit» (2). Tenemos, pues, que, según Santo Tomás, en todo acto de esperanza se incluye un acto imperfecto de amor de Dios, que no es la misma caridad, sino una especie de introducción por el camino de la caridad. Por esto añade luego: «Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri cessat a peccato... ita etiam spes introducit caritatem, in quantum aliquis sperans remunerari a Deo accenditur ad amandum Deum, et servandum praecepta eius.»

Ocurre preguntar: ¿se refería a este solo amor imperfecto el Concilio al aprobar el c. 6 del decreto sobre la justificación? Creemos sinceramente que el Concilio prescindía de esto, pues lo dejaba a la libre discusión de las escuelas. Pero estamos también persuadidos de que aquel que defienda esta sentencia, o, más claro, aquel que no exija como necesario otro amor más perfecto en la atrición que precede al

---

(1) 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 19, a. 8, ad 1.

(2) 2<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, q. 17, a. 8.

Bautismo o a la Penitencia, se ajustará completamente al decreto, pues éste no determina nada sobre este particular.

Es más: creemos que esta opinión se ajusta más a la mente de los Padres que aprobaron el decreto sobre la justificación, que no la otra que exige cierto amor de benevolencia para la validez de la atrición. En efecto, supongamos un pecador que, creyendo en la doctrina de Cristo y esperando en sus promesas que nos enseña su Iglesia, acude al Tribunal de la Penitencia a purificarse de sus pecados, atemorizado por el temor de los castigos de la divina Justicia, en los cuales incurrirá, en caso de no enmendar su vida y no arrepentirse de sus pecados. Suponemos que no ha pasado por su pensamiento la idea, o si ha pasado la ha desechado, de que en caso de no haber infierno seguiría pecando como antes y aún más. Nadie podrá negar que este hombre tiene un sincero arrepentimiento que le dispone para recibir la justificación..... ¿Basta éste para la confesión? Los que exijan un amor de benevolencia, dirán que no. Nosotros diremos que sí, según la mente de los Padres que aprobaron el decreto sobre la justificación. En efecto, según ellos: «*Illa detestatio quae disponit ad iustificationem..... non potest fieri sine aliquali spe et dilectione.*» Es así que en este caso hay verdaderamente (según el sentido común) *detestatio quae disponit ad iustificationem*. Luego también hay aquella esperanza y dilección que los Padres requerían en el decreto.

Nadie podrá maravillarse, pues, de que el Concilio, al llegar a la sesión XIV y distinguir entre contrición y atrición, estribando en los motivos de ambas, no exigiera ninguna clase de amor de benevolencia en la atrición suficiente para recibir válida y lícitamente el sacramento de la Penitencia. El exigirlo hubiera sido requerir más de lo que conceptuaban indispensable los Padres de la sesión VI. En nuestra opinión, pues, no sólo no se sigue que la sesión XIV modificara la doctrina de la sesión VI, sino que ambas se explican perfectamente.

Aquí podríamos dar por terminado nuestro trabajo; mas nos ha parecido conveniente examinar este amor de benevolencia que el P. Hugueny cree indispensable para la validez de la atrición formidolosa. De antemano decimos que no estamos conformes con esta frase: «*Nous disons avec le concile: 'commencement d'amour de bienveillance'*» (1). No, ciertamente; el Concilio no hace tal mención de la benevo-

(1) *Revue Thomiste* [1930], p. 140.

lencia. Dicho amor, según el P. Hugueny, no es preciso que sea soberano, como pretendía el P. Périnelle. Es, dice, el amor de benevolencia de un hijo con su madre, el cual con todo la desobedece cuando le exige un sacrificio demasiado arduo; el del pecador inconsecuente que peca contra el Hijo, protestando, aun en el acto mismo del pecado, que ama a quien ofende, y aun se sacrifica por la causa de Cristo; el de los cruzados, que dejaron sus bienes y expusieron sus vidas, para conquistar el santo sepulcro, y con todo cometieron tantas tropelías; el de los católicos, que son largos en dar limosnas, y con todo son esclavos del pecado. Cree el Padre que todos estos pecadores tienen verdadero amor de benevolencia para con Dios, si bien este amor no es soberano.

Dudamos mucho que esta doctrina pueda honrarse con la autoridad de Santo Tomás en su favor. Según nuestra modesta opinión, se encierra aquí algo de confusión entre sentimiento de benevolencia y amor de benevolencia, o entre simple benevolencia y amor de benevolencia, que, como dice el Doctor Angélico, son cosas muy distintas. La benevolencia, según Santo Tomás, «es el acto de la voluntad con el cual queremos el bien a alguno»; mas no basta esto para tener ya amor de benevolencia: «Amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt a benevolencia; importat enim quamdam unionem secundum affectum amantis ad amatum; in quantum scilicet amans aestimat amatum quodam modo ut unum sibi, vel ad se pertinens, et sic movetur in ipsum. Sed benevolencia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam nom praesupposita praedicta unione affectus ad ipsum» (1). No negaremos que en los casos mencionados el pecador tenga en su voluntad la benevolencia respecto de Dios; mas parece no poderse afirmar seriamente que tiene este amor de benevolencia, para el cual requiere Santo Tomás la unión entre el amante y el amado. Pues claro está que mientras el pecador conserva su afecto al pecado no puede llegar a esta unión. A lo más tendrá sentimiento o deseo de llegar a la misma, mediante el amor de benevolencia, que aún no tiene.

Si el P. Hugueny, corrigiendo su locución, replica que entiende por amor de benevolencia simplemente lo que Santo Tomás llama benevolencia a secas, le diremos sinceramente que no vemos pueda

---

(1) 2ª 2ªe, q. 27, a. 2.

aprovechar nada esta benevolencia tan imperfecta al acto de atrición formidolosa, sino más bien perjudicarle. Pues, como asientan todos los atricionistas, la atrición, cuyo motivo es el temor de incurrir en los divinos castigos, para valer en los sacramentos del Bautismo y la Penitencia, ha de ser, como recuerda el mismo P. Hugueny, *appretiative summa*, es decir, ha de aborrecer *todo* pecado mortal más que cualesquiera otros males, por temor de los cuales pudiera incurrir en pecado, y ha de querer apartarse de todos aquellos bienes ilícitos, los cuales no puede desear ni poseer sin pecado mortal. Ahora bien, el amor de benevolencia que requiere el P. Hugueny, es un amor que incluye aún algún afecto al pecado, pues supone que el pecador con él no tiene fuerza aún para aborrecer todo pecado. Luego no sólo no puede aprovechar al dolor de atrición formidoloso que sea *appretiative summus*, sino que en cuanto incluye un afecto al pecado lo echaría a perder.

Nos instará tal vez el P. Hugueny diciendo que el amor que lleva consigo el acto de esperanza, y que nosotros con el Concilio requerimos, es más imperfecto aún que este amor de benevolencia que él defiende, y que, por tanto, nuestro argumento se dirige *a fortiori* contra nuestra sentencia. No hay tal. Nótese que este amor que nosotros defendemos como suficiente, según expresó la Comisión de Prelados teólogos del Concilio de Trento, precede al aborrecimiento de los pecados: «*Illa detestatio quae disponit ad iustificationem..... non potest fieri sine aliquali spe et dilectione.*» Y por lo mismo que este amor precede al acto por el cual la voluntad detesta el pecado, no hay dificultad en que en aquel estado anterior no incluya aún este total aborrecimiento. Mas el amor de benevolencia, o, por mejor decir, la benevolencia *simpliciter* la exige el P. Hugueny en el acto de atrición formidoloso constituido ya formalmente, a fin de que con esta benevolencia tenga eficacia en la recepción de los sacramentos del Bautismo y la Penitencia. Los dos casos son, pues, muy distintos.

Después de lo dicho creemos poder afirmar que el P. Hugueny se excede al presentar su opinión particular como del Concilio de Trento, y mucho más al sacar la conclusión y aplicar a la sentencia opuesta la censura que aducíamos al principio de este artículo. *Sum cuique.*