

# BOLETIN DE TEOLOGIA ESCOLASTICA

---

## UN LIBRO ANTIMOLINISTA

1. El Dr. Eschweiler acaba de publicar un libro titulado: *Las dos Vías de la Teología Moderna* (1). La intención del autor es dar a conocer el estado actual de la teología. No quiere dispersar su atención en muchas personas, y por eso se ha fijado en dos hombres renanos, que resumen en sí las dos tendencias de la teología moderna: esos hombres son G. Hermes y M. J. Scheeben. Aquél representa la vía de la apologética puramente racional, y éste la vía de la teología propiamente dicha. El fin de la obra no es solamente doctrinal, sino también histórico. Por eso se propone explicar el origen y desarrollo de las doctrinas de ambos.

La obra consta de una larga introducción y de cuatro capítulos. En la introducción expone la historia de la teología en Renania, y después describe rápidamente la vida, la actividad y la significación de Hermes y de Scheeben. En el primer capítulo explica en qué consiste el espíritu moderno de la Aufklärung o del racionalismo alemán, y las relaciones estrechas que guarda con la doctrina molinista. En el segundo, la doctrina racionalista y critica de Hermes, y sus estrechas conexiones con la doctrina molinista. En el tercero, la doctrina de Scheeben y sus excelencias sobre la doctrina molinista. Mas como Scheeben fué discípulo de los jesuitas, y no pudo evitar ciertas manchas propias del molinismo, en el capítulo cuarto expone Eschweiler sus propias ideas sobre la manera de purificar la teología de Scheeben de toda mácula molinista.

2. Los resultados que obtiene de sus largas investigaciones, son los siguientes: que la doctrina de Hermes autonomista, cartesiana y racionalista es el genuino desarrollo de la doctrina molinista, la cual contiene explícita o implícitamente los tres errores mencionados; que la doctrina de Scheeben es el genuino tomismo, único apto para

---

(1) *Die Zwei Wege der Neueren Theologie*, von Dr. Karl Eschweiler, Privatdozent in Bonn; pp. 337, 28 X 18. Verlegt bei Benno Filser, Augsburg, 1926.

oponerse a dichos errores; y, finalmente, que la única manera de librarse a la teología moderna de sus manchas molinistas, y de oponerse al autonomismo, al cartesianismo y al racionalismo, es rechazar en absoluto la apologética puramente racional, y poner en la naturaleza un orden esencial a la elevación sobrenatural, como lo hace Santo Tomás. Veamos el fundamento que tiene para acusar así al molinismo y para afirmar sus tesis peculiares complementarias.

## I.—ACUSACIONES CONTRA EL MOLINISMO

### A.—AUTONOMISMO

El autonomismo teológico es una doctrina que enseña la independencia de la criatura con respecto a Dios, ya en el orden de la naturaleza física, ya en el orden de la gracia, ya en el orden moral. Este es el autonomismo, que atribuye Eschweiler a la escuela molinista (p. 33-40).

3. El primer fundamento de esta acusación estriba en que el molinismo nos describe las relaciones entre Dios y la creatura como una *Concordia* o pacto contraído entre dos personas iguales y mutuamente independientes. Mas el autor parece no haber leído ni siquiera la primera página de la *Concordia* de Molina. *Concordia* en ese libro no significa pacto entre dos personas independientes. El problema que se trata en la *Concordia* de Molina es este: la fe nos dice por una parte que Dios tiene presciencia infalible de nuestros actos buenos, y que a ellos nos mueve con su gracia; y por otra parte enseña que el hombre es libre en sus actos. Ambas cosas son verdades de fe, y los teólogos investigan (Molina, *Concordia*, p. 3) (1), *quanam ratione libertas cum praescientia et gratia cohaerere possit*, o cómo se explica *minime per illa*, (*per praescientiam et gratiam*), *libertatem auferri aut impediri* (ib., p. 547). Porro ea sola ratio probanda est, quae nulli horum praejudicium afferat (ib., p. 3). Busca una teoría que nos explique cómo ambas cosas pueden ser verdad, a pesar de su aparente contradicción. Esta interpretación de la palabra *Concordia* se encontrará en Molina a cada paso; y en este sentido ya San Agustín es-

(1) Edit., Paris, 1876.

cribió de *Concordia*, y casi todos los teólogos católicos se han preocupado de la concordia así entendida. Así que este primer fundamento no concluye el autonomismo de la escuela molinista, sino la ignorancia en E. de lo que significa *Concordia*.

4. Lo segundo en que funda el autor su acusación es, que en el sistema molinista la gracia y la naturaleza, Dios y la criatura, se coordinan como dos agentes iguales, sin que haya subordinación de la criatura al Creador. Dice en la página 212: «El acto saludable es producido, según el molinismo, por dos principios, que obran yuxtapuestos e independientemente el uno del otro, e ilustran la materia con el ejemplo de *duo trahentes navim*.»

Eschweiler no ha leido a Molina, y por esto no sabe qué pretende Molina con esa ilustración. Trata Molina de establecer que Dios y la criatura son dos causas parciales de un acto único e indivisible (*Concordia*, p. 159): *non secus ac quum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque trahentium, sed non tanquam a tota causa motus*: esto es lo único que quiere ilustrar con la comparación, y nunca le ha pasado por las mientes el disparate de que Dios y la criatura son dos concausas iguales e independientes, como son *duo trahentes navim*. Sin acudir a la alta crítica, y sólo con entender el latín, se ven en seguida las diferencias que establece Molina entre Dios y la criatura por una parte, y *duo trahentes navim*, por otra. La primera es que de los *duo trahentes navim*, cualquiera de ellos puede comenzar el movimiento antes que el otro; mas el acto saludable no lo puede comenzar la criatura antes que el Creador. La segunda es que de los *duo trahentes*, ninguno recibe del otro la fuerza de obrar, ni la acción del uno es la acción del otro: más en el acto saludable la criatura ha de recibir del Creador las fuerzas para obrar, y la acción con que lo hace es la misma con que el Creador concurre. La tercera es que de los *duo trahentes*, ninguno hace una acción ni un efecto cualitativamente superior a sus fuerzas propias, y, por tanto, el uno no es elevado por el otro a una manera superior de obrar; mas en el acto saludable la criatura hace una acción y un efecto cualitativamente superior a sus fuerzas naturales, y por eso es elevada por el Creador a una manera superior de obrar. La cuarta diferencia es que de los *duo trahentes* ninguno está sometido esencialmente a la finalidad que el otro pretenda; mas en el acto saludable, la criatura, su acción y su efecto están sometidos por esencia al fin que Dios pretende, que

es su gloria formal. La quinta diferencia es que de los *duo trahentes navim*, ninguno puede obtener infaliblemente que el otro obre; mas con respecto al acto saludable Dios puede obtener infaliblemente que la criatura obre. Por estas causas muy bien pudo concluir Molina (páginas 209-210) que al acto de fe concurre el entendimiento como causa particular *subordinada*, la gracia como causa particular (subordinante); y Dios, como causa universal, concurre con la gracia y con el entendimiento; y en la página 158 dice: *etiam in ordine naturali causae secundae sunt subordinatae causae primae, quia hae principaliiter, illae minus principaliter et dependenter a prima operantur.* Así que *non satis attente legit hic auctor nostram concordiam*, puede repetir Molina, pues sin atender a las cosas, se fija en lo exterior de las comparaciones, sacadas de su contexto.

Pero si E. se fija tanto en las comparaciones, ¿por qué no se ha fijado en la que trae Molina en la página 238? Allí dice que Dios y su gracia concurren con la criatura *sicut potentia cum habitu*. Así como el acto, que procede de la potencia y del hábito, es uno, así también es uno el acto que procede de la gracia y de la facultad natural; y así como el hábito está del todo subordinado a la potencia, así la naturaleza está del todo subordinado a la gracia. Para la crítica seria es indispensable leer con suficiente calma a los autores, si se quiere hacer juicios conformes con la verdad.

5. La tercera razón, en que funda su acusación de autonomismo es, porque para la escuela molinista el hombre es fuente de la ley y de la obligación, es su propio legislador, como en la escuela de Hermes y de Kant (*Es.*, p. 54, 55); y en la página 79 dice: «La autonomía moral, que el mismo Kant consideró como una novedad, se hallaba ya antes de Kant en la escolástica moderna (molinista). Ya a mediados del siglo XVII se atrevieron a defender la tesis de que se da pecado filosófico, aunque se prescinda de la voluntad legislativa de Dios, cuando se viola la ley moral inmanente en el ser del hombre (página 119). En resumen: los jesuitas han enseñado el pecado filosófico, y esto entraña la tesis de que el hombre tiene la obligación moral independientemente de la ley de Dios; y en nota cita la condenación de esta doctrina (Dz. 1290).

¿Qué costaba a Eschweiler consultar a Viva, citado en Denzinger? Allí hubiese aprendido algo de historia y de teología conveniente al caso presente.

La Iglesia ha condenado que «*quaelibet ignorantia vel inadvertentia Dei excusat a peccato theologico eum qui facit peccatum philosophicum*». Luego hay que profesar la doctrina de que *aliqua ignorantia Dei vel inadvertentia non excusat a peccato theologico eum qui facit peccatum philosophicum*, como es, por ejemplo, la ignorancia vencible y la inadvertencia del que, conociendo habitualmente a Dios, no piensa en él de una manera clara y explícita al cometer una acción mala. Y ¿piensa Eschweiler que algún molinista ha enseñado cosa contraria? ¿Por qué no aduce el nombre de uno por lo menos?

Si, pues, hay que sostener que *aliqua ignorantia non excusat*, podría suceder que *aliqua alia ignorantia potest excusare a peccato theologico eum qui facit philosophicum*; y el que sostenga tal proposición, dirá tal vez una cosa falsa, si se quiere, pero no condenada por esta censura de la Iglesia. Veamos ahora si los molinistas han enseñado esta proposición no condenada, y en qué sentido.

Los milinistas enseñan estas proposiciones: a) Si alguien ignorase invenciblemente a Dios y su ley, e hiciese algo contra lo que le dicta la razón, haría una cosa inhonesta. Esta proposición, meramente condicional, y que habla solamente de lo inhonesto, y no de lo ilícito, no merece reprensión alguna.

b) Algunos molinistas dicen que la condición es contradictoria *in adjecto*; otros, como Lugo, dicen que sólo repugna moralmente, y que absolutamente puede darse en la realidad el caso propuesto, a saber: que uno ignorase a Dios, y que, sin embargo, obrase contra el dictamen de su razón.

c) Mas supuesto que se verificase la hipótesis, el tal hombre, ¿cometería pecado? Todos dicen que no cometería pecado teológico (Alej. VIII, Dz. 1292); todos confiesan también que cometería una acción inhonesta advertidamente. ¿Y sería, por lo menos, pecado filosófico tal acción inhonesta? Algunos dicen que sí, entendiendo aquí por pecado, no lo ilícito, sino lo inhonesto advertido y lo prohibido por Dios objetivamente; otros dicen que no sería pecado, ni siquiera filosófico, entendiendo por pecado la violación de una obligación absolutamente inviolable.

De aquí se deduce con evidencia la vanidad de la acusación, que, reducida a forma, sonaría así: el que profesa la doctrina de que el hombre, sin conocer a Dios ni a su ley, puede cometer una violación de una obligación absolutamente inviolable, ese profesa que el prin-

cipio de la obligación no es Dios, sino el hombre; es así, que tal doctrina la profesan los molinistas; luego los molinistas profesan la doctrina de que el principio de la obligación es el hombre, no Dios; luego son autonomistas wolffianos, kantianos, hermesianos. Respondemos, según la doctrina expuesta, concediendo la mayor y negando la menor y los dos consiguientes. La verdad exige que el argumento se haga en sentido contrario: el que profesa que el hombre, que ignora invenciblemente a Dios y a su ley, no puede cometer una violación de una obligación absolutamente inviolable, ese profesa que el principio de la obligación es Dios y su ley, no el hombre; mas los jesuitas, aun en la doctrina del pecado filosófico, profesan esa doctrina; luego los jesuitas enseñan que, si el hombre ignora a Dios y su ley, podrá hacer una acción inhonesta advertidamente, pero no podrá cometer una violación formal de una obligación absolutamente inviolable; luego los jesuitas enseñan que el principio de la obligación es Dios y no el hombre; luego no son autonomistas.

Cuando los jansenistas vieron condenado el pecado filosófico, triunfaron, creyendo condenados a los jesuitas; con ellos sigue opinando Eschweiler. Aquéllos y éste sólo se fijaron en el nombre de pecado filosófico, que se hallaba en la condenación pontificia y en los libros molinistas; mas no se fijaron en la diferencia que había entre la doctrina condenada y la doctrina molinista.

#### B.—CARTESIANISMO MOLINISTA

El cartesianismo, tal como fué excogitado por Descartes, es, en apariencia, todo lo contrario del autonomismo kantiano y hermesiano; pero como es el origen de toda la filosofía moderna, era necesario atribuísello también al molinismo (pp. 29, 47, 226, 275).

No nos detendremos a exponer el sistema de Descartes; es sabido que pone como punto de partida de toda la filosofía la duda metódica universal, y, por consiguiente, el subjetivismo, por el cual nuestros conocimientos no se terminan directamente a las cosas, sino a nuestras ideas subjetivas; para salir del subjetivismo, usó como medio la veracidad de Dios; pues si Dios es veraz, como él nos infunde las ideas, éstas deben tener objetos verdaderos. Tales son las ideas principales de Descartes en el problema crítico, y todas ellas las encuentra Eschweiler en el molinismo.

6. *Duda metódica.*—En la p. 300, nota 50, dice que la duda metódica pertenece necesariamente al inventario de los molinistas, y que en otras escuelas, principalmente en la tomista, es desconocida, como se ve en Zigliara (*Summa Philos.*, vol. I<sup>o</sup>, p. 150). Y en la página 125 habla de Perrone, S. J., y de Kleutgen, S. J., quienes, a propósito del *dubium positivum*, condenado por la Iglesia en Hermes, dicen que no está condenada la duda metódica o ficticia; a lo cual responde E. que el *dubium* de Hermes, aunque positivo y real, sin embargo, se usaba por método, era metódico; con lo cual insinúa que toda duda metódica, aun la de Perrone y de Kleurgen, está condenada por la Iglesia.

Mas los jesuitas no admiten la duda metódica universal, como medio de averiguar la objetividad de nuestros conocimientos, antes la rechazan como método idealista. En cambio, admiten la duda metódica, restringida a las cuestiones particulares que se trata de investigar, y este método lo alaban como bueno, para depurar bien la fuerza de los argumentos que se aducen. ¿Tan poco es lo que ha leído Eschweiler? Puede ver en cualquier manual molinista de lógica tesis parecidas a ésta: *Methodica dubitatio restricta utilis est; universalis vero multis capitibus est absurda.* (Cfr. Urráburu, *Log.*, páginas 1055 - 1.065).

Esta duda metódica restringida no es del inventario exclusivo de los jesuitas: es de Aristóteles y de Santo Tomás. Según dice Santo Tomás (*in Metaph.*, l. 3, lect. I), *consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis ut inquisitioni veritatis praemitteret dubitationes emergentes. Sed ista scientia (metaphysica), sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate, et ideo non particulariter sed simul universalem dubitationem prosequitur.* Lea todo aquel capítulo de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás, y verá la utilidad y necesidad de dudar metódicamente, con tal que se reserven los principios necesarios para salir de la duda.

Cita nuestro autor a Zigliara como contrario a la duda metódica. Mas Zigliara (*Summa Philos.*, vol. I<sup>12</sup>, p. 198) rechaza la duda metódica de Descartes, y aprueba la duda metódica de los escolásticos, la cual describe así: *scholastici vero aliorum dubitationes primo referunt, non approbando, sed ad eas confutandas.* Esta es la duda metódica o ficticia de que hablamos.

De todo lo dicho se deduce que la Iglesia no ha condenado la duda metódica de los molinistas y de los otros escolásticos; lo primero, porque la Iglesia expresamente habla, al condenar a Hermes, del *dubium positivum* (Dz. 1619), y además porque es claro y patente que no ha querido condenar el método aprobado y seguido por Santo Tomás y por todos los escolásticos.

7. *Subjetivismo*.—Según Eschweiler, los jesuítas enseñan que nuestros conocimientos versan inmediatamente sobre nuestros fenómenos subjetivos, sobre nuestras ideas, y no sobre las cosas representadas por nuestras ideas. Lo prueba por la manera como Suárez habla de la inerrancia de Adán (*De opere sex dier.*, l. 3, c. 10). Dice Suárez, con la sentencia común de los escolásticos, que Adán no podía tener ningún juicio erróneo, ni aun en las cosas inevidentes: en este caso, Dios con su providencia haría que suspendiese todo juicio *de re ipsa* (n. 3). «*Dico autem de re ipsa, quia aliud est judicare rem ipsam, an ita sit vel non sit: et aliud judicare apparentiam seu verosimilitudinem, quam conjecturae faciunt. Nam isto posteriori modo judicari potest sine periculo erroris, quia tunc judicium non est conjecturale, sed evidens. Nam licet conjecturae non faciant evidentiam rei, faciunt nihilominus evidentiam illius extrinsecæ denominationis, quae ab ipsis (conjecturis) redundat in rem, quae probabilis vel verosimilis denominatur. Hoc ergo posterius judicium habere posset homo de hujusmodi rebus in primo statu, quia in illo nullum est periculum erroris: non tamen definitum judicium proferre poterat de veritate ipsa, quia in illo semper est periculum deceptionis (in rebus inevidentibus).*» De estas palabras arguye Eschweiler: Suárez enseña que el hombre perfecto del paraíso no juzgaba de las cosas en sí, sino de las apariencias, de las ideas que tenía en sí; pero esto es lo que enseña Descartes; luego Suárez es formalmente cartesiano. Eschweiler no ve lo absurdo de su argumentación. Pues Suárez afirma que, *cuando las cosas no son evidentes*, podemos muchas veces afirmar *con evidencia* que la cosas nos parecen así, o que la cosa es probable o verosímil, y que si proferimos algún juicio de la cosa misma, nos ponemos en peligro de errar. Mas esto lo pone él como una excepción para las cosas en que no haya evidencia, con lo cual está diciendo que en todos los demás casos el juicio versa sobre las cosas, no sobre las apariencias o sobre las ideas subjetivas. Y allí mismo, en el c. 9, dice Suárez que Adán fué creado

*cum perfecta scientia rerum naturalium*, con la cual conocía los objetos propios de la ciencia, los cielos, la tierra, los animales, y que tuvo perfecto conocimiento de Dios, de los ángeles, etc., y a cada paso dice que la ciencia de Adán se terminaba a las cosas, y no a las ideas. Esta es una tesis predilecta de Suárez, y así (*De an.*, l. 3, c. 5, nn. 9, 11, 17, dice que *verbum mentis non est medium quod neque in quo, sed quo formaliter res cognoscitur*.

Insiste Echweiler, diciendo que en el lugar citado (*De opere sex dierum*) Suárez afirma que Adán no evitaba el error sólo por dones y principios intrínsecos, sino por la divina Providencia; en lo cual enseña lo que enseña Descartes, al decir que no sabemos si a nuestros conocimientos corresponden realidades hasta conocer la existencia y veracidad de Dios. Mas en las palabras citadas sigue Suárez a Santo Tomás, quien (*De verit.*, 9. 18, a 6 ad 12) dice: *in iis, quorum notitiam (certam) non habebat Adam, a deceptione defendi poterat partim ab interiori, partim et principalius, a divina providentia, quae eum a deceptione servasset immunem*. Así que Eschweiler acusa sin querer de cartesianismo a Santo Tomás; a Eschweiler parecen estorbarle las distinciones. Una cosa es que la divina Providencia sea causa eficiente de nuestros conocimientos verdaderos, en cuanto que nos da asiento y calma para buscar los motivos de nuestros juicios, y nos da tranquilidad para que no juzguemos hasta haberlos encontrado, y otra cosa es que la divina Providencia sea causa objetiva de nuestros conocimientos verdaderos, como lo son las premisas. Lo primero no hace subjetivos ni mediatos nuestros conocimientos; lo segundo sí. Lo primero lo afirma Suárez con Santo Tomás; lo segundo, Descartes. ¿No ve el doctor alemán la diferencia?

8. También halla en Lugo el subjetivismo cartesiano. En la página 275 dice: «Lugo enseña que la *veritas objecti apparens* es el fundamento por el cual el entendimiento se determina a formular sus juicios. Esta verdad objetiva puede *aparecer* de dos maneras diferentes, aunque equivalentes: *vel in se clare visum (objectum), vel certe ex apprehensione terminorum, qui ostendunt vel clare vel saltem obscure connexionem illam inter praedicatum et subjectum*» (*De fide*, d. 1, s. 4, n. 47). Cita también Eschweiler estas otras palabras de Lugo (ib., s. 6, n. 100): «*Si Deus exsistit, est summe verax*»; es inmediatamente evidente: «*Si enim penetrantur termini, quod scl. Deus in suo conceptu sit ens primum, et simul apprehendatur quod vera-*

*citas summa sit maxima perfectio naturae intellectualis, statim ex terminis constat: si Deus est, debere esse summe veracem, neque ad hoc affirmandum indigemus alio motivo vel medio.»*

En estas palabras de Lugo encuentra Eschweiler el subjetivismo cartesiano; pues lo que el entendimiento conoce ante todo son las *apariencias*, sus *conceptos* y *aprehensiones subjetivas*; y solamente cuando está convencido de que estas ideas subjetivas son claras y distintas, se determina a juzgar de la cosa en sí. Mas en ello muestra Eschweiler una vez más su poca familiaridad con la terminología de los escolásticos. Pues convenir un predicado a un sujeto *ex suo conceptu*, significa que le conviene en virtud de las notas esenciales que tiene el concepto objetivo, es decir, el sujeto real y ontológico representado por el concepto; y cuando dicen que *veritas apparet per se vel per medium objectivum*, hablan de la evidencia objetiva inmediata o mediata; y cuando hablan de que alguna proposición es verdadera *ex apprehensione terminorum*, dicen que basta sólo entender las palabras para afirmar la cosa. ¿Es que Eschweiler entiende las cosas sin conceptos objetivos y sin entender primero los términos?

También demuestra Eschweiler que ha leído superficialmente a Lugo. Ya de los mismos sentidos dice Lugo (*De fide*, d. I, s. I, n. 3): *Visus enim terminatur ad colorem et lucem simul... In libro de anima probavi potentiam visivam et ejus actum aequa formaliter terminari ad album ac ad coloratum in ratione objecti.*

Y del entendimiento dice (Ib., n. 4): *Supponendum est assensus nostri intellectus alios esse mediatos, alios immediatos. Mediatus est quando res, cui assentimur, non constat ex ipsis terminis, inferitur tamen formaliter vel virtualiter ex alio principio cui etiam assentimur. Immediatus est quando assentimur alicui veritati, sistendo in ipsa, quia ipsa apparet ex apprehensione terminorum. Haec est enim natura intellectus et propensio, ut nulli objecto assentiatur nisi quatenus invenit veritatem illius in ipso vel in alio (objecto) cui ultimo innititur, et in quo figit pedem, ut ita dicam; ita ut nullus sit assensus, qui non possit resolvi usque ad prima principia, quibus intellectus propter seipsa assentitur, et non propter aliud. Nec inventire poteris genus actuum intellectus qui non ferantur ad objectum propter se vel propter aliud (objectum)* ¿Puede encontrar Eschweiler términos más enérgicos para expresar el realismo objetivo e inmediacionista, del todo opuesto a Descartes? Tal vez sí, y en el mismo

Lugo (Ib., d. 2, s. 1, 10): *Evidentia intellectualis non potest in alio consistere nisi in hoc quod intellectus convincatur ab objecto ipso et necessitetur ad assentiendum.* Y después añade que no basta para la evidencia que el entendimiento sea determinado a asentir por la voluntad propia, o por la omnipotencia de Dios, o por algún principio distinto del objeto, sino que es necesario que *convincatur praecise ab objecto ipso.* Como se ve, el pensamiento de Lugo está en los antípodas del sistema cartesiano, y se ve que Eschweiler ha leído muy de prisa a Lugo, si es que lo ha leído.

9. Mas no sólo ve el subjetivismo cartesiano y hermesiano en Suárez y en Lugo, sino en toda la escuela molinista. En la página 194 hace notar que, según Santo Tomás, *actus credentis non terminatur ad enuntiabilia*, sino *ad rem*; y repite allí mismo, y en la página 319, que el acto de fe no se termina a nuestro pensamiento, a nuestro concepto subjetivo, ni a las significaciones de las proposiciones, sino al objeto real significado por las proposiciones de fe. Y en la página 214: «Mas en la teología molinística, el objeto de las especulaciones teológicas no son las *res divinae*, significadas por las ideas dogmáticas, sino las mismas ideas dogmáticas subjetivas.» (Cfr. págs. 106, 127.) ¿En qué autor molinista habrá leído Eschweiler semejante disparate, propio únicamente de los modernistas? Está preocupado por el prejuicio de que los jesuítas son los autores de la filosofía moderna, y quiere encontrar en ellos las ideas insanas modernas.

La inculpación presente se deriva de la misma raíz de donde se derivan las demás, a saber, de que le estorban las distinciones. Lea a Lugo, *De fide*, d. 3, s. 2, en donde comenta el lugar de Santo Tomás, *utrum objectum fidei sit aliquid incomplexum vel complexum per modum enuntiabilis.* Lugo dice que *alia est complexio se tenens ex parte objecti, y otra longe diversa est complexio se tenens ex parte cognitionis.* Hecha la distinción, responde que el objeto del acto de fe algunas veces es simple y único, como cuando se trata de Dios o de sus atributos, y otras veces es compuesto o múltiple, como cuando creemos que Dios creó los cielos y la tierra, o que Abraham tuvo dos hijos, etc. Mas el acto cognoscitivo siempre tiene lo que él llama *complexionem mentalem*, porque el acto con que creemos es un juicio, y el juicio es un entender *componendo et dividendo*. Vea con qué cuidado opone el objeto al conocimiento, y dice que lo creido es cosa muy distinta del acto con que se cree, y que, por consiguiente, el ob-

jeto de la fe no son las ideas, sino las cosas. Y en la d. 3, s. I: *Postquam egimus de... motivo credendi, sequitur ut agamus de eis quae creduntur.* Y después dice que estas cosas que creemos son todas las *reveladas por Dios, et ideo aequa haereticus esset qui negaret Tobiae canem ac qui negaret Incarnationem;* y en el núm. 5 dice que *aliqua tamen magis principaliter pertinent ad fidem.* El objeto creido es todo lo revelado, como la Encarnación, y hasta el perro de Tobías, no nuestras ideas subjetivas. ¡Cuánto pierde Eschweiler con leer tan por encima los autores que critica!

#### C.—RACIONALISMO MOLINISTA

Eschweiler halla también en el molinismo la tendencia racionalista, la tendencia a no admitir más de lo que se ve y se palpa, la tendencia a hacer del acto de fe un acto evidente, un acto puramente dialéctico, un acto intelectual, que no se resuelve en sus verdaderos principios sobrenaturales.

11. *Sobrenaturalidad experimentada.*—En la página 32 dice que, psicológicamente, es imposible distinguir el acto natural del sobrenatural, como lo enseña Santo Tomás. En la página 35: «La escolástica posttridentina, en su *analysis fidei*, busca, ante todo, *cómo el cristiano adulto puede estar cierto de la sobrenaturalidad de su asentimiento.*» En la página 36: «Les pareció (a los teólogos modernos) que si el fundamento sobrenatural de la *certitudo super omnia* no se sorprendía conscientemente, experimentalmente, en el acto de fe, la infalibilidad de la fe sería un nombre vacío.» Y en la página 36: «La teología del espíritu moderno (de los molinistas) pretende encontrar en la conciencia de la fe la certeza de la gracia, la certeza sobrenatural.» En la página 40: «La teología moderna se vió obligada a explicar la sobrenaturalidad entitativa de la fe divina, principalmente bajo el punto de vista de sus relaciones con la experiencia consciente, y a colocar el último fundamento de la fe en la conciencia del creyente.»

12. Eschweiler parece que quiere reprender todo psicologismo en el acto de fe; mas en ello se engaña. El que cree, sabe experimentalmente que cree a Dios y no al hombre; experimenta que conoce los motivos de creer; experimenta que conoce lo que ha de creer, y experimenta que está cierto de lo que cree. Santo Tomás lo confiesa en

I-2, q. 112, a. 5, ad 2: *Quicumque habet fidem, certus est se habere (eam).* Y la razón enseña que, si tal experiencia se negase en el acto de fe, pretenderíamos que el hombre, al creer, es un palo inerte.

13. Cree también E. que los molinistas enseñan que el hombre experimenta la sobrenaturalidad de los actos de fe. Puede abrir cualquier libro molinista, y a cada paso se encontrará con las debidas distinciones que tanto aborrece E. Una cosa es experimentar los actos sobrenaturales, y otra cosa es experimentar la sobrenaturalidad de los mismos. Molina, en su *Concordia* (pág. 252), dice que lo primero es posible, pero no lo segundo; así como también experimentamos nuestros actos espirituales de entender y de querer, y, sin embargo, no experimentamos la espiritualidad de los mismos. Enseña el molinismo, con todos los católicos, que apoyados en ciertos principios generales de la fe y en ciertas experiencias internas, podemos conjeturar por raciocinios verosímiles que estamos en gracia, y así lo enseña también Santo Tomás (I-2, q. 112, a. 5); pero experimentar la sobrenaturalidad, todos los molinistas dicen que es imposible. Y esto no lo enseñan de paso, sino muy de propósito. Así, cuando tratan cuál es el motivo objetivo de creer, dicen que no son ni los hábitos infusos, ni las ilustraciones e inspiraciones sobrenaturales; y dan dos razones: la primera es que el motivo de creer ha de ser conocido, y la sobrenaturalidad de tales cosas nadie las conoce con certeza, y la segunda es porque, aunque se conociese la sobrenaturalidad de tales cosas, no podrían especificar el acto de fe divina, que tiene por objeto al mismo Dios.

14. Piensa E. que los molinistas, si no enseñan que se experimenta la sobrenaturalidad, por lo menos enseñan que podemos tener certeza estricta de que nuestros actos de fe son sobrenaturales, y el argumento que late en todo su alegato es el siguiente: los actos sobrenaturales se especifican por el objeto; es así, que sabemos con certeza que nuestro acto de fe tiende a un objeto sobrenatural, como es, por ejemplo, la Encarnación en cuanto revelada por Dios; luego sabemos con certeza que nuestro acto de fe es sobrenatural. En esto, Eschweiler ha errado la puntería. Pues la doctrina contenida en la mayor es de los tomistas, a quienes sigue Suárez; por consiguiente, respondan ellos a la acusación de Eschweiler, y creo que lo harán bien. Mas los molinistas enseñan precisamente lo contrario: dicen que los actos sobrenaturales, en cuanto sobrenaturales, no se especifican por los

objetos, exceptuando la visión beatífica, sino por los principios físicos, o sea por los auxilios y hábitos sobrenaturales que los producen. Y como quiera que nunca podemos estar ciertos si los principios físicos que influyen en nuestros actos son sobrenaturales o no, nunca podemos tener certeza de la sobrenaturalidad de los actos.

15. Añade Eschweiler (p. 35) «que el intento principal del *analysis fidei* en la escuela molinista es buscar, ante todo, cómo el cristiano adulto puede estar cierto de la sobrenaturalidad de su asentimiento».

Esto hace dudar de si estará habituado a tratar las cuestiones teológicas. En el *analysis fidei* se examina el acto de fe en cuanto que es un acto intelectual, lógico, especificado por un motivo, que persuade la verdad que se cree. Se presupone que este acto lógico es un acto de fe divina, es decir, no un acto de ciencia; sino un acto de creer, y de creer a Dios, no a una persona creada, y que es, por consiguiente, cierto, con certeza suma apreciativa. *Y esto presupuesto, no se pregunta* cómo es sobrenatural o no es sobrenatural; esto se trata en otros capítulos del tratado de fe, no en el capítulo de *analysis fidei*; lo que se pregunta es: cómo es posible que nuestro asentimiento sea acto de fe divina y sumamente cierto, con certeza *adhesionis*, no *infallibilitatis intrinsecæ*, cosas que el autor parece confundir. Y la causa de mover la cuestión, es porque hay razones aparentes para ponerlo en duda; y éstas son, que no venimos en conocimiento de la autoridad divina y de la revelación sino por motivos inferiores en dignidad a Dios, e inferiores en certeza a la certeza que tenemos en la fe; por donde parece que el acto de fe, ni puede ser un acto de creer en Dios por sí mismo, ni un asentimiento de certeza suma adhesiva. Además, si se afirma el misterio, v. gr., de la Encarnación porque Dios, Verdad suma, lo ha revelado, parece que el asentimiento en el misterio es la conclusión de un discurso formal o virtual; y, por tanto, que es un asentimiento científico, y no de fe en Dios por sí mismo. A este problema se han dado muchas soluciones en el molinismo, y no hay ninguna que sea la preferida por esta escuela, como lo supone nuestro crítico. Pero por la exposición que acabamos de hacer se ve que el fin del *analysis fidei* no es buscar cómo estaremos ciertos de que nuestro acto es sobrenatural, sino cómo el acto de fe es de fe en Dios y sumamente cierto con certeza de adhesión, a pesar de las aparentes razones en contrario. La lectura de cualquier libro molinista por Eschweiler, nos hubiese ahorrado esta larga exposición.

16. *Resolución del acto de fe.*—Acusa Eschweiler al molinismo de que no atinó a resolver la certeza e infalibilidad de la fe en sus verdaderos principios, que son para Eschweiler el hábito infuso (pág. 34) y la voluntad de creer (págs. 37, 272). Esta acusación indica confusión de ideas y aversión a las distinciones, por muy necesarias que sean. Vamos nosotros a hacer algunas, las más obvias y necesarias.

El acto de fe es un acto intelectual, lógico, especificado por un motivo u objeto formal, que persuade la verdad del misterio creído; es, además, un acto cierto, con certeza suma de adhesión; es también intrínsecamente infalible, y opuesto por esencia a todo error; y es, finalmente, un acto libre y virtuoso. Según estas diversas formalidades y propiedades del acto de fe, habrá que reducirlo a diversos principios.

Por ser un acto *lógico* y de *fe divina* habrá que reducirlo a un motivo entendido que persuada al entendimiento, no sólo de la bondad de aceptar el misterio, sino también de la verdad de lo que se cree; este motivo es solamente la autoridad divina y la revelación divina. La *certeza suma de adhesión*, propia del acto de fe, se debe, por una parte, a la dignidad del motivo, que garantiza la verdad, y este motivo es la autoridad divina y su palabra infalible, y, por otra, se debe a la voluntad, que, por obsequiar a Dios, impone una adhesión firmísima al entendimiento. La *sobrenaturalidad* se debe a los principios sobrenaturales que lo producen, como es el hábito o los auxilios de la gracia actual. Su *infalibilidad intrínseca* o su esencial oposición con el error se debe a la intrínseca dignidad del acto, que es entitativamente sobrenatural, perfectivo del entendimiento, y participación de la luz intelectual divina. La *libertad* se reduce a la voluntad, que, con un acto sobrenatural y libre, impone la adhesión del entendimiento. La *razón de virtud*, y no de *virtud secundum quid* o intelectual, sino de *virtud simpliciter*, y en el pleno sentido de la palabra, se debe a esa misma voluntad, que, por reverencia a la Majestad divina, hace el sacrificio intelectual de asentir a lo que no se ve. Toda esta doctrina molinista, y por ella se ve cómo los molinistas han reducido el acto de fe al hábito y a la voluntad, pero a su debido tiempo y con las debidas distinciones. El autor quisiera que, al tratar de resolver la fe en sus principios últimos, se tratase de la fe en globo, en confuso, y que no se diese más respuesta sino el hábito y la voluntad. Pero tal respuesta sería confusa y falsa. Hay que distinguir varias formalida-

des y propiedades, y cada una de ellas hay que reducirla a sus propios principios, como lo han hecho los molinistas.

17. *Acto de fe puramente dialéctico*.—Eschweiler encuentra que los molinistas han hecho del acto de fe un acto puramente dialéctico, frío, privado de aquel calor que lleva consigo el acto real de la fe. (Cfr. págs. 138, 140, 142-8). Y ¿en qué se funda? En que buscan, sobre todo, su especificativo intelectual, y no ven en él la razón de virtud, de piedad, de reverencia, que le comunica la voluntad movida por el Espíritu Santo.

¿Quiere negar E. que el acto de fe es un acto lógico? Esto es imposible. El acto de fe es un acto del entendimiento, que tiene su objeto formal, y este acto de entendimiento por fuerza ha de tener la forma de una simple aprehensión, o de un juicio inmediato, o de un juicio mediato, o de un raciocinio, ya que el entendimiento no tiene más formas de actos que las dichas. Ahora bien; todos estos son actos lógicos. No es, pues, reprobable que se haga de la fe un acto dialéctico; lo reprobable sería que no se hiciese de él sino un acto lógico, como el que se hace al demostrar cualquier teorema matemático. Ha de intervenir la voluntad, y, la voluntad, movida por afectos piadosos.

18. ¿Y esto lo han negado los molinistas? Al revés, tienen un capítulo especial en el tratado *De fide*, reservado al influjo de la voluntad en el acto de fe; pero no quieren que la voluntad sea *simpliciter* y en toda línea el último motivo de la fe, como quiere Eschweiler. Y así dice muy bien Lugo (*De fide*, d. 10, s. 1, n. 11): *Intellectus solum movetur a veritate objecti ut ab objecto, movetur tamen et a voluntate, non ut ab objecto suadente, sed ut ab extrinseco impellente et determinante ad assensum circa veritatem sufficienter propositam, licet non taliter ut solum objectum, seclusa voluntate, necessitet intellectum*. Así, que el acto de fe no es un acto puramente dialéctico, sino un acto voluntario y libre.

19. Pues entonces, ¿qué echa de menos en el molinismo? El calor que le dan al acto de fe los afectos religiosos de la voluntad. Mas este cargo es también injusto. Oiga a Lugo (Ib., d. 10, s. 2, n. 16): «*Ad assensum super omnia requiritur pia affectio voluntatis, quae imperet illud peculiare obsequium intellectuale erga divinam veritatem*»; y en la s. 3, n. 52-54 examina cuál es el motivo que de suyo informe a la voluntad para imperar este asentimiento obsequioso, y

dice: «*Hanc voluntatem respicere honestatem, quae appareat in assentiendo revelationi et in subjiciendo intellectum divinae auctoritati circa objecta inevidentia, attendendo ad infinitam Dei auctoritatem cui haec subjectio et reverentia intellectualis debetur;* y esta virtud facile potest ad religionem reduci, quatenus inclinat ad exhibendum Deo hunc cultum et obsequium intellectualis.» Y antes en el n. 39: «*Actus fidei est ex natura sua cultus quidam et obsequium, quod intellectus exhibit humilians se; et quatenus est cultus postulat necessario imperari a voluntate bona et honesta.*» Y en la d. 1, s. 13, n. 287: «*Quae per fidem credimus, Deo credimus, et ideo credimus super omnia, quia divinae auctoritati supremus cultus intellectualis debetur.*» Y como de esta manera hablan todos los otros molinistas, resulta que esos enseñan claramente que el acto de fe no es un acto puramente dialéctico, abstracto, mecánico, sino un acto voluntario, libre, caliente con todo el calor que le comunica la piedad, la reverencia para con la autoridad divina, la humildad, etc. Al mismo tiempo queda demostrado que la crítica de Eschweiler se funda en prejuicios y en falta de lectura, no en la realidad.

20. *El acto de fe es un juicio evidente.*—Esta es otra acusación, que Eschweiler no se cansa de repetir contra el molinismo (Cfr. páginas 41, 45, 273, nota 16). Se funda en que para los molinistas el acto de fe es cierto y discursivo, y, por tanto, evidente. Mas Eschweiler debía saber que el asentimiento de la conclusión no es evidente, si falta la evidencia en las dos premisas o en una de ellas; y tanto Suárez como Lugo enseñan que por lo menos una de las premisas nunca es evidente, a saber: la que habla de la existencia de la revelación; luego no enseñan que el acto de fe es evidente. (Lugo, *De fide*, d. 2, s. 1.)

Mas ¿no afirma Suárez que la autoridad divina y la revelación divina, premisas del discurso virtual, se creen por sí mismas? Lugo, ¿no enseña que ambas premisas son inmediatas? Es cierto; mas según Suárez, todo acto de creer, aunque las cosas creídas sean las premisas, es obscuro; y Lugo enseña que el asentimiento en la premisa que trata de la revelación, aunque inmediato, es obscuro; por consiguiente, la afirmación del misterio es siempre un asentimiento obscuro. No trato de defender aquí las teorías de Suárez y de Lugo; pase que se hayan engañado en ellas; pero de ahí no se sigue que hayan reducido el acto de fe a un acto científico, evidente.

21. Eschweiler pretende demostrar que tiene argumentos fehacientes para probar lo contrario. En la p. 273 aduce estas palabras de Suárez (*De fidei*, d. 3, s. 6, n. 8): «*Formale objectum non in aliud resolvitur, sed per seipsum creditur, quia (Deus, revelans) potest de se ipso testificari, et ita de se testificatur, ut faciat evidenter credibilia, non solum alia quae dicit, sed etiam quae de se ipso testificatur.*» En las palabras subrayadas encuentra que el acto de fe es evidente. Pero, ¿para qué nos obliga Eschweiler a repetir las distinciones más triviales? Una cosa es decir que lo que Dios revela es evidentemente creíble, y otra cosa es decir que lo que Dios revela es creíble con un acto evidente. Lo primero lo ha dicho Suárez; lo segundo no, y no son equivalentes, como cree Eschweiler. ¿No ve la diferencia? Yo puedo traer tales razones a un enfermo, que juzgue evidentemente que le conviene tomar una medicina; mas el tomar la medicina no es un acto de asentimiento evidente, es un acto deglutivo, que libremente hará. Así, por los argumentos de credibilidad, puedo juzgar con evidencia que he de creer tales doctrinas; pero el acto de asentimiento no es un acto evidente, sino obscuro y libre.

Hasta aquí hemos visto que la atrevida pretensión de derivar el autonomismo, el cartesianismo y el racionalismo de la escuela molinista, se funda en desconocimiento de las doctrinas teológicas y en desconocimiento de los autores molinistas.

## II.—COMPLEMENTOS DOCTRINALES DE ESCHWEILER

22. Dice Eschweiler (p. 27) que la cuestión fundamental en la teología católica es la subordinación de la naturaleza a la gracia, de la razón a la fe. Cree que el molinismo ha destruido esta subordinación, y que su influjo ha sido tan poderoso en toda la teología moderna, que en todas las escuelas se ha infiltrado, más o menos, su virus autonomista y racionalista. Y así, en el mismo Scheeben, tipo de la teología genuina, encuentra qué reprender. (Cfr. pp. 174, 308). En el c. 4 trata de subsanar estos defectos y oponerse a la raíz de donde dimanan. ¿Cuál es esta raíz? Es la doctrina que enseña que es posible una apologética puramente racional, y que es posible el *status naturae purae*. Con la apologética puramente racional se ha creado el

racionalismo independiente de Dios y de su revelación, haciendo estimar más de lo justo las fuerzas de la razón, y con la *possibilitas status naturae purae* se concibe al hombre como un ser acabado, ultimado y completo en sí mismo, y, por consiguiente, capaz de entrar en contratos con Dios, como una persona cualquiera con otra igual. Así que, para Eschweiler, las tesis contrarias, a saber, la imposibilidad de la apologética puramente racional y la *impossibilitas status naturae purae* son de capital importancia. Y estas dos tesis son la luz que alumbría su criterio, para condenar a unos autores y alabar a otros: cree que ni Santo Tomás ni los antiguos admitieron estas posibilidades, y por eso son teólogos genuinos; en cambio, los molinistas sostuvieron ambas posibilidades, y por eso son los padres del espíritu moderno, del autonomismo, del cartesianismo y del racionalismo.

#### A.—APOLOGÉTICA PURAMENTE RACIONAL

24. Oigámosle acerca de la apologética racional. Omitiendo la ambigüedad con que habla de si es posible conocer naturalmente a Dios (pp. 228-231), dice en la pág. 171: «Scheeben reconoce sin ambages que los fundamentos de la fe se pueden demostrar por el método puramente racional e histórico. Mas en esto Scheeben ha sucumbido al espíritu moderno, que confía en sí y estima sus fuerzas, y con esto ha venido a admitir una razón aislada de la fe y a creer en la realidad del ser puramente natural.» Y en la pág. 127: «La vía de la apologética racional ha de presuponer la fe, sea cualquiera la forma que se le diere»; y en la pág. 203: «La apologética puramente racional es químérica, y, por tanto, es la ciencia más anticientífica que se ha inventado»; y en las págs. 214 y 78): «El molinismo es propiamente la fuente de donde se ha originado la doble forma de la teología, o sea la apologética y la dogmática.» (Cfr. págs. 181, 227, 231, 239, 244, 246, 321). En resumidas cuentas, cree que no puede demostrarse independientemente de la fe la verdad de los milagros de Cristo, de la resurrección de N. S., del hecho de la revelación; por tanto, a uno que no cree, le hemos de exigir que crea estas cosas antes que se le hayan demostrado.

Mas esta doctrina es formalmente contraria a los documentos oficiales de la Iglesia. Greg. XVI (Dz. 1624) dice que hemos de usar de

la prueba racional de los milagros de Cristo para demostrar la revelación *iis qui vel eam rejiciunt, vel nondum admissam requirunt;* y n. 1.625: *non habemus jus requirendi ab incredulo ut admittat Resurrectionem divini Salvatoris, priusquam illi proponamus argumenta certa; et haec argumenta per ratiocinationem ex traditione deducuntur;* y n. 1.626: *quoad has quaestiones varias ratio fidem praecedit, debetque ad eam nos conducere;* y n. 1.627: *quamvis debilis et obscura redditia sit ratio per peccatum, remansit tamen in ea sat claritatis et virtutis ut ducat nos cum certitudine ad existentiam Dei, ad revelationem factam iudaeis per Moysen, et christianis per adorabilem nostrum Hominem-Deum.* En tiempo de Pío IX la Cengregación del Indice mandó suscribir a Bonetty tesis semejantes. Y Pío IX, en su encíclica contra Hermes, dice: «*Recta ratio fidei veritatem demonstrat* (Dz. 1.635); *humana quidem ratio divinae revelationis factum inquirat oportet, ut certo sibi constet Deum esse locutum, ac eidem... rationabile obsequium exhibeat*» (Ib. 1.637); y expuestos los argumentos *quibus humana ratio evinci omnino debet divinam esse religionem* (1.638), termina así: «*Humana ratio ex splendidissimis hisce aeque ac firmissimus argumentis clare aper-teque cognoscens Deum ejusdem fidei auctorem existere...*» (1.639). (Cfr. Vatic., Dz. 1.797; Pío X contra los modernistas, Dz. 2.072). Pío XI en su encíclica *Studiorum ducem*, dice que ya Santo Tomás *propriis ac genuinis fundamentis constituit apologeticam, bene definito discrimine, quod inter eas res quae rationi, et quae fidei sunt, intercedit, accurateque naturali ordini a supernaturali distincto.*

De donde se deduce que la apoloética, que demuestra los fundamentos de la fe por sola razón y sin apoyarse en la fe, es alabada por los Pontífices, no sólo como legítima, sino también como necesaria. Por consiguiente, al acusar de racionalista este método, acusa E. a la Iglesia de racionalista; y al decir que es una invención molinística, hace a los autores de esta escuela mucha honra, que ellos rehusan modestamente, porque Pío X se la atribuye a Santo Tomás; y de decir que Hermes no hizo en esto sino desarrollar los principios molinistas, se sigue que la Iglesia es hermesiana. Ante semejantes consecuencias, lo mejor es callar.

*B.—EXIGENCIA DE LA GRACIA*

25. El otro punto que quiere determinar E. es la relación de la naturaleza con la gracia, y esta relación consiste en que la naturaleza exige la gracia. De esta manera, el ser natural no será un ser completo, que oponga su yo al Tú de Dios, como igual a igual, sino un ser incompleto, que se completa por el don de Dios. En las páginas 34, 38, 39, reprende el que se conciba al hombre natural como un ser completo en sí, porque esto sería hacer al hombre independiente de Dios. Y en la página 37 alaba a Santo Tomás, porque ha puesto como fundamento explicativo de la potencia obediencial el *desiderium naturale in visionem essentiae divinae*; y en la página 267, 3, añade que esta teoría de Santo Tomás condena la opinión moderna, según la cual la naturaleza racional podría ser neutral para la gracia, sin ser lesionada en lo que le es natural. El *desiderium naturale in visionem essentiae divinae* no puede ser vano, porque está ordenado por esencia a la elevación sobrenatural; y en la página 270: el hombre, en cuanto natural, tiende a un fin más elevado que el fin puramente natural: tiende a la posesión del ser absoluto y del bien absoluto; y en la página 215: la naturaleza humana no se puede concebir como un ser acabado y completo en sí, de tal manera, que la revelación y la operación santificadoras de la gracia sean solamente un hecho histórico que sobrevino a la naturaleza. De estas citas se concluye que, según E., la naturaleza humana de suyo es un ser inacabado, incompleto, al modo como lo es la materia prima, y que su complemento natural, al cual tiende naturalmente, es la elevación al orden sobrenatural, y que sin esta elevación la naturaleza quedaría lisiada en lo que le es natural. Mas esta doctrina no es católica: es bayana, janseniana, quesneliana. La Iglesia enseña que los dones sobrenaturales son indebidos a la naturaleza en toda hipótesis. En el esquema de *doctrina católica*, preparado para la definición en el Concilio Vaticano, se dice acerca de la gracia y de la visión beatífica: *Haec illa est hominis elevatio, quam SS. PP. vestigiis insistentes doctores catholici recte supernaturalem vocaverunt, ut quae naturae creatae tum vires tum exigentiam transcendat, ideoque nec meritis nec naturali hominis conditioni debita, sed gratuitum sit divinae largitatis beneficium* (Coll. lac., t. 7, col. 555). Eschweiler dice que tales dones son sobre-

naturales porque no caen bajo las fuerzas de la naturaleza creada, aunque sí bajo sus exigencias. Pero *doctores catolici*, según el esquema, *recte vocaverunt supernaturem, ut quae superat tum vires tum exigentiam naturae.* Omítimos por brevedad otros documentos eclesiásticos, con los cuales no está de acuerdo la doctrina de E.

26. Pero si no se pone esta exigencia de la gracia en la naturaleza, insiste E., la naturaleza sería un todo completo y acabado en sí; tendría un yo frente al Yo divino; sería incapaz de la elevación; no tendría potencia obediencial. Parece increíble que tales falacias, que parecen razones alegadas por algún heterodoxo, hagan mella en un teólogo católico. E. confunde la potencia obediencial con la exigencia de la elevación, y esta confusión ha engendrado la obra. Si el lector tiene paciencia para leerla toda, verá que, apoyado en esta confusión, reprende, alaba y construye su edificio doctrinal. Si no hubiese existido tal confusión, no hubiese escrito su obra, porque no hubiera tenido instrumento de trabajo, ni luz, ni apoyo.

### CONCLUSION

27. El fin de todo el libro, si no confesado, por lo menos seguido con un tesón inquebrantable, es demostrar que la Compañía de Jesús es la autora de toda la filosofía moderna autonomista, criticista, racionalista. No tiene nada que envidiar a las publicaciones de la empresa Recalde. Sabemos de cierto que el autor no tiene nada que ver con dicha Empresa; pero su obra parece gemela de ellas. Mas el medio que E. ha empleado para atacar al molinismo es el más a propósito para desacreditar su propia obra, pues pretende que, si se admite la apologética puramente racional, invento jesuítico, se admite el autonomismo y el racionalismo; mas la Iglesia rechaza tal acusación, y alaba tal apologética como útil y como necesaria. Pretende, además, E., que si se admite la *possibilitas status naturae purae*, y si se rechaza la exigencia de la elevación en la naturaleza racional, ésta será independiente de Dios; mas la Iglesia rechaza también esta acusación al decir que sólo por liberalidad de Dios, y no por exigencia alguna de la naturaleza racional, ésta ha sido elevada al orden sobrenatural.

También la ejecución de la obra ha sido infelicísima, pues en ella

aparece que no conoce los autores que critica, y así ignora el significado del nombre *Concordia*, en Molina; desconoce que la duda metódica restringida es admitida en todas las escuelas católicas; desconoce el estado de la cuestión del *analysis fidei*; cree que esta cuestión es todo el tratado de *fidei*; ignora las distinciones que se imponen cuando se buscan los últimos principios del acto de fe, y cree que son exclusivas de sus autores predilectos aquellas doctrinas que son de la Iglesia y del dominio común de todos los teólogos católicos.

Con esto damos por terminada nuestra crítica, la cual no lleva el propósito de zaherir al autor, sino de encauzar su fecundidad literaria; sería lástima que los prejuicios y poca formación teológica si-guiesen influyendo en sus obras.

J. M. HELLIN.

