

puede ponerse en duda la existencia de relaciones de justicia entre ellos.

Del mismo modo cabe hacer objeciones a la noción de la patria potestad como un "ius individuale", frente a la potestad del paterfamilias considerada como perteneciente al "ius sociale" (pág. 277). Y algo semejante puede decirse del "commodum parentum" como fin, aunque secundario, de la patria potestad. Tal vez sea una preocupación excesiva de distinguir con base en conceptos generales y una cierta resistencia a abandonar posiciones ya sobrepasadas en favor de la potestad de los padres.

Por lo demás, ¿puede decirse, con rigor jurídico, que los padres son "mandatarios" de la Iglesia para la educación de los hijos y que al mismo tiempo conservan totalmente el derecho natural de educación? Trátase de una idea que precisa matizarse. Y en el caso de los hijos ilegítimos, ¿sólo se da el derecho natural de educación, si las motivaciones de orden sobrenatural proceden únicamente del matrimonio?

Estas observaciones muestran la peculiar dificultad de los problemas iusnaturalísticos. En ellos es difícil mantener el rigor de la distinción entre el derecho y la moral, tanto más que en los iusnaturalistas no es raro que la moral invada el terreno de lo jurídico. Como es difícil una construcción de derecho natural que sea racionalmente lógica y "naturalmente" válida, sin una previa toma de posición sobre la naturaleza humana y sus vertientes jurídicas, así como sobre las relaciones y la distinción entre el orden natural y el sobrenatural. Se trata, sin duda, de problemas de método a que el A. no está obligado y que, de hecho, no desmerecen esta clásica, bien ordenada e interesante monografía sobre la patria potestad. Son precisamente esas cualidades las que sirven de estímulo para buscar una perspectiva más amplia del problema.

JAVIER DE AYALA

PIER LUIGI ZAMPETTI, *Il problema della giustizia nel protestantesimo tedesco contemporaneo*, I vol. de 150 págs., Milano, Edit. Giuffré, 1962.

He aquí una nueva obra del Prof. Zam-

petti, aparecida en estas semanas, que puede considerarse en la misma línea de pensamiento que ha inspirado sus anteriores investigaciones filosófico-jurídicas (Cfr. "Il problema della conoscenza giuridica", Milano, 1953).

Preocupado desde hace años por el problema de la historicidad del Derecho —con demasiado frecuencia menospreciada por el abstracto esquematismo de ciertas "metafísicas" al uso— aborda el denso estudio que comentamos, el tema de la justicia en aquella teología protestante de nuestros días —llamada comunemente dialéctica—, que ha planteado en toda su crudeza la necesidad de informar el ritmo histórico de la sociedad humana con valores de justicia.

Es vastísima la literatura protestante sobre el tema. La tragedia del pueblo alemán que siguió a la experiencia del Estado "nazi", absolutista y tiránico, instigó la acuciante necesidad, ya antes sentida, de superar el positivismo jurídico a la sazón dominante mediante una valoración personal de las normas; es decir, mediante una fundamentación valorativa, tanto de la obligación del individuo respecto de la autoridad, como del ejercicio mismo de la función legislativa. De ahí también el florecimiento de los estudios sobre los fundamentos de un posible Derecho natural (Cfr. Erik Wolf: "Das problem des Naturrechtslehre", recientemente traducido al castellano). Por otra parte, en el congreso protestante de Treysa, de 1950, fue planteada expresamente la cuestión, en términos típicamente reformistas. "¿Qué puede decir la Iglesia, sobre el fundamento de la Biblia, a propósito de la reconstrucción del Derecho humano?".

Tal planteamiento era el único posible en el ámbito cultural del actual protestantismo alemán, que ha vuelto a las primitivas posiciones de Lutero y de Calvino. Estamos lejos de aquel racionalismo protestante de la Ilustración, entretenido en construir exhaustivos códigos de los derechos naturales del hombre particularizados hasta lo inverosímil. La respuesta a aquellas interrogantes no podría ser deducida, en estas modernas corrientes protestantes, del examen de la naturaleza humana que —estando intrínsecamente corrompida— invalidaría de raíz todo intento de solución racional. El puesto de la razón —"prostituta del diablo", al de-

## BIBLIOGRAFIA

cir de Lutero— debería ser ocupado en adelante por la Revelación o por la interpretación de la Sagrada Escritura. Sólo la fe, en el seno de la más radical contradicción, podría alcanzar un criterio válido para enjuiciar valorativamente el Derecho. La función valorativa deberá ser estudiada, pues, exclusivamente por una Teología del Derecho, de ninguna manera por una Filosofía jurídica iusnaturalista.

Este problema de relaciones entre juicios de realidad y juicios de valor, toma en las corrientes protestantes aquí examinadas, según el A., el aspecto de un problema de relaciones entre la Justicia Divina —absoluta— y la justicia humana, que es esencialmente relativa, provisional y, en consecuencia, arbitraria.

En tanto es posible, precisa el A., superar la antítesis justicia absoluta—justicia relativa (y del dualismo luterano entre el reino divino y el reino humano —completamente diversos y separados— de que aquélla deriva), en cuanto se corrijan las deficiencias de la naturaleza humana corrompida con la ayuda divina.

Pero, ¿cómo superar tal antítesis, de modo que sea esto posible? ¿Cómo salvar el profundo hiato, que parece insalvable, entre el reino de la corrupción y el reino de la Justicia divina? O, dicho de otra manera, ¿cómo es posible el encuentro entre el hombre y Dios, en el ámbito del reino humano, sin que Dios deje de ser Dios —relativización de lo absoluto—, ni el hombre de ser hombre —absolutización de lo relativo—? A toda costa se ha de impedir —opinan— que la distinción se convierta en separación, como ocurriría en el caso de que el Derecho humano no se sustrajera a la relatividad de lo profano; pero también que el nexo se trocara en confusión, como tendría lugar de aceptarse la tesis de un Derecho (humano) “cristiano” (p. 26). He aquí el planteamiento de la cuestión que —muy resumida por nosotros— viene a ofrecer el A., a lo largo de su obra.

Para un pensador católico, tal planteamiento carecería de sentido. La caída, en efecto, no ha corrompido la naturaleza humana: ésta quedó solamente “vulnerada”. “En la concepción católica —escribe el A.— existe un punto de contacto entre las dos justicias, que permite hablar de valores también en el campo humano, y en consecuencia, como es obvio, de ver-

dadera justicia... Entre Dios y el hombre, subsiste una relación de semejanza analógica”; y por consiguiente, la ley natural —que deriva de la esencia del hombre— puede ser conocida por su inteligencia si bien precisa de hecho, después de la caída, de la ayuda de la revelación para no errar en el proceso —racional en sí mismo— de su determinación. La ley natural es en cierto modo absoluta, por ser reflejo de la ley eterna divina (págs. 16-17). Tal término “absoluta” debe, con todo, concebirse, a juicio del A., en función de la situación histórica concreta, por ser diversos el orden de la naturaleza y el orden moral.

Pero los principios que inspiran a las corrientes protestantes, invalidan radicalmente este orden de ideas. He aquí, resumidos por el jurista protestante E. Wolf, los tres fundamentales: “a) *sola gratia*, que excluye la teología natural como fuente de conocimiento del Derecho natural; b) *sola fide*, que permite un fundamento del ordenamiento jurídico natural sólo de arriba a abajo (a través de la analogía de la fe), no de abajo a arriba (a través de la analogía del ser); c) *sola scriptura*, que tiene imposible un magisterio de la Iglesia dotado de autoridad”.

Fijado el sentido de la cuestión pasamos a exponer brevemente, con fines informativos, las doctrinas protestantes analizadas por el A.

Distingue tres corrientes de pensamiento que responden diversamente a los interrogantes que arriba reseñábamos y dedica tres capítulos al examen de cada una de ellas: la primera busca el criterio de valoración del Derecho en “el orden de la creación” (cap. II, págs. 37-53); la segunda —teoría escatológica— concluye estableciendo una “relación negativa entre justicia absoluta y humana” (cap. III, págs. 55-78); sólo la última ha logrado establecer, a juicio del A., una “relación positiva entre justicia absoluta y humana” (cap. IV, págs. 79-108), proponiendo un criterio de valoración actuable en cada situación histórica.

La primera corriente (representada principalmente por Althaus y E. Brunner) intenta buscar el criterio de valoración en este mundo, en cuanto debe ser considerado, según garantiza la fe, como una “revelación de Dios”. El orden de la creación —opinan estos autores— estaba

sometido antes de la caída a leyes absolutas. La historia humana coincidía con la historia natural: las leyes humanas eran absolutas, semejantes a las leyes de los astros. Pero el hombre, dotado de libertad podía sustraerse a ellas, como ocurrió de hecho en la caída original. La naturaleza humana, corrompida como consecuencia de ella, siguió a partir de entonces una trayectoria histórica radicalmente divergente a la historia natural: las leyes que el hombre se dicta a sí mismo son en la actual situación histórica esencialmente relativas, arbitrarias. ¿Cómo valorarlas? O en otros términos, ¿cómo procurar el retorno de la historia humana a la esfera de la historia natural? Siendo la única justicia absoluta la del estado paradisiaco del hombre, debería servir su contenido de patrón al de la justicia relativa.

Sin embargo, ¿cómo puede servir de patrón valorativo una justicia que ya no es válida, siendo antihistórica e inactuante por haber cambiado la situación existencial del hombre? No es posible establecer una relación entre los contenidos de ambas justicias. Más aún —enjuicia el autor—: propiamente sólo hay en la fase actual del pensamiento de Brunner una justicia “sic et simpliciter”, la justicia relativa del ordenamiento jurídico positivo, por ser la única posible. “Es el mismo Dios —escribe Brunner— quien manda a los cristianos de Roma obedecer al derecho romano y a los preceptos del Estado”. En definitiva, esta posición termina, a juicio del A., conduciendo a una absolutización de la justicia relativa.

La *segunda corriente* (Walz, Künneth), considerando imposible el retorno al estado paradisiaco, propone como criterio de valoración del Derecho humano —meramente negativo— a la Justicia Divina. La provisionalidad de la justicia humana nos permite constatar que propiamente no es justicia, y orienta como consecuencia nuestra mirada a un futuro escatológico: al reinado de la Justicia Divina. Pero, de manera semejante a la anterior, se cierra a esta dirección de pensamiento toda posibilidad de establecer una relación valorativa de las realizaciones jurídicas humanas con la Justicia Divina: en modo alguno podrá ésta servir de modelo a aquéllas, por ser inactuante. La historia carecerá completamente de valor; es im-

posible superar el dualismo dialéctico de los dos reinos, siendo meta histórica la Justicia escatológica. El reino de este mundo quedará irremediabilmente entregado a Satanás.

Sólo la *tercera corriente* logra establecer una relación positiva entre la justicia absoluta y la relativa o humana, gracias a la Encarnación de Jesucristo, que ha permitido tender un nexo positivo entre ambos reinos. La justicia divina puede servir positivamente de modelo a la humana en la medida en que son realizables sus principios en cada situación histórica: limitadamente, en cuanto humana, (que es en este sentido justicia *relativa*); pero está preñada de valores *absolutos*, en cuanto pueden ser realizados según toda la perfección que consiente su esencia. La justicia immanente a las realizaciones históricas humanas, puede pues —en este segundo sentido— calificarse de *absoluta*.

Pero, ¿cómo es posible realizar valores absolutos de justicia teniendo como modelo la Justicia absoluta divina? La teología de Karl Barth, ha permitido fundamentar teóricamente la posibilidad de un influjo del criterio absoluto trascendente de la justicia en el mundo humano. A pesar de la neta distinción que establece entre la comunidad civil (Estado) —que asegura a los individuos una libertad exterior relativa y provisional— frente a la definitividad de la comunidad cristiana (es decir, del Reino de Cristo), puede ésta servir de criterio orientador de la vida de aquélla sin perder por ello su transcendencia, en cuanto puede concebirse una relación analógica entre ambas. El Estado y su Justicia pueden considerarse, escribe Barth, “como una parábola, una correspondencia del Reino de Dios, una analogía, objeto de la fe de la Iglesia y que la Iglesia predica”, es el sentido de que la comunidad es capaz de reflejar indirectamente, como en un espejo, la verdad y realidad del reino de Dios que la Iglesia anuncia (Cfr. “Christengemeinde und Bürgergemeinde”, Zürich, 1946, p. 23).

Puede resultar extraño que el teólogo que ha calificado la analogía del ser de “larva diabólica introducida por los católicos en la teología” acuda precisamente a ella para resolver la cuestión. Sin embargo —aclara—, se trata de una “relación analógica extremadamente concre-

## BIBLIOGRAFIA

ta" (Ibid., p. 34) —como concreta es la historia, siempre renovándose en la variedad de casos y situaciones determinadas—, al servicio de la vida y establecida por la fe (1 Cor 13), al margen de todo abstractismo de un Derecho preconstituido, sea del Derecho natural, sea de la teología natural.

Muestra claramente Barth —digámoslo de pasada— al acusar de abstractismo antihistórico a la "analogía entis", un absoluto desconocimiento de su verdadero significado —al menos tal y como Sto. Tomás la entiende—. Es, en verdad, difícil establecer un diálogo fecundo sin profundizar más en las posiciones de aquél con el que se desea entablar. Lástima que el A. no aclare su opinión al respecto, limitándose a exponer brevemente el pensamiento barthiano.

Las directrices que, para la actuación concreta de tal relación analógica, deberían deducirse, aparecen, sin embargo, excesivamente vagas en Barth, como concluye el A. de su análisis (p. 86). Es el teólogo francés J. Ellul ("Le fondement théologique du droit", Neuchatel, Delachaux-Neclé, 1946) quien, a su juicio, ha logrado consolidar la dirección que comenzó a delinearse en Barth, llegando a una sistematización doctrinal, de la cual, más tarde, el jurista alemán Erik Wolf derivará interesantes consecuencias prácticas, precisas y definidas, en un plano decididamente jurídico (p. 79).

En tal perspectiva de pensamiento se comprende que pueda afirmarse que Dios nos juzgará no según el metro de la Justicia absoluta Divina, que está fuera de nuestras posibilidades, sino "según los mismos criterios con que nosotros hayamos juzgado" (como afirma J. Ellul, cuyo pensamiento al respecto no resumimos, por abreviar: Cfr. la obra apuntada, páginas 86-94). En virtud de la Redención de Jesucristo, que ha permitido establecer una relación analógica (de fe) con Dios, nuestra justicia, aun siendo necesariamente humana, puede realizar valores absolutos, en el sentido precisado más arriba. El valor humano puede decirse, pues, que está en una relación de analogía con el valor divino.

Pero entre los autores de esta corriente es, a juicio del A., E. Wolf quien ha derivado las consecuencias jurídicas con-

cretas más interesantes en este planteamiento.

Tanto el autor de las normas como el destinatario que las aplica y observa, deberá —si es cristiano— tomar como criterio de valoración la interpretación de la Sagrada Escritura, que suministra las directrices a que deben atenerse los cristianos para valorar. Tal criterio se basa necesariamente en la fe cristiana, pero deberá tener en cuenta también mediante la experiencia jurídica, el comportamiento de los no cristianos. El Derecho, en cuanto tal, no es cristiano (tendríamos confusión de los dos reinos), pero, gracias a la valoración de los creyentes —ejercida en su intimidad estrictamente personal— tampoco será profano, porque imprimirán en él y, en consecuencia, en el dinamismo incesante de la vida, siendo vida el Derecho, su "propio" ritmo.

Y así, por ejemplo, deberá ver el cristiano, en el "otro" —con el que esté en *relación jurídica*— no ya simplemente un hombre, sino un prójimo; pues estar en relación con Dios implica estarlo también con "el otro", en virtud del mandamiento del amor. Deberá atenerse, pues, en la determinación del "suum", a los "Weisungen" que le suministra la Biblia, huyendo de criterios arbitrarios.

Resulta así la noción wolfiana de "Derecho del prójimo", expresiva de la relación dialéctica entre Derecho y amor: el ordenamiento jurídico privado de amor es inconcebible por ineficaz, si tenemos en cuenta que la obediencia a las normas está en cierta medida condicionada por el amor; y el "ordo amoris" privado de Derecho no es suficiente para una ordenación estable de la sociedad. Pero el Derecho del prójimo, actuado por los cristianos, puede influir positivamente en cada situación histórica, determinando de este modo una beneficiosa evolución del ordenamiento jurídico y del fenómeno consuetudinario (por medio de la interpretación bíblica). El cristiano —ciudadano de dos mundos después de la Encarnación— puede realizar la justicia en la historia en el grado de perfección aquí alcanzable, y encaminarse hacia el Reino de Dios. Esta es, precisamente, la función de la *Teología del Derecho*: "desarrollar el ordenamiento jurídico en la categoría de Derecho del prójimo" de manera

que pueda ser realizada la Justicia en la Historia.

Tales resultados son, a juicio del A., altamente apreciables. No puede negarse, que la Teología del Derecho de E. Wolff es en extremo sugestiva y que logra superar —tomando como punto de partida la tesis luterana de los dos reinos— el dualismo antitético que no lograron vencer las otras corrientes. Sin embargo —abserva el A.— el criterio de valoración derivado de la interpretación bíblica, siendo estrictamente íntimo y singular, está sujeto a variaciones incontrolables: el mismo Wolf se ve obligado a proclamar —contradictoriamente con el subjetivismo de su doctrina, añadiríamos— la validez del ordenamiento en cuanto tal, para limitar esta variedad interpretativa, que podría conducir a poner en discusión la misma posición ordenadora de aquél. Si sustituimos el texto revelado por los primeros principios de la razón, observa el A., las variaciones en el uso deductivo de la misma no serían mayores (p. 125).

El problema es, en el fondo, exclusivamente de principios doctrinales. Mientras el protestantismo tome como punto de partida la tesis luterana de los dos reinos, completamente diversos y separados, y —en última instancia— aquellos principios (*sola fide, sola gratia, sola Scriptura*) a que aludimos es difícil, por no decir imposible, entablar diálogo en un plano de discusión racional. La crítica en el autor aparece expuesta, con todo, en términos excesivamente vagos. Es difícil reconocer *en el libro* su propio pensamiento. La impresión que se lleva el lector después de la lectura del libro —al menos en mí lo ha sido— es que el juicio del A. parece más favorable al pensamiento de E. Wolf que a la escuela católica del Derecho natural. Insinúa en algún pasaje que ha logrado éste construir ese sistema verdadero, pero —de manera semejante que el de la teología del orden de la creación— ideal, abstracto e inactuante (pág. 45). Insinuación que no puede hacerse sin injusticia: Alguna de sus más recientes direcciones ha sabido iluminar las afirmaciones de Sto. Tomás al respecto en el contexto de una metafísica plenamente sensible a la historicidad del hombre (si bien desconocida con frecuencia por sus mismos seguidores).

Concluiré con algunas leves observa-

ciones críticas, de fácil corrección. No aparece expuesta con suficiente claridad la doctrina católica sobre las consecuencias de la caída. Se dice, por ejemplo, que “la natura umana. C’una natura integra ed onta della caduta nel peccato (*gratia perfeit, non tollit naturam*)” (p. 132). Sabido es, sin embargo, que no puede hablarse de integridad de naturaleza: nunca desaparecen las consecuencias negativas en el plano estrictamente natural: “*expoliatus in gratuitis* (dones praternaturales y sobrenaturales) *vulneratus in naturalibus*”.

Por intensa que sea la función medicinal de la gracia sobre la naturaleza nunca llega ésta a alcanzar la integridad del estado paradisiaco: Como dice el C. de Trento (D. B. 792; Cfr. S. Th. III, 65, 3) siempre permanece algún residuo del “fomes” en el hombre caído “*ad agonem*”, como incentivo para la lucha espiritual. Quizá el A. se refiera a integridad en su “esencia metafísica” —por emplear el conocido tecnicismo escolástico— al que parece aludir cuando define “*essenza*” (p. 110) como el conjunto de notas de una realidad en cuanto concebidas mentalmente (allo stato di pure possibilità), y sin la que no sería concebible. Claro está que, en este sentido, —que sólo muy impropiamente puede denominarse “natural”— es cierto que “la caduta nel peccato, fatto storico dovrebbe riferirsi unicamente al problema altrettanto storico dell’esistenza (attuazione), non già dell’essenza” (p. 111). Pero si entendemos —con Sto. Tomás— por esencia la *esencia actual*, distinta de la existencia (*perfectio perfectionum*) es evidente que quedó aquélla afectada en el sentido expuesto. Y es en todo caso —a nuestro juicio— errónea, o al menos infeliz, por imprecisa, la afirmación que sigue: “La caduta dovrebbe limitarsi ad escludere quello che abbiamo chiamato eccesso di relizzazione”.

Digamos, por último, que podría quizá extrañar, en una obra dedicada al protestantismo alemán, la inclusión de autores de otras nacionalidades. Sin embargo, como ya aclara el A., lo hace sólo en cuanto están algunos de ellos de alguna manera implicados en la actual problemática teológico-jurídica del área cultural alemana: incluye, por ejemplo, al famoso profesor suizo K. Barth y al teólogo francés J. Ellul (cuya obra sobre los funda-

## BIBLIOGRAFIA

mentos teológicos del Derecho tan larga influencia ha tenido en aquélla); o al luterano americano Niebuhr y al calvinista suizo Emil Brunner, que han intentado fundar teológicamente un Derecho natural, logrando igualmente una intensa repercusión en Alemania. Queda, pues, justificada sólo en parte la exclusión de escritores tan caracterizados en este campo como el teólogo alemán (si bien americano de adopción) Paul Tillich. Si parece justificada, sin embargo, la de aquellos calvinistas holandeses que, como Dengerink, se han opuesto últimamente con energía a la tesis de Karl Bärth en contra del Derecho natural, por pertenecer a una corriente doctrinal radicalmente diversa.

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

FIDELIS M. GALLATI, *Wenn die Päpste sprechen (Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen)*, I vol. de XVI + 207 págs., Verlag Herder, Wien, 1960.

El teólogo dominico F. Gallati ha afrontado en esta su reciente obra un tema cuyo interés, especialmente desde la definición dogmática de la infalibilidad pontificia, ha ido siempre en continuo aumento. La diferencia entre el magisterio ordinario y el extraordinario de la Sede Apostólica, que el Código de Derecho Canónico claramente señala, y la diversa obligatoriedad que a uno y otro corresponde en orden al asentimiento de los fieles, ha adquirido en efecto su plena actualidad científica en este tiempo en que los Sumos Pontífices, a partir de León XIII, utilizan sin cesar las Encíclicas como sistema habitual de ejercer en el ámbito universal su magisterio ordinario.

El autor se ha impuesto como tarea realiar un análisis extremadamente detallado de toda la cuestión, utilizando un método escolástico en virtud del cual cada punto es tratado sobre la base del anterior y como base para el siguiente, enlazándose todos en una sucesión lógica de premisas, argumentos y consecuencias: la obra resulta así dotada de un gran rigor científico, mientras que el lenguaje ágil evita que su lectura resulte por ello fatigosa.

Un índice muy completo de bibliografía —fuentes, monografías y trabajos generales— nos muestra dónde ha encontrado el autor el fundamento de su investigación, y es garantía de la seguridad de su doctrina; junto a él, completan y enriquecen el libro un índice de personas y otro de materias, y el propio índice general de la obra, que desborda los límites habituales de mero indicador de páginas para ofrecernos un verdadero resumen de todos los problemas y campos que el estudio del autor ha abarcado.

El volumen está dividido en tres partes, que se ocupan respectivamente de la autoridad del Magisterio ordinario de los Papas, del asentimiento a las decisiones del Magisterio ordinario y del Magisterio ordinario papal dentro del organismo de la Iglesia. Naturalmente, la primera de estas tres partes es con mucho la más extensa, puesto que en ella acumula el autor toda su exposición del tema, dejando para las siguientes dos aspectos del mismo especialmente significados.

Se precisa en primer lugar, en el comienzo de la primera parte, cuál sea la naturaleza del Magisterio ordinario, estudiando para ello el Magisterio de la Iglesia en general, y procediendo luego a diferenciar entre el ordinario y el extraordinario, para concluir por establecer la existencia, los órganos y las manifestaciones de aquél, y su continuidad y universalidad. Sobre estos elementos se pasa a realizar el estudio de la autoridad del magisterio ordinario, exponiendo los argumentos que la fundamentan, y a precisar la veracidad de cada una de las decisiones que puedan brotar del Magisterio papal ordinario. El autor, pues, plantea el nervio de su trabajo en el terreno dogmático —veracidad de las decisiones y enseñanzas papales— dejando el terreno moral y jurídico —obligatoriedad del asentimiento— para una segunda parte, como antes hemos indicado. Evidentemente, el problema moral y jurídico depende de la solución que se dé a la pregunta sobre la verdad de la enseñanza magisterial ordinario, por lo que llevar a este terreno su más importante conjunto de argumentos y dedicarle los capítulos más extensos de su obra constituye el principal mérito del autor.

Este tratamiento del tema desde un punto de vista teológico le lleva a ocu-