

Una sentencia olvidada sobre el canon de las Escrituras

El obispo español Martín Pérez de Ayala escribía hacia los años 1545-46, una obra que «es tenida por la primera monografía acerca de la tradición»¹. Últimamente, y debido a la controversia que sobre Escritura y Tradición se ha tenido en estos últimos años

¹ E. OLTRA, *Escritura y tradición en la teología pretridentina*, Salmaticensis 10 (1963) 119. Cf. C. GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento*, Valladolid 1959, p. 779. Sobre la vida de Martín Pérez de Ayala: «Discurso de la vida del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Martín de Ayala, Arzobispo de Valencia, hasta nueve días antes que Nuestro Señor le llevase consigo, escrito por sí mismo, en: M. SERRANO Y SANZ, *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*; Autobiografía y Memorias, Madrid 1905, pp. 211-238; H. JEDIN, *Die Autobiographie des Don Martín Pérez de Ayala*, Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 1, Band 11, 122-164; C. GUTIÉRREZ, *op. cit.*, 774-793.

De nuestro autor dice H. JEDIN: «Ahgesehen von N. Antonio, *Bibliotheca Hisp. Nov.*, II, 107, wird Martín Pérez in den allgemeinen und theologischen Nachschlagewerken inusserst kurz und ganz ungenügend behandelt, z.B. in der *Enciclopedia Universal* 43 (Barcelona, Espasa) 676; bei HURTER, *Nomenclator* III, 52 f.; *Dictionnaire d'hist. et de géogr. ecclésiastiques*, V, 1266 f.» (*art. cit.*, p. 122). Podemos añadir a estos trabajos la corta pero bastante completa recensión del *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, 272.

El título completo de la obra de nuestro autor es el siguiente: «*De Divinis, Apostolicis, atque Ecclesiasticis Traditionibus, deque auctoritate ac vi earum sacrosancta assertiones, seu libri decem. In quibus fere universa Ecclesiae antiquitas circa dogmata apostolica orthodoxe dilucidatur*, Coloniae, apud Gasparem Gennepcum, 1549. (Una completa recensión de las ediciones que tuvo esta obra a lo largo de los años puede verse en A. PALAU Y DULCET, *Manual del librero hispano-americano*², tom. XII (revisado y añadido por Agustín Palau), Barcelona 1961 (pp. 29-30); en el texto de nuestro artículo usamos la edición valenciana, realizada en dos volúmenes el año 1776.)

Sobre la época en que esta obra se realizó, afirma E. OLTRA: «(esta obra) la estructuró mientras comentaba las epístolas de San Pablo en Antwerp, en 1546» (*art. cit.*, p. 119). GUTIÉRREZ precisa más cuando dice: «Vióse pues obligado (a causa de su extrema pobreza) a explicar en un convento las cartas de San Pablo, lo que le debió servir, de paso, para aquilatar mejor el libro *De traditionibus* que por este tiempo iba ya escribiendo» (*op. cit.*, p. 779).

conciliares, ha vuelto otra vez a adquirir un cierto renombre². Pero casi todos los autores que se han ocupado de ella se han limitado a estudiarla —y bastante someramente— bajo un aspecto restrictivo: el de saber si Pérez de Ayala sostiene o no la insuficiencia material de la Escritura³. No se han fijado en otros aspectos de su obra que, a nuestro parecer, son dignos de estudio. Entre estos aspectos descuidados se encuentra la sentencia que sostiene este obispo español al tratar de la autoridad de la Escritura. Implicada en esta problemática, presenta Ayala una teoría sobre el modo con que la Iglesia llegó al conocimiento de esta autoridad, que tiene puntos de contacto no despreciables con la manera actual de enfrentarse con el espinoso problema del canon escriturario. Expondremos a continuación su sentencia.

La expone Ayala en su primera aserción⁴. En ella quiere demostrar que la «sola Escritura» protestante —con su connotación negadora de la tradición como valor religioso— es insuficiente y lleva consigo la negación de aquello mismo que se quiere defen-

² Son varios los que se han ocupado de nuestro autor. Además de las monografías de tipo general acerca de la tradición (que no citamos por no alargarnos: Congar, Beumer, etc.), en las que Ayala obtiene algunas líneas de mención, citamos a continuación algunos trabajos que le han dedicado alguna mayor atención. Además del artículo ya citado de OLTRA, se pueden consultar: V. PROAÑO GIL, *Escritura y Tradiciones*, *Burgense* 2 (1961) 1-65; *Tradición, Escritura, Iglesia*, *Burgense* 5 (1964) 282-400; A. IBÁÑEZ ARANA, *Escritura y Tradición en la teología tridentina*, *Scriptorium Victorienense* 5 (1958) 147-180; G. H. TAVARD, *Tradition in early Post-tridentine Theology*, *Theological Studies* 23 (1963) 377-405; P. DE VOOGHT, *Remarques sur l'évolution du problème 'Escriture-Tradition' chez les théologiens de Salamanque*, *Istina* 9 (1963) 279-304.

³ El mismo título de los artículos citados en la nota anterior es una prueba de nuestra afirmación. M. SOLANA, *Estudios sobre el Concilio de Trento en su cuarto centenario*, Santander 1946, se ocupa con más extensión de nuestro autor. Le dedica unas 100 páginas de su libro. Pero no se puede decir que sea esta obra un estudio del pensamiento del autor, sino más bien hay que afirmar que se limita a exponer —literalmente traducida— la obra de Ayala. Tampoco se fija ni valora el problema que nos ocupa. Solana acude también a nuestro autor con una mentalidad apologética. MURPHY, en su obra acerca de Dricdo, cita a nuestro autor como digno de un estudio más amplio (*The notion of Tradition in J. Driedo*, Milwaukee 1959, p. 5). Estamos tratando de llenar esta laguna con un estudio sobre Ayala de una manera más completa y total.

⁴ La aserción dice así: «Doctrina fidei et divini cultus disciplina, sine scripto verbo per multa tempora fuit et prius traditione constitit fidelibus, quam scriptura: nec adveniente scriptura abrogata est omnino traditio, quin potius simul cum ipsa scriptura commendata est et per traditionem auctoritatem obtinuit» (AYALA, I, 11). La mayor parte de los autores se han fijado en la primera parte del enunciado, que se refiere a las relaciones vigentes entre Escritura y Tradición. En la segunda parte se apunta la problemática que nos ha de ocupar, pero tan sólo como una aserción rotunda, sin que se pueda adivinar por qué vía ha de marchar el pensamiento del autor.

der: la Escritura⁵. En otras palabras: la tradición es necesaria para fundamentar el hecho escritural. Pero, ¿de qué manera?; ¿con qué amplitud?; ¿cómo fundamenta la autoridad religiosa de la tradición el valor escriturario sin humanizarlo? Porque la objeción es inmediata y clara: ¿no hacemos depender la palabra de Dios de una palabra humana?⁶.

El punto clave de toda argumentación nos lo propone varias veces el mismo autor al responder a la objeción que acabamos de mencionar:

«Ista obiectio —nos dice— nullius est momenti. Primo quia iudicium et sententia Ecclesiac super acceptatione harum scripturarum non terminatur ad veritatem Scripturae, ut diximus, ita ut veritas eius ab hac probatione dependeat, sed ut habeatur pro tali a fidelibus et ut divinitus tradita et ut talia continens ab omnibus revereatur»⁷.

Dos cosas se destacan en esta respuesta:

a) La Escritura es independiente de toda aprobación humana; ni la necesita, ni la requiere: «veritas eius ab hac approbatione (non) dependet»;

b) pero quedaría ignorada como palabra de Dios, si no la descubriera a los fieles la autoridad de la Iglesia: «sed ut habeatur pro tali a fidelibus».

⁵ «Quam (traditionem) qui non recipit nec veneratur, non est etiam quod recipiat (ut probavimus) scripturas sanctas istas quas habemus, quippe quarum auctoritas non per aliud quam per traditionem maiorum Ecclesiae nobis nota sunt, ac subinde qui traditionem negat, totam christianam religionem pene subvertit» (AYALA, I, 44). «Secundo, quod Scripturae auctoritas encrvatur et ad nudum nomen contrahitur, cum traditio ecclesiastica reiicitur: nam traditione constat nobis de Scripturae divinae auctoritate» (AYALA, II, 392).

⁶ Esta dificultad la propone muchas veces el autor tanto al comenzar como en la tercera parte de su argumentación. La expresa en diversas formas: «Dices: ergo fidem scripturarum resolvís in mera humana testimonia?» (AYALA, I, 26); «An forte quod illa quae haec scriptura continet per Spiritum Sanctum sunt scriptoribus sanctis revelata, ob idque non congruere putant, quod divinitus revelata approbentur ullo modo per homines?» (AYALA, I, 27-28).

⁷ La respuesta también se da en diversos sitios: «Nec istud est (la aprobación de la Iglesia), ut multi autumant, dicere divina auctoritatem habere ab humanis: aliud est enim quod veritas huius scripturae, quae divina est, pendeat a iudicio Ecclesiae, aliud quod haec scriptura habeatur pro divina, de iudicio Ecclesiae descenderit: qui primum asseruisset non longe esset a blasphemia; secunda autem, vero verius mihi videtur» (AYALA, I, 24).

El problema, por lo tanto, se ha de centrar en la gnoseología: «Sic iudicium primae Ecclesiae divinis scripturis non praestitit ut verae essent atque divinae, sed declaravit illas esse divinas et auctoritate et magisterio Spiritus» (AYALA, I, 35).

La Iglesia ha entrado como nuevo elemento de juicio en el problema de la autoridad religiosa de la Escritura. Ya desde antiguo, la problemática de autoridad había ido convergiendo al binomio 'Escritura-Iglesia'⁸. Y el planteamiento ordinario del problema se realizaba en una perspectiva de superioridad o inferioridad⁹. Ayala no acepta esta perspectiva restringida. El problema para él no está en cómo se constituye la autoridad religiosa de la Escritura en cuestiones de fe, sino en cómo puede ser reconocida como tal por los fieles. La dificultad se halla en la menor del silogismo que propone Ayala:

«Quidquid a Deo revelatum est, indubitato verum est;
hoc evangelium est de iis quae revelata per Deum sunt,
ergo...¹⁰

¿Cómo llegamos a saber que este evangelio contiene la revelación de Dios? No debemos olvidar que Ayala quiere mostrar en toda su obra el valor religioso de la tradición en la vida de la Iglesia. Supone, pues, constituidas la autoridad de la Escritura y de la Iglesia. El problema que debe resolver es el siguiente: ¿Cómo sabe la Iglesia que estos libros contienen la revelación de Dios? Problema, por lo tanto, de tipo gnoseológico, en donde hallará Ayala la fuerza argumentativa para concluir de nuevo al hecho imprescindible de la autoridad religiosa de la tradición que nos descubre el hecho de la Escritura.

⁸ Muchas obras testifican esta afirmación. Así A. HUMBERT, en su estudio acerca de las fuentes teológicas en el siglo XVI, nos muestra abundantemente cómo se tendió a la exageración de la autoridad de la Iglesia sobre la Escritura, con una cierta dicotomía entre estos dos elementos y un malestar ambiental que se traducía en un compromiso: «Sans l'Écriture, l'Église n'a point d'autorité; sans l'Église, l'Écriture ne mérite point créance» (*Le problème des sources théologiques au XVI^e siècle*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques I (1907) 66-93; II (1908) 704-742; IV (1910) 282-305; 474-498; la cita se encuentra en IV (1910) 485). Como ejemplo de esta tendencia que ya venía desde muy antiguo podemos traer estas frases: «Totum posse quod est in Ecclesia reservatur in Summo Pontifice» (Aegidius Romanus); «Plus potest Papa solus... quam tota Ecclesia catholica et concilia seorsum» (Alvarus Pelagius) [cf. A. FRANZEN, *El Concilio de Constanza*, Concilium (ed. española), 7 (1965) 52 ss.]. Para una visión histórica de su evolución cf. P. DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne*, Desclée de Brouwer, 1954; II., *L'évolution du rapport «Église-Ecriture» du XIII^e au XIV^e siècle*. Otra obra que puede consultarse con fruto acerca de este problema es G. H. TAVARD, *Holy Writ or Holy Church, The Crisis of the Protestant Reformation*, London 1959 (traducción francesa en la Colección Unam Sanctam, Paris 1963, hecha por C. TURNER).

⁹ El problema lo sintetiza con precisión el P. DE VOOGHT: «Il faut croire davantage à l'autorité de l'Église qu'à l'autorité de l'Écriture? C'est la question essentielle qui opposera plus tarde le Protestantisme à l'Église» (*Les sources...*, pp. 42 ss.).

¹⁰ AYALA, I, 25.

Veamos resumidamente su línea argumentativa¹¹. Los próceres de la Iglesia («capita Ecclesiae») reconocieron que lo que estaba escrito en aquellos libros era conforme a la tradición recibida en la sucesión; juzgaron además que como tal —como escritura divina— debía ser transmitida a la Iglesia posterior; todo ello lo hicieron guiados por el magisterio del Espíritu Santo, que creaba en ellos la «luz de la fe».

Tres elementos principales entran en este proceso declarativo de la autoridad de la Escritura:

1) Elemento objetivo como criterio discernidor: la conformidad de la Escritura con la tradición recibida.

2) Elemento subjetivo-objetivo, que proporciona la certeza: el «lumen fidei» que ha creado en los 'próceres' el magisterio del Espíritu Santo;

3) Elemento autoritativo-eclesial, que mira derechamente a la transmisión ulterior: juicio —y no sólo testimonio— por el que se compromete la autoridad de la Iglesia para la transmisión de la Escritura como tal a la Iglesia que había de venir¹².

Pero aún queda un problema ulterior: ¿cómo reconocemos nosotros —«Ecclesiae posterorum»— esta realidad escrituraria? Ayala da una doble respuesta:

1) Existe una mediación transmisora de la Iglesia, en la sucesión de testimonios históricos, por la que recibimos ese juicio autoritativo de la Iglesia primitiva¹³.

2) Nosotros también poseemos el «lumen fidei» que nos proporciona certeza¹⁴.

Así, según nuestro autor, quedan claros los pasos por los que la autoridad de la Escritura es reconocida por algo extrínseco a ella misma. Examinemos por partes los pasos de esta solución.

¹¹ El lector podrá encontrar un resumen de toda la argumentación en AYALA, I, 23-25.

¹² Al ir exponiendo los diversos pasos de la argumentación, quedará claro el por qué de este resumen, que aquí no justificamos directamente.

¹³ AYALA, I, 25.

¹⁴ «Partim vero quod quae sic legimus et audivimus, quae ecclesiastici scriptores nobis proponunt, per ipsum lumen fidei absque ulla formidine agnoscimus et certo credimus esse» (*ibid.*). Esta sección es difícil de explicar. Parece ser que Ayala admite la extensión del 'lumen fidei' a lo que hoy llamamos 'praeambula fidei'. Y es en esta luz de la fe en la que se fundamenta la certeza misma que poseemos sobre la misma Escritura. Lo que ciertamente encierra un cierto subjetivismo. El mismo autor sale al paso de esta dificultad: «Nec in hoc ipso extendimus lumen fidei prorsus ad non revelata, quia in eo ipso quod per lumen fidei certitudo talium mihi innotescit, firmiter, absque ulla formidine assentior. Et licet ad substantiam eorum, quae cunctantur (los testimonios de los escritores eclesiásticos) mihi non sint reve-

1. Elemento objetivo: conformidad con la tradición.

La insistencia del autor en este punto es notable. los textos así lo prueban:

«Accedit ad haec quod huius scripturae quam habemus auctoritas, non per aliud Ecclesiae innotuit, quam per traditionem nam unde discrevit Ecclesia haec quattuor Evangelia quae modo habet et merito reveretur, ab aliis evangeliiis, qui sub nomine Petri, Andreae, vel Thomae aut Nicodemi vel cuiusvis alterius apostoli commendabatur, nisi traditione duce per Spiritus Sancti magisterium in ipsis primoribus Ecclesiae servata?»¹⁵.

Este texto genérico y quasi introductorio se perfila en una serie que se extiende a lo largo de esta sección.

«Creditum ergo est contenta in illa scriptura a Deo esse revelata, quia traditioni Jesu Christi et apostolorum omnino conformabant»¹⁶.

«Secunda tamen propositio (hoc evangelium est de iis quae revelata per Deum sunt) apostolis non oh aliud nota erat quia magisterio Spiritus Sancti cognoscebant illam doctrinam spiritualem esse et cum sua traditione plane convenire»¹⁷.

lata, tamen quantum ad apprehensionem certitudinis sunt mihi revelata, nec opus est ad hoc alio lumine, sed ipsum lumen fidei certitudine sui et obiectorum, in quae me facit tendere, quae ad fidem adgenerandam conducunt, secum deferunt» (AYALA, I, 26-27). La dificultad que late en este texto se reduce a lo siguiente: El juicio de la primitiva Iglesia sobre la autoridad de las Escrituras se transmite por la sucesión de los «escritores eclesiásticos». Esta sucesión, como es evidente, es solamente humana. Por lo tanto, para adquirir certeza sobrenatural se requiere la luz de la fe. Pero, entonces, ¿cómo puede darse una intervención de la fe en «testimonia quae... in se mere humana sint?» (AYALA, I, 26). La intervención de la luz de la fe, según Ayala, recae sobre testimonios que son humanos en cuanto a su sustancia, pero no en cuanto a su certeza, que por la luz de la fe ha sido elevada al plano sobrenatural. Esta solución nos lleva a una ulterior reflexión: ¿Se puede afirmar, deduciéndolo de lo anterior, que Ayala afirmó que el hecho de la inspiración no fue conocido en la Iglesia por revelación explícita?

¹⁵ AYALA, I, 23 s. Continúa Ayala explicando que tal verdad no se contenía en los mismos libros de la Escritura: «Non enim erat contentum in hac scriptura quod omnia quae ibi scriptura erant, divinitus erant revelata, neque si esset oh id statim, quando primitus recipiebatur, fides indubitata ei adhibenda erat, cum quaelibet scriptura humanitus adinventata, huiusmodi titulis potuisset condecorari» (AYALA, I, 24). De este texto queda en claro:

- a) que no se contenía en la Escritura el hecho de la inspiración;
- b) que aun conteniéndose en ella, se necesitaría todavía de otros criterios para poder dar un asentimiento a su verdad.

¹⁶ AYALA, I, 24.

¹⁷ AYALA, I, 25.

Hablando de nosotros, la «Ecclesia posterorum», afirma Ayala:

«Nobis vero... aliter nota est secunda propositio... quia scilicet Ecclesia illa sanctorum posteritati suae, *tanquam traditioni conformem declaravit et ut talem debere acceptari, aliis scripturis reiectis...* iudicavit»¹⁸.

Y prosiguiendo en el mismo argumento dice:

«illam scilicet congregationem discipulorum Domini et apostolicorum virorum fuisse sacrosanctam et Deo valde acceptam, quae hanc scripturam recepit *tanquam suae traditioni conformem*, quam rursus traditionem miraculorum claritate eximia et plus quam humana qua pollebant virtute, *magisterio Spiritus in auditorum cordibus operanter firmiter comprobaverunt*»¹⁹.

La conclusión también es clara:

«Nam sanctus hic pater (Athanasius in epistola aliqua pascali cuius copia cum quibusdam aliis graecae ecclesiae antiquis monumentis nuper mihi e bibliotheca romana cum Romae agerem, facta est: AYALA I, 34), librorum canonicorum auctoritate a veterum Patrum traditione pendere dicit, *traditione*, inquam, ab eis accepta, qui scripturas *rebus ipsis quas viderant et palpaverant consonantes esse viderunt*»²⁰.

La insistencia es notable. Hemos subrayado las frases más destacadas. Empieza por la afirmación de que la autoridad de la Escritura se reconoció por la tradición, para explicar a continuación lo que esto quiere decir en su mente: una consonancia de lo escrito con la realidad de lo dado en la tradición. Utiliza principalmente dos verbos: *convenire* y *conformare*, que en el contexto significan lo mismo²¹. La tradición es el criterio discernidor de orden objetivo.

¹⁸ AYALA, I, 25-26.

¹⁹ AYALA, I, 26.

²⁰ AYALA, I, 34.

²¹ Veamos las expresiones que usa el autor:

conformare: traditioni conformabant; traditioni conformem; suae traditioni conformem;

convenire: cum sua traditione convenire;

consonare: consonantes traditione.

Inmediatamente aparece que aquí se trata de algo bastante diverso de lo que afirma VAN DER EYNDE: «Cependant, pour tous les auteurs de l'époque le critère décisif de la canonicité d'un livre, est la tradition des églises» (*Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premières siècles*, Gembloux-Paris 1933, p. 263).

Pero ¿qué significa tradición en estos textos? En primer lugar, la tradición de que habla Ayala aquí ha de ser «traditio Jesu Christi et apostolorum»²². Esto es fundamental. Por todo el contexto se deduce, además, que no se trata de la tradición en el sentido técnico moderno —como opuesta a la Escritura²³. Nos encontramos ante un sentido de tradición más vivo y rico y casi equivalente a la misma vida cristiana.

Esta acentuación de la tradición-vida de la Iglesia nos plantea un problema ulterior: ¿tiene entonces valor la argumentación del autor contra el protestantismo? ¿No atacaba éste la tradición más bien en su sentido restringido, o sea, como opuesta o añadida a la Escritura?²⁴. La solución depende de la perspectiva histórica en que nos coloquemos. Creemos que Ayala se mantiene fiel a su argumentación de mostrar el valor religioso de toda tradición. Esto era lo que latía en el principio protestante como negación principal. Y a esto se opone Ayala en toda su obra²⁵.

Otra cuestión interesante, que se deduce de lo dicho y nos toca más directamente, es la siguiente: ¿sostiene Ayala la tesis moderna

²² AYALA, I, 24 (cf. not. 16).

²³ No nos podemos detener a probar de una manera elaborada en este artículo esta afirmación fundamental. Lo hacemos en ese estudio de que hemos ya hablado (cf. n. 3). Estamos seguros de que tradición en esta sección (prescindimos de las otras) posee un sentido amplísimo equivalente a vida cristiana. No se trata tan sólo del concepto técnico de tradición como opuesto a Escritura, sino como algo más profundo y vital de que ha nacido la misma Escritura y que ha servido para su discernimiento: la totalidad del *kerygma* cristiano. «Denique totum evangelium dici potest hoc modo traditio (eo quod per vivam Jesu Christi et apostolorum vocem, primitus in cordibus hominum disseminatum est, licet postea per sacros evangelistas in scripturam fuerit digestum)» (AYALA, I, 6-7). De esta interioridad y amplitud del sentido de tradición nos habla Ayala: «Omnia enim Christi monita, verba et opera, cordibus fidelium erant insculpta, omnia in ore, omnia in opere» (AYALA, I, 45).

²⁴ Es un problema interesante. El punto de partida de su solución estará en volver a descubrir con exactitud la perspectiva histórica en que se situó por vez primera la polémica. La negación protestante era total en sus primeros representantes. La reflexión ulterior delimita los campos, y BELLARMINO propone ya con claridad que este nombre de la tradición «etsi generale sit, tamen... *accommodatum est a theologis ad significandum tantum doctrinam non scriptam*» (*De Verbo Dei*, lib. IV, cap. 55 [Opera Omnia, Neapoli 1872, tom. I, p. 115]). Aunque nuestro autor proponga con claridad estas distinciones en el comienzo de su obra (AYALA, I, 5), hacen la impresión de que son meras distinciones formales y no sistemáticas. Por lo menos nunca se usan a lo largo de la obra con la claridad precisa con que se proponen al principio. Lo que nos lleva a afirmar que el planteamiento polémico en nuestro autor sigue siendo el primitivo y más inmediato: la negación de la tradición (sea cual fuere) por parte protestántica, y la afirmación de su valor por parte católica. (Cf. POLMAN, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux 1932, p. 284).

²⁵ Este problema no entra directamente en nuestras consideraciones. Pero es importante como clarificador de una posición.

de que la Iglesia ha llegado al conocimiento del canon (pues esto es —con otras palabras— el problema gnoseológico de la autoridad de la Escritura tal y como lo plantea nuestro autor), por una conaturalidad a la que Ayala denomina «conformidad con la tradición»?²⁶. Nuestra respuesta se inclina a la afirmativa, aunque no la proponemos de manera categórica. Pues no podemos negar que el mero planteamiento del problema, tratando de romper la peligrosa dicotomía existente en esta cuestión de su respectiva autoridad (Escritura o Iglesia), es un paso hacia adelante extraordinariamente novedoso. Creemos además que la respuesta de Ayala al problema vislumbra esas posiciones modernas. He aquí nuestras razones.

1. El autor niega que sea necesaria una revelación para reconocer tales libros como inspirados²⁷. Admite, es cierto, una extraordinaria intervención del Espíritu en la Iglesia primitiva:

²⁶ Cf. K. RAHNER, *Ueber die Schriftinspiration*³, Freiburg im B. 1962. De esta obra así habla J. MCKENZIE: «Rahner's most brilliant contribution is his explanation of the revelation of the canon as an article of faith. A mechanical concept of this revelation has always been unsatisfactory, and it becomes even messy, when one admits, as one must, that the writers of the biblical books show no awareness of their own inspiration. Were others better aware of it than the authors, and if so, how? Rahner denies the usual presupposition that the revelation of the inspired authorship of a book must be made through an explicit statement. This revelation is simply given by the fact that the revelant writing emerges as a genuine self-expression of the primitive church» (Theological Studies 23 (1962) 106).

Así describe O'ROURKE esta cuestión: «The content of the canon was reached as a theological conclusion, with no positive revelatory acts or act being antecedently necessary (at least universally), in order that the magisterium of the Church make ist infallible choice of the books belonging to Sacred Scripture» (*The problem of the canon of Sacred Scripture*, Irish Theological Quartely, XXXI (1964) 160). En esta concepción se dan dos elementos esenciales: la ausencia de una revelación explícita y una cierta conaturalidad —«self-expression»— de la Iglesia primitiva. ¿Se dan estos dos elementos en nuestro autor?

²⁷ La necesidad de una revelación explícita se sigue sosteniendo aun ahora bastante comúnmente: «The only and adequate criterion (nos dice O'ROURKE citando a otros autores) for knowing which works were inspired for the good of the Church is positive divine revelation of the nature of the books made to the Church and transmitted by apostolic (oral) tradition». Cf. BARUCQ-CAZELLES en ROBERT-FEUILLET, *Introduction à la Bible*, I, Tournai 1957, pp. 52-54; P. BENOIT, *Prophecy and Inspiration*, New York 1961, pp. 86-88». (Las citas en: Ir. Theol. Quart. 31 (1964) 16 s.). RAHNER, por su parte, dice sobre esta cuestión: «Es ist gut und richtig zu sagen: Letzlich kann die Inspiriertheit der Schrift nur durch eine Offenbarung erkannt werden; alle andern Erkenntniswege führen in dieser Frage nicht zum Ziel. Die Frage ist aber nur die, wie man sich konkret diese Offenbarung denken soll, so dass ihr Ergehen und ihr erstes Ausgesagtsein (was beides notwendig ist und zusammengehört) geschichtlich wirklich plausible gedacht werden kann...» (*Ueber die Schrift inspiration*, p. 72).

«... nihil divinae revelationi derogatur, imo si verum occultate perpendere volumus rationi valde consentaneum est, ut idem spiritus in prima Ecclesia tam communis et manifestus, se ipsum in privatis Ecclesiae membris et a seorsum et private revelata per eandem Ecclesiam produat et palam faciat, quaeque ab ipso in scripturis revelata sunt, manifesto sua declaret»²⁸.

Este párrafo podría hacernos pensar en una revelación del Espíritu en la primitiva Iglesia acerca de los libros que contenían la palabra de Dios. Las frases siguientes aclaran definitivamente el pensamiento del autor:

«Rursus si capita illa Ecclesiae per Spiritum Sanctum testimonia reddebant de hac scriptura (esto era lo que había dejado sentado en el párrafo anterior; ahora se plantea directamente la cuestión de la calidad de tal testimonio), eratne hoc per novam revelationem, quae illos certos reddebat scripturas has a Deo revelatas esse, an per traditionem suae doctrinae hoc agnoverunt»²⁹.

La pregunta está planteada con claridad. La respuesta tampoco deja lugar a dudas:

«Si primum dixerint, revelationes sine causa multiplicant, nam iterum de illa revelatione posset esse quaestio an sit per aliam nota et sic erit in infinitum abitio, vel in circularem incidendum. Quare nisi ad traditionem recurrant

²⁸ AYALA, I, 29-30. Para declarar este punto debemos hacer notar que Ayala concede —y sostiene— el hecho de que los escritores sagrados no necesitaron de una revelación especial. Transmitían una tradición, no escribían —necesariamente— por una revelación: «Non est necessarium concedere omnes evangelistas per novam revelationem Spiritus Sancti conscripsisse evangelia quae scripserunt... non (tamen) defecisse illis Spiritum Sanctum, cuius impulsu munus scribendi susceperunt et cuius adiutorio ea, quae a Christo vel Apostolis audierant, memoria firmiter retinuerunt et per eundem Spiritum Sanctum fideliter scriptis mandaverunt... ex quo (de la introducción que Lucas hace en su evangelio acerca del modo que tuvo en escribirlo: Le 1, 1 ss.) patet traditione eorum qui Christum viderant, vel ab eo immediate factam scripsisse. Quorsum enim ponenda sunt sine necessitate miracula, maxime ubi ipse sacer auctor rem ipsam aperit?» (AYALA, I, 28). El que Dios nos revele a nosotros su misterio por medio de la Escritura, no significa que necesariamente tuvo que hacerlo por medio de una revelación especial al escritor mismo. Hay que notar, además, que Ayala habla aquí «de prodizione et manifestatione per Ecclesiam» a los demás, lo que tampoco implica necesariamente una revelación directa a la misma Iglesia en sus instrumentos.

²⁹ AYALA, I, 30. Se debe destacar aquí el sentido amplio del concepto de tradición.

et ad consonantiam cum his quae ipsi tradiderunt, non videtur quod congrue dici possit»³⁰.

La tradición es portadora de revelación y discierne por el magisterio del espíritu la verdadera escritura de la falsa. Por eso concluye el autor como sigue:

«Tria vides in verbis istis quae concurrunt ad iudicium de scripturis: Ecclesiae consuetudinem, apostolicorum virorum auctoritatem et fidem in ecclesiis traditam et ab omnibus per traditionem receptam, quam iudicem ipsius scripturae facit hic pater venerandus»³¹.

2. Toda la dirección de su solución es de aspecto vital. Destacamos en este punto:

a) la amplitud del concepto de tradición que aquí usa Ayala, que se identifica con la pujanza de la vida cristiana: «fides apostolica in ecclesia tradita et per traditionem recepta»³².

b) la unión de esta tradición con el influjo continuo e incesante del magisterio del Espíritu Santo. Hemos citado ya numerosos pasajes que así lo demuestran. Notemos el énfasis que el autor pone en la primitiva Iglesia con su vida espiritual aún pura y virgen³³. En esta misma sección la llama «Ecclesia(m) illa(m) sanctorum»³⁴, y afirma también:

«illam scilicet congregationem discipulorum domini et apostolicorum virorum fuisse sacrosanctam et Deo valde acceptam... (qui) magisterio Spiritus in auditorum cordibus operante, firmiter comprobarunt (traditioni suae esse conformem)»³⁵.

³⁰ *Ibid.* El argumento que usa el autor no nos satisface. Pero su pensamiento y la conclusión son claras; no es necesaria una nueva revelación explícita para designar los libros que contienen la palabra de Dios.

³¹ AYALA, I, 31-32. El texto al que se refiere el autor se halla en PG 20, 270 B-271 A (EUSEBIUS, *Historiae Ecclesiasticae*, III, cap. XXV).

³² *Ibid.*

³³ «Ecclesiam sanctam cum adhuc virgo erat, cum sanguis sponsi in ea caleret, antequam haereticos novisset...» (AYALA, I, 45). Esta noción de la santidad y especial transcendencia de la primitiva Iglesia junto a la interioridad de la tradición llevaron a TAVARD a cambiar la conclusión que sobre nuestro autor había emitido en el libro ya citado: *Holy Writ...*, p. 244 (Cf. *Theological Studies*, 23 (1962) 397-399). Estas dos nociones están muy unidas en el autor. Traemos un texto que confirma la posición que hemos adoptado sobre esta cuestión de la amplitud e interioridad del concepto de tradición en la Iglesia primitiva (cf. n. 23): «Hanc enim legem Spiritus non materialibus aut lapideis tabulis, dum primo inciperet, conveniebat exarari, sed intra cordium recessus, digito Dei debebat scribi...» (AYALA, I, 15).

³⁴ AYALA, I, 25.

³⁵ AYALA, I, 26.

Por todas estas razones nos inclinamos a pensar que la argumentación de nuestro autor se orienta decididamente hacia la solución propuesta hoy, sin afirmar por ello mismo que él la mantuviera como se mantiene hoy, o se percatara de su novedad. Pero es preciso reconocerle su perspicacia en el planteamiento del problema y el haber indicado —aunque de manera oscura y tanteando— el camino hacia una solución más en consonancia con la complejidad de lo real³⁶.

Veamos ya el segundo elemento de su solución.

2. *Elemento objetivo-subjetivo: el «lumen fidei» que el magisterio del Espíritu crea en los próceres de la Iglesia.*

Es un elemento trascendental de la solución, aunque resulte como apagado entre el primero y tercero. Veamos los textos pertinentes:

La Iglesia sólo pudo discernir la verdad de estos evangelios «traditione duce per Spiritus Sancti magisterium in ipsis primoribus Ecclesiae servata»³⁷; «...quare qui auctoritatem hanc ab Ecclesia tollunt multum, meo iudicio, magisterio Spiritus Sancti in ea praesidentis derogant, per quod creditum est illi lumen divinum, quo potest de doctrinis omnibus iudicare»³⁸.

De este texto deducimos lo siguiente:

a) la central importancia del magisterio del Espíritu Santo en el juicio de la Iglesia sobre la Escritura;

b) el término de esta acción magisterial del Espíritu que es la producción del «lumen divinum» por el cual la Iglesia tiene el poder de juzgar de toda doctrina espiritual³⁹.

Aparece clara también la finalidad de esta luz de la fe en la es-

³⁶ ¿Por qué esta sentencia se perdió en el olvido? Nos parece que se debe a que el autor, en esta parte, busca su propio pensamiento. Como consecuencia, esta sección es más oscura, más imprecisa y se necesita un estudio reposado para poder llegar a descubrir el nervio de su argumento. Además, existen defectos en la misma concepción. Ayala posee una noción demasiado idealística de la Iglesia primitiva. Falta además en toda la argumentación una clara perspectiva histórica. No distingue claramente los periodos diversos de fluctuación en la formación del canon. No aparece tampoco con claridad cuándo se determinó la Iglesia a determinar los límites de los libros sagrados. Todo ello hace que esta intuición quedara olvidada. Ya BELLARMINO (*De Verbo Dei*, lib. I, cap. II) arguye partiendo de principios bastante diversos.

³⁷ AYALA, I, 24.

³⁸ AYALA, I, 35.

³⁹ Existe una tercera característica: la polémica latente en esta parte con ciertos autores católicos «qui hanc auctoritatem ab Ecclesia tollunt». Veremos después en qué consiste.

tructuración argumentativa del autor. No basta la constatación de una mera conformidad. Este elemento objetivo ha de adquirir una certeza sobrenatural. Esta se la da el «lumen fidei», «quo potest (Ecclesia) de doctrinis omnibus iudicare»⁴⁰. La asistencia del Espíritu crea esta luz sobrenatural con la que la Iglesia comprende ciertamente la realidad objetiva de la conformidad entre la «paradosis» y el contenido de la Escritura⁴¹.

¿Podemos desentrañar algo más acerca de ese 'lumen fidei'? En primer lugar, debe existir tanto en los apóstoles como en nosotros. Su exigencia es clara⁴². ¿Nos hallamos aquí ante un subjetivismo interiorista o iluminista o más bien es una comprensión en

⁴⁰ AYALA, I, 35.

⁴¹ La progresión del argumento es manifiesta. Los apóstoles (o los 'capita Ecclesiae') vieron la conformidad de la Escritura con su tradición viva poseída y conservada en la Iglesia por el magisterio del Espíritu. «*Traditio vero eorum per lumen fidei a Deo et filio eius, erat eis nota: Ipsum vero lumen ex seipso notum erat. Non quod assensu evidentiae ei lumini apostoli acquiescerent, sed quod non per aliud quam per ipsum lumen Dei agnoscerent illud verum esse et verum sibi revelatum, nec in eo decipi*» (AYALA, I, 25). ¿Se trata aquí de una verdadera revelación en el sentido estricto, o más bien de una certeza que excluya el error por medio del 'lumen fidei'? Nos inclinamos a la segunda posibilidad, dado el tenor del texto y los textos que hemos visto (cf. p. 45, n. 27). En la argumentación se pueden distinguir tres pasos:

a) la conformidad objetiva entre la tradición recibida y la Escritura (no temos además esta unidad objetivante de estas dos realidades eclesiales);

b) la acción del magisterio del espíritu produciendo la luz de la fe por la que se conoce con certeza la verdad de la tradición recibida y la conformidad de la Escritura con ella;

c) la luz de la fe conocida en sí misma, sin necesidad de otro acto diferente.

Puestos todos estos pasos, la Iglesia decide con autoridad que estos libros contienen la revelación de Dios y deben ser transmitidos a la Iglesia venidera.

Parecidos pasos existen para demostrar el modo con que nosotros llegamos al conocimiento de la autoridad de las Escrituras; pero se hacen a la inversa. Se parte del juicio de la Iglesia que nos llega a nosotros por medio de los testimonios eclesiales; la luz de la fe que también poseemos nosotros nos proporciona la certeza de que ese juicio de la Iglesia es verdadero, y por medio de esta firmeza llegamos también a distinguir la conformidad objetiva entre Escritura y tradición (cf. AYALA, I, 26).

También en este aspecto el «lumen fidei» es fundamental. Soluciona la dificultad básica que late en la transmisión del juicio de la Iglesia. Porque este juicio autoritativo (que contiene en sí la conformidad objetiva de la Escritura con la paradosis) nos llega a nosotros por medio de testimonios meramente humanos. ¿Qué valor tienen, pues, testimonios humanos para fundamentar una verdad divina? La luz de la fe eleva y transforma esos testimonios «*quae licet in se mere humana sint... mihi tamen, qui lumen fidei habeo intus animam illustrans, ea quae ab aliis qui isto lumine carent veluti humana testificatione accipiuntur, indubitato vera sunt, sicuti ea quae simpliciter revelata sunt*» (AYALA, I, 26). Así adquiere valor y certeza sobrenaturales la transmisión meramente eclesial del juicio autoritativo de la Iglesia.

⁴² Cf. la explicación dada en la nota anterior, y los textos citados a lo largo de esta parte.

profundidad de la realidad asistencial del Espíritu Santo en la Iglesia? Los textos nos fuerzan a esta segunda interpretación, ya que de ellos se deduce con claridad la unión íntima y continua entre el magisterio del Espíritu Santo y esa luz divina. Por eso dijimos que este elemento no es meramente objetivo ni meramente subjetivo, sino que participa de una interacción entre la asistencia del Espíritu Santo y su efecto terminativo en el interior de cada fiel⁴³.

¿En qué consiste esta luz de la fe para el autor? Los elementos que nos proporciona para esta síntesis no son muchos. De los que nos dice podemos deducir las siguientes características:

1) su origen: «per lumen fidei a Deo et Filio eius»⁴⁴; «ex lumine fidei divinitus infuso»⁴⁵;

2) la firme certeza que engendra en quien lo posee; certeza que se equipara a veces a la certeza de lo revelado: «per ipsum fidei absque ulla formidine agnoscimus et certo credimus vera esse; ... mihi tamen qui lumen fidei habeo... indubitato vera sunt, sicuti ea quae simpliciter revelata sunt»⁴⁶;

3) su cognoscibilidad por sí mismo: A los apóstoles «traditio eorum per lumen fidei a Deo et filio eius erat eis nota. Ipsum vero lumen ex seipso notum erat»⁴⁷; «nec opus est ad hoc alio lumine, sed ipsum lumen fidei certitudine sui et obiectorum, in quae me facit tendere, quae ad fidem adgenerandam conducunt, secum defert»⁴⁸; «quod per Ecclesiam nobis proponitur et per lumen fidei, certi de hac re sumus, absque ullo medio»⁴⁹.

Además, este elemento estructural hace que en la argumentación

⁴³ Hay que destacar cómo Ayala une en sus textos la luz de la fe con la acción del magisterio del Espíritu Santo.

⁴⁴ AYALA, I, 25.

⁴⁵ AYALA, I, 26.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ AYALA, I, 25. «Non quod assensu evidentiae ei lumini apostoli acquiescerent, sed quod non per aliud, quam per ipsum lumen Dei agnoscerent, illud verum esse et verum sibi revelatum nec in eo decipi. Sicut enim sensus visus non eget alio lumine ad videndum lumen, per quod videt, sed per ipsummet lumen videt ipsum et alia, ita etiam contingit in cognitione supernaturali per lumen divinum; alias abeundum esset in infinitum in huiusmodi fidei assensibus» (*ibid.*).

⁴⁸ AYALA, I, 26-27. Ayala utiliza también la misma comparación: «sicut lumen sensibile sui et obiectorum, in quae visus pertingit, parit certitudinem» (AYALA, I, 27).

⁴⁹ AYALA, I, 35.

se evite el círculo vicioso y otras profanas imaginaciones⁵⁰. Vemos por este testimonio que, aunque sea necesaria la intervención de la Iglesia en este problema de la autoridad de la Escritura, la piedra angular es esta luz divina creada por la acción asistencial del magisterio del Espíritu en los apóstoles y en los fieles. Por su medio, la intervención de la Iglesia adquiere su certeza y seguridad. Pero, ¿cómo hay que concebir esta necesaria intervención de la Iglesia? Es el tercer paso de su argumentación, que veremos seguidamente.

3. *Elemento autoritativo-eclesial: la intervención de la Iglesia: ¿testimonio o juicio autoritativo?*

La lectura de las páginas en que el autor trata de esta cuestión nos muestran al momento que el autor polemiza con autores católicos. El núcleo de esta disputa se puede proponer así: ¿basta un testimonio de la Iglesia acerca de las Escrituras o es necesario un juicio autoritativo en que la Iglesia, por decirlo así, haga entrar en juego su autoridad divina?⁵¹ La problemática latente en esta cuestión es como sigue: un juicio autoritativo de la Iglesia acerca de estos libros sería conceder que ellos no poseían tal autoridad por sí mismos, sino que sería la Iglesia quien se la concede por medio de este juicio⁵². Es la misma dificultad que vimos en el comienzo. El esfuerzo de Ayala se dilata en dos direcciones:

Primera: en rechazar negativamente la validez de tal dificultad. El juicio de la Iglesia no se dirige a la verdad de lo contenido en esos escritos —que poseen autoridad por sí mismos—, sino a que sean reconocidos por tales por los fieles. Ya hemos visto la esencia de su respuesta⁵³.

Segunda: en mostrar positivamente que un testimonio a secas no es suficiente, sino que la Iglesia tiene que hacer intervenir su autoridad. Los controversistas del siglo XVI estaban todos conformes en esa necesidad de la Iglesia como mediadora en la aprobación y transmisión de las sagradas Escrituras. Pero en la calidad de esa

⁵⁰ «Hoc modo (admitida la luz de la fe) facile declinatur circulus, quo nonnulli a Scriptura ad auctoritatem Ecclesiae provocant et e diverso. Evitantur etiam profanae aliae imaginationes et importunae distinctiones a multis ut sua placita defendant adinventae, quae magis intellectum obtundunt quam lustrant, divinam fidei notionem angustiis peripateticae sectae repagulis concludentes» (AYALA, I, 27).

⁵¹ «Quod vero nonnulli dicunt, Ecclesiam tantum testem fuisse auctoritatis scripturarum, et non potius per ipsius declaratorium iudicium, traditione Spiritus Sancti scripturas istas auctoritatem in Ecclesia obtinuisse, vix possunt meo iudicio, declinare circulum aut sponte sua redigunt se in periculosis angustiis» (AYALA, I, 27).

⁵² Cf. nn. 6 y 7.

⁵³ Cf. nota anterior.

mediación diferían ⁵⁴. Ayala juzga que debe ser una mediación autoritativa realizada por medio de un juicio y no por el solo testimonio. Hemos de notar también que en su argumentación positiva, Ayala lo hace «ad hominem» y teniendo siempre presente la dificultad que hemos visto ⁵⁵. Pregunta a los defensores del mero testimonio: es un testimonio «mere humanum vel a Spiritu Sancto mutuatum»? ⁵⁶ Si es solamente humano no basta, puesto que no llega a adquirir la certeza de la fe. Y si es un testimonio que se basa en el influjo del Espíritu Santo, ¿por qué no ha de poder ser un juicio autoritativo? ⁵⁷.

Cuando nuestro autor trata ya directamente de este juicio autoritativo, no define con claridad en qué consiste y dónde se halla. Nos parece deducir de las mismas palabras del autor que esta verdad

⁵⁴ POLMAN, *op. cit.*, p. 284.

⁵⁵ ¿Quiénes son estos autores con quienes polemiza Ayala? Los elementos que nos proporciona el autor para un juicio definitivo son escasos. Según él, estos autores:

a) sostienen que basta un testimonio de la Iglesia primitiva para fundamentar la autoridad de las Escrituras (AYALA, I, 27);

b) provocan de la Escritura a la autoridad de la Iglesia y al contrario, con lo que caen en un círculo vicioso (*ibid.*);

c) utilizan demasiadas distinciones (*ibid.*);

d) son «nonnulli» y «multi» (*ibid.*).

¿Se refería el autor aquí a las obras de Driedo? Es cierto que este autor habla a menudo del testimonio de la Iglesia sobre las Escrituras, y que distingue y contradistingue para demostrar sus asertos (cf. J. MURPHY, *The notion...*, pp. 73-79). Además, Ayala estudió en Lovaina y allí leyó por vez primera los escritos de los reformadores. No le fue posible atender a las lecciones de Driedo (ya había muerto este autor cuando Ayala estuvo en aquella ciudad). Pero no es imposible que la doctrina de autor tan renombrado tuviera vigencia y actualidad en aquella Universidad.

No podemos dar una solución perfecta al problema. Cae fuera de los límites de nuestro trabajo. De los datos que poseemos juzgamos que esta solución es plausible: Ayala polemiza con autores que seguían más o menos la sentencia de Driedo en esta cuestión.

⁵⁶ Veamos la argumentación: «Esto igitur huic propositioni: hace scriptura revelata est a Deo... assentiamur ex testimonio primae Ecclesiae testificante et non per iudicium auctoritatis approbante (claramente se propone el punto discutido: ¿testimonio solamente o juicio autoritativo?). Quaero vel illud testimonium est mere humanum vel a Spiritu Sancto per vocem Ecclesiae mutuatum. Si humanum est, iam assensus conclusionis, quod hace scriptura est indubitato vera, non est fidei sed opinionis, quod nemo fidelis dicet. Sin autem testimonium est divinum per Spiritum Sanctum acceptum, quid periculi inveniunt isti, quod Ecclesia magisterio publico Spiritus Sancti quo pollet auctoritative (ut ita loquar) discernat has scripturas ab illis: has (inquam) approbando et alias reiiciendo?» (AYALA, I, 27).

⁵⁷ El argumento hasta aquí se mueve en el campo de las razones de conveniencia. Sólo prueba que, admitido el hecho de que testimonio o juicio necesariamente han de provenir del Espíritu que rige la Iglesia, es posible el juicio de autoridad. Una prueba positiva la intentará más tarde el autor.

se contiene en esa otra de la aceptación de tales libros por la Iglesia antigua⁵⁸. Para el autor esto es claro:

«Liquet igitur —nos dice— ex mente sanctorum, primam et veterem Ecclesiam non tantum testimonium hisce scripturis exhibuisse, quo testificata est illas esse divinas, sed declarasse, et per modum auctoritatis iudicasse has debere recipi»⁵⁹.

Pero, ¿por qué exigir un juicio? ¿Por qué no basta un testimonio divino? Pocas apoyaturas hemos encontrado en nuestro autor para dar una respuesta a tal pregunta. Intentaremos, sin embargo, un camino. Como hemos visto, Ayala no trata de manera directa de la respectiva autoridad de la Iglesia y Escritura. Esa confrontación directa llevaría, según su opinión, al suicidio lógico del círculo. Es necesario descubrir la autoridad de la Escritura partiendo de un elemento objetivo diverso: la tradición. La tradición como una realidad vital y vivida en la fe operante de la Iglesia. Pero, ¿ya tenemos con eso la Escritura constituida como tal? La conformidad con esa vivencia operadora es fundamental, pero insuficiente. La Iglesia ha de confirmar esa conformidad mediante la luz divina que posee por la acción del magisterio del Espíritu Santo; de lo contrario, no tendríamos sino una seguridad meramente humana. ¿Bastaría entonces el testimonio de la Iglesia sobre esta intervención suya? Tampoco, porque el testimonio tan sólo expone un estado de cosas. No se compromete a sí mismo. Y era necesario que la Iglesia se comprometiera de una manera total y definitiva en esta cues-

⁵⁸ Dos cosas une Ayala aquí íntimamente: la Iglesia aceptó unos libros concretos como contenedores de la revelación, porque los recibió en una tradición viva que está avalada por la asistencia del Espíritu. «Quae autem sub eorum nomine falso ab aliis conscripta sunt, velut gnari eorum sensus et scientiae, declinamus; scientes quod talia nobis non sunt tradita» (AYALA, I, 32). Inmediatamente cita Ayala a Tertuliano, *Adv. Marc.*, lib. IV, cap. II (PL 2, 363 B). Habla Tertuliano en este texto de la necesidad de Pablo de acudir a Jerusalén para comparar su evangelio con el de los apóstoles. Al explicarlo Ayala nos descubre también su pensamiento: «non alia via convincit (Tertulianus) adulterinum esse (evangelium Marcionis), quam traditione et Ecclesiae divino magisterio. Nam si id tentaret efficere comparando Marcionis evangelium ad veram ipsius Lucae scripturam qua Ecclesia tunc temporis utebatur, nihil adversus eos concluderet, eo quod illi procaciter contendebant nostrum evangelium esse corruptum, contra vero suum veracissimum esse» (AYALA, I, 32-33). Ya veremos cómo une Ayala la tradición y el magisterio.

⁵⁹ AYALA, I, 34-35.

ción⁶⁰. Porque este juicio autoritativo no mira directamente a la declaración de la autoridad de la Escritura en sí misma, sino a su transmisión a la Iglesia de los que habían de venir («Ecclesia posterorum»).

He aquí cómo concluye el autor:

«Est ergo resolutio, quod credimus hanc scripturam evangelicam esse divinam quia primi patres, apostoli et apostolici viri eam recipendam esse iudicarunt et receperunt, quod per Ecclesiam nobis proponitur et per lumen fidei, certi de hac re sumus, absque illo medio; ipsi vero hanc scripturam admiscrunt, quia suae Traditioni et iis quae viderant (vel ab iis qui viderunt, audierant) conformem viderunt»⁶¹.

⁶⁰ «... valde consentaneum est ut idem Spiritus in prima illa Ecclesia tam communis et manifestus... per eandem Ecclesiam prodatur et palam faciat quae ab Ipso in scripturis revelata sunt, manifesto esse sua declarant» (AYALA, I, 29 s.). Al terminar su argumentación, Ayala explica el célebre texto de San Agustín: «Ego vero Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas» (cf. *C. Esp. Man.* 5, 6; PL 42, 176). «Quibus verbis —nos dice Ayala— non tantum tribuit Augustinus primae Ecclesiae officium testis, qui cogere non potest, sed iudicalem auctoritatem erga receptionem harum scripturarum» (AYALA, I, 36). Sin entrar en la rectitud de la interpretación objetiva del texto, la mente del autor aparece bien manifiesta. El mero testimonio no puede bastar porque «cogere non potest». Se necesita la autoridad para que esta obligación surja.

Podemos detenernos a considerar otro problema. Hay que conceder, según Ayala, que la Iglesia no conoció por estricta revelación que estos libros contengan la palabra de Dios. Pero juzgó que se debían transmitir como «una norma y regla irreformable de la fe» (AYALA, I, 46). ¿Constituye esto una verdad revelada? Creemos que Ayala respondería afirmativamente a esta pregunta. De otra manera, ¿cómo pudo declarar la Iglesia primitiva, de manera autoritativa, que era necesario recibirlos? Y si esta verdad (el que estos libros contengan la revelación de Dios) es también revelación (que no ha sido conocida por una revelación estricta), ¿en qué otra verdad se contenía implícitamente? Juzgamos que Ayala respondería: está contenida en la conformidad objetiva de la Escritura con la tradición recibida, que es elevada a la certeza de la fe por la luz divina como instrumento cognoscitivo. Y esta luz encendida en los fieles por el magisterio del Espíritu, hace entender a la Iglesia que lo revelado por Dios está contenido en esa conformidad y que esto «es verdad y una verdad revelada a ella» (AYALA, I, 33). Lo que juzgó que debía ser transmitido a los venideros.

⁶¹ AYALA, I, 35. En esta conclusión se contienen —precisos y netos— los estadios de su argumento. El punto de partida somos nosotros. Creemos que esta Escritura contiene la revelación porque la Iglesia primitiva lo juzgó así. Esto se nos propone por medio de una sucesión de testimonios históricos que adquieren su certeza debido a la luz divina que es posesión nuestra. La razón por la que los antiguos Padres admitieron los libros de la Escritura —razón objetiva— está en su conformidad con la tradición recibida. Así se conjugan los elementos objetivos-subjetivos-eclesiales en una armónica estructuración apoyada en el magisterio del Espíritu.

Terminemos con una breve valoración. Destaquemos en primer lugar el sesgo que proporciona el autor a la argumentación, sacándola de los estrechos límites en que entonces se debatía. Fue una pena que esta dirección apuntada, este planteamiento del problema en el terreno gnoseológico, no se prosiguiera en autores sucesivos.

Puesta en claro esta dirección fundamental, son interesantes los siguientes puntos:

a) la exigencia de conformidad objetiva con la tradición —ampliamente entendida como la presencia vivificante de la fe—, con lo que se consigue de nuevo clarificar las relaciones en que se han de mover estas dos magnitudes eclesiales;

b) el énfasis en una realidad interna —«lumen fidei»— creada por la acción continua del magisterio del Espíritu Santo en la Iglesia, y que proporciona certeza y seguridad sobrenaturales.

c) por fin, la unión del acto autoritativo de la Iglesia con la realidad viviente de la fe que se manifiesta en la tradición⁶².

Quedan así claros los campos de la solución propuesta por nuestro autor, que tiene en cuenta las realidades de la vida eclesial. Además de proponer una solución original al problema gnoseológico de la autoridad de las Escrituras, no se ha distraído el autor del fin principal que tiene en toda su obra. Pues de todo lo dicho se desprende que la tradición tiene un valor religioso esencial, puesto que es la llave que nos abre la autoridad de la Escritura. Y que quien no admita la tradición, en buena lógica, tampoco podrá admitir la realidad misma de la Escritura, que queda sin consistencia, pues no se podrá establecer nunca su autoridad religiosa. Así el principio protestante de la «sola Scriptura», según nuestro autor, carece de base para fundamentar una vida religiosa auténtica. Es necesario además recurrir a la tradición.

JOSÉ R. DE DIEGO, S.I.

Oña, 31 de diciembre de 1965.

⁶² W. G. KÜMMEL critica a la Iglesia porque el acto de autoridad al determinar el canon se puso de manera arbitraria y sin fundamento histórico suficiente [*Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons*, ZThK 47 (1950) 298]. La solución de nuestro autor evita tal crítica al poner un fundamento objetivo en la conformidad de la Escritura con la tradición viva y vigente en la Iglesia, recibida y conservada por la acción del magisterio del Espíritu Santo: «ipsi vero admiserunt hanc scripturam quia suae traditioni et iis quae viderant... conformem viderunt» (AYALA, I, 35). Existe esa base objetiva —la realidad de la vida de fe— en la que se funda el acto autoritativo de la Iglesia, según Ayala. Como hemos indicado, nuestro autor no posee una base histórica suficientemente evolucionada para resolver todas las dificultades. Pero no se apoya en la autoridad de la Iglesia para deducir la autoridad de la Escritura, ni, al contrario, en ésta para deducir la autoridad de aquélla. De una realidad más amplia —la fe entregada y conservada en la Iglesia por el magisterio del Espíritu— llega al hecho escritural. Como dice RATZINGER: «Ueberlieferung existiert dann konkret als Gegenwart im Glauben» (*Offenbarung und Ueberlieferung* (Questiones disputatae 25), Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 45).