

LA SUPUESTA INFALIBILIDAD DE LOS CONCILIOS

Es sorprendente que, en medio de la actual polémica sobre la infalibilidad, la mayor parte de las razones que se aducen a favor de la opinión tradicional son de carácter especulativo, mientras que los fundamentos del dogma de la infalibilidad -las promesas de Jesús a los Doce y la evolución histórica de la doctrina- se dan por supuestos en lugar de examinarlos críticamente. Está muy bien penetrar en el significado de la doctrina, sus límites y objetivos, y explicar su razonabilidad, pero antes de todo eso hay que investigar cuidadosamente su misma existencia. ¿Concedió el Señor a su Iglesia este magnífico don? La infalibilidad conciliar, ¿es parte de la revelación? ¿Dónde y cómo puede averiguarse? El tema de este artículo no es ni la infalibilidad en general (al menos no directamente) ni la infalibilidad papal, sino lo que parece que está detrás de esta última: la infalibilidad de los concilios ecuménicos.

The Alleged Infallibility of Councils, Bijdragen, 38 (1977) 128-162

I. EL TESTIMONIO DEL NUEVO TESTAMENTO

La teología católica tradicional considera que la infalibilidad de los concilios viene incluida, al menos implícitamente, en las promesas de guía y protección que Jesús hizo a sus discípulos tal como se encuentran en Jn 14, 15-17; 14, 25-26; 15, 26-27; 16, 12-14 (los textos del Paráclito) y en Mt 28, 19-20.

1. Los textos del Paráclito

En lugar de dejarnos llevar por un proceso de raciocinio que, a partir de estos textos terminara dándonos la conclusión teológica de la infalibilidad, es preferible escuchar objetivamente a los exegetas que los han explicado independientemente de cualquier desarrollo doctrinal posterior. El estudio de los comentarios de Jn publicados por los más conocidos exegetas contemporáneos, da los resultados siguientes, por lo que se refiere a nuestro tema:

a) El Paráclito, Espíritu de la verdad.

La palabra *Parákletos* aparece tres veces en el NT, refiriéndose al Espíritu Santo (Jn 14, 16.26; 16, 7) y una vez refiriéndose a Cristo (1 Jn 2, 1). Su sentido original es el de defensor o abogado, alguien que defiende a su cliente ante un tribunal de justicia. Alguien llamado para ayudar intelectualmente a una persona, en especial dándole consejo, con lo cual ejerce el oficio de inspirador. Este sentido etimológico, sin embargo, no agota la riqueza de la palabra, pues el verbo griego correspondiente (*parakaléo*) abarca también la idea de consuelo y alivio; ésta es la idea que parece más ajustada al contexto de los pasajes del Paráclito.

El Paráclito es "el Espíritu de la verdad", en cuanto se opone al espíritu del error (1 Jn) y de la mentira (Jn 8). Esta expresión, usada siempre por Juan para definir al Espíritu,

tiene un significado ontológico (posee la verdad y es la verdad) y, a la vez, un significado funcional (enseña e imparte la verdad). De la misma manera que Jesús es "el pan de vida" porque *es* la vida y porque da la vida, también su Espíritu es el Espíritu de la verdad porque *es* la verdad y porque la *comunica* a los demás.

En Juan, el concepto de verdad incluye los sentidos hebreo y griego de la palabra. En la mentalidad semítica, la verdad afecta principalmente a la actividad existencial del hombre, la verdad es principio de acción (firme, fiel, digno de confianza); para la mentalidad griega, la verdad se refiere principalmente a un conocimiento intelectual. De ahí que el Espíritu es, a la vez, el principio de firmeza y estabilidad y el de la revelación divina. El mensaje de Jesús se captará plenamente y se asimilará con profundidad, gracias al Espíritu de la verdad.

b) Jesús promete la plenitud de la verdad

El hecho de que el Espíritu "os guiará hasta la verdad completa" o bien, en otra traducción, "os irá guiando en la verdad toda" (Jn 16, 13), es casi seguro que no significa que el Espíritu sea la fuente de una nueva revelación distinta de la de Jesús. La promesa del Espíritu de la verdad no implica que la revelación que los discípulos recibieron de Jesús sea incompleta. Como consecuencia de la función iluminadora del Espíritu, el mensaje original de Jesús se captará y asimilará más profundamente. Se vivirá en situaciones - históricas distintas, los discípulos lo entenderán siempre de nuevo, pero nunca dejará de ser el mensaje original de Jesús.

Esta guía del Espíritu no se limita a la aprehensión intelectual de la verdad; implica una manera concreta de vivir conforme a la enseñanza de Jesús. Restringir su significado a la dimensión intelectual sería reducir la "verdad" juánica a su substrato griego, olvidando la vena semítica que apunta más hacia la acción y la vida. El Espíritu guía a los discípulos cuando exponen el contenido del mensaje y también cuando viven conforme a él. Tanto el teólogo como el santo son verdaderos testigos del Espíritu. Este ejerce su influencia en el área de la verdad intelectual y en la del comportamiento ético, combatiendo tanto la falsedad del error como la oscuridad del pecado.

El pasaje de Jn 16, 13b ("El os anunciará lo que ha de venir" o bien, en otra traducción, "os interpretará lo que vaya viniendo") no queda claro, pero las distintas interpretaciones que se le dan, no quitan nada a la plenitud de revelación que Cristo ha impartido ya. Parece que los exegetas se dividen por partes iguales entre los que sostienen una interpretación verdaderamente profética. del pasaje y los que se oponen a la misma. La última parte del versículo puede implicar un auténtico don de profecía, una facultad dada por Dios para predecir hechos futuros; o puede referirse sencillamente, en armonía con la primera mitad, a la luz del Espíritu que se arrojará, no tanto sobre hechos históricos de un futuro lejano, sino sobre los que seguirán inmediatamente la promesa del Espíritu, en concreto la muerte y resurrección de Jesús y su significación salvífica. Pero aun en el caso de que se refiera a una auténtica visión profética, esto no implica la revelación de nuevas verdades. Jn 15, 15 parece excluir ulteriores revelaciones: "Todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer".

c) La Iglesia entera es la beneficiaria de la promesa del Espíritu

Evidentemente, los discípulos, interlocutores inmediatos de Jesús, serán guiados por el Espíritu hacia la plenitud de la verdad. Pero esta promesa va mucho más allá del círculo de los Doce, del mismo modo que la promesa de la inhabitación del Espíritu no puede restringirse a los testigos oculares, sino que se extiende a todos los futuros discípulos. En el evangelio de Juan, los discípulos son a menudo el modelo de todos los cristianos y "lo que dice de ellos, lo entiende de la Iglesia". De ahí que, incluso según el punto de vista de Juan, exegéticamente, los beneficiarios últimos de la promesa no son sólo los Doce o sus sucesores en el oficio apostólico, sino la Iglesia entera. Adolece de falta de lógica la interpretación que extiende la presencia del Espíritu a toda la Iglesia y restringe, en cambio, la promesa de su guía.

d) ¿Guía infalible?

La cuestión de la infalibilidad no se puede eludir. ¿Implican los pasajes del Paráclito que la Iglesia, como beneficiaria de la promesa, será preservada de error? Sólo tres de los 36 autores consultados -los tres católicos- piensan que sí. Otros dos lo niegan explícitamente. Pero la inmensa mayoría dejan la cuestión envuelta en un silencio impresionante. No llegan ni a mencionar siquiera la noción de infalibilidad cuando estudian estos pasajes, pues desde el punto de vista exegético no se ve cómo la promesa explícita de la guía del Espíritu de la verdad contiene la afirmación implícita de la infalibilidad. La guía del Espíritu (que, como se ha indicado, se extiende tanto a la verdad intelectual como al comportamiento moral) no impide que la Iglesia caiga en pecado. ¿Por qué, entonces, estaría la Iglesia preservada de error en virtud de la misma promesa? ¿No estiramos demasiado el testimonio cuando vemos en las palabras de Juan la promesa de una guía infalible?

2. El final de Mateo

Mt 28, 16-20 es el segundo pasaje que se aduce generalmente en favor de la infalibilidad. Siguiendo el mismo procedimiento de dejar que hablen los exegetas más que los teólogos dogmáticos, he examinado los principales comentarios sobre Mateo que se han publicado en nuestros tiempos. Sus opiniones sobre el punto que tratamos pueden resumirse como sigue:

a) El contenido de la promesa

Las palabras de Jesús "Yo estaré con vosotros" son eco de expresiones similares del AT, con las cuales Yahvé garantiza su protección indefectible a los que él ha escogido para una difícil misión. Lo mismo a Pablo en el NT (Hch 18, 10). Del mismo modo que el pueblo de Israel en el desierto siempre fue sostenido y protegido por el poder de su Dios, presente en medio de la comunidad, también ahora los Once reciben el mandato de predicar el kerigma entre los pueblos, para que lleguen a incorporarse a la comunidad de creyentes por medio del bautismo y, junto con el mandato, reciben la seguridad de la protección divina en el cumplimiento del mismo.

Hay que advertir que la promesa de la presencia protectora de Dios no se da en un contexto de revelación, como una guía en el camino hacia la plenitud de la verdad, sino como el medio para desempeñar el mandato misionero de predicar y bautizar. El texto no contiene ninguna referencia a la plena comprensión del mensaje de Jesús por parte de los discípulos; es, más bien, una invitación a la confianza y a la acción. Lo que se promete es la presencia divina con vistas a la predicación del Evangelio, no una asistencia iluminadora con vistas a una penetración más profunda de la verdad revelada.

b) Los beneficiarios de la promesa divina

Si, en Juan, los discípulos representan a la comunidad cristiana entera, no puede decirse lo mismo con igual certeza de los Once, los que reciben inmediatamente la promesa de la presencia de Jesús en Mateo, pues en el primer evangelio, la palabra "discípulo" parece tener un sentido más restringido que en Juan. Para Mateo, los discípulos son, ante todo, los Doce y, en todo caso, en el pasaje que consideramos, él habla explícitamente de los "once discípulos". Sin embargo, no todos los exegetas estarían de acuerdo. Algunos creen que los once son específicamente los representantes de la comunidad. El mandato de predicar y bautizar (y, por tanto, la promesa de la presencia protectora como medio para llevarlo a cabo) se dirige ante todo a los Once; pero, en ellos, también a la futura comunidad de creyentes. La práctica constante de la Iglesia, que ha permitido siempre que los laicos administraran el bautismo, les parece una prueba clara de que el mandato misionero no se limita a los Once. Y si el mandato no se limita, tampoco la presencia divina que le acompaña. Es la Iglesia entera la que recibe el beneficio de la presencia continua de Jesús.

c) ¿Enseñanza infalible?

Jesús promete su presencia en medio de la comunidad que tiene que predicar su mensaje hasta el fin de los tiempos. Pero, dentro del contexto de la enseñanza del kerigma, lo que Jesús promete es su presencia y su apoyo; nada más. Ninguno de los comentaristas de Mateo que hemos consultado dice una palabra sobre la infalibilidad en relación con esto. Algunos de ellos ven en las palabras de Jesús la promesa de la indefectibilidad de la Iglesia asegurada por la protección divina, pero se abstienen de pasar más allá de esta afirmación.

II. ¿DESARROLLO PATRÍSTICO O SILENCIO PATRÍSTICO?

Si queremos evitar el peligro constante de proyectar sobre el período primitivo las teorías eclesiológicas modernas, o que se desarrollaron posteriormente, tendremos que examinar el concepto de la autoridad de los concilios de los primeros siglos, en los escritos de aquella época. La mayor parte de las opiniones que circularon en el siglo IV sobre la autoridad de la Iglesia se centran alrededor del primer concilio ecuménico.

Atanasio y la autoridad de Nicea

La principal razón que da Atanasio para aceptar sin condiciones los decretos conciliares es, sin duda alguna, el carácter apostólico del concilio: el hecho de que Nicea, lejos de innovar, nos entrega el kerigma apostólico. Esta fidelidad al mensaje apostólico es la razón de la irreformabilidad de sus decretos. Atanasio se refiere también a la relación que vincula la Sagrada Escritura con el concilio. Hay que aceptar la fe de Nicea porque es "la palabra de Dios", no en el sentido fuerte de la Biblia, sino porque se ha inspirado en ella y está imbuido de la, misma. En una palabra, porque "los obispos de Nicea respiran las escrituras".

Además del carácter apostólico y la fundación escriturística que acabamos de señalar, Atanasio añade, cuando escribe al Emperador, el hecho de la aceptación universal de los decretos por toda la Iglesia. La recepción otorgada a la fe de Nicea desempeñó un papel considerable en el establecimiento de la autoridad del concilio. Pero parece que Atanasio desconoce completamente cualquier autoridad del concilio que se origine *a priori*. En la opinión de H. J. Sieben, el concepto de cierta infalibilidad "automática" de los concilios, una vez han cumplido ciertos requisitos (de legitimidad o, incluso, de ecumenicidad), es extraño a Atanasio: Nicea enseña la fe apostólica *de facto*, no *de iure*.

El Emperador y los padres de Nicea

Fue el Emperador y no Atanasio quien reclamó para Nicea una autoridad poco menos que divina, basándose en que el Espíritu Santo había iluminado la inteligencia de los padres conciliares, convirtiéndolos en dóciles instrumentos de la voluntad divina. Esta afirmación imperial queda sumamente debilitada por los motivos políticos que le impulsaron a hacerla (la unidad del imperio), y por el hecho de que se sirvió de expresiones semejantes para referirse al concilio de Arlés (no ecuménico). En Atanasio, por el contrario, "observamos un silencio sorprendente: Atanasio nunca recurre al Espíritu Santo" (Sieben).

El mismo concilio de Nicea, en sus decretos y decisiones, da algún motivo, aunque vago, para justificar su aceptación: los decretos deben aceptarse porque son tradicionales, porque se limitan a reproducir una norma que ya existe o porque están de acuerdo con la Escritura. Por eso, el concilio da la impresión de aplicar a una situación histórica concreta la práctica establecida anteriormente en la Iglesia. No se apela nunca a una acción del Espíritu Santo que preserve de error al concilio. Los documentos que quedan de este período no nos ofrecen una teoría coherente sobre la autoridad conciliar. Se recurre a varias razones para sostener su autoridad: la providencia divina, la guía del Espíritu, el sentido escriturístico y apostólico del concilio, la unanimidad, la representación, la recepción y la tradición. Pero, a pesar de todas estas razones, durante los siguientes cincuenta años, su autoridad sería discutida, e incluso rechazada, por importantes grupos de obispos, a menudo reunidos en concilio.

El agitado período que siguió a Nicea

Los teólogos de la época entre Nicea y Efeso aceptan la profesión de fe nicena por motivos distintos de su carácter ecuménico. Tampoco consideran a Nicea como una especie de prolongación del "concilio apostólico" de Jerusalén (Hch 15), el cual aparece designado como concilio sólo a partir del siglo V. La dificultad de evaluar la autoridad

que estos escritores del siglo IV atribuyeron a Nicea crece, además, con la fluctuante terminología de la época.

Las razones positivas en que fundamentan la autoridad de Nicea son de naturaleza distinta. Para algunos, Nicea es una asamblea de confesores y mártires, y basan en esta característica su autoridad y prestigio, más que en el oficio episcopal de sus participantes. Otra base mucho más común para aceptarlo es la convicción de que Nicea manifiesta la voluntad divina: Dios ha guiado efectivamente las deliberaciones conciliares y éstas, por tanto, están dotadas de una especie de inspiración. Expresa y enérgicamente se refieren al hecho de que los padres conciliares se hallaban bajo el influjo directo del Espíritu Santo. Otro grupo de escritores aduce una razón semejante, al hablar de la presencia invisible de Jesús en el concilio. También se apoyan en el significado místico del número de padres (318) reunidos en Nicea (cfr Gn 14,14). La intención unánime de estos autores es "exponer su convicción común: Dios está detrás de este texto conciliar; Dios garantiza la verdad de este enunciado; aquí encontramos la verdad absoluta" (Sieben).

Algunos padres orientales y el papa Dámaso

Gregorio de Nisa, Basilio y Epifanio consideran, lo mismo que Atanasio, que la idea de tradición (paradosis), perceptible en el concilio, es la categoría fundamental que presta a sus decretos el carácter absoluto de verdad. En cuanto al criterio para averiguar esta auténtica tradición, se dice que se encuentra en el hecho del común acuerdo entre los obispos reunidos; aunque la defensa y el rechazo de este criterio fundamentalísimo, vienen a menudo manchados por consideraciones de naturaleza partidista.

El papa Dámaso, en su carta a los obispos orientales, introduce un nuevo motivo para la aceptación de Nicea: el hecho de la representación jurídica de la Santa Sede en el mismo concilio. Asimismo, la razón fundamental para rechazar el concilio de Rímini, aunque fue más concurrido que el de Nicea, es el hecho de que Roma no lo aprobara. Ya aparece la tendencia que influiría tan profundamente en el pensamiento de Roma sobre esta cuestión en los siglos subsiguientes; pero hay que advertir que el papa Dámaso, al aceptar la fe de Nicea, no menciona en ninguna parte la imposibilidad de errar del concilio.

Pensamientos de Agustín sobre los concilios

Agustín establece como criterio fundamental la distinción entre concilios y Escritura. Esta es la que tiene que juzgar a aquéllos y no viceversa, pues ningún concilio posee la validez definitiva de la Escritura. Todos los escritos que no pertenecen al canon bíblico pueden ser cuestionados, incluso *las afirmaciones conciliares*, aunque en distintos grados, según sean producto de un sínodo local o de un concilio plenario. Por lo que se refiere a concilios no plenarios, Agustín admite con toda certeza la posibilidad de error.

Para Agustín, la razón última, el criterio decisivo de la autoridad de los concilios, es el hecho de que son manifestaciones visibles de la "Catholica". Manifestaciones condicionales, en el sentido de que la Iglesia puede siempre manifestarse más plenamente. en la medida en que capta la verdad más a fondo. Mientras que los sínodos

particulares connotan un determinado proceso en la búsqueda de la verdad, los concilios generales señalan, de alguna manera, el final del proceso.

La frase anterior, sin embargo, debe tomarse con mucha flexibilidad, pues, en un pasaje que se ha hecho famoso, afirma sin equívocos que incluso los concilios plenarios están sujetos a corrección: "¿Quién no sabe que... incluso los concilios que se celebran en determinadas provincias o regiones deben ceder incuestionablemente ante la autoridad de los concilios plenarios de todo el mundo cristiano; y que incluso los concilios plenarios anteriores, a menudo son corregidos (*emendari*) por los que les siguen si, como resultado de la experiencia práctica, lo que estaba cerrado se abre, o algo que estaba escondido llega a conocerse?".

Es difícil determinar el sentido exacto de este pasaje. No hay duda de que, por "concilios plenarios", Agustín entiende los concilios universales, congregados de toda la "Catholica" (*ex universo orbe christiano*), pero es chocante su afirmación de que estos concilios se han corregido "a menudo" el uno al otro. No parece que Agustín haya conocido el I Concilio de Constantinopla (segundo ecuménico). Por tanto, es probable que los "sínodos plenarios" de Agustín no deban identificarse con los "concilios ecuménicos", tal como se entienden hoy día. De todos modos, la noción "concilio ecuménico" distaba mucho de ser clara en los primeros siglos, y sólo Belarmino compondrá una lista de concilios ecuménicos, nunca reconocida como oficial por la Iglesia.

Lo que verdaderamente pensaba el obispo de Hipona sobre la infalibilidad de los concilios es todavía hoy una cuestión discutida. Reconoce, sin duda, la fuerza vinculante de las decisiones conciliares, pero esto en sí no implica necesariamente el reconocimiento de la infalibilidad conciliar. Parece que Agustín no ha tratado esta cuestión *ex profeso* en ninguna parte, de ahí la dificultad de descubrir su opinión al respecto. En este punto debe respetarse su silencio.

A fines del siglo VI

Los cuatro primeros concilios habían adquirido ya una autoridad excepcional, que se intensificó con el testimonio del papa Gregorio Magno (t 604), quien no vaciló en compararlos con los cuatro evangelios. Su aceptación universal a lo largo y ancho de la cristiandad se debe a que formularon "la fe", por lo que constituyen el criterio y norma fundamental de la ortodoxia. Pero las comparaciones arbitrarias y los sentidos místicos atribuidos al número cuatro, deben tomarse con mucha cautela. La línea divisoria entre la *inspiración* del Espíritu y su *asistencia* quedaría peligrosamente difuminada, aun cuando los Evangelios y los cuatro primeros concilios compartan la ausencia fáctica de error cuando exponen la verdad salvífica.

En la conciencia de la Iglesia, los cuatro primeros concilios siempre han ocupado un lugar único. Así, dentro de los mismos concilios ecuménicos se da una cierta jerarquía o diferencia de rango, del mismo modo que hay una jerarquía de verdades en el contenido del kerigma cristiano. Y no deja de haber una relación entre ambas gradaciones, pues los cuatro primeros concilios se ocupan precisamente de las verdades de categoría superior, es decir, los dogmas cristológicos y trinitarios.

Antes de pasar a otra etapa, y después de reconocer todo lo dicho, queda todavía la pregunta sin respuesta: al ensalzar la importancia de estos primeros concilios, ¿era consciente la Iglesia, o eran conscientes los mismos concilios, de que ejercían el carisma de la infalibilidad? ¿Es la infalibilidad conciliar la única forma de explicar los testimonios patrísticos? Me parece que los datos históricos disponibles *podrían* entenderse como el comienzo de un desarrollo legítimo e inspirado por el Espíritu, desarrollo que iría desde el claro reconocimiento de la inerrancia de estos concilios (puesto que proponen la fe a la que hay que adherirse), hasta la percepción gradual de que no sólo no se equivocaron *de facto* sino que incluso *de iure* no podían haber errado. La "inerrancia" podría haber llevado a la "infalibilidad", pero no creo que esta conclusión esté suficientemente garantizada con los testimonios que hemos citado. Al final del siglo VI, la Iglesia no parece consciente de poseer la prerrogativa de la infalibilidad cuando está reunida en concilio.

III. EL PERÍODO MEDIEVAL

La Alta Edad Media

En especial, del siglo VI al VIII, proliferaron extraordinariamente los sínodos nacionales y provinciales. Esto se explica como el desarrollo normal de las jóvenes iglesias locales, que adquieren así conciencia explícita de su propia identidad en un determinado medio nacional o cultural (Congar). La dimensión mística penetra profundamente la Iglesia medieval: se ve en estrecha relación con la Jerusalén celestial, vivificada por la presencia de Cristo y como templo del Espíritu Santo.

En esta atmósfera, los decretos de papas y obispos se consideran sancionados por la aprobación de Dios omnipotente; las decisiones conciliares son santas; los obispos son "tronos de Dios" y a ellos se les ha confiado el poder de abrir y cerrar las puertas celestiales. Los concilios derivan su autoridad directamente de la presencia invisible del Señor que cumple su promesa de estar en medio de los discípulos reunidos en su nombre. Los cánones conciliares expresan simplemente la voluntad de Dios. Las actas de los papas y concilios derivan su fuerza del hecho de que en ellos resuenan conscientemente las antiguas tradiciones, de que no son otra cosa que la prolongación de los acuerdos conciliares del pasado. La fidelidad a la tradición es su fuerza y su vigor.

Se citan constantemente los textos de Mt 18, 20 y 28, 20 y se aplican a las reuniones de obispos y a toda la Iglesia, considerada, según 1 Tm 3, 15, como la columna y el fundamento de la verdad. En los temas eclesiológicos de esta época, encontramos resonancias sorprendentemente modernas: la teología de las iglesias locales, la Iglesia universal pensada profundamente como comunión, el valor intrínseco de los concilios, los primeros rasgos de la colegialidad episcopal. Pero, en medio de estos ricos conceptos, no aparece ni una palabra sobre nuestro tema de la infalibilidad conciliar. La alta edad media, simplemente prolonga el silencio de la época patrística.

La época de los grandes escolásticos

En tiempo de los grandes escolásticos, existía la convicción universal, compartida por todos, de que la Iglesia en general, la comunidad de los creyentes, no podía errar en la fe; o de que, por lo menos, en virtud de las promesas divinas, era indefectible. Por lo que se refiere a los decretos dogmáticos de los concilios del primer milenio -y especialmente los cuatro primeros-, se consideran "inmutables porque están arraigados en la verdad de la Escritura".

Alberto Magno aplica el texto clásico de Lc 22, 32 ("Yo he rogado por ti para que tu fe no desfallezca... ") a la sede de Pedro, con el fin de mostrar la indefectibilidad de la sede romana; la beneficiaria de la promesa divina es, en último término, la Iglesia entera. Tomás de Aquino admite la clásica tesis medieval: la Iglesia universal no puede errar en la fe. Dentro de la estructura eclesial, el Papa tiene la suprema autoridad en asuntos doctrinales y sólo él tiene derecho a convocar concilios, los cuales declaran y explicitan -contrastándolo con las nuevas herejías- lo que los concilios anteriores habían dicho sólo implícitamente. Buenaventura reconoce también la inerrancia de la Iglesia entera, sin especificar sus condiciones. En este período, la teología sobre los concilios apenas atraía la atención de los doctores.

Por otra parte, entre los exegetas medievales que comentan Mt 28, 20, y los textos de Jn sobre el Paráclito, ninguno habla de la garantía de que la Iglesia será preservada del error. Solamente san Bruno ve en Jn 16, 12 la promesa de que el Espíritu enseñará a los discípulos la plena verdad "sin mezcla de ningún error".

De la infalibilidad papal a la infalibilidad conciliar. Reacciones

A fines del siglo XIII, el enigmático franciscano Pedro Olivi propone la doctrina, completamente nueva, de la infalibilidad papal. La defiende alegando que el primado de jurisdicción que se otorgó a Pedro incluye su propia infalibilidad personal y que la indefectibilidad de la Iglesia implica necesariamente la infalibilidad de su cabeza. Olivi afirmaba la infalibilidad papal como medio para asegurar que el concepto franciscano de pobreza, refrendado por bula del papa Nicolás III, no sería cambiado por sus sucesores; pero Juan XXII, que se daba cuenta claramente de que la infalibilidad, lejos de acrecentar la soberanía del papa, restringiría gravemente su libertad (pues cada papa estaría atado a las decisiones inalterables de sus predecesores), la rechazó sin miramientos como "doctrina pestilente" y "audacia perniciosa".

Probablemente es algo más que una coincidencia histórica el hecho de que, aproximadamente en este momento (1324), observemos lo que parece ser la primera afirmación, sin ninguna ambigüedad, de la infalibilidad de los concilios, en boca de Marsilio de Padua. El único fundamento de la fe y de la Iglesia, sostiene Marsilio, es la Escritura. Las cuestiones que se refieren a la fe no las debe decidir el Papa, que es "el dragón, la vieja serpiente, que es el diablo y Satanás"; sino el concilio general, que debe ser convocado por el estado. El Papa siempre puede errar e incluso caer en herejía, en cuyo caso debe ser depuesto por el concilio, pues el primado papal de jurisdicción es de institución puramente humana. Los concilios gozan de la asistencia del Espíritu Santo e incluso se cree piadosamente (*pie tenendum est*) que son infalibles cuando interpretan pasajes dudosos de la Escritura. Marsilio de Padua fue condenado por Juan XXII, en 1327, y por Clemente VI, en 1343.

En 1334, aproximadamente, Ockham emprende la refutación de las ideas de Marsilio sobre la infalibilidad conciliar. Ockham entiende la opinión medieval de que la Iglesia entera no puede errar, no en el sentido de que nunca errará, sino en el sentido de que el error nunca afectará a la totalidad de la Iglesia. Sólo la Iglesia entera está preservada del error y, puesto que el concilio general no puede representar adecuadamente a la Iglesia, el concilio puede errar en la fe, igual que cualquier otra institución del gobierno de la Iglesia. No hay duda de que los concilios gozan de la asistencia del Espíritu Santo, pero no hay fundamento en la Biblia para mostrar que esta asistencia general alcanza el nivel de infalibilidad. La autoridad efectiva de un concilio proviene menos de la unanimidad alcanzada en la asamblea conciliar que de la recepción otorgada al concilio por la Iglesia entera.

Tendencias conciliaristas y división de opiniones sobre la infalibilidad conciliar

Con el estallido del Cisma de Occidente, en 1378, tenía que buscarse un remedio fundamental para el triste aprieto en que se hallaba la Iglesia: entonces la idea conciliar apareció con todo su atractivo. Recientes estudios han demostrado que, en el siglo XII, ya prevalecían ideas conciliares totalmente ortodoxas y auténticamente tradicionales; pero el concepto *conciliarista*, que pone al concilio por encima del papa, era algo nuevo, probablemente derivado de las ideas heréticas de Marsilio de Padua. En medio de la confusión eclesiástica de fines de aquel siglo, se insistía repetidamente en el concilio como en la única esperanza para una cristiandad desesperadamente dividida. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la línea divisoria entre los que sostenían y los que se oponían a la *infalibilidad* conciliar cruza tanto las filas de los papistas como las de los conciliaristas. La firme defensa de la estructura conciliar de la Iglesia, e incluso de la supremacía del concilio sobre el papa, no implicaba necesariamente la defensa de la infalibilidad conciliar.

Ilustres eclesiásticos de la época, como Gerson y el cardenal d'Ailly, después del fracaso de los intentos de negociación entre los papas para terminar con el cisma, llegaron a pensar que la *via concilii* era la única salida de aquel atolladero. Gerson afirma que "es necesario que la Iglesia tenga una autoridad infalible para la defensa de la fe y el arreglo de los litigios; pero no se necesita ninguna otra autoridad infalible aparte de un concilio legítimamente convocado". D'Ailly, en cambio, propone su doctrina de que sólo la Iglesia universal es infalible, mientras que el concilio siempre puede errar, incluso en asuntos de fe. En otro lugar, acepta la piadosa creencia en la inerrancia o infalibilidad condicional de los concilios, según que sus decretos se basen en la Escritura o no.

En el período que sigue, la opinión de Nicolás de Cusa sobre los órganos de la autoridad de la Iglesia parece que evoluciona en sentido inverso al de los dos autores a que acabamos de referirnos. Durante el concilio de Basilea, el Cusano afirma que las decisiones de un concilio verdaderamente ecuménico son infalibles y que el concilio es superior al papa. Sin embargo, a partir de 1437, se desliga de Basilea y se pasa al campo papista. En esta segunda etapa, en la que permaneció definitivamente, sostiene que los apóstoles recibieron de Pedro el poder de las llaves y que los concilios no están exentos de error. Juan de Torquemada (t 1468), en cambio, a pesar de su adhesión maximalista a las prerrogativas papales, reconoce la infalibilidad de los concilios; éstos, sin embargo, dependen totalmente del papa.

Puede concluirse que, al final de la edad media, la Iglesia no reconoce la infalibilidad conciliar como perteneciente al depósito de la fe. Se trata de una cuestión libremente discutida, que no toca la esencia de la fe católica. Por su parte, durante todo este período, el Magisterio central de la Iglesia sigue sin tomar ninguna decisión.

IV. FIN DE LA EVOLUCIÓN

El esfuerzo conjunto de los papas para borrar de una vez por todas la oposición conciliarista no consiguió pleno éxito. Las bulas de los papas (1450, 1483, 1509) fueron recibidas con fuerte oposición en varias universidades europeas. Poco antes del concilio IV de Letrán (1512), la idea de la infalibilidad conciliar empieza a ganar terreno. Los cardenales Cayetano y Jacobazzi la defienden por distintas razones en relación con el papa o con la Iglesia entera. Pero, todavía en la disputa de Leipzig con Lutero (1519), Contarini afirma la gran autoridad de los concilios omitiendo toda referencia a la cuestión de la infalibilidad conciliar. Pighius, a su vez, reflejando la opinión de la curia romana, dice que los concilios no tienen ninguna garantía de infalibilidad, pues Cristo la prometió solamente a Pedro.

Sólo en 1569, siete años después de la conclusión de Trento, Melchor Cano califica de herética la opinión que admite la posibilidad de error en la fe en un concilio general confirmado por el papa. Luego, Belarmino, basándose en varios textos bíblicos y algunos testimonios dispersos de los concilios y la patrística, sostiene que la infalibilidad de los concilios es parte de la fe católica. Hemos llegado al final de la evolución. Todo el período postridentino, hasta nuestros tiempos, reproducirá los argumentos de Belarmino.

El Vaticano I, en las discusiones que precedieron a la promulgación de la constitución sobre la infalibilidad papal, daba por supuesto que la infalibilidad de los concilios era doctrina de fe, pero nunca examinó a fondo este tema. El concilio nunca dudó de su propia infalibilidad y los padres decidieron ejercerla proclamando que el papa posee "aquella infalibilidad con que el Divino Redentor quiso dotar a su Iglesia". Parece que el concilio afirma, al mismo tiempo, su propia infalibilidad, pues es muy probable que los obispos entendieron la palabra "Iglesia" en cuanto se refería al cuerpo episcopal.

En tiempos del Vaticano II, la palabra "Iglesia" ya había recuperado su significado original, que se extendía a toda la comunidad de creyentes, de modo que los dos concilios vaticanos coinciden materialmente en el uso de la misma palabra "Iglesia" en el contexto de la infalibilidad, pero atribuyen significados distintos a la misma. Si esta interpretación es correcta, llegamos a la conclusión de que -si bien el Vaticano I había enseñado ya la doctrina de la infalibilidad conciliar indirectamente, en una frase subordinada y no como dogma de fe-, sólo en el Vaticano II encontramos la primera enseñanza explícita y directa de un concilio sobre la infalibilidad conciliar (aunque no quiso usar de este mismo carisma que proclamaba).

V. ¿SON INFALIBLES LOS CONCILIOS?

La afirmación directa y explícita de la infalibilidad conciliar en la misma Escritura, como condición previa para su aceptación como dogma revelado, es algo que no exigirá

ni siquiera el teólogo más tradicional; pues sabemos que existe un desarrollo -guiado por el Espíritu Santo- de las doctrinas que, en el NT, se encuentran sólo de una manera indistinta y difuminada. La infalibilidad conciliar podría ser uno de estos casos.

Ahora bien, en el curso de nuestra rápida perspectiva histórica, hemos visto que esta doctrina, según la opinión prácticamente unánime de los exegetas medievales y modernos, no se encuentra en el NT; vimos luego que los primitivos testimonios patrísticos y conciliares, que, generalmente se aducen en relación con ella, si se interpretan por sí mismos -sin intentar clarificar su significado, proyectando sobre ellos una interpretación teológica posterior- no implican necesariamente la infalibilidad conciliar; que esta doctrina apareció en época muy tardía (siglo XIV), probablemente como retoño de las polémicas franciscanas sobre la pobreza, que produjeron la repentina aparición del concepto de la infalibilidad papal; que el primero que propuso la infalibilidad de los concilios fue un hombre condenado como hereje por dos papas; que se discutía libremente a lo largo del siglo XV y se rechazaba abiertamente pocos años antes de Trento; que se convirtió en opinión común sólo después de Trento, en una Iglesia dividida tres veces (451, 1054, 1520) y en la atmósfera polémica de la Contrarreforma, cuando por primera vez se propuso como artículo de fe; que se dio por supuesta sin debate explícito en el curso de los concilios Vaticano I y II. Una doctrina con una historia tan tortuosa, ¿puede considerarse como un caso de auténtico desenvolvimiento doctrinal? Lo dudo mucho.

La recepción eclesial y el contenido de los concilios

Sin duda, los concilios pueden emitir decretos dogmáticos obligatorios, pero sería arriesgado apoyar la fuerza vinculante de estos decretos en un fundamento tan precario como la infalibilidad conciliar. La autoridad efectiva de un concilio no depende tanto de la voluntad de los obispos de usar un carisma que se supone les ha sido concedido a ellos, sino de la recepción que la Iglesia otorga a sus decretos: el peso de un concilio se apoya en un fundamento pneumatológico y eclesial más que jurídico. La Iglesia entera no confiere autoridad jurídica al concilio, pero, en cierto sentido, es juez del mismo. Si la comunidad de creyentes ve en los decretos conciliares un reflejo de su propia fe apostólica, el concilio será aceptado. El valor intrínseco de un concilio depende del contenido apostólico de la doctrina que proclama y es este contenido el que garantizará su recepción. "El elemento más decisivo de un concilio no es ni el número de participantes ni el control jurídico de sus procedimientos, sino el contenido de sus decisiones" (Congar).

¿Qué Iglesia tiene que reconocer los concilios?

La validez ecuménica de un concilio supone un reconocimiento por parte de la Iglesia... pero ¿qué Iglesia? La tradición católica y Pablo VI, respectivamente, han reconocido el auténtico carácter eclesial de las comuniones ortodoxa y anglicana. Por ello, podemos preguntarnos si una recepción otorgada a un concilio por la Iglesia católica sola basta para su reconocimiento como ecuménico. Los anglicanos, generalmente, y una gran parte de los ortodoxos (no hablemos de los protestantes) rechazan no sólo los dogmas pontificios del Vaticano I (primado e infalibilidad), sino también la doctrina de la infalibilidad conciliar de que estamos tratando. De ahí que la recepción de esta doctrina

en la Iglesia de Cristo no sea universal ni en el espacio (ahora) ni en el tiempo (antes de Trento). Admitimos que una recepción absolutamente universal es una ficción histórica, pues incluso algunos de los primitivos concilios ecuménicos fueron rechazados por una parte de la Iglesia que se separó. Pero ¿podemos hablar realmente de recepción eclesial, cuando un determinado concilio y sus doctrinas sólo son aceptados por una de las iglesias cristianas?

Consecuencias de la no recepción de los concilios

A veces, la recepción cesa, no sólo porque una doctrina queda relegada al limbo del olvido (p. e., el derecho de los papas a deponer reyes), sino también porque un concilio posterior propone otra doctrina que es irreconciliable con la primera: sería una carga excesiva para la credulidad humana considerar la enseñanza del Vaticano II sobre la libertad religiosa como un "desarrollo" de las enseñanzas opuestas del Lateranense IV y es, por lo menos, dudoso que las eclesiologías divergentes de Constanza y del Vaticano I puedan armonizarse en un sistema coherente. Por otra parte, es de todos conocido que la lista de los 21 concilios ecuménicos que ahora circula, se remonta sólo hasta Belarmino, que esta lista difiere sustancialmente de la de los autores medievales y que, en fin, nunca ha sido aprobada oficialmente. El mismo papa Pablo VI ha vuelto a poner la cuestión en tela de juicio: en 1974, con ocasión del 7.º centenario del segundo concilio de Lyon, se abstuvo de calificarlo de "ecuménico" y lo denominó sólo "el sexto de los grandes sínodos celebrados en Occidente".

Es sumamente improbable que los ortodoxos acepten nunca como ecuménico un concilio en el que no han tomado parte; y esto no se debe a meras razones superficiales de prestigio, sino a su profunda convicción de ser la verdadera Iglesia de Cristo. Si la no recepción de los concilios medievales por parte de Oriente, en una época en que la Iglesia se había dividido dos veces, es razón suficiente para no considerarlos verdaderamente ecuménicos, ¿qué hemos de decir de los dos concilios vaticanos; celebrados en una época en que la Iglesia había experimentado tres divisiones? Si la ecumenicidad depende única y totalmente de la recepción, parece que ninguno de los concilios posteriores a 1054 puede considerarse propiamente ecuménico. Y puesto que, por otra parte, la opinión católica tradicional siempre ha atribuido el carisma de infalibilidad exclusivamente a los concilios ecuménicos, podemos deducir que ninguno de los concilios del segundo milenio reúne -en estos supuestos- las condiciones para considerarse infalible. La falta de recepción universal hace que se tambalee su infalibilidad.

Conclusión

A la luz del rápido -demasiado rápido- bosquejo histórico precedente, parece difícil considerar que la infalibilidad de los concilios pertenece al depósito de la fe. Las deducciones teológicas, para ser aceptables, deben sujetarse a la historia y depender de ella. Parece que no hay suficientes pruebas exegéticas o históricas para demostrar que las promesas de Jesús contienen la doctrina de la infalibilidad conciliar, ni siquiera en germen. Por otra parte, la Iglesia tiene la firme certeza -y esta certeza está arraigada en las promesas de Cristo- de que el Espíritu de la verdad nunca la abandonará.

Tradujo y condensó: AURELI BOIX