

¿Infalible? Otra pregunta, otro balance: Bernard Sesboüé, *La infalibilidad de la Iglesia. Historia y teología*

**José Ignacio González Faus,
Cristianismo y Justicia,
Barcelona**

Estamos ante un libro muy recomendable y necesario. Por tres razones. En primer lugar, porque el tema del magisterio sufrió en el pasado invierno eclesial una inflación que llegó incluso más allá del Vaticano I. En segundo lugar, por el rigor y serenidad con que está redactado. Y por último, por la opción de tratar el tema a lo largo de toda la historia de la teología, lo cual ayuda a contextualizarlo y a comprender tanto lo que hay de evolución razonable como de deformación en todo ese proceso.

Pero no es un libro de lectura fácil, aunque solo fuera por sus dimensiones. Por ello, me parece un buen servicio al lector intentar hacer un resumen que compense a unos la imposibilidad de leerlo, y ayude a otros a su lectura. Es muy difícil resumir casi 500 páginas en menos de diez. Por eso, si hubiera algún error o inexactitud en la exposición que sigue, que quede claro que la responsabilidad es solamente mía y no del autor del libro.

1. El primer milenio

Durante el primer milenio es universal la aceptación de la inerrancia o indefectibilidad de la Iglesia de Roma (“*prima sedes a nemine iudicatur*”). Pero ese carisma es propio de la sede, no del que la ocupa: de hecho, el primer milenio conoce infinitas condenas y deposiciones de papas, pues la simonía no se consideraba delito moral, sino herejía. A veces es la misma Iglesia romana la que depone a su ocupante.

Al comenzar el segundo milenio, tras la ruptura con Oriente, la Iglesia católica queda algo mermada del Espíritu y un poco prisionera de lo jurídico (indispensable, por otro lado). De ahí que el “nadie puede juzgar a la primera

sede” va derivando hacia una intangibilidad del papa. Lo cual choca siempre con la cuestión del papa hereje, que quedaba depuesto *ipso facto*, lo que goza de aceptación general.

2. Problemas medievales

2.1. En la Edad Media, el concepto de infalibilidad emerge con los canonistas, pero solo en sentido jurídico. Continúa además el desplazamiento de la sede al que la ocupa. Ello obliga a precisar la distinción entre la Iglesia romana (que nunca ha fallado en la fe y que ahora la forman el papa con los cardenales que constituyen su entorno en Roma) y, por otro lado, los poderes personales del papa, que no puede actuar legítimamente contra el bien general de la Iglesia y que puede fallar como Pedro y caer en herejía, quedando depuesto automáticamente.

En este sentido, los canonistas limitan los poderes absolutos del *dictatus papae*. No obstante (apelando al léxico evangélico que habla, por un lado, del poder de las llaves y, por otro, de la llave del conocimiento), conceden al papa una autoridad de juez supremo, no de doctor infalible.

2.2. Esta reivindicación del papado abre camino a las teorías posteriores de la infalibilidad. Tomás conoce la palabra infalibilidad, pero no la aplica a la enseñanza del papa ni le da carácter jurídico, aunque sí “concreta la inerrancia de la Iglesia en la persona del papa”. Algo parecido cabe decir de san Buenaventura, con algunos matices.

2.3. Olivi es “sin duda” el primero que formuló un argumento a favor de la inerrancia pontificia. El principio tradicional (“*Ecclesia non potest errare*”) lo aplica formalmente al papa. Y además, no lo entiende en el sentido tradicional de indefectibilidad (si yerra, se corregirá, como Pedro), sino en el sentido de irreformabilidad. Pero su pensamiento está condicionado por la disputa de los franciscanos sobre la pobreza. Olivi desea mantener la postura de Nicolás III a favor de los “espirituales”, y para evitar que papas posteriores puedan cambiarla declara que es irreformable, y que si algún papa la cambiara, caería en herejía dejando automáticamente de ser papa. De este modo, limita el poder del papa, precisamente al afirmar su inerrabilidad... (Olivi habla de “*inerrabilitas*”, dejando la palabra *infalibilidad* para Dios). Esta postura contradecía a los canonistas, para quienes “entre iguales no hay superioridad” (*par in parem no habet imperium*) y, por tanto, un papa puede revocar lo que hizo otro.

Por otro lado, como la promesa de liberación del error está dada *a la Iglesia*, estas posiciones van llevando a una identificación nefasta entre la Iglesia y el papa. Así llegamos al “callejón sin salida” de todas estas posturas: el papa no puede equivocarse, pero “mientras siga siendo verdaderamente papa”. Por

consiguiente, puede suceder que un papa lo sea “únicamente de nombre y en apariencia”. Pero ¿quién decide eso¹⁷?

3. Aparece el término

3.1. El carmelita Guido Terrena (en 1328) es el primero en usar la palabra infalibilidad en este contexto y, a la vez, introduce bastante luz e intermediación en el tema. Distingue, contra Olivi, lo que son verdades de fe y lo que son materias disciplinares; distingue expresamente entre impecabilidad e infalibilidad; admite que el papa puede errar como persona particular, pero no en la enseñanza de la fe, y supone que esta enseñanza nunca será exclusiva de la persona del papa, sino de él y su consejo cardenalicio, pues la infalibilidad es propiamente de la Iglesia que está en Roma. A pesar de todo, continuaron los debates entre franciscanos espirituales y conventuales, así como entre el clero secular (contrario a la inerrancia) y el regular. El término infalibilidad todavía no cuaja, y aparece además la cuestión conciliarista: los Apóstoles no recibieron *de* Pedro el poder de atar y desatar, sino *con* Pedro. Por eso, en la Iglesia, la autoridad del papa con su consejo o con toda la Iglesia es mayor que la del papa solo, quien no puede definir un artículo de fe sin consultar antes (así Juan de París).

3.2. Curiosamente, el tema de la infalibilidad nunca aparece en el conflicto generado por el cisma de Occidente, donde las discusiones giran más en torno al otro polo: el poder papal. Tras un minucioso repaso de todas las posiciones (desde las más conservadoras de Lecler hasta las de De Vooght y Küng), nuestro autor se acerca a estos últimos aceptando una cierta superioridad del concilio sobre el papa en casos excepcionales; e introduciendo entre los criterios de decisión el dato de la recepción de los concilios en la Iglesia.

4. El Concilio de Trento

4.1. Tampoco en Trento aparece el tema ni la palabra infalibilidad (salvo en un canon donde equivale a certeza absoluta de la salvación), aunque sigue la creencia general de que “*Ecclesia non potest errare*”. Lo que interesa a Trento es la fe tradicional y perenne de la Iglesia de la que cree que se han apartado los reformadores. Por otro lado, las actas del concilio dejan claro que la palabra “definir” no debe ser tomada en el sentido posterior del Vaticano I, pues los padres admitían que cosas definidas no eran irreformables. Incluso Pío VI, ya a fines del siglo XVIII, solo apelará a dos cánones de Trento como definiciones de fe, en el sentido actual del término.

1. Algunas posturas ultramontanas de nuestra época, ahora ultramontanas (antes del abbe de Nantes y ahora contra Francisco), son presas de la misma contradicción, dado que en la Iglesia no hay ninguna instancia capaz de declarar esa herejía del papa; y el concilio ecuménico ha de ser convocado por el papa.

4.2. Trento contribuye también, indirectamente, a dejar claro que la infalibilidad es un concepto muy reducido: significa que la Iglesia afirma *que un punto doctrinal pertenece a la revelación divina*. Pese a ello, hay cierta inversión de perspectivas respecto a la tradición: si antes se decía que la Iglesia propone una verdad *porque está* en el Evangelio (autoridad primaria de la Escritura), ahora se pasa a pensar que si la Iglesia propone una verdad, *es señal de* que está en el Evangelio (autoridad de la Iglesia).

5. El jansenismo y sus embrollos

5.1. Con los jansenistas se complican las cosas. Teólogos favorables a la condena de Jansens apelan a la infalibilidad (en la bula de 1635, el papa habla de “esta *definición*”); los defensores de los jansenistas la niegan y los jansenistas inventan la distinción entre el hecho y el derecho: se puede exigir una adhesión “de fe divina” sobre la verdad o falsedad de una proposición, pero no sobre si esa proposición está de hecho contenida en un determinado escrito.

5.2. Fénelon, condenado por su defensa de Mme. Guyon, se sometió, a diferencia de los jansenistas. Pero también se defendió; y su defensa lleva el título *De infallibilitate Ecclesiae* para aludir a lo que hasta entonces se había designado como inerrancia. Fénelon habla siempre de la Iglesia y no del papa. Por otro lado, retoma y da fuerza al concepto de “fe eclesiástica”, inservible hasta entonces, para designar la adhesión a verdades *propriadamente no reveladas, pero necesarias para mantener las reveladas*². Él da entrada en la teología al término *revelación y verdades reveladas*. Aunque en su época no se le hizo caso, su opinión acaba imponiéndose y, entre los siglos XVIII y XIX, la mayoría de autores aceptan la noción de “objeto secundario de la infalibilidad” y la de fe eclesiástica. A ellos se opone el conocido historiador Muratori, quien arguye que la Iglesia es infalible cuando trata *de doctrinas, no de personas* (pues la Iglesia no puede juzgar las conciencias), y no puede equivocarse cuando habla de los dogmas revelados, pero sí cuando no esté comprometida la revelación; tampoco puede declarar “hechos” como algo de fe, pues si después se descubrieran carentes de fundamento, caería por tierra la infalibilidad de toda la Iglesia. En esta misma línea, Newman y algún otro autor no admiten la “fe eclesiástica” y sostienen que lo que no ha sido

2. Se citan entre estos la canonización de santos, la elección del papa y la aprobación de órdenes religiosas. Sesboüé recuerda, en sentido contrario, la supresión de los jesuitas por un papa y su restauración por otro papa. Pero tanto lo ocurrido con la elección de Pío X (porque el Gobierno de Austria vetó al primer elegido, que fue el cardenal Rampolla y del que cabe sospechar que hubiese sido mejor papa) como algunas canonizaciones recientes, como el escándalo de la aprobación de la Orden fundada por Marcial Maciel, hacen ver que esos hechos estarían más en el campo de la indefectibilidad (reformable) que en el de la infalibilidad irreformable.

revelado no es objeto de la infalibilidad de la Iglesia y no debe ser creído como de fe divina³.

5.3. Se ha ido pasando así de la máxima “*Ecclesia non potest errare*”, que implicaba indefectibilidad pero no irreformabilidad (porque la Iglesia es fiel corrigiéndose y enmendándose como los Apóstoles), a la afirmación de la infalibilidad. Este paso es debido en parte a un cambio de significado de palabras como fe, herejía y dogma. Pero nuestro autor se pregunta “por qué esa huida hacia delante, hacia el grado más elevado de referencia al Absoluto, en el discurso de la Iglesia, cuando la noción de indefectibilidad o de inerrancia habría podido bastar”, como había bastado hasta entonces (p. 281). Asistimos, pues, a una especie de “inflación dogmática” en la que parece haber tenido mucho que ver el deseo de hacer callar de una vez a los tozudos jansenistas y, para ello, que determinadas decisiones del papa fueran inapelables (un término más jurídico que teológico).

Así llegamos hasta el Vaticano I, del que habrá que ver su preparación, su significado y sus secuelas. Su contexto es totalmente distinto al de las disputas franciscanas y del jansenismo.

6. El Concilio Vaticano I

6.1. En los albores del Vaticano I conviene destacar el auge de los “galicanismos” (marcados por un cierto conciliarismo para dar más poder a los obispos del propio país) junto a la actitud negativa de la Iglesia ante la modernidad y las nacientes democracias. Y, por otro lado, el auge de los tradicionalismos extremos con el argumento de que no puede haber convivencia sin sociedad, ni sociedad sin autoridad, ni autoridad sin un poder infalible. Ello acaba dando a la Iglesia una aureola de referencia para el mundo, unida a la sublimación de la figura papal, favorecida por el aumento de los viajes a Roma. Todo ello convierte la infalibilidad en casi el punto central de la teología.

6.2. El análisis del texto del Concilio Vaticano I pone de relieve que, en la infalibilidad, no se trata de una revelación ni de una inspiración, solo de una “asistencia”. Una asistencia *negativa* (priva al papa del error, pero no garantiza que diga las cosas del mejor modo) y no constante, sino ocasional⁴. El documento

3. Así escribirá en su célebre carta al duque de Norfolk: “Según las condiciones inscritas por el propio Pío IX en la *Pastor aeternus*, se impone otro límite al ejercicio de la infalibilidad: si una proposición definida no se refiere al depósito apostólico por la vía de la Escritura y de la tradición, no puede ser considerada vinculante para la fe de los católicos” (citado en p. 279).

4. Por ejemplo, el primitivo esquema *De Ecclesia*, que fue discutido en el aula, pero no votado, condenaba a quien “pretenda que la infalibilidad de la Iglesia se limita únicamente a lo que está contenido en la revelación divina y no se extiende también a otras verdades que se requieren necesariamente para mantener en su integridad el

conciliar tampoco va del papa a la Iglesia, sino de la Iglesia al papa que (cuando define algo *ex cathedra*) recapitula a toda a Iglesia. La frase que resulta más difícil: “irreformables en sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia”, va dirigida en realidad contra los galicanismos, como pone de relieve la relación del texto que hizo Gasser: “no excluimos ese concurso de la Iglesia... El papa está obligado a usar los medios aptos para examinar la verdad como es debido”; y entre esos medios cita los consejos de obispos, cardenales y teólogos... El consentimiento de la Iglesia, aunque no sea la fuente de esa irrevocabilidad, sin embargo “nunca puede faltarle al papa”, según Gasser, quien aclara que el concilio no habla de una infalibilidad absoluta “porque esta pertenece solo a Dios”.

6.3. La pérdida de estos contextos ha hecho que el Concilio Vaticano I se leyera después muchas veces desde la óptica de los infalibilistas extremos que había quedado desautorizada en el concilio. Otra vez es la carta citada de Newman la que sitúa las cosas en sus verdaderos contextos, subrayando expresamente que, en materia moral, el papa no es infalible “en relación con todos los preceptos morales”, sino en aquellos que brotan de la revelación que nos ha hecho Dios. Sin embargo, tuvo más difusión la lectura maximalista de Vacant, quien se inventó el concepto de “magisterio *pontificio* ordinario”, pretendiendo extender hasta él la infalibilidad. Hasta entonces, magisterio “ordinario” era el del conjunto del papa y los obispos (en oposición al magisterio extraordinario o solemne del papa solo). Vacant pretendió extender la infalibilidad hasta ese magisterio ordinario que se había sacado de la manga, aplicándole lo que en realidad valía del otro magisterio ordinario (de papa y obispos). Aunque su opinión no se haya impuesto, contribuyó a difundir “un aura de infalibilidad” en torno a las decisiones del papa y de la curia romana (cuando van firmadas por el papa). Ello ha causado un daño innegable a la Iglesia porque, como escribe A. Vergotte, “el abuso teológico de la infalibilidad forma parte de una patología de la verdad, del mismo modo que el legalismo es un patología de la moral” (citado en p. 321). De hecho, “la infalibilidad pontificia no ha sido invocada en las grandes crisis de fe a lo largo de más de un siglo”, contra todas las pretensiones securitarias de los ultramontanos.

7. Sus secuelas

El último punto que queda, tras el contexto y el texto del Vaticano I, son sus secuelas. También caben aquí tres etapas datables antes, durante y después del Concilio Vaticano II.

7.1. Antes de ese concilio llama la atención que, en problemas muy críticos como fueron la crisis modernista y la contracepción, ni la *Pascendi Dominici gregis* de

depósito de la revelación”. La fórmula final del Vaticano I no incluyó para nada esas otras realidades.

Pío X ni la *Casti connubii* de Pío XI, recurran a una definición “*ex cathedra*”, pese a lo fuerte de su lenguaje. También intentaron algunos declarar como infalible el *Syllabus*, pero, de ser así, el Vaticano II no habría podido promulgar su decreto sobre la libertad religiosa. Pío XII, en la *Humani generis*, reconoce tácitamente que los actos de magisterio particular del papa (encíclicas, etc.) no gozan de la infalibilidad promulgada en el Vaticano I, pero, a pesar de eso, declara que después de ellos ya no cabe una libre discusión del tema (esa prudencia de Pío XII libró a la Iglesia de un callejón sin salida en el tema del poligenismo). Y comenta Sesboué que “no es la primera vez que la *conexión* de una tesis científica con la fe se revela caduca” más tarde (333).

7.2. El Vaticano II no quiso proceder a ninguna definición solemne y además evitó el tipo de cánones: “si alguien dice... sea anatema” (por invitación de Juan XXIII, según parece). El concilio habla primero de la infalibilidad de todo el pueblo de Dios (*LG* 12, bien analizada por nuestro autor); después, de la infalibilidad de los obispos (*LG* 25) en comunión entre sí y con el sucesor de Pedro. Da así un paso más allá del Vaticano I y satisface los requerimientos de aquella minoría que abandonó el concilio de 1870. Quedan, no obstante, problemas prácticos sobre cómo conocer esa triple unanimidad (en el tiempo, en el espacio y en las personas), aun aceptando que se trate de una unanimidad “moral”; también sobre el significado de términos como “*tenendum*” (que hay que mantener) y “definitivo” (pues una definitividad jurídica no implicaría irrevocabilidad, mientras que una definitividad doctrinal, sí).

En ese mismo número, pasa la *LG* a hablar de la infalibilidad del papa destacando sobre todo un elemento del Vaticano I: “el carisma de la infalibilidad de la Iglesia misma” y añadiendo como propio que el papa es “cabeza del colegio episcopal”. Esta infalibilidad no llega más que a lo que es el objeto de la revelación y su salvaguarda⁵. Sobre la expresión “*ex sese no ex consensu Ecclesiae*”, se limita a recogerla sin incorporar ningún matiz más de la relación de Gasser.

No obstante, queda pendiente el tema de la “recepción”, muy importante eclesiológicamente, pero que, según nuestro autor, permanece aún “en el limbo” por su carácter no jurídico. Que una persona aislada se declare a sí misma infalible es una petición de principio porque tendría que ser infalible ya antes de esa declaración, para poder ser creída. La infalibilidad del papa no descansa, pues, en su sola declaración, sino en la recepción de esa infalibilidad por el sentido creyente de todos los fieles que confían en que Dios no los engañe en su revelación. Queda también pendiente todo el tema de la consulta a los obispos, de tal manera que estos puedan opinar libremente sin ser forzados a ello por un afán

5. Muy interesantes a este propósito los textos de K. Rahner y de R. Aubert, citados en la nota 39 de la página 348.

de unidad o de obediencia⁶. Por eso, Sesboüé se une a la opinión de J. Pottmeyer, que habla, en este punto, de “una reforma inacabada”, en el Vaticano II.

7.3. Después del Vaticano II se ha intentado varias veces hacer pasar como infalibles declaraciones que en realidad no lo eran, contra el canon 749,3. Sesboüé cree que debe arriesgarse a hacer un discernimiento sobre esas declaraciones, analizando no sus contenidos, sino su carácter formal o procedimental, que es el que interesa para el tema del libro.

(a) La *Humanae vitae*. Tras exponer la historia y los argumentos de la mayoría y la minoría (a la que siguió Pablo VI) de la comisión nombrada para estudiar el problema de la contracepción, y tras examinar la recepción de la encíclica, concluye Sesboüé que esta debe ser vista como obligatoria, pero no infalible. Pasa luego a la polémica (surgida quizás a propósito de la *Humanae vitae*) entre Küng y Rahner a propósito del libro del primero: *¿Infalible?* Esta polémica dio lugar al documento *Mysterium Ecclesiae*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el que atornilla algo que el Vaticano II había dejado más vago. La infalibilidad se extiende “no solo al depósito de la fe, sino a todo aquello sin lo cual tal depósito no puede ser custodiado ni expuesto adecuadamente”⁷.

(b) La *profesión de fe* que la Congregación impone en 1990 a obispos y profesores trata de recuperar los contenidos del antiguo concepto de fe eclesial, y busca permitir a la Iglesia expresarse de manera irreformable sobre ciertos puntos de la vida moral que no están cubiertos por la revelación. Da lugar a un uso frecuente del término irreformable, evitando el de infalible (hasta ahora sinónimos ambos), para aludir a cosas que deben ser no creídas, pero sí retenidas (*tenenda*). Se da así un paso decisivo hacia la dogmatización de verdades que no pertenecen a la revelación. El documento *Donum veritatis*, del año siguiente, refuerza esa línea al ampliar sin medida lo “íntimamente conexo con la revelación”.

(c) En la *Ordinatio sacerdotalis*, de 1994, sin usar el término definir (sino declarar) ni el de infalibilidad, y sin decir que eso pertenezca a la revelación de Dios, el papa por sí solo dictaminó que la Iglesia no tiene facultad para

6. Me permito añadir que esto implica una responsabilidad sobre el nombramiento de los obispos para no elegir de antemano a aquellos que piensan como la curia. Porque entonces el consenso desaparece y se le sustituye por otro artificial.

7. Personalmente, creo que es hora de abordar el problema de una posible oposición entre verdades de estos dos géneros. Por ejemplo, es doctrina del auténtico magisterio ordinario de papa y obispos que la conciencia recta y bien formada es criterio último de moralidad y que nadie puede actuar en contra de esa conciencia, ni apelar para ello a la “obediencia debida”. Pero ha sucedido ya que esa conciencia entre en conflicto con otras enseñanzas que la autoridad proclama como definitivas o “que deben ser retenidas”.

ordenar mujeres. El texto incurre en el error lingüístico, ya citado, de hablar de “magisterio *ordinario* del papa” (en vez de magisterio cotidiano, o auténtico), cuando según los dos concilios vaticanos, ese magisterio “ordinario” es de papa y obispos. En la presentación del documento, Ratzinger suavizó esto y afirmó que no se trata “de una fórmula dogmática”; a lo que Sesboüé responde que cómo puede entonces realizarse un acto de dogmatización. Más aún, visto que en toda la tradición no hay un solo documento del magisterio sobre este punto, sino solo un silencio o una convicción tácita que puede deberse a que el problema nunca se había planteado. Ante la pregunta ¿puede el papa hacer una afirmación definitiva e irreformable en nombre de su magisterio cotidiano, no solemne?, Ratzinger intentó decir que el papa no había enseñado nada por su propia autoridad, sino que se había limitado a declarar que la cuestión había sido enseñada siempre por el magisterio ordinario y universal. Pero el problema es que, sin existir documentación sobre esa enseñanza, el papa se atribuye el poder de afirmar su existencia, y este poder va más allá de lo enseñado por el Vaticano I. Más aún, la respuesta de la Congregación de la Fe a supuestas preguntas sobre ese documento (1995) sobrepasa lo afirmado por el papa, al decir que la no ordenación de mujeres pertenece “a la fe” y no a lo que debe ser simplemente “mantenido”. En resumen: si la carta apostólica del papa “encabalgaba los dos modos de ejercicios del magisterio infalible, los comentarios oficiales van más allá del enunciado propiamente pontificio” (383). Quizás por eso este documento de la Congregación no lleva aprobación “específica” del papa, que hubiera sido muy fácil obtener. Lo que quiere decir que el papa no se hace responsable de su contenido. Y sin embargo, “es deber del magisterio de la Iglesia ser lo más claro posible en sus declaraciones” (390).

(d) El último texto analizado es el *motu proprio Ad tuendam fidem* (1998), que llevó a una modificación en varios cánones del Código de derecho canónico para adaptarlos a la doctrina del papa. Modificaciones que, otra vez sin apelar a la infalibilidad, pero sin limitarse a la tradicional indefectibilidad (que podía obligar a un fiel, pero ser modificada por otro papa), se acogen de nuevo al término “definitivo” para aquellos datos que parecen requeridos para salvar las verdades de fe, unas veces por relación histórica y otras por conexión lógica con esas verdades. También aquí, el comentario oficial de la Congregación fue claramente más allá del texto papal, sobre todo para cuestiones de tipo moral, que son aquellas en que menos se ve la conexión con la revelación. Ese comentario usa varias veces la palabra infalibilidad, evitada por el papa (dicho con términos clásicos: parece pasar lo que antes era “doctrina católica” al nivel de “verdad de fe”).

Entre los llamados “hechos dogmáticos”, por su relación histórica con la verdad de fe, están la elección del papa (curiosamente negada hoy, para el caso de Francisco, por algunas voces de esa misma derecha eclesial) o las ordenaciones anglicanas. Entre los casos de conexión lógica con la fe, recuerda nuestro autor

que, en tiempos de Galileo, el geocentrismo parecía ser uno de ellos y hoy vemos que no lo es. Por eso, P. Hünermann habló, a propósito de esta declaración, de un “grave error” de la Congregación de la Fe: porque estas conexiones no pueden decidirse por mera autoridad formal, sino solo por argumentos (históricos o de razón). Nos han llevado, pues, al callejón sin salida de que sin necesidad de una declaración solemne “*ex cathedra*”, se declare que un punto pertenece infaliblemente a la fe de la Iglesia. La Congregación ha ido más allá del Vaticano I y del Vaticano II y más allá de Trento (en lo que algunos llamaron “una infalibilidad rampante”), sin necesidad además de consultar al cuerpo episcopal, como hicieron Pío IX y Pío XII antes de proclamar la Inmaculada concepción y la Asunción de María. De esta manera, Juan Pablo II extendió el campo del magisterio infalible más que cualquier otro de sus predecesores. Lo cual, según Sesbouié, contrasta “con la práctica de Benedicto XVI que [expresamente] ha ejercido su magisterio doctrinal sin hacer intervenir la infalibilidad”⁸.

8. Contraindicaciones

Aquí termina la historia, pero no el libro. Nuestro autor añade un par de nuevos capítulos: uno sobre los documentos falibles (o fallidos) del magisterio (“bastantes, según muchos”: p. 405) y otro sobre los aspectos ecuménicos del tema. La infalibilidad es un carisma excepcional que no arranca a la Iglesia de la gran ley de la falibilidad histórica. Dejando de lado errores menos significativos, Sesbouié se ciñe a tres casos en los que parece que la Iglesia comprometió más su autoridad: la Inquisición, el caso de Galileo y el problema del préstamo a interés⁹.

8.1. “¿Cómo pudo la Iglesia que pretende ser guardada en la verdad, aceptar y patrocinar oficialmente durante siglos un principio que hoy nos parece doctrinalmente erróneo, moralmente perverso y contrario al Evangelio? Un principio que contradice incluso la tesis doctrinal reconocida desde siempre, a saber, que el acto de fe debe ser libre. ¿Cómo pudo la fe ortodoxa hacer olvidar tantos datos que hoy nos parecen evidentes?” (408). La pregunta está tan bien planteada que me parece más importante que la respuesta. Y me permito añadir: ¿cómo pudo la Iglesia traicionar toda su práctica anterior del primer milenio?

8. Esto me plantea la pregunta personal de si no tendría razón el rumor que corrió con cierta insistencia durante la década de los noventa: Ratzinger habría sacrificado su rigor intelectual, echando mano de esos recursos de “definitivo e irreformable, aunque no definido” para salvar a la Iglesia del fundamentalismo dogmático de Wojtila. Ese cambio de tono (que algunos llamaron paso del inquisidor al pastor) lo confirmaría y sería algo que habría que agradecer para siempre a Benedicto XVI.

9. De manera mucho más amplia, y con algunos casos que podrían ser leves por el grado de implicación magisterial, pero eran graves por su materia, publiqué hace años un *dossier* semejante: *La autoridad de la verdad: Momentos oscuros del magisterio eclesialístico*, Santander, 2006².

8.2. El caso de Galileo es más conocido. Me limito a dos lecciones que saca de él nuestro autor: que la Iglesia comprenda “el peligro de querer reaccionar demasiado rápidamente ante un problema nuevo” y “la prudencia con que conviene tratar los datos que parecen conexos” con la revelación (428-429). Juan Pablo II tuvo un excelente discurso sobre el caso de Galileo, pero no sé si aprendió de él estas lecciones.

8.3. En este último punto cabe subrayar dos cosas: la angustia de conciencia de muchos católicos cuando el préstamo a interés era ya una práctica normal y el sigilo con que la Iglesia fue cambiando de postura sin decirlo. Lo cual incita a “la mayor prudencia cuando se quiere apelar al magisterio universal y ordinario [de papa y obispos], para concluir la infalibilidad de una proposición” (437).

Si se me permite añadir un comentario personal, como en el caso de Galileo con la centralidad del ser humano en la creación, la Iglesia quiso preservar aquí algo válido: que el dinero es estéril y no fecundo. Pero no supo percibir que, en algunos sistemas económicos, el dinero puede actuar como “comadrona”. Esta expresión marcaría los límites, hoy perdidos, del préstamo a interés.

Como conclusión de todo este balance histórico: “la infalibilidad es una especie de excepción que confirma la regla”. Por eso, “la apelación a ella puede convertirse en una auténtica tentación”: la de “extender el ámbito de la infalibilidad... y extender un aura de infalibilidad a todas las decisiones de la Iglesia” (438 y 440)¹⁰. Estas son las conclusiones de la historia. Solo queda examinar sus repercusiones ecuménicas.

9. Aspectos ecuménicos

La ortodoxia habla de verdad más que de infalibilidad. Pero no tiene inconveniente en usar ese término sin asignarle un sujeto concreto. Este sería el concilio ecuménico con la recepción al menos tácita del resto de la Iglesia. Las iglesias luteranas han permanecido fieles a Lutero, que pone la infalibilidad en la Escritura, la cual es intérprete de sí misma. Acusan a la católica de atribuirse una infalibilidad al margen de la Palabra. El calvinismo coincide prácticamente con los luteranos, pero con algunos matices. Prefiere no hablar de infalibilidad, sino de indefectibilidad. El anglicanismo rechaza menos la palabra infalibilidad, pero la pone en el Espíritu Santo y mira la definición del Vaticano I como un obstáculo para la unidad, dando gran importancia a la recepción. No obstante, ha habido progresos bien importantes en las reuniones de diálogo que cuajaron en los documentos de Venecia (1976) y de Windsor (1981)¹¹.

10. Y me permito añadir que la curia romana ha caído demasiado en esa tentación.

11. También rechazan que puedan ser dogmas de fe la Inmaculada concepción y la Asunción de María, sin que esto signifique que sean falsas; pero desbordan los datos

De este recorrido saca el autor un balance resumible en estas cuatro afirmaciones: (a) La ausencia de un magisterio “a lo católico” no ha sido para las otras iglesias fuente de una prevaricación progresiva. (b) No obstante, puede ser fuente de problema en puntos delicados en el ámbito de la ética. (c) La Iglesia católica debería insistir más en que, en la infalibilidad, se trata de un don gratuito que ha de ser vivido de manera más mística y menos centrada en determinaciones positivas y apremiantes. (d) Ello apremia a la Iglesia católica a progresar en el necesario diálogo con los fieles, un punto “al que fácilmente permanece ciega” (456). En este sentido, Seboüé no duda en calificar de “desafortunada” la fórmula del Vaticano I (“*ex sese, no ex consensu Ecclesiae*”), porque hoy ya no puede ser entendida en el sentido que le dio la Declaración, ya citada, de Gasser.

El libro cierra con una conclusión-resumen en forma de tesis, y en la que aparece una distinción que no supe ver antes: retomando la enseñanza (aún inédita) del Vaticano II sobre la jerarquía de verdades, resalta el autor que la verdad central en este tema es la infalibilidad de la Iglesia, mientras que los modos de centrarse o actuar de esa Iglesia son verdades secundarias y derivadas. Esto, junto a la observación de que la Iglesia carece hoy de una instancia jurídica capaz de declarar al papa incapacitado por la edad, prisionero o hereje. Casos que podrían presentarse un día.

Pero de esa conclusión destacaré sobre todo el siguiente párrafo que servirá también para cerrar esta recensión:

El término infalibilidad es hoy particularmente mal recibido en la cultura de nuestro mundo. Su pretensión se interpreta de manera negativa y se considera demasiado contradicha por la historia. La palabra se comprende de manera estática, como un derecho adquirido y capaz de funcionar sobre una serie indefinida de proposiciones... Si bien la palabra pertenece al lenguaje técnico del dogma y de la teología y, en de ello, debe ser mantenida, es deseable que dé paso a una expresión dotada de gran valor pastoral, que exprese el carisma de la Iglesia por don al servicio de la verdad salvífica hasta el fin de los tiempos... La experiencia ha mostrado que el dogma del Vaticano I no ha prestado los que sus promotores esperaban de él. (460-461.)

del testimonio apostólico prestado a Jesucristo. Quiero notar que una afirmación similar la hacía el uruguayo Juan Luis Segundo en su libro *El dogma que libera*.