

TRADICIÓN Y RAZONAMIENTO AUTORITATIVO: UNA PERSPECTIVA NO FUNDACIONALISTA

La Carta Apostólica de Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada a solos varones ha puesto sobre el candelero el tema teológico de la Tradición. Por esto, artículos como el que presentamos son de sumo interés, porque contribuyen a esclarecer aspectos importantes de la problemática planteada. Resulta original e iluminador el concepto de "tradición que se desarrolla dramáticamente", que el autor expone con claridad e ilustra con ejemplos en la primera parte (secciones I-III) de su artículo. En la segunda parte (secciones IV-V) se barajan los conceptos filosóficos de "fundacionalismo" y "no-fundacionalismo". El autor entiende por perspectiva "fundacionalista" la de las filosofías que, como el cartesismo, recurren a un primer principio evidente para "fundar" o fundamentar todo conocimiento. La perspectiva epistemológica "no fundacionalista", desde la que aborda el autor la relación entre Tradición y razonamiento autoritativo, afirma que la justificación del conocimiento es una empresa en marcha y siempre revisable, y por esto considera indispensable el razonamiento y la argumentación también en las enseñanzas magisteriales que recurren a la Tradición.

Tradition and Authoritative Reasoning: a Nonfoundationalist Perspective, Theological Studies 56 (1995) 627-651.

Un rasgo distintivo de la teología católica es la autoridad asignada a la Tradición, como fuente normativa para su interpretación, junto a la Escritura y también, al menos en la época moderna, a la experiencia. A lo largo de los siglos XIX y XX los teólogos han llegado a reconocer que la autoridad de la tradición eclesial puede conciliarse con el hecho de su desarrollo histórico, perspectiva que hoy es un axioma de la teología católica y un supuesto interpretativo del magisterio. Lo sorprendente es la poca atención crítica que se ha prestado a cómo la tradición tiene autoridad sobre la teología, cuando la tradición misma se está desarrollando dramáticamente.

Quisiera reflexionar sobre esta cuestión proponiendo un criterio que permita identificar lo que sería una doctrina que se desarrolla dramáticamente (I), considerando las enseñanzas de *Humanae vitae* y de *Inter insigniores* como posibles ilustraciones de tal doctrina (II), y examinando las cuestiones de la autoridad y de la responsabilidad teológica en relación con una característica que poseen estas doctrinas: el uso del razonamiento que hace, en sus enseñanzas, el magisterio (III). En las secciones IV y V, el criticismo no-fundacionalista proporcionará un recurso constructivo para entender cómo funciona el razonamiento en el desarrollo de la tradición católica.

I. Una doctrina que se desarrolla dramáticamente: definición y criterios

Entiendo por doctrina que se desarrolla "dramáticamente" la que se desarrolla de tal manera que su autoridad actual, como enseñanza auténtica del magisterio, se perderá en un momento posterior de la vida de la Iglesia, y que actualmente da muestras de que

esta pérdida definitiva ha empezado ya. Aunque esto representa un problema espinoso para todos en la Iglesia, aquí nuestra atención se centrará en los teólogos católicos y en su tarea como tales. Éstos reconocen la autoridad del magisterio de la Iglesia, a la que se ha confiado "la misión de dar una interpretación auténtica de la palabra de Dios". Pero, como modernos que son, reconocen el hecho del desarrollo doctrinal así como el papel jugado por la reflexión teológica creativa en la promulgación de este desarrollo a lo largo de los años. Es más, los estudios histórico-críticos han demostrado que a veces la doctrina se ha desarrollado de tal manera que la enseñanza auténtica del magisterio de un momento histórico previo ha perdido, más tarde, su autoridad. Y por esto ante una doctrina enseñada actual y auténticamente por el magisterio, les ronda a veces la sospecha de que está sometida a este desarrollo, de suerte que su enseñanza autoritativa de hoy no será la enseñanza autoritativa de mañana. De ahí lo espinoso del problema: ¿cómo, en medio de semejante desarrollo, resulta autoritativa para la teología?

Este problema sugiere otro: ¿qué criterios llevan al teólogo a considerar que una enseñanza auténtica se encuentra actualmente en un estado de "desarrollo dramático"? Una respuesta sería sugerir que toda doctrina está en desarrollo porque incluso las enseñanzas más básicas de la tradición están siempre actualizándose. Karl Rahner manifiesta esta sensibilidad en su observación de que el decreto de Calcedonia sobre la persona de Cristo no es un final, sino un principio de significado interpretativo. Si toda doctrina está en desarrollo de esta manera, se podría pensar que el desarrollo *dramático* es siempre al menos una posibilidad de toda doctrina. Pero éste no puede ser el caso, ya que si esta posibilidad fuese constatable para una doctrina tan fundamental como el dogma de Calcedonia, el resultado sería el desarrollo de *otra* tradición más bien que el desarrollo de una doctrina *dentro* de la tradición católica. Claramente: no toda doctrina puede desarrollarse dramáticamente, no, al menos, sin convertir los temas en cuestión en discutibles por falta de una auténtica tradición dentro de la cual son significativos.

Como mínimo se podría pensar que toda doctrina no infalible puede ser susceptible de un desarrollo dramático. Ahora bien, este criterio negativo y mínimo no nos sirve para emitir un juicio, porque es una petición de principio. En efecto, la infalibilidad de una doctrina expresa la infalibilidad de la fe de toda la Iglesia, pero esta infalibilidad a menudo no alcanza el nivel de definición explícita (decretos de los concilios ecuménicos o pronunciamientos del magisterio extraordinario). Es decir, la falta de una definición explícita del magisterio infalible hace difícil saber con precisión qué doctrinas son infalibles y cuáles no. Pero además, la referencia al carácter no infalible de una doctrina como criterio mínimo para valorar una doctrina de desarrollo dramático tiene poco sentido cuando dicha doctrina es enseñada auténticamente por el magisterio, presumiblemente como la fe indefectible de toda la Iglesia. Los teólogos católicos son responsables ante este magisterio auténtico y, sin embargo, saben que en ocasiones la enseñanza del magisterio se ha desarrollado dramáticamente. Este dilema nos sitúa de nuevo frente a nuestro problema.

La creencia católica en la infalibilidad de la Iglesia sugiere otro criterio más válido. Según el Vaticano II, "la universalidad de los fieles que tiene la unción del Santo(...) no puede errar en materia de fe". Y esto lo muestra "mediante el sentido sobrenatural de la fe (*sensus fidei*) de todo el pueblo, cuando (...) manifiesta su consenso universal en materia de fe o costumbres". El *sensus fidei* no es algo aislado de otras dimensiones de la vida eclesial, incluido el oficio jerárquico de enseñar. Pero este *sensus fidei*, que es la fe del "Pueblo de Dios... desde los obispos hasta el último de los creyentes", tampoco

puede ser reducido a la enseñanza del magisterio. Una enseñanza del magisterio que no haya sido recibida en la fe y en la práctica por amplios sectores de fieles, ofrece, por tanto, un criterio más válido, aunque todavía incompleto, para valorar si una doctrina está actualmente en estado de desarrollo dramático.

Este criterio no carece de ambigüedades. La sociología nos puede ayudar, pero los resultados de una encuesta no permiten establecer el grado de recepción de una doctrina. Además, queda la cuestión de cómo se entiende la referencia de la *Lumen gentium* a "la universalidad de los creyentes", en el que reside la infalibilidad. ¿Se refiere a los bautizados, a los practicantes, a aquéllos que realmente poseen el sentido indefectible de la fe, por difícil que sea determinar su carácter o su número? Esta cuestión apunta a las dificultades inherentes a la valoración de la recepción de una doctrina. En todo caso, definir al fiel que no yerra como aquél que recibe toda la enseñanza del magisterio en la fe y en la vida práctica es caer en el error de confundir la infalibilidad de la Iglesia con la obediencia al magisterio en cualquier momento histórico, y en el de ignorar la dinámica del desarrollo doctrinal y el hecho del desarrollo dramático en la tradición. El criterio de la recepción es ambiguo, pero esta ambigüedad puede ser mitigada con dos criterios suplementarios.

Un segundo criterio para valorar un desarrollo dramático actual es el hecho de que el magisterio invoque argumentos teológicos. Esta práctica se puede encontrar tanto en la tradición antigua (en el siglo V, en el *Tomo* de León I) como recientemente, en la encíclica de Pablo VI o en la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a las que nos referiremos en seguida como ejemplos. El uso magisterial de argumentos no es necesariamente un síntoma de su carácter no infalible, pero sí lo es de que la doctrina enseñada está en un grado de desarrollo que necesita argumentos. Esta necesidad argumentativa puede responder a razones circunstanciales, lógicas y retóricas. En el primer caso, el argumento es considerado necesario porque la enseñanza se enfrenta a circunstancias culturales cambiantes en las que la simple repetición de la doctrina tradicional no bastaría. En el segundo caso, se trata de mostrar que la enseñanza nueva deriva de las creencias más básicas de la tradición, en las que se basa la autoridad de lo nuevo. En el tercer caso, el argumento se considera necesario porque no hay unanimidad en la Iglesia para la doctrina en cuestión: se apunta a la persuasión.

Estos dos criterios -la enseñanza que no ha sido ampliamente recibida por los creyentes y el uso de argumentos teológicos-, tomados conjuntamente, proporcionan una buena orientación para determinar si una doctrina está claramente en estado de desarrollo. Ahora bien, para que tal desarrollo pueda ser caracterizado de dramático, hemos de añadir un tercer criterio, suplemento de los anteriores: que el argumento en que se apoya el magisterio no convenza a un amplio sector de teólogos católicos. Si en una determinada doctrina concurren los dos primeros criterios y se *añade* este tercero, la probabilidad de que esté en situación de desarrollo dramático es muy superior.

Este criterio puede suscitar algunos malentendidos que conviene aclarar. En primer lugar, el que este criterio atienda a si el argumento magisterial convence o no a los teólogos no significa que los teólogos hablen en nombre de todos los fieles. En cambio, por conocimiento y responsabilidad profesional, los teólogos aportan un discernimiento que no cabe esperar de la mayoría de los fieles. En segundo lugar, puede parecer que este criterio consideraría a los teólogos como un tribunal de última instancia que valorase la enseñanza de la Iglesia, como si la autoridad de los teólogos sostuviese la

autoridad del magisterio. Queda dicho que este punto de vista es contrario a la fe católica y no se defiende en este artículo. Insisto en que este criterio sólo tiene sentido cuando va unido a los dos primeros.

En realidad podríamos decir que tenemos un único criterio -puesto que los tres han de ir juntos- con tres aspectos: recepción, razonamiento y rigor en la argumentación y que este criterio constituye una *vía negativa*, que no proporciona una prueba, sino un indicador que nos permite aplicar el método heurístico.

II. Ejemplos posibles de doctrina en desarrollo dramático

La encíclica de Pablo VI *Humanae vitae* (sobre la regulación de la natalidad, 1969) y la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Inter Insigniores* (sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al ministerio sacerdotal, 1976) ofrecen, a mi entender, ejemplos de doctrina de desarrollo dramático. Los examinaremos atendiendo a los tres aspectos de nuestro criterio.

Humanae Vitae

La *Humanae vitae* desarrolla con argumentos la enseñanza de la *Casti Connubii* (1930) de Pío XI, que afirma que es pecaminoso "frustrar deliberadamente (el) poder natural y la finalidad" del "acto conyugal (que) está destinado primariamente, por naturaleza, a engendrar hijos". La encíclica de Pablo VI prohíbe más específicamente la regulación de la natalidad por aborto directo, esterilización directa o "cualquier acción que antes, durante o después de la relación sexual vaya específicamente destinada a impedir la procreación", como algo contrario a la ley natural y, por consiguiente, a la voluntad de Dios. Cualquier consideración sobre la recepción de esta enseñanza entre los creyentes debería reconocer las diferencias que hay entre las tres formas de regulación que la encíclica tiene por igualmente ilícitas.

El aborto difiere de la esterilización y de todos los demás medios de regulación de la natalidad porque implica "la interrupción directa de un proceso generativo ya iniciado". Y aunque muchos en la Iglesia moderarían, por razón del contexto y las circunstancias, la rigidez absoluta de la encíclica ("incluso por razones terapéuticas"), serán pocos los creyentes que no contemplen el aborto como un acto trágico. Por otra parte, muchos estudios sociológicos de los últimos 25 años han constatado que un amplio porcentaje de católicos no cumplen las prescripciones de la encíclica en materia de medios artificiales preventivos de regulación de nacimientos. Y aunque no hay estudios sociológicos que lo avalen, se puede afirmar que entre los que no practican estos medios artificiales-preventivos pocos los considerarían una tragedia de las proporciones del aborto. Y entre los que los practican, pocos considerarían sus actos como trágicos. Si esto es así, resulta que lo que no ha tenido recepción entre una amplia gama de creyentes es la prohibición de la *Humanae vitae* de los medios artificiales-preventivos del control de natalidad. Nuestra ulterior consideración sobre la encíclica se centrará en este aspecto de su enseñanza como un ejemplo posible de doctrina que se desarrolla dramáticamente. Y analizaremos el uso que hace la encíclica de los tres tipos de argumentos: circunstanciales, lógicos, retóricos.

I. La encíclica empieza subrayando el cambio de *circunstancias* históricas que exigen su intervención (crecimiento de población, valoración de la dignidad de la mujer, avances tecnológicos que permiten el control de la naturaleza, incluidas las leyes naturales de la reproducción). A esta lista cabría añadir la creciente falta de recepción de la doctrina tradicional por parte de los creyentes.

2. La argumentación *lógica* de la *Humanae vitae* es sencilla. La premisa mayor es que para el cristiano toda vida debe estar abierta a la voluntad de Dios. Las dos premisas menores son: la voluntad de Dios está inscrita en la ley natural que gobierna los actos procreativos en el matrimonio y el sentido pleno de la unión sexual en el matrimonio está en su fecundidad, en la conexión inseparable entre su "significado unitivo" y el "procreativo".

El paso lógico de la premisa mayor a la primera de las menores conduce a la concreta conclusión de la encíclica sobre las intenciones posibles de un matrimonio que está ponderando una decisión sobre la reproducción: "De lo dicho se sigue que no son libres para actuar como quieran en el servicio de transmisión de la vida, como si dependiera de ellos el camino a seguir".

Para llegar a la conclusión de la doctrina tradicional de la Iglesia, se usan ambas premisas menores: "La Iglesia, con todo, al urgir a los hombres a la observancia de los preceptos de la ley natural, que ella interpreta con su doctrina constante, enseña que todos y cada uno de los actos maritales deben conservar necesariamente su relación intrínseca con la procreación de la vida humana". Las formas artificiales-preventivas de control de natalidad están, pues, prohibidas porque destruyen esta relación intrínseca entre las dimensiones unitiva y procreativa de la unión sexual y, al hacerlo, ponen la voluntad de la pareja por encima de la voluntad de Dios, tanto respecto a la institución del matrimonio como respecto a sus vidas.

3. Dado que la encíclica empieza reconociendo las cuestiones que estas materias han suscitado en la Iglesia y se dirige al final anticipando que "no todo el mundo aceptará fácilmente esta doctrina concreta", presenta sus argumentos como reconocimiento de la falta de unanimidad entre los creyentes y teniendo como una de sus finalidades la *persuasión*.

4. Resulta superfluo demostrar que la argumentación de la encíclica no fue convincente para un amplio círculo de teólogos. Las críticas de los teólogos a los razonamientos de la encíclica junto a la falta de recepción de su doctrina son las ilustraciones más claras del problema de la autoridad de la Iglesia contemporánea. Las críticas no se dirigen a la premisa mayor (que toda vida debe estar abierta a la voluntad de Dios), sino a las dos premisas menores y a la forma de empalmarlas con la mayor para lograr la conclusión.

Así, Charles Curran critica el "fisicismo" de la encíclica, como si la providencia trabajase exclusivamente sobre la teleología de las estructuras biológicas. Y respecto al razonamiento, se podría decir que las premisas menores del argumento eclipsan de tal manera la mayor que resulta imposible sacar lógicamente la conclusión razonable de que un matrimonio puede estar abierto a la voluntad de Dios como un matrimonio fecundo, aunque a veces practique la contracepción artificial. Joseph Komonchak hace notar que la encíclica no intenta justificar las premisas menores, con lo que en realidad no hay argumentación. Y Karl Rahner advierte que los argumentos sacados de la ley

natural no pueden prescindir de la expectación de un rigor lógico, puesto que la razonabilidad es, al menos, una de las expectativas de apelar a la ley natural. Y este rigor lógico no se da en la encíclica.

Existen otras críticas a la argumentación de la encíclica. En especial resulta conflictiva la intencionalidad moral formulada por la aprobación del método de los ritmos en el control de la natalidad.

"Inter insigniores"

Se trata de una instrucción publicada en octubre de 1976, con la aprobación de Pablo VI, por la Congregación de la Doctrina de la Fe, con la que se pretende racionalizar la práctica establecida de restringir la ordenación sacerdotal a los varones. Tampoco *Inter Insigniores* parece haber tenido una amplia recepción entre los fieles. De hecho, desde la publicación del documento, encuestas sociológicas demuestran que la aceptación de la ordenación de mujeres ha aumentado sustancialmente entre los católicos (en 1977 un 41% de los católicos norteamericanos estaban a favor de la ordenación de mujeres; en 1993, eran el 63%). Y aunque no se puede reducir el *sensus fidei* a los resultados de las encuestas y, menos aún, aceptar las convicciones de los fieles de una región como creencias de toda la Iglesia, en cualquier caso, este crecimiento está diciendo que esta doctrina de la Iglesia no ha encontrado una amplia recepción entre los fieles. Evidentemente, en este crecimiento han influido la conciencia de las injusticias cometidas contra la mujer en las sociedades tradicionales, los movimientos por la igualdad de derechos de la mujer y el papel que la mujer está teniendo en las estructuras sociales y en responsabilidades generalmente reservadas a los hombres. Pero no se puede descartar que la misma argumentación expuesta en este documento también haya contribuido a ampliar la falta de recepción de esta enseñanza entre los creyentes.

I. En *Inter Insigniores* encontramos las tres razones (circunstanciales, lógicas y retóricas) para recurrir a una argumentación en la promulgación de la enseñanza del magisterio. Después de todo, la ordenación exclusiva de varones es una práctica que data del primer siglo de la Iglesia. La necesidad de justificar una práctica tan antigua procede del cambio de *circunstancias*: reconocimiento de la total igualdad de la mujer, su amplia participación en el apostolado, la admisión no cualificada de la mujer en oficios pastorales en algunas Iglesias protestantes y argumentos de teólogos católicos en favor de la ordenación sacerdotal de la mujer.

2. En *Inter Insigniores* las razones *lógicas* han de hacer prevalecer las creencias más básicas de la tradición sobre las circunstancias cambiantes. Hay bastantes argumentos complementarios en el documento que sirven para refutar la defensa de la ordenación de mujeres basada en la Escritura y en la historia. La instrucción nota, de paso, por ej., que la "innegable influencia de prejuicios desfavorables a las mujeres" en los escritos de los Padres de la Iglesia tenían un efecto insignificante en su práctica pastoral y en su dirección espiritual. La argumentación "a partir de los orígenes" sigue advirtiendo que "Jesús no llamó a ninguna mujer a formar parte de los Doce", aunque su actitud hacia las mujeres no era conforme con las costumbres de su tiempo e incluso "deliberada y valientemente" rompía con estas costumbres. Más aún, los apóstoles no tuvieron en cuenta a las mujeres para completar el número de doce en Pentecostés, a pesar de que María misma ocupaba un lugar de privilegio. Y Pablo tampoco hizo extensivo a las

mujeres todos los poderes ministeriales. Por importantes que sean estos argumentos "a partir de los orígenes", son secundarios respecto a lo que llamaremos su argumento "a partir de la representación".

3. Aunque *Inter Insigniores* califica su razonamiento "a partir de la representación" como una cuestión que "clarifica su enseñanza por la analogía de la fe" y no como una cuestión que "proporciona un argumento demostrativo", la forma en que sus premisas llevan a la conclusión parece incluir una deducción elemental. La premisa mayor del argumento es "la doctrina constante de la Iglesia" de que "el obispo o el sacerdote, en el ejercicio de su ministerio, no actúa en nombre propio, *in persona propria*: representa a Cristo, que actúa a través de él ...". En el ministerio, por tanto, el sacerdote "actúa no sólo a través del poder efectivo que le ha sido conferido por Cristo, sino *in persona Christi*". Esta premisa mayor es precisada por la menor, que dice que la encarnación de la Palabra "tuvo lugar conforme al sexo masculino", hecho que no implica una superioridad de los hombres sobre las mujeres, pero que de todos modos vehicula una armonía en el plan de salvación revelado por Dios y es importante, simbólicamente, para la economía de la revelación. La conclusión es que las mujeres no pueden ser sacerdotes porque, como hembras, no pueden actuar ministerialmente *in persona Christi*, puesto que el salvador fue varón. Esta premisa menor se dirige a los movimientos culturales contemporáneos en los que sensibilidades feministas no podrían ya asumir que conceptos metafísicos como *persona* sean intrínsecamente masculinos o insistirían en que tales concepciones trascienden los prejuicios sociales (y eclesiales) sólo cuando son entendidas de manera que incluyan ambos géneros. La *retórica* del argumento muestra que se tiene conciencia de lo que reclaman estas sensibilidades y de la necesidad de convencer a los que encuentran que la creencia tradicional es increíble, hasta el punto de que el documento anticipa y rechaza los argumentos que están en contra de la centralidad que él otorga a la masculinidad de Cristo.

4. Como en el caso de la *Humanae vitae*, sería redundante demostrar la falta de rigor lógico que la argumentación de *Inter Insigniores* tiene para un amplio sector de teólogos. Y aunque bastantes teólogos han criticado el recurso a la Escritura y a la historia de la Iglesia primitiva para legitimar la exclusión de la mujer del ministerio sacerdotal, las críticas más consecuentes se han dirigido contra el argumento "de la representación". A partir de la tradición de la cristología ortodoxa, Elizabeth Johnson ha criticado el papel crucial que el documento otorga a la masculinidad de Cristo. Señala que la regla capadocia de fe ("lo que no ha sido asumido, no ha sido salvado") definía la comprensión exacta de la *persona* humana en la controversia del siglo IV sobre la humanidad de Cristo, que pretendía que nada esencialmente humano quedara excluido de la unión hipostática. "Si la masculinidad es constitutiva de la encarnación y la redención", observa, Johnson, "la humanidad femenina no ha sido asumida y, por tanto, no ha sido salvada". Al privilegiar la masculinidad de Jesús, *Inter Insigniores* particulariza la noción de persona de tal manera que choca con la antigua norma de fe, destruyendo al mismo tiempo la noción cristiana de persona humana, implícita en la norma, y la posibilidad de su representación legítima, incluso y quizá especialmente si el objeto de representación es la persona de Cristo. Johnson concluye que "una antropología igualitaria que sostenga que mujeres y hombres han sido creados igualmente a imagen de Dios y son igualmente uno en Cristo por las aguas del bautismo" ofrece un recurso más adecuado para considerar el tema de la ordenación sacerdotal. Desde la estructura lógica del argumento, la cuestión estaría en que tal antropología igualitaria matizaría mejor la premisa menor y de esta forma determinaría,

como es debido, lo que se espera de la premisa mayor, admitida por todos: que el sacerdote, en sus actividades ministeriales, representa la persona de Cristo.

III. Argumentos que no tienen ninguna importancia

Conviene recordar que si nos esforzamos por identificar doctrinas que se desarrollan de forma dramática es porque nos planteamos el problema teológico de la autoridad de tales doctrinas. Para avanzar en el tema, voy a centrarme en dos de los rasgos propuestos aquí para tales doctrinas: los argumentos aducidos para proponer una enseñanza y la fuerza convincente de tales argumentos.

Si ambos documentos responden al triple criterio expuesto, coinciden también en dos aspectos que vamos a tratar ahora, ya que *Humanae vitae* directamente e *Inter Insigniores* indirectamente sostienen que ni sus argumentos ni la fuerza convincente de sus argumentos son consecuencia de la autoridad de su enseñanza.

Humanae vitae expresa esta posición en sus directrices para los sacerdotes: "En la práctica de vuestro ministerio debéis ser los primeros en dar ejemplo de la obediencia sincera, interior y exterior, que es debida al magisterio de la Iglesia. Pues, como sabéis, los pastores de la Iglesia disponen de una luz especial del Espíritu Santo en la enseñanza de la verdad. Y esta es la razón, más que los argumentos que ellos proponen, por la que vosotros estáis obligados a tal obediencia".

Esta misma observación aparece indirectamente en el reciente documento del magisterio sobre la exclusión de las mujeres del sacerdocio no en *Inter Insigniores*, sino en *Ordinatio sacerdotalis*, (la Carta apostólica de Juan Pablo II de 22 de mayo de 1994). En las conclusiones este texto cita los argumentos "de los orígenes" de *Inter Insigniores*, sin mencionar el que, a juicio de muchos, es su argumento principal, el "de la representación", reitera la constancia de la tradición universal de la Iglesia en excluir a las mujeres de la ordenación y concluye con una contribución propia del Papa:

"Por lo cual, para que pueda eliminarse cualquier duda respecto a una materia de gran importancia, una materia que pertenece a la misma constitución divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar a los hermanos (...) declaro que la Iglesia no tiene autoridad de ninguna clase para conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres y que esta sentencia ha de ser mantenida definitivamente por todos los fieles de la Iglesia".

El *status* y el sentido de esta doctrina sigue discutiéndose en la Iglesia. Para nuestro propósito es importante notar que el Papa prepara el contexto de su enseñanza con las observaciones que preceden a la declaración que hemos citado. A pesar de la doctrina constante de la Iglesia sobre la negación de la ordenación de mujeres, constata que "en algunos lugares (...) (esta doctrina) se considera todavía abierta al debate o que tiene meramente una fuerza disciplinaria". Si esta Carta Apostólica responde a estas circunstancias y ofrece su enseñanza con la intención de disipar las dudas en la Iglesia, entonces al menos uno de sus propósitos consiste en cerrar el debate sobre este tema. Sugiero que este propósito, unido al hecho de que la Carta omita toda mención del argumento central y más debatido de *Inter Insigniores*, significa admitir que ni los argumentos magisteriales ni su validez tienen, en definitiva, ninguna importancia,

puesto que la única base de su autoridad está en el carisma del oficio eclesial de enseñar.

El carácter definitivamente superfluo de los argumentos en las enseñanzas magisteriales se afirma como un principio general en la *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (24 de mayo de 1990). La instrucción se centra en la legitimidad y los medios de disenso teológico respecto a una enseñanza auténtica. Subraya que una forma con la que los teólogos defienden la legitimidad del disenso ante una "enseñanza del magisterio no irreformable", consiste en adoptar una postura hermenéutica que contempla tal enseñanza sólo como una voz entre otras. "Ciertamente", responde la Instrucción, "una de las tareas de los teólogos es dar una correcta interpretación de los textos del magisterio, y con esta finalidad utiliza diferentes reglas hermenéuticas. Entre éstas está el principio que afirma que la enseñanza del magisterio, en virtud de la asistencia divina, tiene validez más allá de su argumentación, que a veces puede derivar de una teología concreta".

La interpretación teológica correcta debería contemplar la argumentación de la enseñanza del magisterio como un suplemento de su conclusión, es decir, como una dimensión de su presentación, que los teólogos deben esforzarse por entender con una "reflexión intensa y paciente", que, por otra parte, al no ser la argumentación indispensable, podría no lograr su objetivo.

Cuando todos los esfuerzos resultan infructuosos, el teólogo puede expresar su disenso en privado a las autoridades del magisterio, mostrando los problemas de los argumentos utilizados, lo cual contribuye "a un progreso y estimula al magisterio a proponer la doctrina de la Iglesia con una mayor profundidad y con una presentación más clara de sus argumentos".

Uno se alegra de toda manifestación de colegialidad, reconciliación y progreso, pero no puede dejar de indicar que los resultados de esta consulta privada alcanzan sólo a la argumentación y no a la conclusión del magisterio. El resultado es que la argumentación no es más que una glosa de la conclusión. Quizá la esperanza de la Instrucción de que una resolución insatisfactoria de la consulta privada sea una llamada al teólogo "a sufrir por la verdad, *en silencio* y oración" no sea más que otra expresión de su visión de que la valoración de un argumento eclesial en público sería tan inútil como escandaloso, puesto que la dimensión argumentativa de la enseñanza eclesial no tiene, en definitiva, ninguna importancia.

El tono de nuestro análisis sugiere claramente que algo no funciona en la presunta separabilidad de argumento y conclusión en la enseñanza auténtica del magisterio. En la última sección de mi artículo intentaré mostrar cómo la presunta contingencia de la argumentación del magisterio repercute en el problema teológico de la autoridad de una doctrina que se desarrolla dramáticamente. Sin embargo, quisiera ahora afirmar inequívocamente que este problema no se resuelve minusvalorando la autoridad carismática del oficio de enseñar de la Iglesia, que es una de las creencias básicas de la tradición. Un enfoque más provechoso de este problema consistiría en considerar cómo un razonamiento correcto justifica una tradición de creencias básicas y que, con una justificación así, se gana en credibilidad entre los fieles. La aportación de la justificación epistémica, que ofrecen los filósofos "no fundacionalistas", puede ayudar a arrojar luz sobre estos temas.

IV Argumentos sin "fundamentos"

No existe una escuela que represente las sensibilidades epistemológicas del *no-fundacionalismo*. Pero cabe encontrar rasgos de familia en la tradición del pragmatismo americano. Los pragmatistas del siglo pasado y comienzos del presente -William James, John Dewey- empalman con los actuales con los que comparten presupuestos que podemos calificar de *no-fundacionalistas*. Todos ellos recelan de la concepción cartesiana de la filosofía, cuyo objetivo sería establecer una "filosofía primera", un complejo arquitectónico de todo el conocimiento, montado sobre la base de un principio evidente, cierto por sí mismo, que serviría de "fundamento" para todo el edificio del conocimiento. Todos se oponen a que la validez del conocimiento deba referirse a la "fundamentación" cierta sobre la que descansa. Y todos consideran que la filosofía, al menos en este momento de su historia, ha de dedicarse a la tarea de criticar el cartesianismo y a formular justificaciones más adecuadas del conocimiento sin apelar a principios "fundacionalistas".

En la filosofía occidental el *fundacionalismo* es tan antiguo como la tradición platónica. Dado que el auténtico objetivo de la "fundamentación" es asegurar la certeza del conocimiento o, como mínimo, su posibilidad, los *fundacionalistas* de todos los tiempos atribuyen universalidad a todo principio que garantice la verdad auténtica. El principio fundamental proporciona un punto de partida para la deducción lógica y un punto de apoyo para un proceso inductivo.

Los *fundacionalistas* temen que, si no existe un principio básico, cuya certeza sea incontrovertida, la justificación del conocimiento se convierta en una espiral infinita de escepticismo, en la que incluso la posibilidad de certeza quede amenazada. Esta "ansiedad cartesiana" constituye una preocupación vana. Además, los *fundacionalistas* de todo tipo que, a lo largo de la historia de la filosofía, han propuesto axiomas o principios fundamentales sobre los que ha de reposar todo conocimiento, descalifican sus respectivas pretensiones de haber llegado a una certeza inmediata y obvia.

Para los *no-fundacionalistas* la justificación del conocimiento es una empresa en marcha y siempre revisable. El conocimiento sólo puede ser deductivo, aunque en ese carácter deductivo del conocimiento cabe distinguir entre dimensiones más básicas y otras más complejas. La reciprocidad en estas formas más básicas y las más complejas no pone en peligro la validez del conocimiento. "Pues el conocimiento empírico, como su extensión sofisticada -la ciencia-, es racional, no porque repose sobre un *fundamento*, sino porque es una tarea que se autocorriga y que puede cuestionar todas y cada una de sus afirmaciones, aunque no todas a la vez" (Sellers).

V Razonar con autoridad

En el campo católico el no-fundacionalismo sólo se puede aceptar si se calibra con mucha ponderación cuáles de sus intuiciones son válidas y cómo se utilizan para clarificar creencias que son básicamente católicas. Difícilmente cabrán en los supuestos católicos acerca de la naturaleza del razonamiento religioso las perspectivas no-fundacionalistas de que todo conocimiento es relativo o de que no puede atribuirse universalidad a las pretensiones de verdad. Pero en la medida en que contribuya a mostrar pretensiones exageradas y en definitiva insostenibles de justificación de una

creencia y promuevan una comprensión de los trabajos de una razón fiel a nuestras creencias y prácticas actuales, las sensibilidades no-fundacionalistas son indispensables para valorar la conducta de un recto razonar, incluido el razonamiento invocado por el magisterio, los teólogos y los creyentes como hecho "con autoridad", dentro de la tradición católica.

Una perspectiva no-fundacionalista de la justificación de la creencia sugiere que la idea que, al enseñar, tiene el magisterio de la argumentación es fundacionalista. En efecto, el magisterio parece dar muestras de una concepción fundacionalista del razonamiento al hacer un uso sesgado de la verdadera relación argumentativa entre las creencias básicas de la tradición católica y la razonada extensión de éstas a las nuevas circunstancias. En la *Humanae vitae*, por ejemplo, el razonamiento de la ley natural está tan ligado a la creencia básica en la divina providencia que prácticamente la eclipsa y parece que la vida familiar de los creyentes sólo está abierta a la voluntad de Dios si excluye la práctica de la contracepción artificial. Al hacer de la masculinidad un rasgo indispensable de la humanidad del salvador, *Inter insigniores* da paso a la argumentación basada en la premisa de que el oficio de sacerdote representa la persona de Cristo, con lo que va en contra de la enseñanza básica, aunque indirecta, sobre la naturaleza de la humanidad asumida y salvada por Cristo. En ambos casos se atribuye a una afirmación argumentable la certeza de un primer principio, a pesar de tener a su disposición, para argumentar con autoridad, creencias tradicionales más básicas que las citadas de forma fundacionalista.

El juicio del magisterio respecto a la falta de necesidad de argumentación en su enseñanza todavía da más muestras de su perspectiva fundacionalista ya que asume de tal manera la certeza obvia de los primeros principios -que han de quedar reflejados en la conclusión- que los argumentos por los que se llega a ella no participan de su autoridad. Este desfase entre conclusión y argumentación -elevado a principio general en la *Vocación eclesial del teólogo*- pone de manifiesto la presunción fundacionalista de que unas creencias que se justifican inmediatamente "causan" la verdad de las creencias que se han de justificar mediatamente, una etiología epistémica que en sus versiones duras hace que tanto la argumentación como su fuerza lógica sean superfluas. Mientras el magisterio se inclina por explicar la no necesidad de argumentación apelando a la autoridad carismática de su oficio, una aproximación no-fundacionalista al conocimiento tradicional que dicho oficio salvaguarda esperaría que el mismo carisma se ejercitase dentro de la justificación en marcha de una creencia dentro de la historia de la fe. Pero, con frecuencia, este carisma se ejercita al aplicar las creencias básicas del catolicismo a las circunstancias actuales. En tal caso la argumentación es contemplada no como una mera dimensión accidental de esta aplicación, sino como la forma correcta con que el magisterio, en terminología de los filósofos no fundacionalistas, justifica su enseñanza actual atendiendo a las creencias básicas de la tradición. Esto no significa que el carisma de enseñar sea esclavo de un razonamiento cuya lógica se calibre con criterios filosóficos, sean de la clase que sean. La justificación de la creencia de la Iglesia tiene lugar dentro de la tradición católica con su tejido autoritativo de cometidos, doctrinas y prácticas. Pero la explicación de la fe implicada en una justificación ha de ser medida con unos estándares de coherencia y fuerza lógica que *en sus propios términos* no han de ser menos rigurosos que cualquier ideal epistémico. Cuando es utilizada por el magisterio para transmitir su enseñanza, tal argumentación es tenida por auténtica y tiene tanta importancia como la conclusión de la enseñanza, puesto que ambas están vinculadas normativamente a la tradición que promulgan.

La conclusión modesta a la que llegamos es que en el magisterio auténtico de la Iglesia los argumentos han de ser entendidos como propuestos con autoridad y como inseparables de la conclusión que propugnan. A la luz de nuestro análisis, volvamos ahora al tema con el que nos queríamos enfrentar: el de la autoridad que tiene una doctrina que se desarrolla dramáticamente para la teología católica.

Nuestros esfuerzos por tratar esta cuestión, en todo caso, provisionales, han de empezar por señalar la modestia hermenéutica con que nos acercamos al tema. El criterio presentado (falta de recepción, uso de argumentación y su carácter no convincente) de doctrina que se desarrolla dramáticamente no ofrecía un método seguro para identificar una doctrina de este tipo, sino más bien un método heurístico para percibir las candidatas más probables, entre las enseñanzas actuales de la Iglesia hechas con autoridad y que un día pueden perder dicha autoridad. El tema es importante para toda la Iglesia, pero aquí nos centramos en la autoridad de tal doctrina para la reflexión teológica.

Sólo la más arrogante indiferencia ante la tradición juzgaría con certeza y sin ambivalencia que tales o cuales doctrinas de la Iglesia son claros ejemplos de doctrinas que se desarrollan dramáticamente. Con todo, a veces los teólogos consideran, con ambivalencia y sin certeza, que una doctrina en concreto se está desarrollando dramáticamente. Pero tal consideración no socavaría el actual *status* de la doctrina en cuestión como enseñanza auténtica del magisterio, porque esto sería poner la evaluación teológica por encima del carisma magisterial de la Iglesia.

Nuestro análisis, sin embargo, nos ha llevado a valorar la autoridad de los argumentos del magisterio como medios carismáticos de promulgar las creencias básicas de la tradición en las circunstancias actuales. Y mientras es importante reconocer la autoridad magisterial de estos argumentos, las deficiencias en su fuerza lógica y en la recepción sólo puede significar que su autoridad sigue siendo ambigua para la Iglesia y, por tanto, cuestionable. Y aunque desde una perspectiva fundacionalista, para la cual argumento y conclusión son separables, esto pueda parecer una barbaridad, desde una perspectiva no-fundacionalista de justificación de una creencia eclesial, la yuxtaposición de autoridad y ambigüedad es algo que tiene sentido. Desde esta perspectiva, argumento, conclusión y creencias básicas van inseparablemente unidas en el contexto histórico de una tradición en la que el discernimiento del Espíritu de Dios, que actúa en la Iglesia, raramente es exhaustivo. Si los argumentos del magisterio no llegan a convencer, entonces es preciso que se ofrezcan argumentos mejores y más coherentes por parte de aquéllos que tienen, en la Iglesia, la capacidad de justificar una creencia eclesial.

La instrucción sobre la *Vocación eclesial del teólogo* apoya esta orientación animando a los teólogos a contribuir a la mejora del argumento magisterial, aunque espera que las intuiciones de los teólogos se comuniquen en privado y pretende que la mejora será indiferente ante la conclusión que se haya tomado por parte del magisterio. Una idea más dialogal de *ecclesia* y más fiel a la enseñanza del Vaticano I sobre la complementariedad de fe y razón no debería temer la discusión pública en la Iglesia acerca de la forma en que sus creencias básicas se aplican lógicamente a las circunstancias actuales y debería estar abierta a la posibilidad de que un diálogo de este tipo fuese el mejor medio para un desarrollo doctrinal. Esta misma mentalidad debería acogerse inmediatamente a la consistencia necesaria entre argumentación y conclusión que debe haber en la enseñanza autoritativa de la Iglesia, debería contemplar la fuerza

lógica de tal enseñanza como un valor de la fe vinculada a la tradición y estaría abierta a la revisión tanto de la conclusión, como de la argumentación, hechas ambas con autoridad.

Una argumentación razonada, bien informada y demostrando la consistencia de la fe tradicional no puede ser algo ajeno a la autoridad de la enseñanza de la Iglesia, como tampoco un razonamiento realmente al servicio de la fe puede ser ajeno a los propósitos de la Iglesia. La expectación de que un razonamiento fiel conducirá a una unanimidad total entre los fieles sería un síntoma de una comprensión fundacionalista de su funcionamiento, tan erróneo en la esfera del conocimiento eclesial como en cualquier otra esfera. Cuando es llevado autoritativamente, el razonamiento eclesial respeta el pluralismo de las posibilidades argumentativas dentro de la tradición que tiene por sagrada, busca adecuar sus expectativas a lo que la Iglesia ha creído y sigue creyendo, y reconoce su propia responsabilidad en el desarrollo de la doctrina católica, incluso en los casos excepcionales en que esta doctrina se desarrolla dramáticamente.

Tradujo y condensó: LLUÍS TUÑÍ