



LA FE Y LA LÓGICA DEL TESTIMONIO

FRANCISCO CONESA

SUMARIO: 1. La fe como aceptación del mensaje de salvación. 2. Epistemología del saber por testimonio. 3. La revelación como testimonio. 4. Creer en Dios es razonable. 5. La fe como modo peculiar de saber.

La fe cristiana es una rica realidad, que es susceptible de ser contemplada desde muchas perspectivas. En este artículo nos fijaremos en una de las dimensiones de la fe —su carácter asertivo o proposicional— y nos preguntaremos por su valor epistemológico. En efecto, entre otras cosas, creer en Dios supone acoger su Palabra y aceptar como luz salvífica lo que ha revelado al hombre.

La reflexión sobre el aspecto o dimensión proposicional de la fe pondrá de relieve que no se trata de algo externo a la fe sino interno al mismo acto de creer. En la aceptación de las proposiciones de fe opera lo que denominamos «lógica del testimonio»: aceptamos las verdades porque las ha dicho aquel en quien ponemos razonablemente la confianza. Creemos algo porque creemos en alguien y le creemos. ¿Cuál es el valor epistemológico de este asentimiento? Para responder a esta pregunta tendremos en cuenta las aportaciones que la filosofía analítica ha realizado al tema del saber por testimonio. Tras ello, trataremos la analogía que existe entre la revelación y el saber testimonial. Finalmente expondremos en qué sentido se puede decir que la fe es saber.

1. *La fe como aceptación del mensaje de salvación*

La fe cristiana es, en uno de sus aspectos, aceptación del Evangelio o mensaje de salvación que Dios ha revelado. En cuanto acep-

tación del mensaje, supone considerar como verdad lo que en ese mensaje se contiene; en cuanto que el mensaje es salvífico, tiene como objetivo fundamental reconocer la acción salvadora de Dios en la historia y en la propia vida, pasada, presente y futura.

En efecto, la fe es respuesta a la revelación, asentimiento a la palabra de Dios¹, aceptación llena de docilidad de la doctrina enseñada (cfr. Hech 6, 7; Rom 6, 17). El creyente es, ante todo, un oyente de la palabra de Dios: «Fides ex auditu» (Rom 10, 17). Por ello, lo creído es frecuentemente expuesto en fórmulas y símbolos. Ya el Antiguo Testamento incluye profesiones de fe monoteísta (cfr. Os 2, 20; Is 45, 5. 22; Jn 24, 7; Ex 6, 7-13), que son fijadas en determinadas fórmulas (cfr. Dt 6, 20-24; 26, 5-9; Jos 24, 2-13). En el Nuevo Testamento las fórmulas más antiguas proclaman a Jesús como «Señor» (cfr. Flp 2, 11; 1 Cor 12, 3; Rom 10, 9). El mismo término *pistis*, que en sentido propio significa el acto de creer, pasó pronto a significar el mensaje creído (cfr. Rom 10, 8; Gal 1, 23; Ef 4, 5; Hech 6, 7; 13, 8). En los escritos de San Juan la fe es el conocimiento de Cristo como el Hijo de Dios, enviado por el Padre para dar vida a los hombres (cfr. Jn 8, 24. 28; 10, 38; 14, 12. 20; 17, 3. 8. 21. 23). Más aún, este aspecto de asentimiento está más acentuado en el Nuevo Testamento que en el Antiguo.

El mensaje proclamado y creído tiene como fin la salvación (cfr. Hech 4, 2; Rom 1, 16; 3, 22-28; 6, 1-9; 10, 9-10; Jn 3, 14. 16. 36); la revelación es ante todo y primariamente interpelación. Lo que la palabra reveladora busca no es instruir la inteligencia humana sino provocar la conversión. «Si Dios se dirige al hombre —señala J. L. Illanes— no es para aumentar sus conocimientos, sino para situarse ante él como un yo se sitúa ante un tú del que reclama reconocimiento y respuesta. La información, el desvelamiento del ser de Dios y del nuestro propio, están incorporados a la interpelación que Dios quiere dirigirnos y, por así decir, a su servicio»².

1. San Pablo en Gal 3, 2. 5 habla de «fe en la predicación» ἀκοῆς πίστεως. Cfr. 1 Tes 2, 13; Heb 4, 2; 11, 8.

2. J. L. ILLANES, *En torno al concepto de revelación y las categorías que permiten expresarlo*, en C. IZQUIERDO (dir.), *Dios en la palabra y en la historia. Actas del XIII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1993, p. 124.

El hombre se salva por la participación en el misterio salvífico. Ahora bien, no es posible participar en este misterio sin la convicción interna de la realidad del mismo, es decir, sin tenerlo por verdadero. Lo ha subrayado con acierto J. Alfaro: «El carácter intelectual de la fe corresponde al carácter real del misterio de Cristo; si no se salvaguarda el primero, es imposible salvaguardar el segundo. La fe vive de la realidad de su objeto, que es la intervención salvadora de Dios por Cristo; si el evento salvífico de Cristo no es real *en sí mismo*, tampoco es real *para mí*: no es posible vivirlo como real»³.

Es, por tanto, esencial al realismo de la fe cristiana la aceptación de una doctrina como verdadera. Ahora bien, la aceptación de una doctrina no es algo externo a la fe ni consiguiente al acto de creer, sino que forma parte de la misma estructura del creer. Dicho de otro modo: el creer proposicional —*creer que*— es interno al *creer en Dios* y al creerle. La fe en verdades, en «algo» no está aislada y sin relación con la persona creída, sino que más bien es ésta el soporte de los enunciados. La aceptación de cualquier contenido de la fe depende de la aceptación de Dios mismo, de la adhesión a Él.

Si el *creer que* estuviera aislado del *creer en Dios*, de la relación con Dios sería sólo un mero afirmar proposiciones, las cuales estarían desligadas de los elementos afectivos y operativos característicos de la fe en Dios⁴. Por ejemplo, podría ocurrir que un filósofo llegara a afirmar como fruto de sus razonamientos que cree que Dios existe y sin embargo no amar ni temer a Dios⁵. La concepción

3. J. ALFARO, *La fe como entrega personal del hombre a Dios y como aceptación del mensaje cristiano*, en «Concilium» (E) 21/1 (1967) 54.

4. «Una persona podría creer que Dios existe y que ama a cada uno. Podría creer estas proposiciones con completa convicción. Aún así tal persona podría ser completamente irreligiosa. Podría no tener de ninguna forma fe en Dios. Podría no amar a Dios, ni siquiera intentarlo, ni confiar en él, ni rezarle, ni adorarle. Su visión metafísica, se podría decir que es teísta. Pero desde un punto de vista religioso, como distinto del metafísico, tal persona podría ser también un ateo. Quizás haya un sentido en el que es un ateo, a pesar de la fuerza de sus convicciones teístas» (H. H. PRICE, *Faith and Belief*, en J. HICK (ed.), *Faith and the Philosophers*, New York 1964, p. 9). Aunque Price exagera su posición —es sumamente difícil que una persona pueda ser «completamente irreligiosa»— en lo sustancial tiene razón: mantener un sistema de creencias teístas no es lo mismo que tener fe.

5. A. Kenny dice que Aristóteles creyó que existía un primer motor inmóvil divino, pero esto no es fe en Dios (cfr. A. KENNY, *Faith and Reason*, Irvington 1983, p. 68).

deísta es un buen ejemplo de ello. Este *creer que* —señala N. Malcolm— «no tendría ningún interés, ni siquiera para Dios»⁶, en el sentido de que no sería expresión de una actitud religiosa.

Creer en Dios supone relacionarse con Él; es lo que H. H. Price denomina un *creer en evaluativo*, el cual —aun suponiendo algunos elementos proposicionales⁷— va más allá de ellos. El sentido evaluativo que el verbo *creer* tiene en la expresión *creo en Dios* implica una actitud cordial, en la cual el sujeto se pone «a favor de» Dios y supone, sobre todo, una disposición a apoyar la propia existencia en Dios. De esta forma, *creo en Dios* contiene elementos tanto de estima como de confianza⁸.

Aceptamos como verdadero el contenido revelado porque *creemos en Dios y le creemos*. El «Catecismo de la Iglesia Católica» expresa esta realidad al afirmar que «*Creer* entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua»⁹. La confianza en el testigo nos conduce a la aceptación de lo que dice. Por ello, dice Santo Tomás que el acto de creer tiene como fin principal la persona, mientras que las proposiciones son secundarias¹⁰.

Los enunciados de la fe no son, pues, algo exterior y sobreañadido a la fe. Como muy bien subraya J. Kellenberger, los enunciados afirmados por el creyente son algo interior a la misma fe¹¹. La fe versa, por su misma naturaleza, en enunciados. «Pero esta fe en “verdades”, “frases”, en “algo”, no está aislada y sin relación alguna

6. N. MALCOLM, *Is it a Religious Belief that «God Exists»?*, en J. HICK (ed.), *Faith and the Philosophers*, London 1964, p. 108.

7. Como subraya K. Bendall: «¿Puede alguien confiar en «x» sin creer muchas proposiciones de la forma «P (x)»?». Es obvio que no: *creo en Dios* implica, por ello, muchas proposiciones que son creídas (cfr. F. FERRE - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962, p. 89).

8. Cfr. H. H. PRICE, *Belief*, London 1969, p. 453.

9. CATECISMO DE LA IGLESIA CATOLICA, § 177. Sobre la fe en el Catecismo vid. B. DUROUX, *La fede trasmessa, celebrata e vissuta nel catechismo della Chiesa Cattolica*, en «Il Nuovo Areopago» 11 (1992) 10-22; C. IZQUIERDO, *Revelación y fe*, en «Scripta Theologica» 25 (1993) 541-560.

10. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1; *In III Sent.*, d. 24, a. 1, sol. 1.

11. Cfr. J. KELLENBERGER, *Faith and Emotion*, en «Sophia» 19/3 (1980) 27-39.

con la persona creída, más bien ésta es el soporte de la fe en ciertos enunciados»¹². La negación de los enunciados revelados implicaría una desconfianza y una falta de reconocimiento, una repulsa de Dios, y con ello se pondría en peligro el *creer en Dios y creerle*.

En la aceptación de las verdades de fe opera, por ello, lo que algún autor ha denominado la «lógica del testimonio»¹³: aceptamos las verdades porque las ha dicho aquel en quien ponemos razonablemente la confianza. Creemos algo porque creemos en alguien y le creemos.

¿Cuál es el valor epistemológico de este asentimiento? Para responder a esta pregunta pasamos a examinar las aportaciones más recientes que la filosofía analítica ha realizado al tema.

2. *Epistemología del saber por testimonio*

En el ámbito de la filosofía analítica —y especialmente por la influencia de Thomas Reid y Ludwig Wittgenstein— asistimos a una revalorización del testimonio como forma de saber. Formulado en su forma más simple, se viene a decir que «si alguien sabe que 'p' y dice que 'p', entonces quien lo escucha también sabe que 'p'»¹⁴.

12. H. FRIES, voz *Fe y ciencia*, en «Sacramentum Mundi» 3 (1984) 132.

13. Cfr. D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid 1976, pp. 176-179. En el lenguaje ordinario el término *testimonio* —de acuerdo con el análisis realizado por P. Ricoeur— tiene los siguientes significados: 1) Sentido empírico: designa la acción de testimoniar, es decir, de relacionarse con otro que ha visto o entendido; 2) Sentido jurídico: es el sentido de testimonio como una de las pruebas que aporta la acusación o la defensa con el fin de influir en la sentencia del juez; 3) Una tercera dimensión aparece cuando lo que se acentúa es el testigo y su acto. El testigo es algo más que el que enuncia un testimonio; es el «mártir»: el testigo es el hombre que se identifica con una causa justa y arriesga su vida por ella (cfr. P. RICOEUR, *L'herméneutique du témoignage*, en E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, Padova 1972, pp. 35-61). Nosotros atendemos primariamente al sentido empírico, aunque también interesará tener en cuenta el tercer sentido.

14. J. MCDOWELL, *Meaning, Communication and Knowledge*, en Z. VAN STRAATEN (ed.), *Philosophical Subjects*, Oxford 1980, p. 135. Posiciones similares sostienen A. ROSS, *Why Do Believe What We Are Told?*, en «Ratio» 28 (1986) 69-88 y M. WELBOURNE, *The Community of Knowledge*, Aberdeen 1986. De modo semejante se expresa J. F. ROSS: «Si crees lo que te dice alguien que es veraz, si lo crees porque piensas que conoce lo que dice, y si de hecho él lo conoce, ya sea

La postura tradicionalmente sostenida en el ámbito anglosajón —deudora de la mentalidad empirista de Hume— considera que en principio ninguna proposición está justificada por el hecho de que alguien la diga. Obviamente una posición reduccionista de tal calibre es difícilmente sostenible, por lo que muchos autores matizan su afirmación diciendo que se podrían aceptar algunos tipos de testimonio sobre bases inductivas. En efecto, si resultara que los relatos acerca de ciertas materias, en ciertas circunstancias y realizados por cierto tipo de personas, tienden a corresponder a los hechos cuando uno es capaz de investigar sobre ello, entonces se podría razonablemente admitir estos testimonios en el futuro¹⁵. Es decir, no se de-

porque él lo descubrió por sí mismo o porque se lo dijo alguien (y se pueden poner tantos intermediarios como se quieran) que lo descubrió por sí mismo, entonces habrás alcanzado conocimiento» (J. F. ROSS, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Toronto 1969, pp. 85-86).

15. Hume critica, especialmente cuando se ocupa de los milagros, la tendencia a la credulidad humana: «No hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y de los informes de los testigos presenciales y espectadores. Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre la palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podamos sacar del uno al otro está meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio en el caso del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión» (D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, L. A. SELBY-BIGGE (ed.), Oxford 1902, p. 111).

Esta posición es sostenida por el positivismo anglosajón. Ver A. J. AYER, *The Central Questions of Philosophy*, London 1973, pp. 104-105. En la misma línea se sitúa L. VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México 1982, pp. 214-215 quien, entre las condiciones para que se de un saber por testimonio señala estas dos: 1) Que lo que asevera el testigo sea comprobable por cualquier sujeto normal y no sea incompatible con saberes anteriores; 2) Que lo que asevera el testigo esté objetivamente justificado. Es obvio que si se cumple la segunda condición, no hace falta para nada el testigo, es decir, ya no nos encontraríamos en el caso del saber por testimonio. Respecto a la primera condición hay que decir que el «ser comprobable» no es criterio de verdad y que si se cumple entonces no cabría auténtica novedad en el conocimiento. No es posible —como veremos— prescindir de la confianza en el testigo, sobre todo, cuando la verdad que nos comunica «rompe nuestros esquemas» o se refiere a la realidad sobrenatural.

be creer lo que otro dice porque él lo diga, sino sólo porque se es capaz de articular una argumentación empírica justificando que lo que dice es probablemente verdadero.

Esta visión del testimonio —como subraya F. Schmitt— es insatisfactoria tanto por razones «a priori» como por razones de tipo empírico¹⁶. La razón «a priori» es la siguiente: nadie podría aceptar el testimonio de un experto a no ser que él mismo fuera un experto. Si un médico diagnostica que padezco una leucocitosis a causa de una mononucleosis, según Hume yo debería remitir este testimonio a mis propias observaciones. Pero, como no puedo comprobar lo que dice el médico, tendré que basarme en el testimonio de otro, que deberá ser un experto. Pero entonces tendré también que remitir lo que el segundo me dice a un hecho de experiencia. El problema es que no hay modo de remitirse en este caso a un hecho de experiencia si no soy también un experto.

La razón de tipo empírico ha sido subrayada por muchos autores: los sujetos no tienen de hecho suficientes experiencias para verificar la fiabilidad de las fuentes. Coady formula así esta argumentación: «Hume nos dice que sólo debemos confiar en el testimonio porque la experiencia ha mostrado que es digno de crédito. Pero si experiencia significa la observación individual y la expectación a la que da lugar, esto parece claramente falso, y si experiencia significa experiencia común (es decir, confianza en las observaciones de otros), entonces estamos en una petición de principio»¹⁷. Dado que el individuo no puede verificar experimentalmente cada fuente, es preciso aceptar el testimonio. Ya San Agustín subraya que una sociedad en la que nadie se fiara del testimonio ajeno no podría subsistir¹⁸. Cosas tan triviales como nuestra fecha de nacimiento o la hora de salida de un tren sólo son aceptadas por el testimonio.

16. Cfr. F. F. SCHMITT, *Justification, Sociality and Autonomy*, en «Synthese» 73 (1987) 48-60.

17. C. A. J. COADY, *Testimony and Observation*, en «American Philosophical Quarterly» 10 (1973) 150; *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992, pp. 79-100.

18. S. AGUSTÍN, *De fide rerum quae non videntur*, cap. 1 y 2 (PL 40, 181-183). Santo Tomás, por su parte, subraya: «En la convivencia humana, cuando alguien no se basta por sí sólo, debe servirse de los demás como si fuera uno mismo, y

L. Stevenson, yendo a la raíz del tema, señala que para evitar descansar en el testimonio habría que ser lingüísticamente autosuficientes. Esta afirmación se hace patente si consideramos que los mismos significados de los términos que usamos para describir nuestras observaciones empíricas han sido aprendidos y, por tanto, dependen del testimonio. Para evitar depender de lo que otro dice, habría que ser capaz de usar las palabras significativamente sin haberlas aprendido de nadie¹⁹.

Una postura muy distinta a la de Hume podemos encontrar en el también filósofo escocés Thomas Reid, quien sostiene que existe una analogía entre «el testimonio de la naturaleza dado a los sentidos» y «el testimonio humano dado por el lenguaje»²⁰. El Autor de nuestra naturaleza —dice Reid— ha implantado en ella dos principios: la «propensión a decir la verdad» —ya que el mentir violenta nuestra naturaleza— y la «disposición a confiar en la veracidad de los otros y creer lo que dicen». Para Reid existe un paralelismo entre este «principio de credulidad» y el «principio inductivo». Del mismo modo que estamos razonablemente justificados en pensar que las experiencias que hemos tenido respecto a la naturaleza continuarán en el futuro, también estamos justificados en aceptar el testimonio de otros.

así, tiene que aceptar lo que otro sabe y él ignora como si lo conociese por sí mismo. Por consiguiente, en el trato entre los hombres es necesaria la fe, por la cual los demás creen lo que uno dice» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Expositio super Boethii De Trinitate*, q. 3, a. 1, resp. 1). Cfr. la presentación del tema en H. H. PRICE, *Belief*, London 1969, pp. 112-115; J. F. ROSS, *Religious Knowledge*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Society» 46 (1972) 31-36; G. E. M. ANS COMBE, *What is it to Believe Someone?*, en C. F. DELANEY (ed.) *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame 1979, pp. 143-144; A. J. P. KENNY, *Faith and Reason*, Irvington N. Y. 1983, pp. 40-42.

19. L. STEVENSON, *Why Believe What People Say?*, en «Synthese» 94 (1993) 440-442. Una postura similar se encuentra en Austin: «Creer en las personas, aceptar su testimonio, es la, o una principal, clave del hablar» (J. L. AUSTIN, *Otras mentes*, en *Ensayos filosóficos*, Madrid 1989, p. 92). También Swinburne señala que «Normalmente no comprobamos que quien nos informa sea un testigo fiable antes de aceptar su mensaje. Y no podríamos hacerlo porque formamos nuestras creencias sobre lo que otros dicen y sobre el significado de lo que ellos afirman, en la presunción de que los otros hombres dicen la verdad» (R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Oxford 1979, p. 271).

20. Cfr. T. REID, *An Enquiry into the Human Mind*, Chicago 1970 (original 1764), cap. 6, sec. 24.

En nuestro tiempo ha sido Wittgenstein quien ha sostenido una posición similar a la reidiana en las notas «Sobre la certeza», publicadas tras su muerte. Allí señala que «el saber humano se funda en último término en el reconocimiento»²¹. El conocimiento depende primariamente de unas condiciones fiduciales. Esto supone el rechazo del cartesianismo, que exige un punto cero como partida del conocimiento: «¿No he de comenzar a confiar en un momento u otro? Es decir, en un momento u otro he de comenzar sin poner nada en duda; y eso no es, por decirlo de algún modo, un cierto tipo de precipitación que podría disculparse sino que forma parte del juicio»²². Wittgenstein ofrece sugerencias en estas notas —que de ningún modo son un tratado de epistemología— en las que valora positivamente el saber testimonial: «el niño —dice— aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia»²³, y también «Creo que los hombres se comunican de cierto modo. Así es como creo hechos geográficos, químicos, históricos, etc. (...) ¿Puede decirse, entonces: concedemos nuestra confianza a eso porque ha dado buenos resultados?»²⁴.

Estas reflexiones han conducido a valorar el saber por testimonio. Mientras que para la visión reduccionista, es precisa una evidencia para aceptar el testimonio, la visión de Reid-Wittgenstein considera que es suficiente la ausencia de duda acerca de lo que dice el hablante. Con otras palabras, la primera visión trata al testimonio como culpable (indigno de confianza) mientras no se demuestre su inocencia, mientras que la segunda considera que el testimonio es inocente (digno de confianza) mientras no se demuestre su culpabilidad²⁵.

Ahora bien, para que este saber tenga auténtico valor y no sea pura credulidad ha de ser razonable creer al testigo. Los epistemólogos no han logrado una formulación completa de las condiciones

21. L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ed. G. E. M. ANSCOMBE - G. H. VON WRIGHT, Barcelona 1988, § 378.

22. *Ibidem*, § 150. Cfr. § 115: «Quien quisiera dudar de todo ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza».

23. *Ibidem*, § 160.

24. *Ibidem*, § 170.

25. Cfr. L. STEVENSON, *o. c.*, p. 436.

que harían razonable tal saber. Podemos, sin embargo, señalar como más importantes las siguientes²⁶:

1. «A» estuvo en situación de conocer «X». Es la condición más importante que ha de cumplirse.

2. «A» ha hablado y ha dicho «X». Esto supone: a) Que «A» quiere comunicar «X» a «B»; b) «A» comunica de hecho «X»; c) «B» capta los signos; d) «B» comprende los signos; e) «B» comprende el contenido de los signos; f) «B» entiende que los signos provienen de «A»; g) «B» reconoce lo que se la ha comunicado²⁷. Estos elementos han de ser percibidos por la persona a quien se dirige el testimonio. Por eso podemos decir que hay un cierto conocimiento directo en el saber testimonial²⁸.

3. «A» es persona veraz y digna de confianza en lo que dice. En el modo de justificar esta tercera condición es donde principalmente divergen las posturas antes mencionadas. Para Hume sería necesario un proceso inductivo que probara que «A» es veraz. Ya hemos señalado las dificultades de esta posición. Sin embargo, es cierto que para que la aceptación del testimonio de «A» sea razonable, «B» debe tener algunas razones para ello. Ahora bien, estas razones no siempre son fruto de una inducción. Generalmente se trata de una percepción muy particular: una percepción de ciertas propiedades de la persona. En ocasiones esta percepción se fundamenta en una generalización a partir de la experiencia. Los criterios pueden ser negativos: no hay razones para pensar que «A» tenga interés en mentir, nada lleva a atribuirle una índole engañosa; otros criterios son positivos: observaciones ajenas confirman su veracidad, su testimonio concuerda con otros, tiene reputación de ser un hombre honesto,

26. Puede encontrarse un estudio de estas condiciones en J. F. ROSS, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Toronto 1969, p. 81; J. F. ROSS, *Testimonial Evidence*, en K. LEHRER (ed.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, pp. 35-45; H. H. PRICE, *Belief*, London 1969, pp. 112-129; L. VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México 1982, pp. 212-216; W. P. ALSTON, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991, pp. 279-284; L. STEVENSON, *Why Believe What People Say?*, en «Synthese» 94 (1993) 429-451.

27. Cfr. J. M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad?*, Barcelona 1979, pp. 28-29.

28. Cfr. H. H. PRICE, *o. c.*, p. 119. La seguridad que tenemos en el saber testimonial no puede sobrepasar la seguridad que alcanzamos en este conocimiento (Cfr. p. 121).

etc. Pero no siempre se requiere un razonamiento como justificación. Se puede encontrar fundamento en una intuición directa²⁹. Cuando un niño confía en su madre o un amante en su amada probablemente hay una suerte de percepción de la persona que le conduce a la certeza sobre su veracidad³⁰.

En este punto se revela la peculiar lógica del testimonio: aceptamos lo que A nos dice porque confiamos en él —creemos en él y le creemos— y esta confianza es fruto de una decisión razonable. «En el concepto de autoridad epistemológica —señala Bochenski— parece que va incluida la confianza. Si no se da esa confianza, ¿cómo puedo decir que ese hombre es para mí una autoridad?»³¹. El saber testimonial descansa en último término en un acto de confianza en el testigo. Porque creo a la persona, acepto lo que me dice. Creer a alguien es confiar en él acerca de la verdad de lo que dice³². Cuando creemos a otro, aceptamos su comunicación sobre un contenido real sin haber comprobado la exactitud de su afirmación, y la aceptamos no por el contenido real, sino por la afirmación en sí misma y por la confianza que inspira la persona³³.

Por eso, dice Price, hay un cierto aspecto moral implicado en este tipo de conocimiento, pues se halla supuesta la confianza en el otro. Al fin y al cabo, este saber siempre tiene un riesgo, aunque puede ser más razonable aceptar ese riesgo que no aceptarlo³⁴.

29. Cfr. J. M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad?*, Barcelona 1979, pp. 73-75.

30. Cfr. J. M. BOCHENSKI, *La lógica de la religión*, Buenos Aires 1967, p. 129.

31. J. M. BOCHENSKI, *¿Qué es autoridad?*, Barcelona 1979, p. 70. «En la autoridad epistemológica —señala también— aparece una especie de fe, y más en concreto, una especie de confianza en el portador» (p. 98).

32. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *What is it to Believe Someone?*, en C. F. DELANEY (ed.) *Rationality and Religious Belief*, Notre Dame 1979, p. 151. Cfr. D. D. EVANS, *Faith and Belief*, en «Religious Studies» 10 (1974) 201-205.

33. Cfr. J. M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología*, Madrid 19842, p. 560. Vid. J. R. CONNOLLY, *Dimensions of Belief and Unbelief*, Washington 1980, p. 5: «Si uno cree su palabra no es porque sepa más allá de toda duda racional que esa palabra es verdadera, sino porque confía en la palabra de otra persona que sabe que es digna de confianza en lo que dice».

34. Cfr. H. H. PRICE, *Belief*, London 1969, pp. 126-128. Es cierto que en algunos casos esta confianza es más psicológica que moral. Sería un caso patológico el de aquel que no se fiara de sus padres cuando le dicen que son sus padres o que su nombre es tal o cual.

Si se cumplen las condiciones mencionadas, podemos decir que es razonable para «B» aceptar «X» basándose en el testimonio de «A». Entonces, «B» sabe «X» por testimonio. Se trata de un saber peculiar, distinto del saber científico, pues en este modo de saber no se da una evidencia objetiva³⁵. Como no es la evidencia del objeto la que mueve al sujeto a asentir sin temor a equivocarse la voluntad razonablemente —recordemos que existen razones— mueve a asentir³⁶. La voluntad interviene para poner límite a las vacilaciones que siguen siendo teóricamente posibles, pero que serían irracionales, y para decidir con seguridad en un determinado sentido, no obstante ciertas objeciones todavía no esclarecidas.

Hemos mencionado las condiciones para que sea razonable sostener un saber testimonial, pero también hay que decir que en la misma aceptación de este tipo de saber influyen muchos factores. G. I. Mavrodes, por ejemplo, subraya la importancia de la probabilidad que nosotros demos inicialmente a lo que se dice, así como las implicaciones que lo que se dice puede tener: «En efecto, si una creencia parece que supone poco riesgo y un bajo coste, normalmente no exigimos una razón muy fuerte para creer. Pero es muy probable que aquel que entiende que la adopción de alguna creencia religiosa supone realizar un gran cambio en su vida, exija una razón muy fuerte para adoptar tal creencia»³⁷. Lo que Mavrodes pone de relieve es que muchas veces no sólo intervienen factores intelectuales en la aceptación del testimonio de otra persona. Además, es también importante el interés que suscita lo que el otro dice. Mu-

35. Algunos autores prefieren hablar de que existe en este caso evidencia pero no la evidencia de los juicios intrínsecamente evidentes sino de juicios extrínsecamente evidentes o difíciles por razón del objeto. Este es el caso de J. M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza*, Madrid 1965, pp. 72-76. No discutiremos sobre los términos. Lo que preferimos llamar «razones objetivas» podría entenderse como evidencia extrínseca.

36. Esta doctrina se puede encontrar en Santo Tomás (cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 1). Cfr. J. M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología de la certeza*, Madrid 1965, pp. 60-79; IDEM, *Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana*, en AA. VV., *XIX Semana Española de Teología*, Madrid 1962, pp. 97-116.

37. G. I. MAVRODES, *Belief in God. A Study in the Rationality of Religion*, New York 1970, p. 82.

chas veces oímos y entendemos lo que otro dice pero no le escuchamos³⁸.

Hasta ahora hemos hablado en general de la epistemología del testimonio. Pero podríamos considerar un caso especial: el de una persona que nos comunica su intimidad. Nos interesa especialmente este caso porque de hecho la revelación de Dios es autorrevelación, es decir, comunicación de su intimidad³⁹.

Este saber testimonial se hace indispensable para saber algo sobre una persona. En efecto, en el campo de la interioridad humana sólo la propia persona es testigo y autoridad epistémica para los demás⁴⁰. En el caso de que este saber se refiera a objetos de los que se podría tener una experiencia se trataría de un modo indirecto de saber; sin embargo, en el caso de que se quiera saber algo sobre una persona, el saber testimonial es el único modo de saber. En el nivel de intersubjetividad, que es el de las personas, chocamos con el misterio. En efecto, las personas no son problemas que es posible encerrar en fórmulas y resolver en una ecuación. No tenemos acceso a la intimidad personal más que por el testimonio libre de la persona sobre sí misma, a través de una confianza que es propiamente una revelación, un descubrimiento de su mismo interior.

En el hombre el lenguaje más revelador, el de la palabra, adquiere siempre la forma de un testimonio, es decir, de una afirmación que, por no poder ser comprobada inmediatamente desde el exterior, solicita por parte del oyente una cierta actitud de confianza y de fe. Cuando se trata de una verdad comunicable sin libertad espiritual, el que la recibe es juez de la relación que entre contenido y expresión existe en el ente. Esto se modifica en cuanto la comuni-

38. Cfr. J. F. ROSS, *Testimonial Evidence*, en K. LEHRER (ed.), *Analysis and Metaphysics*, Dordrecht 1975, p. 38. Si el chico que lleva nuestra maleta a la habitación del hotel nos dice: «Hará mucho frío este invierno», lo más probable es que no le prestemos atención.

39. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2.

40. Por ello sostiene J. M. Bochenski la siguiente proposición: «Todo hombre es, al menos en un ámbito, una autoridad epistemológica para todos los demás» (*¿Qué es autoridad?*, Barcelona 1979, p. 77. Cfr. p. 49). Ese campo —el campo de la intimidad personal— sería incognoscible si no aceptamos el testimonio de la persona.

cación se hace comunicación libre, pues entonces el examen de la relación entre el contenido y expresión ya no es accesible sin más al tribunal de quien conoce. Entre ellos se ha interpuesto un momento de la libertad en lo que se revela. La palabra pronunciada ya no es mera expresión de la palabra interior sino un *testimonio*. Dice H. Urs von Balthasar: «El que habla establece una ecuación inexaminable desde fuera entre contenido de la declaración y forma de la declaración, y se hace responsable de que su ecuación sea correcta. Mientras él, en cuanto persona, se responsabiliza de esto, proporciona a quien la recibe un sustitutivo de la descartada posibilidad de comprobación. Así, pues, si la declaración de la verdad reviste el carácter de un dar testimonio, es decir, el carácter ético de la veracidad, de parte de quien la acoge corresponde un carácter de confiada fe. Sin este momento no es concebible un intercambio de verdad entre seres libres»⁴¹.

No significa esto que el que conoce se abstenga de todo derecho al examen e investigación de la verdad ofrecida, sino que, aun cuando proceda a este examen, jamás puede prescindir de un elemento de fe previo y posterior. En el caso de la comunicación de una persona la fe no aparece como un imperfecto grado preliminar al saber, sino como la única actitud adecuada en la recepción de la verdad. Por ello —dice von Balthasar— «la fe es un aspecto esencial del saber espiritual (episteme), ya que éste siempre se atestigua de persona a persona, se mueve dialógicamente»⁴². Por ello decir que el testimonio es un tipo de conocimiento inferior porque no produce más que probabilidades y no certezas y porque escapa a las normas de cierto ideal científico sería manifestar una lamentable ignorancia de la cuestión. El conocimiento por testimonio no es inferior más que cuando, debido a la naturaleza del objeto, somos incapaces de llegar a un conocimiento directo e inmediato de la realidad; pero no es inferior cuando se trata de esas realidades a las que denomina-

41. H. URS VON BALTHASAR, *La esencia de la verdad*, Buenos Aires 1955, pp. 96-97.

42. *Ibidem*, p. 193.

mos personas, en donde el testimonio es la única manera de entrar en comunión con la persona y de participar de su misterio⁴³.

3. *La revelación como testimonio*

Hemos descrito una epistemología del saber por testimonio porque en la aceptación de las proposiciones de fe opera —como hemos visto— la lógica del testimonio. Existe, por tanto, cierta analogía entre el testimonio humano y la revelación. De hecho, una de las imágenes que usa la Sagrada Escritura para describir la revelación es la de testimonio⁴⁴.

En el Antiguo Testamento el profeta es testigo. Lo que constituye su originalidad como testigo es que ha sido escogido y enviado por Dios en el seno de una experiencia privilegiada. El profeta ha recibido la palabra que Dios le ha confiado no para guardarla, sino para transmitirla, para publicarla. El testigo es también el pueblo de Israel. «Vosotros sois mis testigos —leemos en el segundo Isaías— y mis siervos, a quienes yo he elegido, para que me conozcáis y creáis en mí y comprendáis que yo soy» (Is 43, 10).

El recurso a la categoría de testimonio en el Nuevo Testamento no es ocasional, sino repetida e intencional. Especialmente en el Evangelio de San Juan la revelación es presentada bajo la categoría de testimonio⁴⁵. Jesucristo es el testigo, que ha visto y de lo que

43. Cfr. R. LATOURELLE, voz *Testimonio*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (dir.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, p. 1525.

44. La noción de testimonio en cuanto estructura fundamental de la revelación cristiana es estudiada por J. L. LEUBA, *La notion chrétienne de témoignage*, en E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, Padova 1972, pp. 309-312; R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1967, pp. 409-414. Los documentos del magisterio describen también la revelación en términos de testimonio, las más de las veces implícitamente, hablando de la revelación como palabra de autoridad, como palabra de verdad increada, infalible y verídica a la que corresponde, no la adhesión científica sino el obsequio de la fe (cfr. DS 2778; 2780; 3008). El juramento antimodernista es el único documento que habla explícitamente de la revelación como palabra de atestiguación (cfr. DS 3537).

45. Sobre este tema son interesantes los trabajos de B. TRÉPANER, *Contribution à une recherche de l'idée de témoin dans les écrits johanniques*, en «Revue de l'Univer-

ha visto da testimonio. El, que viene de cielo, atestigua lo que ha visto y oído (cfr. Jn 3, 32) y da a conocer lo que ha visto junto al Padre (cfr. Jn 1, 18). Habla de lo que sabe y da testimonio de lo que ha visto (cfr. Jn 3, 11).

El testimonio de Jesucristo remite al del Padre que la ha enviado (cfr. Jn 3, 34; 14, 24); su propio testimonio no sería válido si él estuviera solo (cfr. Jn 5, 31); a su propio testimonio se une el del Padre (cfr. Jn 5, 32); este testimonio divino que se expresa en el de Jesús, le confiere, al mismo tiempo, toda su autoridad (cfr. Jn 8, 38). De este modo, el Padre es el testigo por excelencia.

Este testimonio está ordenado a la fe: es una llamada a la fe, una invitación a creer. El fiel cree por la autoridad de Dios todo y sólo lo que Dios mismo revela⁴⁶. Aceptar la revelación es así aceptar el testimonio de Dios, manifestado en Cristo, la palabra encarnada. Por esto es posible decir, con Latourelle, que «el cristianismo es la religión del testimonio, precisamente porque es manifestación del misterio de las personas divinas. Lo que Cristo revela es, en definitiva, el misterio personal que él constituye como Hijo del Padre, en la carne y el lenguaje del hombre Jesús. Los apóstoles, a su vez, dan testimonio de su intimidad con Cristo, palabra de vida. Hijo del Padre, en relación íntima con el Padre y el Espíritu, pero en comunicación tan reservada que nadie la puede compartir. Todo el evangelio se presenta como una confidencia de amor, como un testimonio de Cristo sobre sí mismo, sobre la vida de las personas divinas y sobre el misterio de nuestra condición de hijos»⁴⁷.

Dios es la interioridad por excelencia, el ser personal y soberano cuyo misterio sólo puede ser conocido por testimonio, es decir, por una confidencia espontánea que hemos de creer. Ahora bien, el testimonio en el que se funda la aceptación de la revelación es de naturaleza única por ser el testimonio de Dios.

sité d'Ottawa» 15 (1945) 5-63; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, I, Roma 1977, pp. 79-116 e IDEM, *El concepto de testimonio en San Juan*, en *La verdad de Jesús*, Madrid 1979, pp. 269-283.

46. Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Dei Filius*, cap. 3; DS 3008.

47. R. LATOURELLE, voz *Testimonio*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ-NINOT (dir.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, p. 1526.

Por un lado, es un testimonio que no permanece, cual en los testimonios humanos, como algo extrínseco al hombre que lo recibe⁴⁸. En efecto, mientras que el testimonio humano es siempre externo a quien lo recibe, el testigo divino puede infundir la luz sobrenatural en el hombre, mediante la cual le atraiga para que conforme su conocimiento al divino. La Sagrada Escritura llama a esta acción interior revelación (cfr. Mt 11, 25; 16, 17), iluminación (cfr. 2 Cor 4, 4-6; Hech 16, 14), unción (cfr. 2 Cor 1, 21-22), atracción (cfr. Jn 6, 44) y testimonio interior (cfr. Jn 5, 37; 1 Jn 5, 6). Es un testimonio recibido gracias a la luz sobrenatural de la misma fe, la cual es don de Dios. «Iluminado y movido por la luz divina que invade su espíritu y que se convierte en su luz propia, el espíritu del creyente puede adherirse simple y totalmente al testimonio divino en sí mismo y por sí mismo»⁴⁹. Esta iluminación es debida —tal como específica «Dei Verbum»— al Espíritu Santo, quien comunica al querer y a la inteligencia del hombre la capacidad de consentir a la invitación de Dios revelador y creerle⁵⁰.

Por otra parte, el testimonio divino no sólo afirma la verdad de lo que revela sino antes y principalmente la infalibilidad del mismo Dios que revela porque se autoafirma a sí como testigo veraz que debe ser creído. Esto no puede ser hecho por el testigo humano. Si Dios libremente quiere dar testimonio, no puede no testificar al modo divino; por ello el testimonio divino se afirma a sí mismo en el ser y en el ser verdadero y digno de fe. Dios cuando revela, lo hace al modo divino, es decir, afirmando aquello como absolutamente existente e infaliblemente verdadero⁵¹. Además, «creemos el

48. Cfr. H. DE LUBAC, *La fe cristiana*, Madrid 1970, p. 147.

49. R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación*, Salamanca 1967, p. 414.

50. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 5. Vid. J. M. ODERO, *Fe y pneumatología en «Dei Verbum»*, en A. ARANDA - J. M. YANGUAS - A. FUENTES - J. BELDA (eds.), *Dios y el hombre. IV Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1985, pp. 417-431.

51. Cfr. J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de virtutibus*, Romae 1959, pp. 219-225. El acto de fe consiste en creer indivisiblemente, en un único asentimiento, a la vez libre y firme, que el dogma cristiano es revelado por Dios y que es verdadero. Propiamente hablando no hay que demostrar el hecho de la revelación. Cfr. G. DE BROGLIE, *Certitude de Science et certitude de foi*, en «Recherches de Science Religieuse» 37 (1950) 30.

testimonio de un testigo que esencialmente invisible, de un testigo cuya actividad por su misma esencia permanece misteriosa»⁵².

Al creer en Dios y creerle, el fiel descansa en el testimonio de alguien que conoce, ha hablado, y es digno de confianza. Así, al aceptar el testimonio de Dios, «el hombre conoce la realidad revelada a través del conocimiento infalible que Dios tiene de ella y, por consiguiente, participa de la conciencia divina; la fe es una participación divinizante y super-creatural de la vida misma de Dios»⁵³.

Al subrayar que la fe es aceptación del testimonio de Dios —de su palabra— y que esa aceptación razonable conduce a un saber acerca de aquello que Dios ha revelado, no estamos sosteniendo aquella teoría del saber por testimonio que fue común en algunos escolásticos y neoescolásticos (De Lugo, H. Denzinger y Kleutgen, por ejemplo), los cuales sostenían una concepción silogística de la fe⁵⁴. Como hemos resaltado, entendemos que la fe es un acto libre que supone la confianza en el testigo. Este acto de confianza, siendo razonable, es irreductible a la razón.

La consideración de la fe como aceptación del testimonio de Dios puede también ser vista desde otra perspectiva similar: el motivo de la fe es Dios en cuanto Verdad Primera⁵⁵. Al creer, el hombre se apoya en la infalibilidad divina como garantía suprema de verdad. Este aspecto aparece especialmente en la expresión *creer a Dios*. Al creer a Dios, el hombre se apoya en la veracidad divina y por lo mismo se confía al Dios de la verdad. «La fe —comenta Santo Tomás— no asiente a verdad alguna sino porque ha sido revelada por Dios; por eso se apoya en la misma Verdad divina como en su medio»⁵⁶.

52. G. DE BROGLIE, o. c., p. 26.

53. J. ALFARO, *Naturaleza de la fe*, en «Sacramentum Mundi» 3 (1984) 112.

54. Cfr. exposición y crítica —desde la perspectiva de Scheeben— en P. BURKE, *Faith in Other People: Three Views*, en «The Thomist» 34 (1970) 438-459.

55. B. DUROUX demuestra que Santo Tomás se está refiriendo a la misma realidad cuando habla de la autoridad de Dios, el testimonio divino y la Verdad primera. Se trata simplemente de cambios de acento. Al hablar de Verdad primera se acentúa la manifestación del ser divino; con el término autoridad se subraya la dignidad y fuerza de la palabra de Dios y con el término testimonio se acentúa el ejercicio de esa autoridad (*La Psychologie de la foi chez Saint Thomas d'Aquin*, Tournai 1963, p. 33).

56. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 1.

4. Creer en Dios es razonable

Uno de los elementos necesarios para afirmar la fe como modo peculiar de saber, es que ésta sea fruto de una decisión razonable, es un «obsequio conforme a la razón» (Rom 12, 1). Conviene que explicitemos a continuación lo que entendemos por razones en el caso de la fe. No es nuestro objetivo señalar las razones concretas para creer ni tampoco cuáles son los signos de credibilidad, sino destacar cuál es el modo de reflexión adecuado en el caso de la fe cristiana.

El acto de fe no surge de la evidencia de su contenido ni es tampoco la conclusión lógica de una argumentación racional. La fe no es, por tanto, un acto «ex ratione», pero tampoco es «sine ratione»⁵⁷. Hay razones para creer, pero de ellas no se sigue inmediatamente la fe, la cual «es en sí misma un don de Dios», por el cual «el hombre presta a Dios mismo libre obediencia, consintiendo su gracia y cooperando con ella, a la cual podría resistir»⁵⁸.

En la fe —del mismo modo que en todo el ámbito del saber que tiene como objeto la persona— no es posible aducir pruebas. Como hemos indicado, la fe es un acto voluntario y como tal no puede estar sujeto a la necesidad de la evidencia. Esto es expresado frecuentemente en el ámbito analítico mediante la distinción entre *pruebas* y *razones*. Es posible dar razones para la fe, las cuales garantizan la rectitud humana de la decisión de creer, pero no caben pruebas. Si faltaran estas razones, el acto de fe se situaría en el terreno del voluntarismo, de las decisiones no motivadas, y se perfilaría entonces la sombra del fideísmo. Si, por el contrario, intentáramos aducir pruebas para la fe, entonces caeríamos en el racionalismo. «No hay fe —dice R. Bambrough— allí donde somos conscientes de poseer un argumento conclusivo o una evidencia, pero tampoco hay fe allí donde no hay nada que pueda ser aducido como evidencia o

57. Si no importaran las razones para creer, daría lo mismo creer una cosa que otra. Si es imposible argumentar por qué un Nazi fanático está equivocado, entonces da lo mismo lo que se cree. Pero si es importante lo que alguien cree, ha de haber razones para creer eso y no otra cosa (Cfr. R. TRIGG, *Reason and Commitment*, Cambridge 1973, p. 121).

58. CONCILIO VATICANO I, Const. Dogm. *Dei Filius*, cap. 3; DS 3010.

argumento en favor de la conclusión en que tenemos fe. La carencia de cualquier razón y evidencia fuera de la voluntad, la elección, la intención o la creencia conduce a una arbitrariedad total en la que cualquier cosa puede ser afirmada como resultado»⁵⁹.

Ha sido sobre todo D. M. High quien ha puesto de relieve el verbo *creer* usado en primera persona está ligado a conceptos como *razones*, *justificación*, *responsabilidad*, mientras que su uso en tercera persona está ligado a los conceptos de *causas*, *explicaciones*, *disposiciones a actuar*⁶⁰. La respuesta adecuada a la pregunta «¿Por qué crees?» es ofrecer razones, pero no recurrir a una argumentación lógica. Si aceptamos una justificación impersonal de nuestra fe religiosa —dice High— entonces el oponente gana siempre: nos vemos forzados al fideísmo pues no cabe dar una prueba de la fe. Pero cabe dar razones: «Para una afirmación del credo como “Creo en Dios Padre Todopoderoso” o para la correspondiente expresión doctrinal “Dios es nuestro Padre” puedo (podemos) dar *razones* o *justificación* de mi (nuestro) decir o la situación de expresar esta creencia. Y dar razones es responder a la pregunta sobre mi responsabilidad por *decir que, creer o tener fe* en alguien»⁶¹.

Las razones para aceptar como verdadero el contenido revelado son, ante todo, razones para *creer en Dios* y *creerle*. Precisamente

59. R. BAMBROUGH, *Reason and Faith*, en M. WARNER (ed.), *Religion and Philosophy* (Royal Institute of Philosophy Supplement 31), Cambridge 1992, pp. 31-32.

60. En efecto, mientras que la primera persona expresa un acto, la segunda y tercera —al igual que los tiempos pasados— simplemente lo describen. Ya J. L. Austin señaló esta diferencia y destacó el carácter operativo de la primera persona de ciertos verbos. Cuando alguien dice sinceramente «creo que p» está realizando simultáneamente dos acciones: hablar y actualizar la acción de creer. Sin embargo, cuando decimos «Juan cree que p» o «creía que p», no estamos realizando la acción de creer, sino la acción de describir otra acción.

61. D. M. HIGH, *Language, Persons and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, New York 1967, pp. 210-211. El autor propone este ejemplo: «La razón podría ser, por ejemplo, de este tipo: “Estaba gravemente enfermo el mes pasado pero ahora, gracias a Dios, estoy bien”. No hay ningún paso lógico o regla establecida que permita el paso de esta razón a “Dios es nuestro Padre” o “Creo en Dios Padre Todopoderoso”, pero éste es un modo, entre otros muchos y distintos, de dar una razón (o razones) para creer en “Dios Padre Todopoderoso”» (*Ibidem*). High reconoce que el ejemplo puede ser imperfecto, pero lo importante es darse cuenta de que a la pregunta de porqué creo no se puede responder con causas o pruebas sino con razones.

porque es razonable *creer en Dios* y apoyarse en Él, es también razonable aceptar su palabra. O dicho de otro modo: la credibilidad de Dios mismo es la razón por la que resulta creíble el hecho de la revelación y los contenidos de la fe: «Si el misterio de la Trinidad o de la Encarnación nos resulta creíble es primordialmente porque nos viene propuesto por una persona que hemos reconocido como digna de fe y a quien hemos creído de hecho por una decisión tan libre como razonable»⁶².

Las razones para *creer en Dios* han de ser distinguidas de las razones para *creer en la existencia* de Dios⁶³. Creer en la existencia de Dios es un *creer que*, *creer que* Dios existe, mientras que *creer en* Dios, aunque lleva consigo el creer proposicional, se distingue de él. Cuando a alguien se le pregunta por qué cree en Dios no responde: «Porque todos los efectos tienen una causa». Lo que hace es dar razones para aceptar o reconocer a Dios⁶⁴.

La mejor forma de justificar la decisión de creer es —a nuestro juicio— mostrar el camino que conduce a esa decisión. Así lo sugiere Wittgenstein: «Dar una razón de algo que uno hizo y dijo significa mostrar un *camino* que conduce a esta acción»⁶⁵. Se trataría, entonces, de mostrar el camino que ha conducido a la propia persona

62. F. SEBASTIÁN AGUILAR, *Antropología y teología de la fe cristiana*, Salamanca 1975, p. 161.

63. En muchas ocasiones *creo en Dios* es usado simplemente como un equivalente de «creo en la existencia de Dios» o «creo que Dios existe». Así, por ejemplo, no parece extraño imaginar que, si en una encuesta preguntáramos a la gente si cree en Dios, la mayoría entendería que le preguntamos si cree que Dios existe. En este caso la expresión *creo en Dios* es tomada reductivamente en un sentido factual y no evaluativo. Sin embargo, en el contexto lingüístico eclesial, la expresión *creo en Dios* es usada en un sentido muy diferente. Cuando una persona religiosa dice espontáneamente *creo en Dios* está expresando mucho más que una mera afirmación de existencia del objeto. Este uso tiene lugar especialmente en la confesión de fe y se hace patente en ciertos momentos especialmente significativos en la vida del creyente (cfr. W. D. ROBINSON, *The Logic of «Solemn» Believing*, en «Religious Studies» 13 (1977) 409-416).

64. Cfr. esta observación en K. SAYRE, *A Perceptual Model of Belief in God*, en F. J. CROSSON (ed.), *The Autonomy of Religious Belief*, Notre Dame 1981, pp. 108-127.

65. L. WITTGENSTEIN, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid 1968, p. 41.

a la decisión de creer o el camino que podría conducir a una persona, en cuanto racional, a tomar esa decisión.

En este camino, normalmente, podemos reconocer muy diversos elementos e influjos. El camino que nos conduce a reconocer que Dios es digno de confianza es un proceso cognoscitivo inductivo en el que hay muchos factores convergentes que, sin embargo, no son suficientes tomados aisladamente para determinar la voluntad. Newman se refiere a ello cuando habla del «sentido ilativo», es decir, la facultad de apreciar y juzgar con rapidez sobre un fenómeno concreto pero complejo, procediendo por convergencia de indicios, cada uno de los cuales, tomado aisladamente, no tiene más que un valor probable y no basta para dar certeza, pero cuyo conjunto termina por dar una convicción perfectamente válida⁶⁶. Es así como el creyente va dándose cuenta de la racionalidad de su creer. El hombre progresivamente va percibiendo los signos de credibilidad de la revelación y, en concreto, el gran signo que es la persona de Cristo, en quien resplandece la verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre⁶⁷ y, en Él, la Iglesia como sacramento o signo de la unión entre Dios y la humanidad⁶⁸.

La justificación racional variará de acuerdo con la formación y cultura de las personas implicadas. Además, como subraya Mavrodes, es distinto *tener razones* y *dar razones*. Puede ser que se tengan razones que, por su misma naturaleza, no pueden ser dadas o que se dé una razón con el fin de convencer a otra persona, razón que podría ser distinta de la que la persona tiene para creer⁶⁹.

No se excluye, por ello, que, junto a los argumentos objetivos haya innumerables posibilidades de convencimiento, que poseen importancia únicamente para un determinado individuo, mientras que a otros no le dicen nada⁷⁰. St. Davis se refiere a ello con el térmi-

66. Cfr. J. H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Barcelona 1960, cap. 9.

67. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 2; 4. Es un tema al que ha atendido especialmente H. U. Von Balthasar (Vid. *Gloria. Una estética teológica. 1: La percepción de la forma*, Madrid 1985, pp. 133-144).

68. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 1.

69. Cfr. G. I. MAVRODES, *Belief in God. A Study in the Epistemology of Religion*, New York 1970, pp. 6-15.

70. Cfr. J. PIEPER, *Sobre la fe*, en «Atlántida» 1 (1963) 502.

no *evidencia privada*⁷¹. Es una evidencia que la persona tiene pero que es difícilmente objetivable, lo cual no quiere decir que sea meramente subjetiva y arbitraria. Así, por ejemplo, yo sé que la evidencia que tengo para confiar en mi amigo es tal que, si otra persona pudiera tenerla, confiaría también en él. Pero, por un lado, es muy difícil que la otra persona en este caso comprenda mis razones y, por otra parte, esta evidencia privada o interpersonal espera una respuesta existencial⁷². «Una persona cree cuando encuentra lo que para él es una evidencia adecuada»⁷³.

Es posible que algunas razones para creer en Dios se puedan *mostrar* y no *decir*; la respuesta a la pregunta «¿por qué crees?» puede no ser verbal, e incluso en algunas ocasiones una respuesta no verbal es más efectiva y apropiada para convencer a alguien. Así, por ejemplo, el conductor convence al policía de que tiene el carnet de conducir mostrándoselo, mejor que hablando con él. En otras ocasiones puede ser que la respuesta pertenezca al ámbito de lo que Wittgenstein llamaba «lo indecible» y Polanyi «lo tácito». Lo que justifica la decisión de creer pueden ser entidades no lingüísticas, como determinados acontecimientos, experiencias y acciones⁷⁴. Por otra parte, en el ámbito de las relaciones personales, que afectan a estratos profundos de la personalidad, muchas veces, se es incapaz de articular una razón. Una persona puede percibir en el Evangelio o la Iglesia signos de su origen divino y no ser capaz de articular una argumentación.

Es importante subrayar también que en esta captación de los signos tiene gran importancia el sujeto y sus disposiciones. La revelación es principalmente un mensaje de amor y por ello sólo el amor puede conducir a su aceptación. La Sagrada Escritura subraya que no sólo se cree con la razón sino con la buena voluntad: «es con el corazón con el que se cree» (Rom 10, 10). Por ello es posible

71. Así lo entiende St. DAVIS, *Faith, Skepticism and Evidence. An Essay in Religious Epistemology*, London 1978, pp. 71-86 y apunta a ello W. D. ROBINSON, *The Logic of «Solemn» Believing*, en «Religious Studies» 13 (1977) 414.

72. Cfr. W. D. ROBINSON, *Ibidem*, p. 414.

73. St. DAVIS, *Faith, Skepticism and Evidence. An Essay in Religious Epistemology*, London 1978, p. 78.

74. Cfr. W. L. SESSIONS, *Religious Faith and Rational Justification*, en «International Journal for the Philosophy of Religion» 13 (1982) 149.

que el hombre no preste demasiada atención a las razones que existen para creer. La percepción de estas razones depende en gran parte de las disposiciones morales de cada persona ante Dios; es necesaria la «humildad de corazón» (Mt 11, 29).

El descubrimiento de que es razonable fundamenta el descubrimiento de la obligación de creer, lo que a veces se denomina *crendidad*. Para quien descubre que la fe es razonable y que ella es un bien, creer en Dios se le presenta como un deber.

Todo este conjunto de razones para creer forman un cierto saber, el cual precede lógicamente al acto de fe, aunque no es preciso que el acto de fe esté precedido en cada sujeto por este saber. Este saber que es condición para creer a Dios⁷⁵, puede ser percibido por el sujeto junto con la fe. No se trata, sin embargo, de un saber evidente según el proceso de conclusión lógica, sino un saber fundamentado en hechos e indicios convergentes, de los cuales cada uno por separado no son suficientes pero que, tomados y contemplados en su conjunto, resultan lo suficientemente convincentes⁷⁶.

Así pues, la fe, siendo un acto libre, cuenta con suficientes razones para decidirse⁷⁷. Los signos sirven «para excitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer la coacción sobre ellos»⁷⁸. Las razones para creer no son el motivo de la fe: el moti-

75. Cfr. S. AGUSTÍN, *Enarratio in Psalmum* 118, 18, 3 (PL 37, 1552): «Nadie puede creer en Dios a no ser que entienda algo». Que la precedencia es lógica y no temporal es subrayado por G. E. M. ANSCOMBE, *Faith*, en *Collected Philosophical Papers III: Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, pp. 114-115.

76. Cfr. H. FRIES, *¿Fe indefensa?*, en AA. VV., *La osadía de creer*, Madrid 1969, p. 79.

77. El hecho de que existan razones para creer no significa que éstas tengan una papel determinante en el acto de fe. En efecto, es preciso distinguir entre estos dos hechos: a) Que existan razones para creer en Dios y que sea importante que las haya; y b) Que estas razones tengan una función determinante en la decisión de creer (cfr. esta distinción en M. WILES, *The Reasonableness of Christianity*, en W. J. ABRAHAM - S. W. HOLTZER (ed.), *The Rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell*, Oxford 1987, p. 40). Lo segundo puede ser falso, y en muchos casos lo es, pues existen muchos otros factores psicológicos o sociológicos que conducen a alguien a creer en concreto. Con todo, también para esos mismos creyentes es importante poder ver que su elección es razonable. La mayor parte de las discusiones acerca de las razones para creer tienen lugar *post factum fidei*.

78. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Dignitatis humanae*, 11.

vo es sólo Dios. Las razones, que justifican la rectitud de la decisión de creer, son condiciones para que la fe sea un acto conforme a la razón, pero no son el motivo de la fe⁷⁹.

5. *La fe como modo peculiar de saber*

Tras lo señalado resta entonces que nos preguntemos si se puede hablar de *saber* en el caso de la fe: ¿Sabe el creyente aquello que afirma con su fe? Es claro que todo depende del modo en que concibamos el *saber*. La piedra de toque está en el modo de justificación que consideremos razonable aceptar. Si sólo puede llamarse *saber* a aquel que es justificado por la experiencia directa o el que es verificable o el que depende de la evidencia, entonces es claro que aquí no nos encontramos ante un saber. Como subraya Fries, «si saber significa conocimiento fundamentado y seguro, si conocer significa apropiación espiritual de lo que es, y si la fundamentación y certeza del conocimiento descansan únicamente en la visión y en la experiencia, entonces la fe parece declinar irremediabilmente ante el saber. Creer, pues, significa expresamente la renuncia a la experiencia y a la inteligencia propias»⁸⁰.

Pero ¿por qué adoptar tal visión del *saber*? ¿no es el testimonio —aceptado razonablemente— un modo adecuado de justificar el saber? A nuestro entender es así, y así lo hemos expuesto. Si sólo se considera válido el saber forzoso de la lógica, las matemáticas o las ciencias de la naturaleza, entonces se reduce la realidad a las cosas y se es ciego a la realidad de la persona.

Lo que más extrañaría a una mentalidad evidencialista sería la intervención de la voluntad en este modo de saber. Sin embargo, como hemos subrayado, no se trata de una intervención arbitraria, sino que existen razones para aceptar como verdad lo que Dios dice.

79. Cfr. P. LEE, *Reasons and Religious Belief*, en «Faith and Philosophy» 6 (1989) 29. Por otra parte, es obvio que si las razones fueran el motivo, entonces la certeza de la fe no podría ser mayor que la garantizada por esas razones; por lo que no podría ser una certeza absoluta.

80. H. FRIES, ¿*Fe indefensa?*, en AA. VV., *La osadía de creer*, Madrid 1969, p. 71.

¿Se puede seguir hablando de *saber* en el caso de que se admita una intervención de la voluntad? A nuestro juicio sí. Por su parte, en el lenguaje ordinario, se reconocen como *saber* muchas afirmaciones que dependen en cierto modo de la voluntad. En efecto:

a) El lenguaje ordinario admite el uso de la palabra en los casos en que se da una intervención de la voluntad. Veamos un ejemplo: He estado fuera de la universidad durante seis meses y a mi regreso un compañero me pregunta si sé que Juan —profesor de química— y Margarita —ayudante de psicología— se han casado. Yo respondo: «Sí, lo sé», porque la secretaria de estudios me lo dijo el otro día. En este caso es lícito responder que lo sé, aun cuando el fundamento de mi afirmación es la confianza en lo que me ha dicho la secretaria.

En el conjunto de nuestro conocimiento existen muchos saberes basados en el testimonio, que suponen la confianza en la persona que atestigua. Puedo decir: «Sé que el río Sena pasa por París», aunque nunca he estado allí.

b) Son comunes entre los cristianos expresiones de este tipo: «Lo sé por fe»; «Sé que Dios es bueno»; «Sé que Cristo está presente en la Eucaristía». No es infrecuente que muchos creyentes usen el término *saber* para referirse a lo que creen⁸¹.

c) La Sagrada Escritura no duda en declarar que ciertas verdades de fe son sabidas por los fieles. Así en Jn 4, 42 se dice: «sabemos que éste es verdaderamente el salvador del mundo»; y en Hech 2, 36: «sepa con toda certeza la casa de Israel que Dios ha convertido en Señor y Cristo a este Jesús»⁸².

d) La certeza de que goza la fe aconseja tal uso. El mismo Santo Tomás reconoce que desde este punto de vista se puede hablar de *saber*: «En cuanto a la certeza del asentimiento la fe es conoci-

81. Cfr. en este sentido las observaciones de la profesora E. H. WOLFGAST, *Paradoxes of Knowledge*, Ithaca 1977, pp. 43-46; T. PENELHUM, *Problems of Religious Knowledge*, London 1971, p. 126.

82. En el primer texto se usa el verbo οἶδα, que en el Nuevo Testamento significa «saber» y muy raramente «conocer». Cfr. H. SEESEMANN, οἶδα, en «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» 5 (1954) 120.

miento (*fides est cognitio*), por lo cual puede ser llamada ciencia (*scientia*) o visión (*visio*), según lo que dice 1 Cor 13: 'Ahora vemos en un espejo, en enigma'⁸³.

Desde esta perspectiva la fe no es un saber parcial o a medias, aproximativo, sino un auténtico saber. «El enunciado de autoridad —subraya J. L. Austin— me hace apercibirme de algo, me capacita para saber algo que de otro modo yo no hubiese conocido. Es una fuente de conocimiento»⁸⁴. Si no aceptamos como saber más que el conocimiento seguro que proporciona la propia experiencia e inteligencia, esferas fundamentales de la vida humana se verían sustraídas y cerradas a nuestro conocimiento: el ámbito de la persona y las personas y, en suma, el ámbito de lo humano. Así lo destaca Fries: «El establecer una oposición o contradicción entre la fe y el saber sólo es posible cuando se carece de ojos para la multiplicidad y multiformidad de lo que es, y cuando se desconoce que a esta multiplicidad y multiformidad de lo que es no corresponde sólo un único método, sino una multitud de caminos y vías de acceso. La fe ciertamente no es una ciencia o conocimiento necesario, pero sí es un saber o conocer plenamente fundado. Se funda en el acto de confianza y de entrega a una persona que, por la revelación a través de la cual se comunica a sí misma, hace partícipe de su mundo interior y concede la comunidad con ella»⁸⁵. Si entendemos el conocimiento de fe como saber interpersonal, entonces cabe hablar de saber⁸⁶.

Hay que decir, pues que «creer es una forma peculiar del saber humano, cuando se coloca ante la revelación de Dios»⁸⁷. Es un sa-

83. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 14, a. 2, ad 15. Sin embargo, Santo Tomás no considera acertado definir epistemológicamente la fe a partir de la certeza. «Hugo de San Víctor —dice— define la fe por lo que es accidental, es decir, la certeza» (*In III Sent.* d. 23, q. 2, a. 1, ad 8). No es nuestro objetivo definir la fe desde esta perspectiva, sino acentuar su carácter de saber interpersonal.

84. J. L. AUSTIN, *Otras mentes*, en *Ensayos filosóficos*, Madrid 1975, p. 91. En la nota a pie de página el autor subraya que el conocimiento por autoridad no es un conocimiento «indirecto».

85. H. FRIES, voz *Fe y ciencia*, en «*Sacramentum Mundi*» 3 (1984) 133.

86. Cfr. C. S. EVANS, *Philosophy of Religion. Thinking About Faith*, Downers Grove 1982, p. 165.

87. R. FISICHELLA, voz *Sentido de la Revelación*, en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ - NINOT (dir.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid 1992, p. 1355.

ber peculiar ya que el objeto conocido es también peculiar y requiere el asentimiento de fe como modo de saber. Como ya hemos señalado, el único modo de saber posible cuando este saber versa sobre la intimidad de la persona es el saber testimonial: «la verdad de la persona no puede ser atestiguada más que en la palabra personal del testigo»⁸⁸. Esto se acentúa en el caso de Dios, cuya voluntad sería incognoscible sin la revelación. Como afirmaba San Agustín: «Cremos para conocer. La fe es creer lo que no ves, para ver la verdad en la que creíste»⁸⁹ y comentando a Jn 6, 69 dice «No conocimos y creímos sino «creímos y conocimos». En efecto, creemos para conocer, pues si conocemos y luego queremos creer, ni conoceremos ni creeremos»⁹⁰. Desde esta comprensión del saber se puede decir con Zubiri que «ni saber es ver ni creer es tan ciego»⁹¹.

Sin embargo, inmediatamente es menester añadir algún calificativo a este saber para distinguirlo del saber científico, en el que no intervienen directamente los factores volitivos. Por esto, es frecuente decir que se trata de un «conocimiento imperfecto»⁹² (Santo Tomás), «saber indirecto»⁹³ (Newman). Algunos filósofos analíticos subrayan esto al decir que no es un «saber público»⁹⁴ (St. T. Davis), «incoregible»⁹⁵ (Swinburne), o saber «en sentido fuerte»⁹⁶ (Mitchell). Se trata de un saber que pertenece al ámbito de la «escucha-respuesta» y no —como la ciencia— al ámbito del «ver-poseer». No puede ser otra nuestra relación intelectual con un Dios trascendente. Así pues, la fe no es «scientia», pero tampoco está «infra scientiam» en el sentido de que sea epistemológicamente inferior

88. H. VOLK, *La foi comme adhésion*, Paris 1979, p. 103.

89. S. AGUSTÍN, *In Joannis Evangelium Tractatus*, 40, 9 (PL 35, 1960).

90. *Ibidem*, 27, 9 (PL 35, 1619).

91. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Madrid 1984, p. 228.

92. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 67, a. 3.

93. J. H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, London 1906, p. 237.

94. Cfr. St. T. DAVIS, *Faith, Skepticism, and Evidence. An Essay in Religious Epistemology*, London 1978, pp. 71-86.

95. R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1987, pp. 107-108.

96. B. MITCHELL, *The Justification of Religious Belief*, New York 1973, p. 109 (Este sentido fuerte se explica en A. R. WHITE, *On Claiming to Know*, en A. P. GRIFFITHS (ed.), *Knowledge and Belief*, London 1967, pp. 100-111).

a ella; a nuestro parecer habría que decir que está «iuxta scientiam». En efecto, si la ciencia positiva nos proporciona un saber acerca de las realidades naturales, la fe humana nos otorga un saber sobre la persona y mediante la fe en Dios alcanzamos un saber sobre Él.

La intervención de la voluntad en este modo de saber, es la razón por la que no consigue apaciguar el espíritu, lo cual provoca una incesante búsqueda. Santo Tomás habla de un constante *cogitare e inquerere*⁹⁷, es decir, de una «inquietud de pensamiento», de una indagación. Pieper explica así esta realidad: «Lo que se quiere significar es una inquisición investigadora, un considerar buscando, un aconsejarse consigo mismo antes de la decisión, un ‘seguir la pista’, un aspirar mediante el pensamiento a algo todavía no definitivamente encontrado, todo lo cual debería ser adecuadamente designado con la expresión ‘intranquilidad de pensamiento’»⁹⁸.

Hay, pues, un saber en la fe, pero un saber caracterizado por la inevidencia de su objeto y la libre aceptación. En palabras de nuestro clásico castellano: «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche»⁹⁹.

Francisco Conesa
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

97. Cfr. S. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae De veritate*, q. 14, a. 1.

98. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid 1990³, p. 333.

99. S. JUAN DE LA CRUZ, *Poesías*, 2, 1 en *Obras completas*, Madrid 1982¹¹, p. 11.

SUMMARY

The article analyzes one of faith's dimensions —its assertive or propositional character— and investigates its epistemological value. The study begins by considering the importance of the propositional aspect of faith, which acts as guarantee of its salvific character. The acceptance of a doctrine as true is not something external to belief nor posterior to the act of faith, but is rather a part of the very structure of faith. In effect, the acceptance of the propositions of faith works what may be termed «the logic of testimony»: we accept the truths because they have been pronounced by someone in whom we have reasonable confidence. We believe something because we believe in someone and believe him.

In the second section the epistemological value of assent is studied, taking into account the contributions of analytical philosophy on the subject of knowledge through testimony. Importance is given to testimony as the only form of gaining knowledge about a person, for we do not have access to a person's intimacy without the free testimony of that person about himself.

Subsequently the analogy between divine revelation and human testimony is developed. God is interiority *par excellence*, the personal and sovereign being whose mystery may be known only through testimony, i.e., through a spontaneous confiding, which we ought to believe. The acceptance of the divine testimony —revelation— is a reasonable act. Once again the analysis of language proves useful in explaining the concept of «reasons for believing». Analysis shows that the reasons for accepting revelation's contents as true are, above all, the reasons for believing in God and believing him.

The study concludes by underlining that faith is a peculiar form of human knowledge, when man is confronted by God's revelation. This knowledge is the result of a rationally justified decision, and has for its object God, who reveals himself. Such a knowledge is not epistemologically inferior to, though it is distinct from, scientific knowledge.