

EL ALCANCE COGNOSCITIVO DE LA FE

Fabrizio Renzi

Fabrizio Renzi es doctor en «Scienze del Testo. Sezione Scienze filosofiche» por la Universidad de Siena, donde obtuvo también un «Master Scientifico Culturale in Filosofia». Ha sido investigador de la Fondazione Centro Studi Campostrini de Verona y profesor visitante de la Universidad Católica San Pablo de Arequipa. Actualmente es secretario general de la International Science and Commonsense Association (ISCA). Especialista en metafísica, filosofía de la religión y gnoseología, ha publicado tres monografías y numerosos artículos en revistas especializadas.

LA FE COMO BASE PARA LA COMUNICACIÓN

En este artículo voy a tratar de mostrar, aunque desde una cierta perspectiva, el tipo de racionalidad que corresponde a la fe entendida en su sentido testimonial. Con este fin, en primer lugar, creo que es oportuno destacar que la fe, es decir, el conocimiento que se puede alcanzar por medio de un testimonio, es una de las características fundamentales del comportamiento social del hombre. La mayoría de los conocimientos humanos se basa en la fe: el testimonio está en la base de la vida social y la comunicación interhumana¹. Con respecto a esto,

¹ Un autor que ha subrayado eficazmente que cuanto sabemos por medio de un testimonio constituye la principal fuente de nuestro conocimiento sobre el mundo es Richard Swinburne. Véase Richard Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, p. 40. Dignas de relieve también son las consideraciones de Niklas Luhmann, el que afirma no solo que la confianza constituye la actitud natural de cada persona en el ámbito de la vida cotidiana, sino también que sin tal actitud viviríamos en un estado de incertidumbre permanente que de hecho haría imposible la vida social. Véase Niklas Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and

son significativas las palabras de Raffaele De Giorgi quien, hablando de la difusión del fenómeno de la confianza en el siglo XVIII, escribe:

«La práctica de la correspondencia entre los estudiosos [...] desplegará una red de la comunicación de la confianza extendida al espacio europeo, ya no ligada a la casuística moral o a la privacidad de la familia, sino abierta al conocimiento, a la sorpresa, a la simple disponibilidad comunicativa. Una red, que estaba organizada por la comunicación que la hacía posible, por la simple correspondencia, concretamente. Sobre ella se construían amistades que con el tiempo reactivaban la confianza a medida que aumentaba la correspondencia. Sociedad, asociaciones y círculos son los lugares en los que la red de comunicación de la confianza se extiende de los individuos a las organizaciones, se difunden en todos los países y contribuyen a la formación y más tarde a la estabilización de una semántica de libertad de pensamiento y palabra»².

La relevancia de la fe en el ámbito de la vida social es evidente si se fija en los procesos educativos y formativos, procesos en los que tienen una función determinante, por un lado, la *docilitas* del discípulo, o sea su capacidad de dejarse conducir por el maestro, confiando en él, y, por otro, la *auctoritas* del maestro, o sea su capacidad de conducir al discípulo.

El conocimiento basado en la confianza en los demás tendrá una difusión aún mayor en los siglos siguientes³. Por lo demás, esto ex-

Alternatives”, en D. Gambetta (ed.), *Trust: Making and Braking Cooperative Relations*, Blackwell, Oxford 1988, p. 97. Los pasajes de los volúmenes que no son publicados en español han sido traducidos por mí.

2 Raffaele De Giorgi, “Evoluzione della fiducia e periferie dell’accadere”, *Quaderno di comunicazione*, n. 6, Roma 2006, p. 15.

3 En cuanto al siglo XIX, De Giorgi afirma: «El siglo XIX se exhibe como el siglo de la confianza. Las asociaciones de los representantes de los trabajadores son lugares de comunicación y confianza y tienen hombres de confianza. [...] La constitucionalización del derecho y la política abre un gran horizonte a la confianza. La monarquía, el parlamento, las representaciones regionales y locales son organizaciones de confianza. La representación política es un concentrado de confianza: en el sistema político se da confianza, se pide confianza, se espera confianza, se

plica la razón por la cual hoy en día han aumentado los estudios sobre el fenómeno en cuestión que han adoptado un enfoque interdisciplinario⁴.

La relevancia de la fe en el ámbito de la vida social es evidente si se fija en los procesos educativos y formativos, procesos en los que tienen una función determinante, por un lado, la *docilitas* del discípulo, o sea su capacidad de dejarse conducir por el maestro⁵, confiando en él, y, por otro, la *auctoritas* del maestro, o sea su capacidad de conducir al discípulo, haciéndolo crecer desde el punto de vista del conocimiento. Tomás de Aquino, después de haber afirmado que un hombre no se hace partícipe de la enseñanza de Dios en un instante, sino de manera progresiva, de acuerdo con su naturaleza⁶, escribe: «La fe es necesaria

decide porque se ha conseguido confianza» (Raffaele De Giorgi, ob. cit., p. 16). Aquí, el término “confianza” indica fundamentalmente el conocimiento adquirible por medio de un testimonio. Respecto a la posibilidad de entender como sinónimos el término “confianza” y el término “fe”, Giovanni Di Napoli y Pierangelo Sequeri escriben: «La fe está relacionada con el “creer” como fiarse, encomendarse (según el sentido fundamental del verbo latino *creer*), donde el término fe es sinónimo de los términos confianza y creencia, o al menos resulta bastante cercano a ellos; la confianza hace referencia sobre todo a las relaciones entre personas; la creencia se asocia más estrechamente a un hecho o a una afirmación, y en general al campo del conocimiento; todos ven, en todo caso, que “confianza” y “creencia” tienen en común el sentido de adhesión (encomendarse, fiarse, admitir, dar crédito), y se refieren ambos al testimonio» (Giovanni Di Napoli y Pierangelo Sequeri, *Fede*, en Enciclopedia Filosofica, vol. 6, Bompiani, Milán 2010, p. 3989).

4 A este respecto, véase, entre otros, Enrico Castelli (ed.), *La testimonianza*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972, Renaud Dulong, *Le témoin oculaire. Les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Éditions de l'EHESS, París 1998 y Paolo Ciardella y Maurizio Gronchi, (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000. En todo caso, también han aumentado los estudios sobre el fenómeno en cuestión que tienen un carácter puramente teológico-filosófico. Desde este punto de vista, resulta fundamental *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural* de Javier María Prades López. Se trata de un volumen en el que el autor ofrece, con respecto al testimonio cristiano, un extenso y detallado examen que tiene un relevante alcance epistemológico. Véase Javier María Prades López, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, BAC, Madrid 2015. Otro estudio muy importante es *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study* de Mats Wahlberg, estudio en el que se reivindica, contra el enfoque reduccionista del saber, la necesidad de pensar en la Revelación a partir de la categoría del testimonio. Véase Mats Wahlberg, *Revelation as Testimony: A Philosophical-Theological Study*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2014. Otros estudios dignos de mención en tal sentido son Marcello Neri, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001; Nunzio Capizzi, *Gesù risorto e i suoi testimoni. Introduzione alla cristologia e all'ecclesiologia fondamentale*, Edizioni ART, Roma 2007 y Giuseppe Angelini, *La testimonianza. Prima del dialogo e oltre*, Centro Ambrosiano, Milán 2008. Por último, cabe mencionar *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge* de Jennifer Lackey, obra en la que la autora ofrece una exposición crítica de las principales posiciones que han sido asumidas en relación con el concepto de testimonio. Véase Jennifer Lackey, *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 14-36.

5 Téngase en cuenta que, para los filósofos clásicos, la *docilitas* constituye una virtud moral. Véase Antonio Millán-Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid 1963.

6 En cuanto a la enseñanza de Dios, el Aquinate se refiere a las palabras evangélicas: «Todo el que oyó al Padre y recibe su enseñanza, viene a mí» (*Jn* 6,45). Por otra parte, ya los usos más antiguos del término “autoridad” certifican que este término tuvo un sentido eminentemente

en todo el que aprende, para así llegar a la perfección de la ciencia, como lo atestigua el Filósofo: es necesario que el discípulo crea»⁷.

Es digno de mención el hecho de que la relación maestro-discípulo, aunque es una relación de tipo jerárquico, requiere para que sea una buena relación que el maestro tenga una cierta capacidad de persuasión, puesto que es necesario que el discípulo *reconozca* la autoridad. Sin tal reconocimiento, la educación no podría alcanzar su objetivo, que es garantizar que el discípulo, bajo la guía del maestro, se haga capaz de sacar su propia personalidad⁸.

La fe, en su sentido testimonial, juega un papel fundamental en el campo del conocimiento científico, por ejemplo, en el campo de la investigación histórica, donde se debe recurrir al testimonio de los que han visto lo que ha ocurrido. La fe juega un papel fundamental en el campo de la relación profesional entre psicólogo y paciente, donde el paciente debe comunicar al psicólogo su experiencia interior, que no puede ser verificada externamente. Lo que quiero subrayar es que, en estos casos, tal como en todos los casos en que se recurre al conocimiento de los demás, está en juego una asunción de responsabilidad.

«El testigo auténtico [...] “sabe que su testimonio puede cambiar la existencia del que escucha”. Resulta emblemático el caso del testimonio judicial decisivo para determinar la suerte del acusado, pero cualquier transmisión mediada del saber exige un sentido de responsabilidad. Pensemos en el papel del historiador en la reconstrucción veraz de los hechos y en la consecuente “refiguración” por parte del destinatario, o en

teológico. En estos usos, la “autoridad” era el acto creador de los dioses. Véase Emile Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, traducción de M. Liborio, Turín 1976, p. 397.

⁷ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II q. 2, a. 3, co. En el cuerpo del mismo artículo, el Aquinate también escribe: «Para que el hombre esté en condiciones de llegar a la visión perfecta de la bienaventuranza, debe creer en Dios como el discípulo en el maestro que le enseña».

⁸ Cuando el discípulo no reconoce la autoridad del maestro, esta autoridad se convierte en autoritarismo. Por otra parte, el tema del reconocimiento está presente en el Evangelio, como por ejemplo, en las palabras de Cristo, cuando se vuelve a sus discípulos y les pregunta: «Y ustedes, ¿quién dicen que soy yo?» (*Mt* 16:15-17). En todo caso, el reconocimiento es recíproco. Mislav Hodžić afirma: «La expresión más adecuada de la relación íntima y personal del hombre con Dios nos es dada por la constatación paulina del (re)conocimiento recíproco en *Gal* 4,9: “cognocen a Dios —o mejor dicho, que son conocidos por él—”. Con estas palabras Pablo expresa un claro orden ontológico (o si se quiere también cronológico) de la experiencia constante y dinámica del reconocimiento por / de Dios, que es un proceso tanto pasivo como activo» (Mislav Hodžić, *La genesi della fede. La formazione della coscienza credente tra essere riconosciuto ed essere riconoscente*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2009, p. 11).

la influencia del periodista sobre la correcta interpretación de las noticias. Hoy en día gran parte del saber cotidiano se basa en la comunicación mediática que hace uso de la estructura de confianza inherente al proceso cognoscitivo»⁹.

El sentido de responsabilidad del testigo se explica por el hecho de que, como Ricoeur sostiene, el testigo testimonia no solo *algo*, sino también *por alguien*¹⁰.

El hecho de que el testimonio implique una asunción de responsabilidad y que, por lo tanto tenga un alcance puramente moral puede ser evidenciado volviendo a llamar sencillamente a la Escritura veterotestamentaria, donde encontramos el mandamiento: «No darás falso testimonio contra tu prójimo»¹¹. Esta afirmación, que tiene una fuerte connotación legal como lo demuestra el hecho de que la palabra hebrea “testigo” también significa “acusador”, muestra la gravedad de la mentira. «Quien da falsa evidencia se vuelve detestable y está bajo la amenaza de la maldición de Dios (*Es* 23,1; *Dt* 19,16)»¹². En efecto, la mentira, en la medida en que compromete la confianza recíproca, es “causa de muerte”. Mentir es una acción que causa divisiones, confusión y desorden¹³. Los hombres no podrían vivir en sociedad, si no tuvieran confianza recíproca.

9 Antonio Livi, *Logica della testimonianza. Quando credere è ragionevole*, Lateran University Press, Ciudad del Vaticano 2007, p. 33. Aquí se hace expresamente referencia a Daniele Silvestri, “La testimonianza”, en *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia*, n. 5, disponible en: <<http://mondodomani.org/dialegethai/>>. Debe tenerse presente que la idea de cambio implicada por el sentido que debe darse al testimonio (el testimonio puede cambiar al que “escucha”), tiene originalmente un significado teológico. De hecho, la autoridad de los dioses es aquella autoridad capaz de producir «un cambio en el mundo», de «llevar a la existencia» (Émile Benveniste, ob. cit., p. 397).

10 Véase Paul Ricoeur, “L’ermeneutica della testimonianza”, en Paul Ricoeur, *Testimonianza, parola e rivelazione*, F. Franco (coord.), Dehoniane, Roma 1997, p. 83. El pensamiento hebreo del siglo XX ha puesto bien el sentido de la responsabilidad del testigo. Pensadores como Anna Arendt o Emmanuel Lévinas han reconducido eficazmente la fiabilidad del testigo a su completa participación en la verdad testimoniada. Véase Anna Arendt, *Vita activa*, Bompiani, Milán 1958; Emmanuel Lévinas, *Autrement qu’être ou au delà de l’essence*, M. Nijhoff, La Haya 1974.

11 *Dt* 5,20.

12 Paolo Martinelli, *La testimonianza: verità di Dio e libertà dell’uomo*, Ediciones Paulinas, Milán 2002, p. 11. Sobre este mandamiento, véase también Antonio Bonora, “Decalogo”, en P. Rossano, G. Ravasi y A. Giralda (ed.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 370-384.

13 Téngase en cuenta que, desde el punto de vista religioso, la misma fe tiene un significado moral, y que este significado está inextricablemente ligado a un deseo de verdad. Se trata de un enredo felizmente expresado por San Francisco de Asís, cuando en su oración *Le laudes dei altissimi*, pide al Señor una «fede dritta». Véase Luciano Sangermano, *Francesco attraverso i suoi scritti*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1995.

La función fundamental que el conocimiento obtenido por medio de un testimonio juega en el contexto de la comunicación interhumana necesariamente afecta al hombre en su misma esencia. La fe en su sentido testimonial es un fenómeno extremadamente importante para una correcta comprensión de la naturaleza humana. Desde este punto de vista, particularmente felices son las palabras de Klaus Hemmerle, quien afirma: «El hecho de que la verdad se dé llamando al diálogo, a la escucha, a la respuesta, a la responsabilidad, al compromiso y a producir testimonio, esto constituye el ser del hombre»¹⁴.

Para comprender la estrecha relación entre testimonio y esencia humana, se puede recurrir a Aristóteles, el cual — como ya es sabido — en la *Política* define al hombre de dos maneras diferentes: el hombre es por naturaleza tanto un animal social¹⁵ como un animal capaz de hablar¹⁶. Se trata de dos definiciones que, aunque son distintas sin tener una particular relación lógica (como, por ejemplo, la que se produce entre género y especie), no son yuxtapuestas de manera rapsódica, sino que tienen una estrecha conexión. Esta conexión está constituida precisamente por el hecho de que ellas *se refieren a la misma cosa*, aunque considerada bajo aspectos diferentes. Al igual que los hombres, el resto de los animales también tienen la voz. Con la ayuda de la voz, son capaces de expresar placer y dolor, pero a pesar de esta capacidad, no tienen la habilidad de hablar. Esta última es una característica exclusiva del hombre, quien, con la ayuda de la palabra, no es solo capaz de expresar estados interiores, sino también lo que es útil y lo que es perjudicial e incluso antes de eso, lo que es justo y lo que es injusto¹⁷. Por esto, la capacidad de hablar y la sociabilidad están estrechamente vinculadas. Para Aristóteles, lo que es justo es algo que se manifiesta solamente en el ámbito de la comunidad humana, en el espacio público de las relaciones interhumanas¹⁸. Ahora

14 Klaus Hemmerle, “Verità e testimonianza”, en P. Ciardella y M. Gronchi (ed.), ob. cit., p. 319.

15 Véase Aristóteles, *Política*, 1253 a 2.

16 Allí mismo, 1253 a 10.

17 Allí mismo, 1253 a 10 ss.

18 Antonio Punzi, después de haber subrayado — en relación a la doctrina aristotélica en cuestión — que el «espacio público» es el lugar en el que «la razón a través de la argumentación da voz a la *res iusta*», dice: «Aunque situado allí, ante la presencia del observador, la cosa no se manifiesta de manera clara y distinta, en su pura ostensión pidiendo en todo caso ser mirada, interpretada, comparada. Para contestar al *ti esti'* la humana inteligencia necesita hacerse obra común de exploración, interrogación, dialéctica de las opiniones» (Antonio Punzi, *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Turín 2009, p. 153). Sobre lo que Aristóteles dice en los lugares apenas mencionados, véase Wolfgang Wieland, *La Física di Aristotele*, traducción al italiano, Il Mulino, Bolonia 1993, pp. 210-211.

bien, dado que la acción del testimoniar tiene una relación íntima con la justicia, con una función social como la del juez y con los actos jurídicos que se dan dentro de un proceso¹⁹, es fácil entender la razón por la que el testimonio y con él, el conocimiento obtenido a través de un testimonio son elementos constitutivos de la naturaleza humana. El hombre saldría *perjudicado en su ser*, si no tuviera la posibilidad de encomendarse al testimonio de los demás.

Para comprender la estrecha relación entre
testimonio y esencia humana, se puede recurrir
a Aristóteles, el cual en la *Política* define al
hombre de dos maneras diferentes: el hombre
es por naturaleza tanto un animal social
como un animal capaz de hablar.

Para comprender la fe en su sentido testimonial, a mi modo de ver, hay que evitar dos extremos. El primer extremo viene representado por la tesis según la cual la fe no tiene una dimensión cognitiva. Al respecto, creo que es un error, o cuanto menos desviante, utilizar afirmaciones como, por ejemplo, las de Ferdinando Boero, quien, después de haber dicho acertadamente que «el hombre es un animal social» y que «la sociabilidad se basa en la confianza», —a la luz del actual progreso científico y tecnológico—, afirma: «Cuanto más com-

¹⁹ Véase Paul Ricoeur, ob. cit., p. 78. El filósofo francés se refiere con las palabras indicadas solo a uno de los significados que él atribuye al testimonio, al “casi jurídico”. En efecto, Ricoeur identifica tres significados diferentes del término “testimonio”: el “casi empírico”, el “casi jurídico” precisamente y el “existencial”. El “casi empírico” designa la acción del referir lo que se ha visto y oído y el término “casi” es debido a que el testimonio no es la percepción misma sino la narración de los acontecimientos. Véase allí mismo, p. 77. En cambio, el término “casi jurídico” es debido a que muchos rasgos jurídicos son susceptibles de una generalización analógica que ayuda a establecer el significado de los vocablos “testigo” y “testimonio” en el lenguaje ordinario. Véase allí mismo, p. 78. Por último, el sentido “existencial” es aquel por el que el testigo vive lo que cree, comprometiéndose totalmente. Véase allí mismo, p. 84. Por cuanto se refiere a la reflexión ricoeuriana sobre el testimonio, véase también Victor-Emilian Dumitrescu, *La semantica della testimonianza*, Caietele Institutului Catolic, VII, 1, Bucarest 2008, pp. 157-173. Ahora bien, incluso los que aceptan la subdivisión de Ricoeur pueden aceptar al mismo tiempo el discurso que he hecho acerca de la estrecha relación entre la acción del testimoniar en un proceso y la naturaleza del hombre. Téngase en cuenta que para el filósofo francés las diferentes condiciones de significados no pueden ser abolidas, sino que deben ser conservadas en el concepto ulterior de testimonio absoluto. Véase Paul Ricoeur, ob. cit., p. 76.

pleja es la estructura de la sociedad, mayor es la confianza y menor el conocimiento, a pesar de la abundancia de medios de “información” que la tecnología pone a nuestra disposición»²⁰.

El acto por medio del cual un sujeto se encomienda al conocimiento de los demás debe ser juzgado como un acto de conocimiento. Pensar de otra manera significa desconocer, ignorar el verdadero sentido de la expresión “fe testimonial”. El objetivo que un sujeto quiere alcanzar cuando se encomienda a la autoridad de otros sujetos es siempre conocer la realidad de las cosas, es saber cómo están las cosas realmente²¹. Por lo tanto, hay que decir que cualquier acto de fe, cada vez que alcanza su fin natural, es conocimiento. Es cierto que en muchos casos la confianza está mal puesta, pero también es cierto que tales casos no representan la regla, el principio²². Se puede aplicar en el conocimiento por medio de un testimonio lo que Tomás de Aquino dice sobre la falsa opinión, es decir, que ella «es, en el campo del conocimiento, lo que es un monstruo en la naturaleza física»²³. Una vez dicho esto, también hay que evitar la solución opuesta, o sea, reducir cada nivel cognitivo al que se puede alcanzar por medio de un acto de fe. Podemos vernos inducidos a cometer un error de este tipo si no interpretamos adecuadamente la afirmación según la cual el testimonio está en la base de la comunicación interhumana. Loris Benvenuti escribe:

«Cada vez que nosotros hablamos [...] la palabra que yo digo es un testimonio, no hay automatismo directo entre lo que he pensado y lo que he dicho (la posibilidad de la mentira, de la falsedad siempre está a la vuelta de la esquina), sigue siendo cierto que es quien habla el que garantiza esta correspondencia, que no se puede controlar desde fuera»²⁴.

20 Ferdinando Boero, “La storia di Mae”, en *Quaderno di comunicazione*, n. 6, Roma 2006, p. 70.

21 Bajo este punto de vista, es necesario rechazar la distinción que Sergio Galvan propone entre “creencia”, “convicción” y “saber”. Véase Sergio Galvan, “Applicazioni di metodologia logico-matematiche nello studio di problema filosofici”, en Evandro Agazzi (ed.), *Logica matematica e logica filosofica*, La Scuola, Brescia 1990, pp. 107-118.

22 Dicho de otro modo, es necesario atribuir a la fe un alcance cognitivo, si se asume la perspectiva de una “cuestión de derecho”. También se puede decir que el conocimiento es la “forma normal” de la fe, aunque a menudo puede haber casos en los que no es bueno confiar en el testimonio de los demás. Estos casos se dan cuando el proceso cognitivo que implica la fe no alcanza su fin natural.

23 Tomás de Aquino, *Sobre la verdad*, q. 18, a. 6, co. Aquí, el Aquinate se refiere al tercer libro del *Alma* de Averroes.

24 Loris Benvenuti, “Note al margine al corso di metodologia preventiva”, en Vincenzo Salerno y Martina Visentin (coord.), *La rigenerazione del legame sociale*, Libreriauniversitaria.it, Padua 2011, p. 115. Sobre la relación comunicativa, véase Herbert Franta y Giovanni Salonia, *Comunicazione interpersonale. Teoria e pratica*, LAS, Roma 1990.

Para decirlo con las palabras de Paolo Martinelli, el hecho de que el «testimonio, entendido como acto antropológico fundamental, se coloque al nivel originario del lenguaje»²⁵, no significa que el testimonio se presuponga por cada forma de conocimiento. Una vez más, opinar así significa ignorar el verdadero sentido de la expresión “fe testimonial”. Se puede aplicar en el conocimiento en cuestión lo que Aristóteles dice a propósito de la demostración: como condición de la demostración es el hecho de que no todo puede ser demostrado²⁶, así condición del conocimiento testimonial es el hecho de que no todo puede ser conocido por medio de un testimonio. En el primer caso, hay que presuponer un cierto conocimiento *inmediato*, es decir, el de los primeros principios; en el segundo caso hay que presuponer un cierto conocimiento *directo*, o sea, el que el testigo posee en virtud de las propias “personales” capacidades cognitivas.

Condición del conocimiento testimonial es el hecho de que no todo puede ser conocido por medio de un testimonio.

A la luz de estas consideraciones, es posible distinguir al menos tres diferentes niveles de conocimiento: el conocimiento inmediato (experiencia sensorial, moral, mística, etcétera); el conocimiento mediado por el razonamiento (análisis, síntesis, deducción, inducción, etcétera) y el conocimiento mediado por el testimonio. Los dos primeros son conocimientos *directos*, o sea, que se adquieren en virtud de las propias “personales” capacidades cognitivas, y por tanto difieren del tercer conocimiento, en el que el sujeto cognoscente se funda en el conocimiento de los demás para saber algo en relación a un objeto (*res, pragma*) que no es evidente para él, sino que, precisamente, es evidente para el testigo²⁷. Sin embargo, frente a esta subdivisión se

25 Paolo Martinelli, ob. cit., p. 102. Sobre el papel desarrollado por el testimonio en el ámbito del lenguaje véase, entre otros, Cecil Anthony John Coady, *Testimony. A philosophical study*, Clarendon Press, Oxford 1992.

26 Véase Aristóteles, *Segundos analíticos*, 71 b 18-22.

27 Por lo tanto, hace falta mantener la pluralidad de las formas de conocimiento, evitando cualquier tipo de reduccionismo. Al respecto, se equivocan los que, para evitar el racionalismo, eliminan el conocimiento *directo*. Completamente injustificada, por ejemplo, es la preocupación de Raffaele Maiolini, quien escribe: «Mientras [...] sigamos pensando racionalmente en el cono-

podría plantear la siguiente objeción: si los conocimientos *directos* son los que se adquieren en virtud de “personales” recursos cognitivos, ¿cómo pueden ser comunicados? Se puede hablar y por lo tanto, comunicarse con los demás, solo si se puede reconducir lo que se comunica a un punto de salida capaz de constituir un campo cognitivo mutuamente compartido. Por otra parte, el mismo Aristóteles en la *Metafísica*, dice: «Los que van a participar en una discusión recíproca deben entenderse en cierta medida; pues, si no se da esta condición, ¿cómo va a haber entre ellos comunidad de razonamiento?»²⁸.

Aunque es correcto creer que la fe en su sentido testimonial no es el nivel cognitivo al cual se puede reconducir cada forma de conocimiento, hace falta también reafirmar su centralidad en la vida humana y esto también en consideración de su capacidad de implicar en la comunicación interpersonal la misma libertad humana.

cimiento como reflejo inmediato, —como si encontráramos “datos” que se imponen al hombre en virtud de su evidencia objetiva—, inevitablemente seremos llevados a ver cada forma de “mediación” como una interpolación en la pureza de la verdad» (Raffaele Maiolini, “É possibile trasmettere la fede cristiana? La testimonianza come figura della trasmissibilità dell’esperienza cristiana alla luce della relazione tra rivelazione, fede e Chiesa”, en *La trasmissione della fede*, Quaderni Teologici del Seminario di Brescia, Morcelliana, Brescia, p. 66). Reducir el conocimiento a lo alcanzable solo por medio del testimonio lleva a no reconocer que cada uno tiene la obligación de investigar personalmente cómo están las cosas. Desde este punto de vista, totalmente aceptables son las palabras de Antonio Livi: «La apelación a la autoridad de los demás—o al individual maestro o a la sociedad en su conjunto [...]—, nunca es permitida por la lógica alética si excluye o reemplaza la búsqueda personal de la verdad allí donde la búsqueda personal es posible y necesaria: el consenso nunca puede reemplazar tampoco en la vida política el consentimiento personal a las evidencias personalmente descubiertas y reconocidas en la experiencia subjetiva e individual» (Antonio Livi, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Leonardo da Vinci, Roma 2005, p. 270). Una de las obras en las que se aborda el problema de la distinción entre conocimiento directo y conocimiento mediado por la autoridad es *Creer, saber, conocer* de Luis Villoro (Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, Madrid-Buenos Aires 2002). Véase también Nevio Genghini, *Verità e consenso*, Cseo, Bolonia 1989.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica*, K, 1062 a 11-13. Francesco Coraluzzo comenta: «Aristóteles [...] evidencia la necesidad de tener despierta la atención sobre el punto de salida que debe ser igual siempre y para todos los interlocutores de una conversación para que la comparación sea conducida con éxito» (Francesco Coraluzzo, “La metafísica, dall’esperienza immediata al fondamento”, en V. Pelliccia (ed.), *Per una metafísica non razionalistica*, Leonardo da Vinci, Roma 2008, p. 101).

A la objeción en cuestión se puede contestar, por un lado, admitiendo la existencia de un campo cognitivo mutuamente compartido y por otro, añadiendo que no es necesario que este campo sea comunicado a través del lenguaje. Este campo puede constituir la condición de posibilidad de la comunicación verbal, aunque es un conocimiento “personal”, es decir, propio de cada individuo. Esta última afirmación es comprensible si se tiene en cuenta el *carácter intencional* del acto cognitivo²⁹. Aunque hay tantos conocimientos como individuos, y aunque nadie es capaz de escudriñar la conciencia de los demás, todos estos conocimientos pueden sin ningún problema tener un único referente. Es la *misma cosa* aquella hacia la que todos se dirigen intencionadamente, aunque cada uno la intenciona según su propia *particular* inteligencia³⁰. Por otra parte, este es el motivo por el cual en

²⁹ El reconocimiento del carácter intencional del acto cognitivo implica, en primer lugar, tomar una posición contraria a la de Descartes, que ha concebido el conocimiento como “autoctisis” del pensamiento. Préstese atención al hecho de que el reconocimiento en cuestión requiere necesariamente la adopción de premisas epistemológicas que tienen un alcance puramente *metafísico*. Livi escribe: «No siempre [...] la abundancia de los datos recogidos y diversamente interpretados de la “filosofía de la mente” y de las ciencias cognitivas (en particular las neurociencias), ha servido para centrar la atención en lo que realmente importa en última instancia, o sea la comprensión “meta-física” de la esencia del pensamiento como acontecimiento que afecta al ser del sujeto pensante y al ser del objeto pensado: el enfoque dirigido exclusivamente a verificar “cómo” ocurre cuando se piensa en algo (el pensamiento en cuanto acontecimiento físico), distrae la mirada de lo que es, que es saber “qué” es lo que ocurre cuando se piensa en algo [...]. Solo el enfoque metafísico al acontecimiento del pensamiento justifica el hecho de que luego se ponga el problema de la verdad (que, en cambio, es afrontado a menudo ignorando completamente los presupuestos metafísicos que lo hacen, precisamente, un problema)» (Antonio Livi, *Filosofía del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2010, p. 127).

³⁰ Me inspiro en Agustín, quien, discutiendo con Evodio sobre la universalidad del conocimiento, escribe: «Deseo me digas si juzgas que la sabiduría, igual que las razones y verdad de los números, se ofrece como una cosa común a todos los que gozan del uso de la razón, o, por el contrario, así como hay tantas inteligencias humanas como hombres, y yo no veo nada de la tuya ni tú de la mía, así también piensas que hay tantas sabidurías como sabios puede haber. [...] Por ahora sabemos en qué consiste la sabiduría, pero no sabemos si es una sola y común a todos o tiene cada sabio su sabiduría, como cada uno tiene su alma y su inteligencia. [...] Ahora bien, ¿dónde vemos las verdades que ya sabemos, o sea, que existe la sabiduría, que hay sabios y que todos los hombres desean ser felices? Porque yo no me atrevería a dudar que tú las ves y que son verdaderas. ¿Ves que son verdaderas, como ves tu pensamiento que yo ignoro por completo mientras tú no me lo comuniques, o las ves de tal manera que entiendes que también yo puedo verlas, aunque tú no me las digas? [...] ¿Podemos, además, negar que esta verdad es única y común, a la vista de todos los que la conocen, a pesar de que cada cual la ve, no con mi mente, ni con la tuya, ni con la de ningún otro, sino con la suya propia, puesto que el objeto que se ve está igualmente a la vista de todos los que la miran?» (Agustín, *El libro albedrío*, II, 9, 27-10, 28). El conocimiento es *siempre subjetivo* en cuanto cada actividad cognoscitiva se desarrolla *dentro* del sujeto pensante, pero esto no excluye la referencia al objeto, o sea a la *cosa misma en cuanto conocida*. En este sentido, merece la pena evidenciar que el realista de matriz aristotélico-tomista no dice que las cosas pueden ser conocidas *como son*, porque no se refiere a las cosas, sino a la *presencia de las cosas en el intelecto*, o sea a los datos que son poseídos por el intelecto en el momento del juicio. Véase Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, traducción al italiano, Morcelliana, Brescia 1998, pp. 298 ss.

muchos casos el consenso intersubjetivo no constituye un dato ya disponible, sino un punto de llegada que solo puede alcanzarse después de una larga y laboriosa comparación. Aristóteles escribe:

«Como en los demás casos, deberemos establecer los hechos observados y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan para probar después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas sobre estas afecciones y si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente»³¹.

Dado que cada uno acoge las cosas en proporción a su capacidad receptiva³², a menudo es difícil comprenderse y dado que cada uno tiene su propia sensibilidad, su propia historia, su propia memoria³³, a menudo la comunicación corre el riesgo de ser solamente aparente. Por lo tanto, también puede ser concebida como una cumbre, una meta cuyo logro permite al animal social que es el hombre ganarse, ser específicamente él mismo³⁴.

Aunque es correcto creer que la fe en su sentido testimonial no es el nivel cognitivo al cual se puede reconducir cada forma de conocimiento, hace falta también reafirmar su centralidad en la vida humana y esto también en consideración de su capacidad de implicar en la comunicación interpersonal la misma libertad humana. Fisichella escribe acertadamente: «El testigo [...] en proporción a la fidelidad con la que expresa el contenido de su propia experiencia, revela la veracidad o no de sí mismo; quien recibe este testimonio, por otra parte, valorando el grado de fiabilidad de lo que le es comunicado, arriesga el propio encomendarse al otro»³⁵.

31 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 1145 b.

32 "*Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*" dice un adagio medieval bien conocido.

33 Frederick D. Wilhelmsen escribe: «El hombre posee una memoria, y en el juicio asocia una formalidad racional o inteligibilidad con una imagen sensible ya presente en la memoria misma y que es examinada por el intelecto de vez en vez. [...] Dos hombres pueden hacer el mismo juicio, es decir, atribuir la misma formalidad al mismo sujeto: pero el sujeto mismo puede significar para uno muchas cosas más que para otro» (Frederick D. Wilhelmsen, "La théorie du jugement chez Maritain et Saint Thomas d'Aquin", en *La table ronde*, n. 135, 1959, pp. 49 y 51). La atribución de una misma formalidad racional a una imagen sensible tiene como resultado un conocimiento simbólico y memorial.

34 Se puede decir que no somos hombres, sino que nos hacemos hombres, y nos hacemos hombres junto a los demás, (estableciendo con ellos relaciones de confianza), en búsqueda de lo que es justo y de lo que es injusto.

35 Rino Fisichella, *Martirio*, en Renè Latourelle y Rino Fisichella (coord.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, 1998, p. 674.

Tanto el testigo como el que recibe el testimonio «arriesgan con respecto a la confianza y a la credibilidad del propio ser»³⁶, poniendo así en juego su propia naturaleza de seres libres.

SOBRE LA RACIONALIDAD DE LA FE

El hecho de que la fe sea un acto cognitivo y al mismo tiempo, un acto con el que el sujeto cognoscente ejerce su propia libertad (así como también su propia responsabilidad), puede ser puesto en evidencia a través de la famosa definición que proporciona Tomás de Aquino de dicho acto. Afirma el Aquinate: «El de la fe es un acto del entendimiento que asiente a la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por la gracia de Dios; se trata, pues, de un acto sometido al libre albedrío y es referido a Dios»³⁷.

En primer lugar, el creer, siendo un acto que emana del intelecto, es verdadero conocimiento que como tal, aunque colabore con la sensibilidad y la imaginación, «no se basa en la sensibilidad y la imaginación», sino «en un motivo racional»³⁸, en una adecuada justificación epistémica³⁹. Por otra parte, esto también explica por qué la fe es, a su vez, prueba (“*argumentum*” en latín, “*élenchos*” en griego) de las cosas que no se ven⁴⁰. En segundo lugar, el creer, aunque sea un acto del intelecto, requiere la intervención de la voluntad. En este sentido, vale la pena destacar —contra toda interpretación racionalista, no solo de la definición en cuestión, sino también de la concepción medieval del conocimiento en general— que, para el Aquinate, como también para otros filósofos escolásticos, la voluntad ejerce un papel en todos los actos del intelecto. También la intelección de los principios (conoci-

36 Lug. cit.

37 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 9. Véase Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, Constitución dogmática, c. 3: DS 301.

38 Giuseppe Casali, *Somma di Teologia Dogmatica*, Regnum Christi, Lucca 1956, p. 109. Acerca de la racionalidad de la fe, Casali también escribe: «Los MODERNISTAS la definen como un sentido religioso, surgido en la subconsciencia por la necesidad de lo divino y por tanto los dogmas para ellos no son otra cosa que una interpretación de los factores religiosos que la mente humana se procura con un esfuerzo extenuante» (Allí mismo, p. 110).

39 Tomás de Aquino, al hablar del asentimiento del intelecto, sigue a Agustín, según el que «el mismo acto de fe» no es «otra cosa que el pensar con el asentimiento» (Agustín, *La predestinación de los santos*, 2, 5).

40 En la *Carta a los Hebreos* (11,1), leemos: «La fe es la garantía de los bienes que se esperan, la plena certeza de las realidades que no se ven». Como se sabe, esta definición de la fe es retomada por Dante, quien escribe: «Fede è sustanza di cose sperate e argomento de le non parventi, e questa pare a me sua quiditate» (Dante Alighieri, *Divina commedia: Paradiso*, XXIV, 64).

miento *inmediato*) y la ciencia (conocimiento *mediado* por la razón) son operaciones, de algún modo, voluntarias. Tales verdades siguen siendo el resultado de una “decisión” que como tal, implica la responsabilidad del sujeto cognoscente. El Aquinate escribe: «Está [...] sometida al libre albedrío la consideración actual de la cosa conocida, ya que el hombre puede o no considerarla»⁴¹.

También prestar atención a las verdades más evidentes es un acto que implica responsabilidad y libertad. Ahora bien, si incluso las verdades intrínsecamente evidentes como las científicas requieren la voluntad, esta última, con mayor razón, entra en juego en una verdad intrínsecamente no-evidente como aquella que se consigue recurriendo a la autoridad del Dios que se revela. En efecto, el conocimiento por medio de un testimonio está sometido al libre albedrío, no solo con respecto al ejercicio de su acto, sino también con respecto a la determinación de su objeto. En otras palabras, en este caso es el mismo contenido el que depende de la voluntad⁴². De ahí la necesidad de admitir que, en el acto de fe, la libertad ejercida por el hombre es máxima⁴³.

Sin duda, el conocimiento por medio de un testimonio no puede reducirse al saber científico, es decir, a aquellas evidencias que son el resultado de una demostración cogente. Sin embargo, hace falta admitir que con el acto de fe se consigue una evidencia o certeza. El hecho de que las verdades de fe no se impongan de manera apodíctica como se imponen las verdades matemáticas⁴⁴ no significa que ellas

41 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 9, ad 2.

42 El Aquinate afirma: «El acto de fe es meritorio por estar sometido a la voluntad, no solo en cuanto al ejercicio, sino también en su asentimiento» (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 10, co.). Al respecto, véase también Luca Tuninetti, “Il credere come atto volontario secondo San Tommaso”, en Actas del Congreso tomístico internacional (Roma 21-25 de setiembre de 2003). *L’Umanesimo cristiano nel III millennio: prospettiva di Tommaso d’Aquino*, Pontificia Accademia di San Tommaso d’Aquino, Ciudad del Vaticano 2006, disponible en: <<http://www.e-aquinas.net/pdf/tuninetti.pdf>>TUNINETTI> 2006. Naturalmente como veremos en el siguiente párrafo la tesis según la cual en el acto de fe el contenido depende de la voluntad, no debe dar lugar a ninguna interpretación fideísta. Javier María Prades-López describe acertadamente: «La teología siempre ha tenido la pretensión de concebir el mensaje cristiano en términos no irracionales o voluntaristas, y siempre ha sentido la necesidad de dar razón de su esperanza [cfr. 1Pt 3,15]» (Javier María Prades-López, “Il Cristianesimo e la necessità del testimone”, en *Oasis*, n. 7 [2008] p. 13).

43 Sobre la verdad de la fe, Paolo Martinelli escribe: «La forma de la verdad salvadora [...] no puede ser la de la demostración cogente sino aquella “kenótica” [Fil 2,7] del testimonio, que se ofrece en la humanidad de Jesús de Nazareth, estando expuesta a la libertad del hombre: en efecto, Cristo es la verdad-en-persona (De Lubac) que se da en el encuentro con nosotros» (Paolo Martinelli, “Se comunicare è una questione di verità”, en *Oasis*, n. 7 [2008], p. 23).

44 Por otra parte, téngase en cuenta que las verdades matemáticas son verdades que, en teoría, pueden obtenerse personalmente. Por lo tanto, «el objeto específico del testimonio no puede considerarse una realidad abstracta y atemporal, ya que tal conocimiento no necesita mediación insustituible» (Ermenegildo Conti, “Il rilievo antropologico della testimonianza”, en *La scuola Cattolica*, n. 134, p. 266).

eludan cualquier control racional. A este respecto, es necesario tomar distancia de todos aquellos pensadores que, adoptando un planteamiento racionalista, consideran que quien cree que Jesús es la verdad que salva es un sujeto que no está seguro de lo que cree. Emanuele Severino escribe de manera categórica: «Si quien cree que Jesús salva es el que no titubea, el creyente no existe, no puede existir. Cristo no salva a nadie»⁴⁵.

Frente al pasaje del Evangelio en el que Cristo pretende que el fiel crea «sin vacilar en su interior»⁴⁶, el alumno de Bontadini sostiene que la creencia es un acto esencialmente contradictorio, en cuanto la «duda es el fundamento de la fe»⁴⁷. Se trata de una interpretación que no puede aceptarse, ya que se basa en un argumento falaz. En efecto, —como hace el filósofo de Brescia— no se puede extraer de la afirmación según la que el asentimiento del intelecto del fiel viene determinado por la voluntad la afirmación según la cual, la voluntad es incapaz de eliminar toda duda y esto es simplemente porque tal inferencia no tiene en cuenta la real *estructura lógica* de la fe. En otras palabras, extraer de la no-evidencia intrínseca de la verdad divina la imposibilidad de adherirse a ella sin ninguna indecisión pone fuera de juego el papel epistemológico que desarrolla la autoridad de los demás en el acto de fe⁴⁸. Leemos en la *Dei Filius*: «Creemos como verdadero aquello que Él ha revelado, no porque percibamos su verdad intrínseca por la luz natural de la razón, sino por la autoridad de Dios mismo que revela y no puede engañar ni ser engañado»⁴⁹.

45 Emanuele Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milán 1995, p. 106.

46 *Mc* 11,23.

47 Emanuele Severino, ob. cit., p. 94. Véase también Alfio Fantinel, Recensione a: Emanuele Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, en *Per la filosofia*, n. 72, Rizzoli, Milán 2008. Además, sobre la contradicción de la posición de la Iglesia respecto al acto de fe, véase Emanuele Severino, “Risposta alla Chiesa”, en *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milán 1982, p. 336.

48 Desde este punto de vista, la posición de Severino es análoga a la de Hume y en general a las de matriz reduccionista. Sobre las últimas posiciones, Javier María Prades-López dice acertadamente: «Una de las debilidades de la posición de Hume, y en general de los reduccionismos, reside en que considera necesaria no tanto una razón adecuada como sí una prueba al estilo científico o empírico para dar credibilidad al testimonio (Javier María Prades-López, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*, BAC, Madrid 2015, p. 314)». Severino, reconduciendo cualquiera “razón adecuada” a una prueba de tipo científico, es incapaz de reconocer lo que Józef M. Bochenski llama “autoridad epistemológica” del testigo. Véase Józef Bochenski, *¿Qué es autoridad?*, Herder, Barcelona 1979, p. 70.

49 Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, Constitución dogmática sobre la fe católica, 24 de abril de 1870, n. 3. El Aquinate escribe: «El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros. [...] No cree, pues, a la ligera. No tiene, sin embargo, razones suficientes para saber» (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 9 ad 3). En contra de estas observaciones, se podría argumentar que la fe requiere la cooperación de la Gracia de Dios. Severino escribe: «Afirmar que la “gracia” hace evidente lo

Si reconocemos — contra toda pretensión racionalista — que no es contrario a la razón encomendarse al testimonio de otros hombres, con mayor razón, tenemos que reconocer que no es contrario a la razón encomendarse al testimonio del Dios que se revela. La adhesión del intelecto a los Misterios divinos es la más firme de todas, precisamente porque tiene como justo motivo racional la autoridad de Jesús, o sea, de Quien más que nadie es digno de ser creído⁵⁰.

Se puede decir incluso que, acerca de la cuestión epistemológica, el planteamiento racionalista y el planteamiento escéptico están el uno junto al otro.

Consideran injustificada racionalmente la fe en su sentido testimonial, no solo los que admiten solamente las verdades intrínsecamente evidentes que se imponen por sí mismas o, en todo caso, en virtud de demostraciones cogentes, sino también los que no admiten ningún tipo de verdad⁵¹. En ambos casos, aunque por motivos diferentes, se

que es evidente es, desde el punto de vista del pensamiento tomista, la contradicción más [...] evidente. [...] La gracia de Dios dona la fe (pues no la evidencia), hace creyente al creyente y no hace evidente lo que es evidente» (Emanuele Severino, *Pensieri sul cristianesimo*, ob. cit., p. 85). Frente a esta objeción, puede replicarse que, de hecho, la Gracia no sirve para hacer evidente lo que es evidente, ya que con ella el objeto permanece no evidente. El concepto mismo de la fe requiere la *oscuridad del objeto*. En el creer se podría replicar en todo caso uno se siente «agarrado o secuestrado por una potencia sobrenatural» (Italo Mancini, *Filosofia della religione*, Marietti, Génova 1991, p. 155). A esto se puede contestar que la Gracia *socorre*, pero *no elimina* el intelecto y la voluntad del hombre. Está escrito en la *Dei Verbum*: «Para profesar esta fe es necesaria la gracia de Dios, que proviene y ayuda» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, Constitución dogmática sobre la Divina Revelación, 18 de noviembre de 1965, 5). En otras palabras, la Gracia se limita a *acompañar* las fuerzas humanas, *sin reemplazarlas*. Ciertamente, las *eleva*, pero no las *suprime*. Por lo tanto, el acto de fe sigue siendo un acto esencialmente imputable al hombre y a su conocimiento. Bajo este punto de vista, tampoco son aceptables las palabras de Enrico Berti, quien escribe: «La fe no es un saber, es decir, no satisface el natural deseo de saber, está expuesta a la duda, es una situación de inquietud, requiere un continuo ejercicio de renuncia a la comprensión y la confianza en los demás; en fin, es una virtud, aunque “teologal”, es decir, una virtud que requiere la cooperación de la gracia divina» (Enrico Berti, “A quali condizioni una fede può avanzare una pretesa di ragionevolezza?”, en V. Possenti (ed.), *Ritorno della religione? Tra ragione, fede e società*, Guerrini e Associati, Milán 2009, p. 53). Sobre el papel de la Gracia en el acto de fe, véase Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 6, a. 1. Sobre la inaceptabilidad de la posición Severino, véase, entre otros, Giuseppe Pirola, “Emanuele Severino: delle problematicità delle fede cristiana”, en *La civiltà cattolica*, nn. 3579-3580, Roma 1999.

50 Jesús es «el Testigo fiel», como leemos en el *Ap* 1,5. Además, está escrito en *Jn* 18,37: «Para esto he nacido y he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad».

51 Sobre la relación entre racionalismo y escepticismo, digna de mención es la posición de Paul Ricoeur. El filósofo francés subraya que hay muchos casos en los que se pasa de la pretensión de

niega el alcance veritativo del acto con el que se recurre a la autoridad divina. En mi opinión, se puede decir incluso que, acerca de la cuestión epistemológica, el planteamiento racionalista y el planteamiento escéptico están el uno junto al otro. Y bajo este punto de vista, es particularmente interesante la interpretación neoescéptica de Jacques Derrida. El filósofo francés, aunque rehabilita la creencia con respecto a la pretensión heideggeriana de suspender cada valor de la creencia con el fin de buscar una revelabilidad que preceda cada revelación y capaz de despertar la experiencia de lo indemne y lo sagrado⁵², escribe:

«En el testimonio, la verdad se promete más allá de toda prueba, de toda percepción, de toda mostración intuitiva. Aunque yo mienta o perjure (y siempre y sobre todo cuando lo hago), prometo la verdad y ruego al otro que crea al otro que soy, allí donde soy el único que puede dar testimonio de ello y allí donde el orden de la prueba o de la intuición no serán nunca reductibles u homogéneos a esa fiduciariedad elemental, a esa “buena fe” prometida o requerida. [...] ¿Qué hace pues, la promesa de ese performativo axiomático (cuasi trascendental) que condiciona y precede, como si fuera su sombra, tanto a las declaraciones “sinceras” como a las mentiras y a los perjuros y, por lo tanto, a todo apóstrofe al otro?»⁵³.

Derrida reconoce en la fe (creencia, confianza, crédito) la indispensable condición de posibilidad de cada «vínculo social»⁵⁴, una experiencia universal sin la que no «es posible de hecho ningún vínculo entre los hombres, entre los hombres y Dios, o entre ninguna comunidad ya sea religiosa, política o de cualquier otro tipo»⁵⁵. Todas las formas de comunicación para él, requieren una relación de confianza: de las más ordinarias a las que implican las más elevadas y

un *cogito* “sin condiciones previas” a un *cogito* “roto”. Véase Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milán 1993, pp. 78-86.

52 Véase Oreste Aime, *Il circolo e la dissonanza: filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà, Catalupa 2010, p. 222. Por cuanto concierne a la interpretación derridiana de la concepción heideggeriana de la creencia, véase Claudia Dovolich, “Tracce del ‘religioso’ nella scrittura di Derrida”, en R. Ferri y P. Manganaro (ed.), *Gesto e parola. Ricerche sulla Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2005, p. 342.

53 Jacques Derrida, “Fe y Saber. Las dos fuentes de la ‘religión’ en los límites de la mera razón”, en J. Derrida y G. Vattimo (eds.), *La religión*, traducción al español de C. De Peretti y P. Vidarte, PPC, Madrid 1996, § 49.

54 Lug. cit.

55 Francesco Vitale, “C’è da fidarsi. Sulla fiducia in Jacques Derrida”, en *Quaderno di comunicazione*, n. 6, Roma 2006, p. 57.

complejas formas del saber, como la ciencia, la filosofía o la religión⁵⁶. Sin embargo, para el filósofo de Argel, el testimonio implícitamente incluido en cualquier acto de fe, no puede constituir una prueba racional para creer. Derrida cree que la condición de posibilidad de cada vínculo social es la «confianza ciega, [...] confianza en los demás sin ningún tipo de garantía»⁵⁷. Cabe observar que el filósofo francés, configurando el testimonio como lo que precede tanto las declaraciones sinceras como las mentirosas, lo configura como una categoría neutra en sí misma, indiferente al valor de verdad de lo que es testimoniado. En mi opinión, se trata de un movimiento similar al logrado por Descartes en referencia a las ideas. El padre del racionalismo, precisamente asumiendo una posición escéptica, en primer lugar devalúa el valor cognitivo de los juicios, en segundo lugar funda la evidencia «en la no-falsedad, más bien que en la verdad de contenido de las representaciones ideales. En efecto, las ideas no son en absoluto capaces de garantizar por sí mismas el acceso a objetos»⁵⁸. Así como Derrida funda la creencia en un testimonio indiferente en sí mismo al valor de verdad, Descartes funda la evidencia en las ideas, que precisamente en sí mismas, no son ni verdaderas ni falsas⁵⁹.

Derrida cree que el testimonio desarrolla la función de atar, de mantener unidos las que él mismo identifica como las dos fuentes de la religión: la experiencia de la fe, por un lado y la experiencia de

56 Derrida escribe: «La atestación pura, si la hay, pertenece a la experiencia de la fe y del milagro. Al estar implicada en todo “vínculo social”, por ordinario que sea, esta se vuelve tan indispensable para la Ciencia como para la Filosofía o para la Religión» (Jacques Derrida, ob. cit., § 49).

57 Francesco Vitale, ob. cit., pp. 62-63.

58 Benedetto Ippolito, *Analogia dell'essere. La metafisica di Suárez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, Franco Angeli, Milán 2005, p. 81. En cuanto a la devaluación de los juicios y a la fundación de la evidencia o certeza en las ideas, es relevante el siguiente pasaje: «Por lo que afecta a las ideas, si se las considera solo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; pues imagine yo una cabra o una quimera, tan verdad es que imagino la una como la otra. No es tampoco de temer que pueda hallarse falsedad en las afecciones o voluntades [...] Por tanto, solo en los juicios debo tener mucho cuidado de no errar. Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas solo como ciertos modos de mi pensamiento sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar» (Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Alfaguara, Madrid 1977, p. 33). Al respecto, me permito remitir a Fabrizio Renzi, *La logica aletica e la sua funzione critica. Analisi della nuova proposta teoretica di Antonio Livi*, Leonardo da Vinci, Roma 2012, pp. 72-73.

59 Para decirlo con las palabras del mismo Derrida, incluso en Descartes actúa la estructura lógica de la “voz media” que corresponde a la forma del “ni... ni...” (véase Jacques Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Turín 1997, p. 35).

lo sagrado, por el otro⁶⁰. Para el filósofo de Argel, estos elementos son incompatibles entre sí, pero siempre según él es precisamente esta incompatibilidad la razón por la cual pueden estar unidos. El filósofo francés escribe: «Si la creencia es el éter del apóstrofe y de la relación con el cualquier / radicalmente otro, es precisamente en la experiencia misma de la no-relación o de la interrupción absoluta»⁶¹.

Derrida, evidenciando a raíz de Benveniste que el testigo es el que sobrevive al hecho testimoniado, el que existe más allá de él, llega a sustentar la *inverificabilidad* estructural de cada testimonio. Para el filósofo francés, el testimonio, ya que necesariamente concierne a un hecho del pasado ya perdido y nunca más recuperable en su presencia, es precisamente lo que al final interrumpe el flujo mismo de la comunicación, cada unión con el otro. Por otra parte, los mismos procedimientos jurídicos, científicos, religiosos, etc., que las comunidades elaboran convencionalmente para verificar la fiabilidad del testimonio certifican —a los ojos de Derrida— la *impresentabilidad* del hecho testimoniado, su comunicabilidad⁶². Ahora bien, siempre que para decirlo con palabras de Hilary Putman criticar el deconstruccionismo sea como tratar de pelearse con la niebla⁶³, frente a la interpretación de Derrida del testimonio, creo que se pueden hacer algunas observaciones. En primer lugar, ¿poner el acento sobre el carácter convencional de los procedimientos de verificación del testimonio no implica una «marginación»⁶⁴ injustificada de las intrínsecas cualidades morales que, en todo caso, deben serle reconocidas al testigo? Por ejemplo, la insistencia excesiva en los progresos técnicos que el derecho

60 Derrida cree que es necesario atribuir «privilegio cuasi trascendental [...] a la distinción entre, por una parte, la experiencia de la creencia (fianza, fiabilidad, confianza, fe, el crédito otorgado a la buena fe del cualquier / radicalmente otro en la experiencia del testimonio) y, por otra parte, la experiencia de la sacralidad, incluso de la santidad, de lo indemne sano y salvo (*heilig, holy*). Se trata de dos fuentes o de dos focos distintos. La “religión” simboliza su elipse/elipsis a la vez porque abarca ambos focos, pero también porque a veces silencia, de forma justamente secreta y reticente, su irreductible dualidad» (Jacques Derrida, “Fe y Saber...”, ob. cit., § 34).

61 Jacques Derrida, ob. cit., § 49. Sobre el vínculo social, Derrida escribe: «No hay oposición —fundamental— entre “vínculo social” y “desvinculación social”. Cierta desvinculación interruptiva es la condición del “vínculo social”, la respiración misma de toda “comunidad”. Allí no hay ni siquiera el nudo de una condición recíproca, sino más bien la posibilidad abierta a que todo nudo se desanude, la posibilidad abierta al corte o la interrupción» (Jacques Derrida, ob. cit., § 49). Sobre el concepto de vínculo en Derrida, véase Simone Regazzoni, “L’altro assoluto. Morte e costituzione del legame”, en G. Dalmaso (ed.), *A partire da Jacques Derrida. Scrittura, decostruzione, ospitalità*, Jaca Book, Milán 2007, pp. 225-238.

62 A este respecto, véase Francesco Vitale, ob. cit., pp. 63-64.

63 Véase Hilary Putman, *Rimovare la filosofia*, traducción al italiano, Garzanti, Milán 1998, p. 108.

64 Jacques Derrida, “La violencia del discurso metafísico”, en *Texto y Deconstrucción*, traducción al español de C. De Peretti, Anthropos, Barcelona 1989, p. 35.

alcanza para reforzar los elementos probatorios del testimonio corre el riesgo de dejar en segundo plano el sentido de la responsabilidad que, en todo caso, el testigo como hemos visto antes debe poseer. En segundo lugar, ¿sustentar la *impresentabilidad* del hecho testimoniado no significa proponer, de una forma nueva, el así llamado “problema del puente”? Si este viejo problema causado por la revolución cartesiana afirma la imposibilidad de pasar de las ideas a las cosas, la manera en la que Derrida aborda el tema de la fe testimonial afirma la imposibilidad de pasar del testigo al hecho testimoniado. Creo que quien juzga el problema del puente como un pseudo-problema debería juzgar como una pseudo-interpretación de la confianza aquella propuesta por el pensador de Argel⁶⁵. Por último, el hecho de que la *neutralidad* o la *indiferencia* del testimonio con respecto a la verdad implique, en última instancia, el asumir como Derrida evidencia el testimonio mismo como elemento que, en cuanto tal, *precede* a cada determinada fe religiosa, no parece compatible con la particular dimensión histórica de la Revelación cristiana. El primer testigo, «el Testigo fiel»⁶⁶, es una figura que *ya* se encuentra *dentro* de un preciso hecho histórico y social. Cristo mismo no es solo una autoridad *divina*⁶⁷, sino también una autoridad que no puede comprenderse prescindiendo de los hechos *pasados* ligados a la Historia de la Salvación⁶⁸.

65 Preguntarse cómo es posible pasar de las ideas, o sea, del pensamiento a las cosas significa admitir implícitamente que el conocimiento de las cosas implica la necesidad de avanzar más allá del pensamiento mismo. Si se admite tal necesidad, se admite también absurdamente que el pensamiento tiene que salir del conocimiento para que pueda conocer algo. Por lo tanto, se puede decir— así como Descartes entiende el sentido mismo de la expresión “conocimiento”, Derrida entiende el sentido mismo de la expresión “conocimiento por medio de un testimonio”. Sobre el “problema del puente” son relevantes las consideraciones contenidas en Carlo Huber, *Critica del sapere*, Università Gregoriana, Roma 1995, p. 169.

66 Ap 1, 5. Sobre Cristo como testigo, digno de mención es el artículo de Maurizio Gronchi, “Gesù ‘testimone fedele’ del Padre nello Spirito”, en P. Ciardella y M. Gronchi (ed.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000.

67 Está escrito en la *Dei Verbum*: «Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo...» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 1). En referencia a Cristo como testigo, Paolo Martinelli habla de una «circularidad entre autotestimonio de Cristo y testimonio del Padre» (Paolo Martinelli, *La testimonianza*— ob. cit., p. 122).

68 Está escrito en la *Carta a los Hebreos* (1,1): «Después de haber hablado antiguamente a nuestros padres por medio de los Profetas, en muchas ocasiones y de diversas maneras, ahora, en este tiempo final, Dios nos habló por medio de su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo el mundo». Además, Jesús dice: «No piensen que vine para abolir la Ley o a los Profetas: yo no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento» (*Mt*, 5,17). Si la Ley es la verdad (aunque parcial), forma parte de la esencia misma del testimonio salvador de Cristo el hecho de que ella no pueda ser indiferente a la verdad. Desde el punto de vista del concreto hecho histórico de Jesús, hay que decir que Él no *precede*, sino que *sigue* a la verdad. Por otra parte, más allá de lo que Derrida escribe en *Fe y saber* contra Lévinas acerca de la necesidad de no contraponer desde el punto de vista lingüístico a lo santo lo sagrado,

EL ENCUADRE DEL TESTIMONIO EN EL CONTEXTO DE LA RETÓRICA

Una manera de dar cuenta de la última cuestión es recurrir a la argumentación retórica y en particular a la de Aristóteles. A este respecto, ante todo, parece oportuno evidenciar que la racionalidad de la ciencia moderna es solo una de las muchas formas de *logos* que los griegos fueron capaces de identificar y de teorizar⁶⁹. Tanto es así que las nuevas búsquedas sobre la argumentación nacida a partir de los años 50 se presentan, por un lado, como estudios que se contraponen a la lógica formal, y por otro, como recuperación de la retórica y de la dialéctica griega⁷⁰. En primera instancia, pensemos en la *Nueva retórica* de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca⁷¹, la cual, como estudio del discurso persuasivo, está en agudo contraste con el racionalismo cartesiano. Pensemos también en la *Lógica informal* que como estudio de los argumentos que se dan en el lenguaje natural, representa una reacción a la enseñanza universitaria de la única lógica matemática de matriz fregeana⁷². Dicho esto, hace falta subrayar que la persuasión⁷³ y en general, la intención de producir una reacción por parte del interlocutor dentro de un determinado contexto están en la base de cada discurso, es decir, están presentes en cada forma de

la expresión “experiencia de lo sagrado” es una expresión demasiado vaga en referencia al Dios-persona de la religión cristiana. Véase Roberto Di Ceglie, *La conoscenza religiosa. Nuove prospettive nell'epistemologia contemporanea*, Edizione Paoline, Roma 2008.

69 Véase Enrico Berti, “Il procedimento logico-formale e l'argomentazione retorica”, en *Quaderni di storia*, n. 37, Bari 1993, p. 88.

70 Se trata de perspectivas muy lejanas a la mentalidad del pasado en la que «lo que se calificó como retórico fue relegado a la superficie, no fue considerado como el núcleo o la esencia del lenguaje» (Bice Mortara Garavelli, “La via linguistica alla retorica negli studi italiani. Frammentazioni attuali del dominio retorico, legami e intersezioni con altri settori delle scienze del linguaggio”, en R. Franceschini, R. Stillers, M. Moog-Grünewald, F. Penzenstadler, N. Becker y H. Martin (ed.), *Retorica: Ordnung und Brüche. Beiträge des Tübinger Italianistentag*, Günter Narr Verlag, Tübinga 2006, p. 1).

71 La nueva investigación sobre la argumentación empieza con el volumen de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, PUF, París 1958.

72 Véase Rob Grootendorst y Francisca Snoeck Henkenmans, *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Erlbaum, Mahwah, N. J. 1996. Para una visión sintética de los muchos tipos de investigación relativa al razonamiento anapodíctico desarrollado a partir de los años 50, es útil la lectura de Paola Cantù e Italo Testa, “Dalla nuova retorica alla nuova dialettica: il ‘dialogo’ tra logica e teoria dell'argomentazione”, en *Problemata*, n. 1, Milán 2001.

73 La persuasión es la nota constitutiva de la argumentación retórica. Por ejemplo, Aristóteles define la retórica como «la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer» (Aristóteles, *Retórica*, 1355 b 25-26).

comunicación⁷⁴. Para Aristóteles, la persuasión es un fenómeno esencial para la comprensión de la naturaleza humana, porque para él la «capacidad de tener poder sobre el mundo y sobre los demás gracias a los *logoi*, es un componente constitutivo de la específica estructura *cognitiva* y *emotiva*»⁷⁵ del hombre, entendido como animal capaz de hablar y de vivir en la *polis*. El Stagirita escribe:

«La retórica es una *antístrofa* de la dialéctica, ya que ambas tratan de aquellas cuestiones que permiten tener conocimientos en cierto modo comunes a todos y que no pertenecen a ninguna ciencia determinada. Por ello, todos participan de alguna forma de ambas, puesto que hasta un cierto límite, todos se esfuerzan en descubrir y sostener un argumento e igualmente, en defenderse y acusar»⁷⁶.

Además, el arte de la retórica es una actividad en la que es posible encuadrar la fe en su sentido testimonial. «En la Grecia del siglo V, el rétor y el testigo obraban en el mismo contexto»⁷⁷. El propio Aristóteles incluye el testimonio entre las “razones probatorias”⁷⁸ (*pisteis*) a las que el orador recurre en el ámbito de aquel particular género de discurso retórico que es el género *judicial*: «[El género *judicial*] se ejerce [...] cuando un tribunal debe pronunciarse sobre la justicia o la injusticia de hechos pasados. Este último género, debiendo verificar también la realidad de los hechos, usa técnicamente recursos técnicos como documentos, testimonios, etcétera»⁷⁹.

74 El hecho de que la retórica esté presente en cada discurso es puesto de relieve por Antonio Sgobba que, haciendo referencia al cuento del agua de David Foster Wallace, escribe: «explicar en qué consiste la retórica es como explicar en qué consiste el agua a los peces» (Antonio Sgobba, “Solo parole?”, en *Il Sole 24 ore*, 21 de junio de 2012; véase David Foster Wallace, *This is water: Some thoughts, delivered on a significant occasion, about living a compassionate life*, Little, Brown and Company, Nueva York 2009). Digno de mención también es el estudio de Heinrich Lausberg, el que, en virtud de la tesis según la que en cada discurso existe la intención por parte de la persona que lo pronuncia de llevar a alguna parte, distingue una retórica en un sentido amplio de una retórica en un sentido más concreto. Véase Heinrich Lausberg, *Elementi di retorica*, traducción al italiano, Il Mulino, Bolonia 1969, p. 10.

75 Francesca Piazza, “L’arte retorica: antenata o sorella della pragmatica?”, en *Esercizi Filosofici*, n. 6, Trieste 2011, p. 121.

76 Aristóteles, *Retórica*, 1354 a 4-6.

77 Antonio Livi, *Logica della testimonianza*, ob. cit., p. 29.

78 La expresión se encuentra en Fabio Cannavò, “Aristotele e la retorica che convince”, en Aristóteles, *Retórica*, F. Cannavò (ed.), Bompiani, Milán 2014, p. XVIII. El término “*pisteis*” utilizado aquí puede ser traducido también con las expresiones siguientes: demostraciones, pruebas, argumentaciones, medios de persuasión, etc. Esta última expresión se justifica por el hecho de que el objetivo del discurso retórico precisamente es la persuasión.

79 Alberto Jori, *Aristotele*, Mondadori, Milán 2003, p. 462. Ricoeur evidencia que el testimonio es tomado en la red de la prueba y la persuasión, que son características del nivel retórico del

A la luz de una serie de pasajes aristotélicos se ha destacado que, en cierto sentido, no es la demostración la que es el origen de la fe, sino al contrario, es la fe la que necesita la demostración.

Podemos quedarnos perplejos ante dicho encuadre si tomamos en consideración que el testimonio es un medio de persuasión *externo* a la actividad específicamente retórica (precisamente “no técnico”, como Aristóteles subraya). En otras palabras, el testimonio no es una prueba que el mismo orador deba proveer, maquinar, siendo un recurso que ya está disponible⁸⁰. Ahora bien, frente a esta perplejidad, se puede destacar que Aristóteles, en todo caso, trata de incluir la lógica del testimonio en el ámbito de la lógica de la verdadera argumentación. Por ejemplo, el Stagirita afirma que la «buena, mala o mediana reputación» de un testigo puede sacarse de los mismos “lugares” de donde se obtienen los silogismos retóricos⁸¹ y esto vale para todas las diferencias de este tipo, como ser «amigo, enemigo o indiferente»⁸². Por consiguiente, hay criterios de la argumentación técnica que deben observarse incluso en el caso de las pruebas testimoniales.

discurso (véase Paul Ricoeur, *L'ermeneutica*, ob. cit., p. 81). En cuanto a la interpretación dada por Ricoeur al testimonio del que el Stagirita habla véase Victor-Emilian Dumitrescu, ob. cit. En cuanto a los otros géneros de discurso retórico, Aristóteles identifica dos de ellos. El primero es el género «*deliberativo*», al que se recurre cuando una asamblea debe tomar una decisión en vista de una ventaja futura», el otro es «el *epidittico*, utilizado cuando una asamblea debe alabar o reprochar respectivamente la nobleza o la bajeza de actos del presente» (Alberto Jori, ob. cit., p. 462).

80 Véase Aristóteles, *Retórica*, 1355 a 35-39.

81 El silogismo retórico o entimema es un razonamiento que tiene un alcance general y por tanto se distingue del científico, que por el contrario tiene un alcance universal. Cannavò escribe: «Decimos “general” para indicar el carácter de las premisas que caen [...] en lo que ocurre “la mayoría de las veces”, para distinguirlo de lo “universal” *strictu sensu*, del universal que concierne a las relaciones necesarias» (Fabio Cannavò, ob. cit., p. XXI). Véase Aristóteles, *Retórica*, 1357 a 23-34. Por cuanto concierne al “lugar”, Aristóteles ofrece la siguiente definición: «Y llamo aquí elemento a lo mismo que lugar común, porque elemento y lugar comunes son (nociones) en las que quedan comprendidos muchos entimemas» (Aristóteles, *Retórica*, 1403 a 17-18). Barthes escribe: «El orador acompaña a su sujeto a lo largo de una cuadrícula de formas vacías; del contacto entre el sujeto y cada recuadro (cada ‘lugar’) de la cuadrícula (la Tópica), surge una idea posible, una premisa de entimema» (Roland Barthes, *La retórica antigua*, Bompiani, Milán 2000, p. 76). Por otra parte, la retórica no utiliza solo el entimema, sino también el ejemplo. Si la primera forma argumentativa corresponde al silogismo, la segunda corresponde a la inducción. El silogismo y la inducción son las dos principales formas argumentativas del razonamiento dialéctico y del científico.

82 Aristóteles, *Retórica*, 1376 a 31-33.

Si la lógica del testimonio puede incluirse en la lógica de la argumentación retórica, esta última está vinculada a la fe o creencia, y esto es comprensible si prestamos atención a los dos sentidos fundamentales que el Stagirita atribuye en la *Retórica* al término *pistis*, o sea, al sentido por el que *pistis* indica la prueba, la demostración y al sentido para el que, en cambio, este término indica el estado mental del auditorio, la fe⁸³. Al respecto a la luz de una serie de pasajes aristotélicos se ha destacado que, en cierto sentido, no es la demostración la que es el origen de la fe, sino al contrario, es la fe la que necesita la demostración. Por lo tanto, la demostración retórica, además de no ser apodíctica, no es tampoco una argumentación que se imponga por sí misma: su aceptación *debe pasar* a través del que escucha⁸⁴. Aristóteles escribe: «La persuasión [*pistis*] es una especie de demostración (puesto que nos persuadimos sobre todo cuando pensamos que algo está demostrado)»⁸⁵.

En mi opinión, la lógica de la argumentación retórica de la que el Stagirita habla también está presente en la Biblia. A este propósito, basta con pensar en el episodio de la resurrección de Lázaro, en el que el reconocimiento del milagro ya implica la fe. Incluso en este caso la prueba, la demostración, necesita la fe. Leemos en el Evangelio: «Le dijo: “Quiten la piedra”. Marta, la hermana del difunto, le respondió: “Señor, huele mal; ya hace cuatro días que está muerto”. Jesús le dijo: “¿No te he dicho que si crees, verás la gloria de Dios?”»⁸⁶.

83 Pierre Chantraine afirma que el término *pistis* indica «fe, confianza inspirada en los demás o que los demás inspiran», del que deriva «garantía, seguro, prenda» (Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, t. I – IV, Klincksieck, París 1968-1980, p. 868).

84 Véase Salvatore Di Piazza, *Fiducia e argomentazione. Una prospettiva aristotelica*, RIFL, n. 3 (2012), pp. 4-6. Salvador De Plaza es el que ha identificado los dos sentidos de *pistis* de los que he hablado anteriormente. Se trata de una individuación que a su vez proviene del triple sentido del término localizado por Grimaldi. Este último ha distinguido: a) la «*pistis* como fuente material [...] capaz de inducir a un auditorio al estado mental llamado *pistis* o creencia»; b) «*pistis* como el método a través del cual se utiliza el material, se da forma a esta materia [...] y se produce un estado mental, *pistis*, en el auditorio» y c) «*pistis* como el estado mental producido en el auditorio» (William Grimaldi, “A note on the *pistis* in Aristotle’s Rhetoric”, en *The American Journal of Philology*, vol. 78, n. 2, Baltimore 1957, pp. 189-190).

85 Aristóteles, *Retórica*, 1355 a 5-6. Desde este punto de vista, parece demasiado restrictiva la interpretación de Heidegger, quien subraya que la *pistis* no es una fe o una creencia (*Glaube*), sino solo una forma de demostración. Véase Martin Heidegger, “Gesamtausgabe. Aristoteles: Rhetorik”. Marburger Vorlesung Sommersemester 1924, vol 18, Klostermann, Frankfurt 2002, p. 118. Véase también Massimo Marassi, “Heidegger e la Retorica di Aristotele. Risposta alla domanda: quando il lógos diventa *pístis*?”, en *Studi di estetica*, n. 33, Bolonia 2006, p. 246.

86 *Jn* 11,39-40. Sobre la relación entre fe y milagro, Italo Mancini escribe: «Para ser aceptado como un hecho sobrenatural y signo del Altísimo, requiere la fe (un examen del comportamiento de los contemporáneos de Cristo, como resulta de los Evangelios, frente a sus milagros, confirman plenamente esta tesis). ¿Pues, cómo el milagro puede estar en el origen de la fe, si,

Por otra parte, el hecho de que la fe cristiana se ponga en relación con la fe de la que Aristóteles habla se obtiene por el hecho de que tanto la primera como la segunda admiten el recurso a la particular forma de conocimiento mediada por la razón que, como tal, se distingue de la demostración en sentido fuerte. Tomás de Aquino dice: «La fe no entraña investigación de la razón natural que demuestre lo que cree. Implica, sin embargo, indagación sobre los motivos que conducen al hombre a creer, como por ejemplo, que lo ha dicho Dios y está confirmado por milagros»⁸⁷.

La fe puede considerarse como la conclusión de razonamientos retóricos, es decir, el resultado de una búsqueda que tiene en cuenta el contexto y la situación. Los mismos discípulos de Cristo llegan a reconocer a Dios solo después de haber recorrido con la memoria una sucesión de acontecimientos del pasado acerca de su vida y su muerte (como las escrituras de los profetas, las anticipaciones de la pasión, las heridas en las manos y en el costado, la palabra que pronuncia o que realiza un gesto anteriormente hecho)⁸⁸.

El discurso retórico del que habla Aristóteles es una forma de conocimiento complejo que incluye tanto pruebas morales como pruebas lógicas y esto puede enfatizarse observando los diferentes

para ser reconocido como tal, ya implica la fe?» (Italo Mancini, ob. cit., p. 166). Naturalmente, mi discurso no excluye que el milagro pueda constituir un motivo de credibilidad, como muestran muchos otros pasajes en los que es evidente que el milagro está en el origen de la fe. Leemos en el *Evangelio según San Juan* (14,11): «Créanme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Créanlo, al menos, por las obras». En todo caso, el milagro, incluso cuando está en el origen de la fe, para que pueda constituir un motivo de credibilidad, siempre debe ser interpretado de una manera determinada. No se impone de manera abrumadora, sino que debe ser *aceptado/reconocido* como obra de Dios en base a determinados criterios. Por lo tanto, invoca la libertad del hombre. Un trabajo muy importante sobre los criterios a adoptar para distinguir el testigo verdadero del falso es Jean Nabert, *Le Désir de Dieu*, Aubier-Montaigne, París 1966.

⁸⁷ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 1, ad 1.

⁸⁸ Véase Raffaele Maiolini, ob. cit., p. 64. El hecho de que la fe pueda considerarse como la conclusión de razonamientos retóricos, o sea de razonamientos capaces de colocar los comportamientos individuales o acontecimientos dentro de contextos más amplios, puede demostrarse recurriendo, por ejemplo, a la premisa del motivo de credibilidad relativo a la falsedad del robo del cuerpo de Jesús, premisa según la cual los primeros testigos del descubrimiento de la tumba vacía fueron mujeres. En efecto, frente al hecho de que en esa época las mujeres no se consideraban creíbles, puede desarrollarse el siguiente razonamiento. Si los evangelistas hubieran querido escribir una falsedad, habría sido mejor para ellos decir que habían sido hombres los primeros en encontrar la tumba vacía. El hecho de que los evangelistas dijieran que fueron mujeres demuestra su sinceridad o credibilidad. Ahora bien, esta premisa puede ser incluida —aristotélicamente hablando— en el “lugar común” de «lo mayor y lo menor [...] en general» (Aristóteles, *Retórica*, 1393 a 12-13), y exactamente en aquel en el que «lo más fácil (es mayor) que lo más difícil» (Allí mismo, 1364 a 31).

elementos que lo componen. El Stagirita sostiene: «El discurso consta de tres componentes: el que habla, aquello de lo que habla y aquel a quien habla»⁸⁹.

El orador, el auditorio y el objeto del que se habla son «elementos constitutivos del sistema de comunicación»⁹⁰ inseparables unos de otros. El discurso retórico, «fuera de esta relación triádica, ya no tendría ninguna existencia real y por consiguiente, ninguna posibilidad de llegar al mundo»⁹¹. En otras palabras, los hablantes y los oyentes no se configuran como elementos extraños, neutrales, con respecto al objeto comunicado. Este último adquiere su sentido específico solo en relación con ellos, tanto es así que el objeto aparece a los ojos de Aristóteles no solo como “cosa”, “hecho” (*pragma*), sino también como “argumento”, “discurso” (*logos*)⁹². Ahora bien, si encuadramos el testimonio dentro del discurso aristotélico sobre la retórica, podemos rechazar la afirmación derridiana según la que la fe debe entenderse como “confianza ciega”. En efecto, a la luz de la inseparabilidad de los elementos constitutivos de cada sistema de comunicación, hace falta admitir que nunca el testimonio puede configurarse como categoría en sí misma *neutral, indiferente* al valor de verdad de lo que está testimoniado. Se podría decir también que un hecho del pasado ya *perdido, ya no recuperable, ya no podría llegar al mundo* en el que concretamente se encuentran el testigo (el que habla) y el creyente (el que escucha). De ahí la necesidad de entender el testimonio, no como “confianza ciega”, como fe injustificada, sino más bien como una particular forma de racionalidad situada, como un “logos” capaz de encontrar su propia y adecuada justificación epistémica solo *dentro* de un preciso y determinado contexto de relaciones sociales.

Se puede destacar lo anteriormente dicho poniendo atención en aquella particular especie de “razón probatoria” que Aristóteles localiza en la calidad moral del testigo (*ethos*)⁹³. En efecto, la eficacia de

89 Aristóteles, *Retórica*, 1358 a 37-b 1.

90 Bice Mortara Garavelli, ob. cit., p. 3.

91 Francesca Piazza, ob. cit., p. 124. En la misma página, Francesca Piazza, en apoyo de su tesis interpretativa, subraya que el verbo “constar”, (*synkeimai*), utilizado por Aristóteles en el pasaje apenas mencionado, indica la *composición física de algo*. Además, sostiene la estudiosa: «Los hablantes/oyentes no [son] como entidades abstractas, mentes sin cuerpo, únicamente designados para intercambiar informaciones, sino personas reales ocupadas en la difícil y nunca garantizada actividad de producción y comprensión de significados» (Francesca Piazza, ob. cit., p. 127).

92 Por cuanto concierne a la cosa (*pragma*) como objeto de discurso, véase en particular Franco Lo Piparo, *Aristotele e il linguaggio. Cosa fa di una lingua una lingua*, Laterza, Roma 2003.

93 Aristóteles distingue tres especies diferentes de “razones probatorias”. Cada una de ellas corresponde a cada uno de los tres elementos constitutivos del discurso retórico. El Stagirita

la prueba que depende de tal calidad va unida al discurso (*logos*). Si, por un lado, la fuerza persuasiva del *ethos* es tal que puede resultar en algunos casos hasta capaz de volcar la misma fuerza lógica de un discurso⁹⁴, por otro lado, la elección de las palabras y la manera de pronunciarlas⁹⁵ son los medios que deben ser utilizados por el hablante para construir su credibilidad y autoridad. Aristóteles escribe:

«Pues bien, (se persuade) por el talante, cuando el discurso es dicho de tal forma que hace al orador digno de crédito. Porque a las personas honradas las creemos más y con mayor rapidez en general en todas las cosas, pero desde luego, completamente en aquellas en las que no cabe la exactitud, sino que se prestan a duda, si bien es preciso que también esto acontezca por obra del discurso»⁹⁶.

A la luz de la estrecha relación que se produce en este discurso entre *ethos* y *logos*, y entre *logos* y *pragma*, el encuadre de la fe en el discurso retórico lleva a rechazar aquellas interpretaciones del tes-

escribe: «De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar» (Aristóteles, *Retórica*, 1356 a 1-4).

94 Aristóteles escribe, no solo que «el talante personal [...] constituye el más firme medio de persuasión» (Aristóteles, *Retórica*, 1356 a 13), sino también que «se ajusta más al hombre honesto aparecer como bueno que como riguroso en el discurso» (Allí mismo, 1418 a 40-b 1). En referencia a tales pasajes, Garver califica la calidad moral del que habla como la sombra del discurso (véase Eugene Garver, “La découverte de l’ethos chez Aristote”, en F. Cornilliat y R. Lockwood (eds.), *Éthos et Pathos. Le statut du sujet rhétorique*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2000, p. 17). La centralidad del *ethos* en la argumentación retórica y su íntima relación con los otros dos medios de persuasión que en tal argumentación pueden ser utilizados son tales que también legitiman el recurso al mismo argumento *ad hominem*. Van en esta dirección «los numerosos estudios de Ruth Amossy, que recurre a la tradición aristotélica a la hora de considerar el contexto y la persona del orador y de negarse a aislar el *logos* del *pathos* y del *ethos*, que es la imagen de sí mismo que el orador construye en su discurso para adquirir credibilidad y autoridad y que representa la prueba técnica más fuerte [...]. En esta perspectiva se legitima el *ad hominem* en sus varias formas, incluida la del ataque personal dentro del discurso polémico, que aspira a devaluar el punto de vista del adversario haciendo vacilar la autoridad» (Roberta Martina Zagarella, “Accordo e persona nell’argomentazione: il caso dell’ad hominem”, RIFL, n. 3, 2012, p. 141). Véase Ruth Amossy, “L’argomento ‘ad hominem’: riflessioni sulle funzioni della violenza verbale”, en *Altre Modernità*, n. 3, Milán 2010, p. 60; Ruth Amossy, “L’argument ‘ad hominem’ dans l’échange polémique”, en G. Declercq, M. Murat y J. Dangel (eds.), *La parole polémique*, Champion, Paris 2003, pp. 409-423.

95 Son la elección de las palabras y la manera de pronunciarlas, no el rigor lógico de las argumentaciones, las que hacen a un discurso persuasivo. Véase Loïc Nicolas, “La Rhétorique de la confiance: preuve éthique et programmation du passage à l’acte”, en A. Bertho, H. Gaumont-Prat, H. Serry (eds.), *La confiance et le conflit – Actes du Colloque International de l’Université Paris VIII, Presses Universitaires de Vincennes Saint-Denis, Saint-Denis 2009*, p. 95.

96 Aristóteles, *Retórica*, 1356 a 4-10.

timonio cristiano según las que ya no se puede hablar de la verdad testimonial en términos objetivistas. No tiene sentido decir que el testigo «se ve privado de su personalidad [...] si se espera que sea lo más objetivo posible»⁹⁷. La marginación del discurso del testigo y del objeto al que hace referencia tal discurso perjudica el mismo papel que en el testimonio juega la fiabilidad del testigo. En otras palabras, la calidad moral del testigo solo puede manifestarse *en* la palabra⁹⁸. Xavier Léon-Dufour escribe acerca de las obras prodigiosas de Cristo: «Si prueban la mesianicidad y la divinidad de Jesús, lo hacen indirectamente, certificando que él es realmente lo que pretende ser. Por lo tanto, no deben aislarse de su palabra: van de la mano con la evangelización de los pobres (Mt 11, 5 par.)»⁹⁹.

Como dice Federica Bergamino, la «palabra, (entendida aquí como una expresión verbal de un concepto) es importante para explicar el comportamiento. El comportamiento es susceptible de interpretación y cada uno puede interpretar los gestos de acuerdo con su propia experiencia y sus propias evaluaciones»¹⁰⁰. En conclusión, sin la palabra es fácil hacerse una imagen equivocada o engañosa de las cualidades morales del testigo.

La marginación del discurso del testigo y del objeto al que hace referencia tal discurso perjudica el mismo papel que en el testimonio juega la fiabilidad del testigo. En otras palabras, la calidad moral del testigo solo puede manifestarse *en* la palabra.

Una de las objeciones que podría dirigirse al discurso que estoy haciendo aquí es aquella según la cual la retórica aristotélica no tiene nada que ver con la verdad. A la luz de la misma definición del Stagi-

⁹⁷ Raffaele Maiolini, ob. cit., p. 76.

⁹⁸ En mi opinión, la estrecha relación entre *ethos* y *logos* una vez más pone de relieve el hecho de que «la verdad [es] el acto a través del cual se hace realidad, es decir, viene a encarnarse, el sentido mismo de lo que se ha revelado» (Adriano Fabris, “Per una filosofia della testimonianza”, en P. Ciardella y M. Gronchi (eds.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000, p. 68).

⁹⁹ Xavier Léon-Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Génova 1976, p. 649.

¹⁰⁰ Federica Bergamino, “Il ruolo della testimonianza nel dialogo: caso di Sonja in Delitto e castigo”, en A. Granados y Paul O’Callaghan (eds.), *Parola e testimonianza nella comunicazione della fede*, Edusc, Roma 2013, p. 74.

rita, ella es una facultad la «de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer»¹⁰¹ y, en cuanto tal, no puede ser equiparada al *conocimiento de cosas reales (pragmata)*. Este último conocimiento corresponde exclusivamente a las ciencias que, a diferencia de la retórica, tratan de argumentos *específicos* y constan de argumentaciones que se basan en premisas verdaderas y no meramente vinculadas a la opinión. Así pues, mientras que la ciencia es una búsqueda de la verdad, la retórica es, a lo sumo, una búsqueda de lo que es solo probable (*eikos*), o sea de lo que solo «sucede la mayoría de las veces»¹⁰². La diferencia entre ciencia y retórica es tal que el Stagirita llega a decir:

«Ahora bien, respecto de aquellas cosas que solemos someter a debate, ni es preciso en la ocasión presente enumerarlas con exactitud una por una, ni tampoco dividir las en especies, ni, menos aún, delimitarlas entre sí, en cuanto fuere posible, conforme a la verdad, puesto que todo esto no es propio del arte retórico»¹⁰³.

El hecho de que la retórica sea una facultad vinculada a la opinión y que no tenga un argumento específico no debe hacer pensar — como, por ejemplo, hace Heidegger —, que Aristóteles, en su evaluación, repita en el fondo el juicio negativo de Platón según el cual ella sería privada de *sustancia*¹⁰⁴ y por tanto, privada de verdad. Al con-

101 Aristóteles, *Retórica*, 1355 b 25-26.

102 Allí mismo, 1357 a 35. La referencia al *eikos* podría hacer pensar una vez más que no es posible encuadrar el testimonio en el ámbito del discurso aristotélico sobre la retórica. En efecto, Aristóteles contrapone abiertamente las “probabilidades” a los testimonios directos. El Stagirita dice: «Para quien no tiene testigos, los argumentos de persuasión (de que dispone) en relación con los testimonios son que es conveniente juzgar sobre la base de probabilidades» (Aristóteles, *Retórica*, 1376 a 18-23). Sin embargo, hay que admitir que como hemos subrayado en Aristóteles la lógica del testimonio puede ser incluida en el ámbito de la lógica de la verdadera argumentación. Francesca Piazza sostiene: «El hecho de que el testimonio a menudo sea considerado como una forma de conocimiento más directo que las conjeturas basadas en el *eikos* no quiere decir que los *eikota* siempre tengan un valor inferior a los testigos. Aristóteles es bien consciente de que también el testimonio puede ser equívoco o engañoso» (Francesca Piazza, “Dire addio alla verità? Il ruolo dell’*eikos* nella polémica antisofística”, en *Spazio Filosofico*, n. 4, 2012, p. 51). El testimonio, en la medida en que puede ser equívoco o engañoso, puede representar un caso específico del discurso retórico. En consideración al hecho de que nuestros análisis se basan sobre todo en aquel particular género de discurso retórico que es el género judicial, resultan dignas de mención las consideraciones de Avezzù. Este último pone de relieve muy bien el papel central que lo “probable” juega, precisamente, en el ámbito de la retórica judicial. Véase Elisa Avezzù, “*Thaumaston ed eikos* nella logografia giudiziaria”, en D. Lanza y O. Longo (eds.), *Il meraviglioso ed il verosimile tra antichità e medioevo*, Olschki, Florencia 1989, pp. 19-27.

103 Aristóteles, *Retórica*, 1359 b 2-16.

104 Véase Massimo Marassi, ob. cit., pp. 256-258.

trario, hay que admitir que para el Stagirita, la retórica, tal y como la dialéctica a la que es similar, tiene no solo valor argumentativo, sino también veritativo¹⁰⁵. A este respecto, relevante es la afirmación aristotélica de que «[los hombres] se persuaden por el discurso cuando les mostramos la verdad o lo que parece serlo partiendo de lo que es convincente en cada caso»¹⁰⁶. Así pues, ¿cómo se explica el carácter doxástico del discurso retórico y al mismo tiempo, su carácter alético? En mi opinión, una manera de responder a la pregunta en cuestión es destacar que, cuando tenemos una opinión, o sea, cuando aceptamos uno de los dos contrarios, temiendo que sea verdadero el otro, estamos en todo caso necesariamente seguros de que tenemos datos (y por lo tanto verdaderos conocimientos). En efecto, son precisamente estos datos los que, aunque no nos permitan no temer que sea verdadera otra hipótesis, nos inducen a aceptar uno de los dos contrarios, lo que, a su vez, explica la razón por la cual cuando tenemos una opinión, no queremos expresar sencillamente algo subjetivo, sino que tenemos la pretensión de expresar algo que tenga también un alcance objetivo. De esta manera, también los discursos que tienen un carácter doxástico tienen que ver con las cosas. En estos discursos, los *pragmata* son o aquello de lo que se habla explícitamente o aquello que se presupone implícitamente en la comunicación. En ambos casos, mantienen su excedencia con respecto a lo que es comunicado¹⁰⁷. Para decirlo con las palabras de Franco Lo Piparo, «los *pragmata* no son el lenguaje sino aquello de lo que se puede hablar en línea de principio»¹⁰⁸.

105 Véase Enrico Berti, "Il procedimento logico-formale...", ob. cit., p. 89.

106 Aristóteles, *Retórica*, 1356 a 19-20. Además, el Stagirita escribe: «Estar en disposición de discernir sobre lo plausible es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la verdad» (Allí mismo, 1355 a 16-18).

107 Es precisamente la *excedencia de las cosas* con respecto al discurso retórico lo que hace que los hablantes y los oyentes puedan tener opiniones también divergentes respecto a ellas. Se puede decir algo similar acerca de la dialéctica, en la que el discurso no es el pronunciado ante un auditorio (como precisamente, el discurso retórico), sino que es aquel en el que nos enfrentamos a un interlocutor sosteniendo o negando una tesis. La divergencia de opiniones implica la necesidad de admitir la existencia de conocimientos "privados". Son los conocimientos adquiribles en virtud de "privados" recursos cognitivos los que, implícitamente presupuestos a lo que es comunicado, pueden generar conflictos, malentendidos o al menos dificultad en la comprensión recíproca.

108 Franco Lo Piparo, ob. cit., p. 192. Está en la misma línea Michel Villey, quien escribe: «El ejercicio del arte dialéctico presupone la existencia de una cosa, aquélla por la que preguntamos» (Michel Villey, *Philosophie du droit*, II, P.U.F., París 1979, p. 150).

Sin la palabra es fácil hacerse una imagen equivocada o engañosa de las cualidades morales del testigo.

Las consideraciones anteriores pueden estar directamente relacionadas con la fe cristiana. El hecho de que tanto la opinión como la fe en Cristo sean conocimientos cuyo objeto no es intrínsecamente evidente (como en el caso de la ciencia), no les impide tener como referencia las mismas cosas. Tomás de Aquino escribe: «Este acto del creyente termina no en el enunciado, sino en la realidad que contiene. En verdad, no formamos enunciados sino para alcanzar el conocimiento de las realidades; como ocurre con la ciencia, ocurre también en la fe»¹⁰⁹.

El mismo Aquinate pone en evidencia lo que une a la fe cristiana, a la opinión y a la ciencia, del mismo modo que lo que los diferencia. Leemos en la *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*:

«Con la ciencia y la intelección tiene en común el asentimiento cierto y firme; en este punto difiere de la opinión en que elige a uno de los contrarios temiendo que el otro sea el verdadero y difiere también de la duda en que no se decide a elegir entre dos contrarios. Por otra parte, con la opinión tiene en común que trata de cosas no demostrables de modo natural por el intelecto, y en esto difiere de la ciencia y la intelección»¹¹⁰.

Este pasaje permite determinar la especificidad de la fe cristiana dentro del más amplio fenómeno del testimonio entendido como condición imprescindible de “cada unión social”. Cuando nos encomendamos al testimonio de otros hombres, debemos seguir temiendo que sea verdadero el contrario de lo que es testimoniado; por el contrario, cuando nos encomendamos al testimonio divino podemos estar seguros de la verdad del mensaje comunicado. La confianza en los hombres da lugar a un saber doxástico, o sea, a un saber que, aunque tiene cierta validez en relación con determinados contextos sociales, siempre puede ser cuestionado. En cambio, cuando se recurre a la autoridad del Dios que se revela en la historia de la salvación, el co-

¹⁰⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

¹¹⁰ Tomás de Aquino, *Exposición del “De Trinitate” de Boecio*, parte 2, q. 3, a. 1, co. 1.

nocimiento que se obtiene es absoluto, infalible. En efecto, Dios, como hemos visto, «no puede engañar ni ser engañado»¹¹¹.

Réginald Garrigou-Lagrange escribe, argumentando en contra de una errada concepción de la fe de matriz pelagiana:

«Según esta concepción, la certeza de nuestra fe sobrenatural en la Trinidad, en la encarnación o en otros misterios se apoyaría *formalmente* en último análisis en el *conocimiento inferior moralmente cierto* que nuestra razón por sí misma puede tener signos de la revelación y las propiedades de la Iglesia. El acto de fe sería un tipo de razonamiento basado en una certeza de orden inferior, que también se apoya a menudo solo en el testimonio de nuestros padres y de nuestros pastores, puesto que pocos entre los fieles pueden hacer un estudio crítico sobre los orígenes del cristianismo. El acto de fe teologal concebido de este modo no es infaliblemente cierto y no conserva casi nada de lo sobrenatural y misterioso»¹¹².

El teólogo dominico no niega que los signos de la revelación y de propiedad de la Iglesia puedan constituir un motivo racional para creer, sino que en tales signos *se resuelva formalmente* el acto de fe teologal. La certeza del fiel puede implicar un tipo de razonamiento, sin embargo, este último *solo* no puede inducir a creer. La fe necesariamente requiere de la *ayuda* de la gracia, siendo esta regalo sobrenatural y misterioso, un regalo que el hombre recibe por el influjo de una luz infusa. Tomás de Aquino subraya: «El que cree tiene motivo suficiente para creer. Es, en efecto, inducido por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y, lo que es más, por la inspiración interior de Dios que invita a creer»¹¹³.

111 Concilio Vaticano I, *Dei Filius*, Constitución dogmática sobre la fe católica, 24 de abril de 1870, 3. Un pasaje de la Biblia que pone de relieve la diferencia entre fe humana y fe divina es el siguiente: «¡Feliz el que pone en el Señor toda su confianza y no se vuelve hacia los rebeldes que se extravían tras la mentira!» (*Sal* 40,5).

112 Réginald Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon Saint Thomas d'Aquin et Saint Jean de la Croix*, Éditions de la vie spirituelle, St. Maximin 1923, p. 66. Garrigou-Lagrange escribe también: «Esta certeza absolutamente infalible y esencialmente sobrenatural se resuelve solo [...] *materialmente* en nuestro conocimiento moralmente cierto (crítico o no crítico), de los signos que han confirmado la predicación de Jesús y las características de la Iglesia» (Allí mismo, pp. 67-68).

113 Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II-II, q. 2, a. 9, ad 3.

Los principios universales de orden metafísico tienen que ver directamente con la *Revelabilidad*, no con la Revelación. Así pues, las verdades de fe, aunque requieren una interpretación metafísica, siguen siendo verdades intrínsecamente no evidentes, o sea, Misterios a los que el intelecto del creyente solo puede dar su propio asentimiento indirectamente. Es la autoridad de Quien más que nadie es digno de ser creído la que induce al hombre a creer.

Es la “divina inspiración interior”, no el conocimiento crítico de los acontecimientos externos ligados a la Revelación — como por ejemplo, los milagros — la que *perfeciona* el creer. El asentimiento que el fiel da con certeza infalible y absoluta a las verdades de fe representa un nivel cognitivo que supera infinitamente lo que el hombre solo puede obtener en virtud de la misma luz natural.

La imposibilidad de que Dios engañe al hombre no excluye la contextualidad histórica y social de los acontecimientos ligados a la Revelación. El campo cognitivo compartido por todos los que forman parte de la historia de la salvación, incluso concierne siempre a determinadas situaciones de hecho y determinados eventos históricos. El mismo Dios dado a conocer por Cristo es un “ser llamable” y la “llamabilidad” exige el “encuadre social del llamado”¹¹⁴. Así pues, ¿de qué manera un encuadre de este tipo es capaz de dar cuenta de la Trascendencia, del Infinito¹¹⁵? Antonio Livi sostiene:

«Determinados acontecimientos históricos y determinadas situaciones de hecho solo pueden actuar como “motivos de

114 Sobre la “llamabilidad” de Dios, véase Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis*. Prolusione a Bonn, Marcianum Press, Venecia 2013, p. 27. Uno de los pasajes del Evangelio al que hace referencia Ratzinger en su reflexión sobre este tema es el siguiente: «Manifesté tu Nombre a los que separaste del mundo para confiármelos» (Jn 17,6).

115 Como se sabe, ya la Ilustración (en particular Lessing), negó que un hecho histórico como el relativo a la figura de Cristo pudiera dar lugar a una verdad universal. Sobre Lessing, véase Aurelio Rizzacasa, *Il tema di Lessing. È possibile provare una verità eterna a partire da un fatto storico?*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1996.

credibilidad” del testigo si se interpretan en cierta manera a la luz de los principios metafísicos, es decir, finalmente a la luz de los *preambula fidei*. Esto concierne ante todo a los signos o indicios de la misión profética, es decir, a las pruebas de la credibilidad de los profetas del Antiguo Testamento [...]; luego los signos o indicios relativos a la divinidad de Jesús, el Verbo encarnado; por último y por consiguiente, los signos o indicios de la presencia de Dios en la vida de la Iglesia fundada por Jesús (indefectibilidad y la santidad de la Iglesia en la historia); en efecto, aunque tales signos se experimentan empíricamente en los acontecimientos históricos, son indicios de la presencia de Dios justo porque presuponen la certeza de que hay un Dios Creador, el único que puede santificar a los hombres»¹¹⁶.

Lo que en último análisis es presupuesto en la comunicación evangélica es el conocimiento metafísico de la existencia de Dios. El anuncio cristiano si por un lado adquiere exclusivamente su propio sentido específico en relación a determinados hablantes y a determinados oyentes, por otro, encuentra la propia última justificación epistémica en un principio universal de orden metafísico¹¹⁷. A este respecto, deberá prestarse atención al hecho de que el conocimiento metafísico en cuestión no es lo que es hecho objeto de una específica disertación por parte de algunos en la reflexión filosófica. Él representa un nivel cognitivo pre teorético que por sí mismo no necesita ser expresado científicamente¹¹⁸, aunque tiene en común con la teología natural el mismo *objeto* y el mismo carácter de conocimiento *directo*¹¹⁹. Bajo este

116 Antonio Livi, *Logica della testimonianza* ob. cit., p. 117.

117 Es precisamente la *excedencia* de los principios universales de orden metafísico con respecto al contexto comunicativo que concierne a una determinada religión la que hace que fieles de religiones diferentes puedan tener convicciones *divergentes* sobre tales principios pero no solo eso. Es importante evidenciar que la misma excedencia en cuestión le permite a un mismo contexto religioso ampliarse o reducirse, del mismo modo que fundirse con otros contextos.

118 Entre los principios metafísicos que por sí mismos no necesitan ser expresados científicamente debe ser incluida, entre otros, la experiencia moral. Aristóteles dice que la filosofía moral es *superflua*, cuando el hombre ya es capaz de actuar de manera conforme a los dictados de la razón práctica y es *inútil* cuando el hombre no es capaz de actuar de esta manera (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 b 6-8). Ahora bien, la experiencia moral tiene su propio fundamento en Dios. «Solo Dios es bueno» (Mc 10,18). Solo Dios puede contestar a la pregunta por el Bien, porque solo Él es la plenitud de la Bondad.

119 En este sentido, es interesante el análisis histórico-crítico que Matteo Adolfo hace sobre el famoso “*unum argumentum*” que Anselmo presenta en el *Proslogion*. De este análisis emerge con suficiente claridad que el conocimiento metafísico de la existencia de Dios representa un nivel cognitivo cuya validez por sí misma no requiere una demostración filosófica. Véase Matteo Adolfo, “Dialectica neoplatónica e lógica aletica nel *Proslogion* anselmiano”, en F. Renzi (ed.),

punto de vista, dignas de mención son las observaciones de Enrico Berti, quien poniendo el «ejemplo de la viejecita que frecuenta la primera misa de la mañana» subraya:

«La viejecita posee implícitamente una metafísica porque en el acto con el que dirige su oración al Señor conoce perfectamente la diferencia entre el Todopoderoso al que dirige su oración y cualquier poderoso de este mundo [...]. Saber esta diferencia significa tener una metafísica, obviamente implícita, pero apenas eso. Todos los verdaderos creyentes, filósofos o no filósofos, de hecho a menudo más los no filósofos que los filósofos, tienen una metafísica implícita, es decir, admiten más o menos claramente la existencia de Dios, su absolutidad, su transcendencia, su omnipotencia y su libertad»¹²⁰.

El hecho de que los motivos de credibilidad deban interpretarse en términos metafísicos para que puedan atribuirse a la Trascendencia no pone en peligro la libertad del creyente. El conocimiento metafísico de Dios, aunque hace que la fe cristiana sea plenamente racional, solo constituye el presupuesto, la condición de posibilidad de esta¹²¹. En otras palabras, los principios universales de orden metafísico tienen que ver directamente con la *Revelabilidad*, no con la Revelación. Así pues, las verdades de fe, aunque requieren una interpretación metafísica, siguen siendo verdades intrínsecamente no evidentes, o sea, Misterios a los que el intelecto del creyente solo puede dar su propio asentimiento *indirectamente*. Es la autoridad de Quien más que nadie es digno de ser creído la que induce al hombre a creer¹²².

L'esistenza di Dio. Un'innegabile verità del senso comune che nella formalizzazione metafisica può avere piena giustificazione dialettica, Leonardo da Vinci, Roma 2016, pp. 37-40.

120 Enrico Berti, "A quali condizioni...", ob. cit., p. 53. Berti —quien con el ejemplo de la viejecita recurre directamente a su maestro Marino Gentile, afirma también: «Cuando decimos que Dios es amor, no debemos olvidar que no es amor humano, sino que es amor divino, es decir, infinito y en esto está implícita una metafísica, es decir, la conciencia de la diferencia entre amor humano y amor divino» (Allí mismo, p. 54).

121 Es fácil entender que se trata de una condición de posibilidad absolutamente diferente de aquella a la que recurre Derrida en relación a la fe.

122 Sobre el concepto de evidencia en relación a la fe, digno de mención es el libro de Manuel García Moribundo *Análisis ontológico de la fe*. Aquí se dice con razón que el objeto de la fe es no evidente y que es necesario rechazar una interpretación racionalista del acto de fe. Sin embargo, el autor se equivoca al no notar el papel que juega la autoridad cristológica en referencia al asentimiento que el fiel da a las verdades de fe. Véase Manuel García Morente, "Análisis ontológico de la fe", en M. García Morente, *Obras completas*, II/2, Anthropos, Madrid 1996. Sobre el argumento en cuestión, véase entre otros Andrea Milano, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, EDB. Bolonia 1999 y Rainer Berndt, *Vernünftig, Echter*, Würzburg 2003.