

La fe sobrenatural y el valor epistemológico del testimonio

JOSÉ TOMÁS ALVARADO

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

jose.tomas.alvarado@gmail.com

Resumen: Este trabajo presenta una concepción de la fe sobrenatural como conocimiento. La fe es una actitud proposicional por la que uno acepta o cree una proposición en virtud del testimonio que alguien ha dado de la verdad de tal proposición. La fe sobrenatural es la actitud proposicional por la que uno acepta una proposición como verdadera en virtud del testimonio –o revelación– que Dios ha dado de la verdad de tal proposición. Se sostiene que el testimonio, en general, es una fuente básica, no reducible, de justificación. El valor del testimonio proviene, (a) o bien de una regla defectible por la que uno debe aceptar lo que alguien asevera si es que no hay razones positivas para dudar, ya sea de la veracidad o ya sea de la confiabilidad epistemológica del testigo, o (b) desde una perspectiva externalista, del hecho de que el testigo está realmente diciendo la verdad y es realmente confiable epistemológicamente. En el caso de la revelación divina, se sostiene que la veracidad y la confiabilidad del testigo, i. e. Dios, es la máxima. La fe sobrenatural, entonces, es conocimiento.

Palabras clave: fe, testimonio, revelación divina, conocimiento por fe, externalismo

En el capítulo 3 de la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I de 24 de abril de 1870 se señala que la fe es una “virtud sobrenatural por la que, con inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos.” (DH 3008; cf. los cánones 1 y 2, DH 3031 y 3032, respectivamente; también, Pío IX, Encíclica *Qui Pluribus* de 9 de noviembre de 1846, DH 2778). Una virtud es una propiedad disposicional de un sujeto racional y libre por la que puede realizar acciones moralmente buenas con ‘facilidad’. Una virtud está, de un modo general, especificada por el tipo de actos a los que dispone. La virtud sobrenatural de la fe se especifica porque dispone para creer ser verdadero lo que ha sido revelado por Dios. El *acto* de fe

sobrenatural es, entonces, el acto de creer ser verdadero lo que ha sido revelado por Dios, por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos. Este trabajo tiene por objetivo precisamente desarrollar una teoría acerca de este acto de fe sobrenatural. La tesis central que se pretende defender aquí es que la fe sobrenatural es conocimiento, en el sentido pleno del término “conocimiento”.

Se pretende defender esta tesis tomando lo que enuncia la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I literalmente. La fe sobrenatural está justificada por testimonio: el testimonio de Dios a quien debe asignársele la autoridad epistémica máxima. El testimonio de la autoridad epistémica máxima es lo que determina que la fe sobrenatural sea conocimiento. En primer lugar, se trata, por lo tanto, de una concepción *cognitivista* de la fe en donde la fe es una actitud proposicional. En segundo lugar, se trata, también, de una concepción que *no requiere una facultad cognitiva especial* para el conocimiento de fe. No se está postulando un *sensus divinitatis* tal como sucede en la epistemología reformada (Cf. Plantinga 1983; 2000: 167-198). Hay varias alternativas sistemáticas acerca de la forma de evaluar epistemológicamente el testimonio. Las más conocidas de las cuales son el reduccionismo y el anti-reduccionismo. Aquí se va a sostener una concepción anti-reduccionista sobre el testimonio. Desde una perspectiva de este tipo, el valor del testimonio proviene de la operación de un principio defectible. También se puede adoptar una posición externalista, sin embargo. Es más, algún tipo de tratamiento externalista parece necesario para considerar la situación de sujetos poco sofisticados y con poca o ninguna capacidad reflexiva. Se va a sostener aquí que la fe es conocimiento debido a la autoridad epistémica de Dios, que es máxima. La justificación máxima que Dios posee para las proposiciones que revela no debe verse mermada por las cadenas de transmisión. Quienes tienen fe, entonces, poseen conocimiento. No serán consideradas aquí las cuestiones relacionadas con la importancia de factores afectivos y volitivos en la fe sobrenatural. Tampoco será considerado aquí el rol fundamental que debe dársele a la gracia. Estos son temas que requieren un tratamiento separado que no puede hacerse aquí. Ha sido usual apelar a lo afectivo o a lo volitivo para explicar la naturaleza de la fe pues, desde el punto de vista estrictamente cognitivo se la ha considerado defectuosa. Aquí se va a sostener que este punto de partida usualmente adoptado está – crucialmente– errado. Si la fe sobrenatural posee un estatus epistemológico robusto, tal como se va a argumentar, entonces la necesidad de acomodar elementos afectivos y volitivos es menos urgente.

En lo que sigue de este trabajo, por lo tanto, se seguirá el siguiente orden en el tratamiento de las cuestiones. En la sección primera se harán algunas precisiones conceptuales respecto de las nociones de ‘conocimiento’, ‘justificación’, ‘evidencia’ y se va a sostener que la fe sobrenatural, por lo menos, implica una actitud proposicional. En la sección segunda se va a explicar por qué debe otorgarse valor epistemológico al testimonio. En la sección tercera se va a sostener que la fe sobrenatural es conocimiento

por cuanto se encuentra justificada por el testimonio de la autoridad epistémica máxima. Es conocimiento por testimonio tal como cualquier otro. Las peculiaridades de la fe sobrenatural tienen que ver con las peculiaridades de la autoridad en quien se funda el testimonio.

I. Precisiones conceptuales previas

Se va a asumir en este trabajo que el conocimiento puede ser caracterizado como (Cf. Williamson 2000: 21-92): (i) un estado mental; (ii) un estado mental factivo; y (iii) como el tipo de estado mental factivo más general. De un modo general, un estado mental se dice "factivo" si y sólo si la posesión de tal estado mental por un sujeto respecto de p implica p . Un estado mental factivo se debe entender, por lo tanto, como una actitud proposicional en donde el estado mental del sujeto de que se trate queda correctamente descrita como la actitud que tiene ese sujeto respecto de una proposición. El conocimiento puede ser entendido como el estado mental factivo más general, porque si Φ es un tipo de estado mental factivo, es necesario que si $S \Phi$ que p , entonces S conoce que p .

La 'justificación' es el carácter que posee una creencia por la que es epistemológicamente legítimo para su poseedor el tenerla. La conexión entre las nociones de 'justificación' y 'conocimiento' ha sido objeto de un intrincado debate durante el siglo pasado que no se pretende resolver aquí. Se va a suponer simplemente que si un sujeto racional S conoce que p entonces S debe poseer una justificación para creer que p . La justificación, por sí misma, sin embargo, no es suficiente para el conocimiento. Alguien puede estar justificado en creer que p , sin que esta creencia justificada sea conocimiento. Lo que se va a sostener aquí es que el tipo de justificación que llega a poseer alguien debido a que tiene fe sobrenatural de que p es al mismo tiempo conocimiento de que p . Se utilizará la expresión "evidencia" como sinónimo de "justificación", sin pretender prejuzgar en contra de posiciones externalistas de la justificación. De hecho, se va a mostrar que una perspectiva externalista del testimonio es especialmente adecuada para comprender el valor epistemológico de la fe sobrenatural. Se va a suponer que la justificación que puede tener una proposición para un sujeto admite grados y estos grados pueden ser representados por una función de probabilidad. Lo que se está representando con tales 'probabilidades epistémicas' no es el grado de firmeza que tenga la creencia del sujeto en cuestión, sino el grado de adhesión que un sujeto *debería* darle a una proposición dada cierta evidencia a su favor, si es que es racional. El grado de justificación de una proposición respecto de la evidencia se denominará su "probabilidad epistémica"¹.

¹ En lo que sigue, la probabilidad condicional de q en r se expresará por $P(q/r)$. La probabilidad condicional $P(q/r)$ se define, como es usual, por el cociente de $P(q \wedge r)$ por $P(r)$. La función de probabilidad

Desde los primeros tiempos se han formulado credos o símbolos de la fe en donde se especifican una serie de proposiciones que deben ser profesadas por los fieles (Cf. DH: 2-76). La profesión pública de tales ‘símbolos’ es una profesión pública de la fe poseída, del mismo modo como la declaración solemne que efectúa alguien frente a testigos de que p es el caso, es una profesión pública de su estado mental de creencia de que p es el caso. Las proposiciones que son objeto de la actitud proposicional de fe han sido denominadas tradicionalmente como “artículos de la fe” (Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 7-9). Muchos han sostenido que la fe sobrenatural exige más que la aceptación como verdaderas de ciertas proposiciones. Por ejemplo, se requeriría un compromiso de implicancia práctica para la acción del creyente, o una actitud fundamental de confianza respecto de una persona –en particular, respecto de YHWH en el Antiguo Testamento y de Jesucristo, en el Nuevo Testamento. Está definido dogmáticamente, además, en la misma Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I que el acto de fe de un fiel exige el auxilio de la gracia (Cf. canon 5; DH: 3035). Nada de esto se pretende negar en este trabajo. Todo lo que se requiere es admitir que si el sujeto racional S tiene fe sobrenatural, entonces *hay* proposiciones que son objeto de creencia por parte de S . Lo que interesa aquí es considerar qué tipo de justificación se posee para estas creencias y cómo es que se posee conocimiento de lo enunciado en ellas².

La tesis central de la Constitución Dogmática *Dei Filius* es que la fe sobrenatural es la aceptación como verdaderas de ciertas proposiciones debido a la autoridad de Dios que revela, el que no puede engañarse o engañarnos (Cf. DH: 3008). Esto es lo que ha sido denominado el “motivo de la fe”. Si la fe es conocimiento, lo es porque se encuentra fundada en testimonio. Si la fe se encuentra, por lo menos, racionalmente justificada, lo es porque se encuentra fundada en algún testimonio. Será conveniente, por lo tanto, considerar, en primer lugar, algunas características generales del testimonio como mecanismo de justificación antes de tratar directamente del tipo de testimonio que ha de estar envuelto en la fe sobrenatural.

epistémica obedece los principios usuales (Cf. Mellor 2005: 21-31), esto es: (i) la función de probabilidad P asigna a cada proposición un número real n , tal que $0 \leq n \leq 1$; (ii) $P(p) + P(\neg p) = 1$; (iii) si $P(p) > 0,5 > P(\neg p)$, entonces p es más probable que su contradictoria. La ‘probabilidad epistémica’ de una proposición $p = P(p/e)$, en donde ‘ e ’ es la evidencia o justificación que se posee para p .

² Al sostener que hay conocimiento proposicional en este caso, tampoco se está negando que existan otras formas de conocimiento más altas. Por de pronto, la visión beatífica de los santos que ‘contemplan cara a cara la esencia divina’ (Cf. 1 Cor 13, 12) no podría ser adecuadamente descrita como conocimiento proposicional, aunque –de algún modo– se deriven de tal visión formas de conocimiento proposicional. Dada la simplicidad divina, también, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo no pueda ser descrito como conocimiento proposicional.

II. El valor epistemológico del testimonio

Si uno tiene una creencia de que p justificada por testimonio, entonces hay *alguien* que ha de ser testigo de que p . El testigo a quien se concede fe es alguien a quien se otorga, por estos motivos, autoridad epistémica. De un modo general:

- (1) S_1 tiene fe de que p si y sólo si S_1 tiene la creencia de que p porque S_2 ha dado testimonio de que p .

Esto vale para todo caso de testimonio. La 'fe sobrenatural' se diferencia de los restantes casos de 'fe' porque es aquella que depende del testimonio –o revelación– de un sujeto específico: Dios. Uno puede hacer fe, sin embargo de lo enunciado por cualquier sujeto racional. Esta tesis (1) se justifica simplemente como un análisis de qué significa 'tener fe'. Del mismo modo, la 'fe' requiere la 'confianza' o 'fe en' el testigo, quien es el que asevera que p ³. Por lo tanto:

- (2) Si S_1 tiene fe de que p , entonces hay un sujeto S_2 tal que: S_1 tiene fe en S_2 .

La justificación que proviene del testimonio tiene que ver con la transmisión de probabilidad epistémica que provee el testigo. Un 'testimonio' de que p es un acto de habla de aseveración de que p . Este acto de aseveración es el motivo por el que alguien llega a aceptar p como verdadera. Hay varias cosas aquí que podrían ser entendidas como 'motivo para creer que p ', pero lo que aquí interesa es el caso en donde un sujeto racional llega a estar justificado en creer que p porque otro sujeto racional ha aseverado que p y se ha heredado la justificación que poseía el testigo de que p . Hay ocasiones en que uno puede adquirir evidencia a partir de lo que asevera otra persona, pero estos casos no interesan aquí⁴. Cuando se dice aquí que alguien llega a tener justificación o

³ Un evaluador anónimo hace notar correctamente que hay usos lingüísticos en los que las expresiones de la forma " x tiene fe de que p " expresan simplemente que existe confianza de que p es verdadero o será verdadero, aunque no existe justificación racional adecuada para tal confianza. Si alguien dice "tengo fe de que mi equipo favorito ganará el campeonato" no está queriendo afirmar que alguien le ha dado testimonio de que su equipo favorito ganará el campeonato. Estos usos no serán considerados en este trabajo.

⁴ Alguien puede pensar sinceramente que es tenor cuando en realidad es barítono y decir –para engañar– que es barítono. Al aseverar que es barítono lo hace con su tono de voz, que es barítona. Uno puede colegir correctamente de su aseveración que es barítono, aunque su acto de aseveración es una mentira (Cf. para casos como estos, Audi 2003: 137-142). Tampoco parecería que fuese una justificación por testimonio aquella en que alguien profiere una oración queriendo sinceramente comunicar la proposición de que p . Alguien comprende mal tal preferencia como pretendiendo enunciar la proposición de que q . Supóngase que, sin embargo, p es falsa y q es verdadera. Se habría llegado a tener una creencia verdadera por el testimonio, en algún sentido, pero no parece satisfacer las condiciones para sostener que el

conocimiento de que p debido a testimonio, se quiere decir que se comprende el acto de habla de aseveración por el que el testigo enuncia que p . El testigo es sincero y tiene evidencia de que p . Es la aseveración y la justificación que posee el testigo lo que constituye justificación de que p para quien recibe el testimonio.

La justificación debido a testimonio preserva y transmite la probabilidad epistémica que posee el testigo para una proposición. Hay casos en donde alguien llega a tener más probabilidad epistémica a favor de una proposición que el testigo, pero estos no son casos de 'testimonio', propiamente tal. Lo que debe suponerse es que quien llega a tener justificación por testimonio tendrá una justificación que será a lo más tan buena como la probabilidad epistémica que posee el testigo. Las cadenas de transmisión de justificación por testimonio no 'aumentan' la calidad de esta justificación. Supóngase que la evidencia que posee el testigo es e^* y la evidencia que posee quien recibe ese testimonio es e^{**} . Entonces:

- (3) Si la probabilidad epistémica para p dada la evidencia que posee S_1 es $P(p/e^*) = k$ y S_2 llega a tener justificación para p sólo por el testimonio de S_1 , entonces la probabilidad epistémica para p dada la evidencia que posee S_2 es $P(p/e^{**}) \leq k$.

El testimonio es una fuente de justificación que 'depende' de otras fuentes. Si uno llega a tener justificación de que p porque alguien ha dado testimonio de que p , la justificación que llegue a poseerse será dependiente de la calidad de la evidencia que poseía el testigo –o, eventualmente, de la calidad de la evidencia que poseía el testigo del que el testigo hereda su justificación, o bien de la calidad de la evidencia que poseía el testigo del que el testigo del testigo hereda su justificación, etcétera. Si el testigo está realmente justificado en creer que p –o lo está el testigo del testigo, o el testigo del testigo del testigo, etcétera–, entonces debe poseer una percepción sensible de que p es el caso, o debe poseer evidencia a priori de que p es el caso, o ha inferido que p es el caso por una deducción a partir de proposiciones que conoce o de las que tiene buena evidencia, o ha inferido que p es el caso por una inferencia inductiva a partir de proposiciones que conoce, o de las que tiene buena evidencia. Esto es lo que explica porqué vale (3), esto es, porqué el testimonio no 'agrega' probabilidad epistémica a favor de una proposición, sino que –en el mejor de los casos– la preserva.

Buena parte de la discusión en torno al valor epistemológico del testimonio tiene que ver con la cuestión de si se trata de una fuente de justificación independiente y básica –tal como la percepción sensible, la memoria, la conciencia o la intuición a priori– o bien se trata de una fuente de justificación que es reducible a una combinación de las

testimonio es la *justificación* de la creencia que se posee. Un evaluador anónimo propone el caso en que alguien habla solo sin saber que otras personas escuchan. Si el acto de habla en cuestión es un acto de aseveración cuenta como testimonio.

restantes. Aceptar que el testimonio es una fuente de justificación que depende de la calidad de evidencia que se haya obtenido por otros medios no es todavía aceptar que el valor del testimonio se 'reduce' al valor epistemológico conferido por otras fuentes de justificación. La memoria también es una forma de justificación que, en el mejor de los casos, preserva la probabilidad epistémica obtenida de otras formas, por percepción sensible o intuición racional, por ejemplo, pero esto no hace que la memoria pueda ser 'reducida' a otras formas de justificación. No podríamos dispensarnos, en efecto, de la memoria para nuestras transacciones epistémicas. No tendríamos cómo utilizar evidencia obtenida en el pasado para nuestras transacciones presentes. Del mismo modo, se ha sostenido que el testimonio es una fuente de justificación irreductible a las restantes, pero dependiente de las restantes.

Hay motivos para tomar muy seriamente el testimonio como fuente de justificación. En primer lugar, la apelación al testimonio se da de manera completamente generalizada en todos los campos de la vida humana. Aunque desde la época moderna ha sido habitual presentar a los sujetos racionales como autónomos desde el punto de vista epistemológico, descansando sólo en la evidencia que cada uno, individualmente, es capaz de recabar (cf. para una presentación general de esta perspectiva Zagzebski 2012: 4-28), en la práctica sólo se puede desarrollar el conocimiento mediante esfuerzos colectivos de multitud de agentes coordinados, ninguno de los cuáles podría por sí solo reconstruir individualmente la evidencia que justifica el todo de la teoría de que se trate. Lo normal, además, es que un solo agente ni siquiera está en condiciones de comprender el todo de la teoría de que se trate. Para el avance de la ciencia se requiere el esfuerzo de muchos sujetos obteniendo evidencia y confiando en el testimonio de los otros. La gran mayoría de las cosas que sabe una persona normal, las sabe por testimonio. Muy pocos han visto directamente, por ejemplo, que la Tierra es esférica. Muy pocos han visto personalmente que Australia está al sureste de Asia. Muy pocos han visto personalmente las evidencias experimentales que justifican la existencia del electrón. Muy pocos, también, han efectuado personalmente los cálculos teóricos que sirven para justificar su existencia. Nadie duda seriamente, sin embargo, que la Tierra es esférica, que Australia está al sureste de Asia y que hay electrones. Lo normal, también, es que uno no chequea de manera independiente quién es su madre. La utilización del testimonio para obtener evidencia es una práctica epistemológica ubicua y robusta. Sucede, además, que aunque alguien podría chequear de manera independiente la veracidad de algún testimonio aislado, es prácticamente imposible hacer un chequeo completo de *todo* lo que se sabe por testimonio. Lo que hace un sujeto racional al practicar una confirmación es descansar en el valor de ciertos testimonios para evaluar otros que ha puesto en cuestión. Este es un punto sobre el que se volverá más abajo. El fracaso en explicar el valor epistemológico del testimonio no sería un detalle menor, sería el fracaso en explicar el valor epistemológico de gran parte de lo que consideramos 'nuestro conocimiento' y obligaría a una forma de escepticismo bastante radical.

II. (i) Reductivismo sobre el valor del testimonio

En las concepciones reductivistas del testimonio, su valor epistemológico sólo puede ser conquistado por un sujeto racional si es que –de manera independiente– puede justificarlo. Para esto, se supone que el sujeto debería efectuar algún tipo de inferencia. Así, S_1 puede estar justificado en creer que p debido al testimonio que ha dado S_2 de que p , sólo si es que: (i) S_1 tiene razones independientes para creer justificadamente que S_2 es veraz y no está mintiendo; y (ii) S_1 tiene razones independientes para creer justificadamente que S_2 tiene capacidades cognitivas confiables por las que está justificado en creer que p . El valor del testimonio de que p sería aquí el fruto de una inferencia en la que uno debería razonar desde premisas como las siguientes:

- (4) S_2 ha aseverado que p [Premisa de contenido].
- (5) Si S_2 ha aseverado que p , entonces S_2 cree que p [Premisa de veracidad].
- (6) Si S_2 cree que p , entonces S_2 tiene justificación para creer que p [Premisa de confiabilidad epistemológica].

De (4) – (6) se sigue por *modus ponens* y transitividad de la implicación que S_2 tiene justificación para creer que p . Cualquiera que tenga justificación de que S_2 tiene justificación para creer que p , tiene justificación para creer que p . En la concepción reductivista tradicional, premisas del tipo de (4) – (6) deberían justificarse por inducción. Esto es, uno podría asignar un grado de probabilidad epistémica a (5), por ejemplo, por la frecuencia relativa de casos en que S_2 ha aseverado algo y no ha estado mintiendo. Es bastante dudoso que uno pueda recabar información estadística de cada una de las personas con la que tengamos algún intercambio de información. En versiones más contemporáneas del reductivismo, en cambio, la justificación de premisas del tipo de (4) – (6) se hace utilizando un razonamiento bayesiano⁵ (Cf. Goldman 1999: 109-125) o

⁵ En este enfoque se asigna una probabilidad epistémica al testimonio. Se designará ‘ S asevera que p ’ por Ap . De acuerdo a la notación ya introducida, se quiere asignar un valor a $P(p/Ap)$, esto es, la probabilidad de p sea verdadera si es que S asevera que p o, en otras palabras, se quiere determinar en qué medida el que S asevere que p es evidencia de que p . Sea aquí ‘ k ’ el conocimiento de *background* que debe suponerse como la base evidencial a partir de la cual se pondera cualquier escenario epistémico. De acuerdo al teorema de Bayes, la probabilidad puede calcularse de acuerdo a la siguiente ecuación:

$$P(p/Ap \wedge k) = \frac{P(Ap/p \wedge k) \times P(p/k)}{P(Ap/k)}$$

Aquí $P(Ap/p \wedge k)$ es la probabilidad inversa de que S asevere que p si es que p es verdadera –presuponiendo la evidencia de *background* k . $P(Ap/k)$ es la probabilidad de que S asevere que p por

mediante una inferencia a la mejor explicación⁶ (Cf. Fricker 1995; Malmgren 2006). No interesa aquí considerar cuál debería ser el mecanismo preciso, pues los problemas que se indicarán son comunes a cualquiera de estas alternativas.

El problema fundamental que se aprecia en el enfoque reductivista es que hace muy difícil justificar nuestras prácticas epistémicas respecto del testimonio. En una concepción de este tipo la calidad de la evidencia que pueda tener el testigo no puede transmitirse sin más a quien recibe el testimonio. Esta evidencia debe ser ‘ponderada’ por la veracidad y la confiabilidad que sea dada al testigo de un modo independiente. Supóngase que la probabilidad epistémica que puede darle el testigo a una proposición p dada la evidencia e que posee es 0,9. Esto es, $P(p/e) = 0,9$. Quien recibe el testimonio, sin embargo, tiene poca información acerca de la veracidad y la confiabilidad epistemológica del testigo, por lo que sólo puede asignarle una ponderación de 0,5 a cada uno de estos ítems. Según la información –o la falta de ella– que posee quien recibe el testimonio, la probabilidad de que el testigo esté mintiendo es 0,5 y la probabilidad de que esté equivocado es 0,5. Cualquiera sea la forma en que se hayan justificado las premisas (5) y (6), la evidencia que se pueda asignar al testimonio depende de la conjunción de (5) y (6) –si se deja a un lado, por el momento, la premisa de contenido (4). La probabilidad de una conjunción es el producto de la probabilidad de las proposiciones conectadas conjuntivamente. La probabilidad epistémica inicial de 0,9 condicional en la evidencia que posee el testigo debe verse ponderada por 0,5 y luego, de nuevo, por 0,5: $0,9 \times 0,5 \times 0,5 = 0,225$. Sucede, entonces, que la probabilidad epistémica inicial de 0,9 se ve reducida a 0,225 en el proceso de transmisión testimonial. Si la probabilidad que se debe asignar a p es 0,225, entonces la probabilidad que debe asignársele a $\text{no-}p$ es $1 - P(p) = 0,775$. Lo racional, entonces, sería creer que $\text{no-}p$. Este proceso de ponderación debe realizarse, además, por cada eslabón de la cadena de transmisión de testimonio.

Se ha sostenido en este respecto, que la información de *background* para ponderar epistemológicamente los testimonios hace que no se reduzca significativamente la probabilidad epistémica que le puede asignar el testigo a las creencias de las que da testimonio (Cf. Adler 2002: 135-161). Esto sucedería porque el testimonio veraz es la

cualquier explicación –incluyendo que p sea verdadera, pero incluyendo también todo otro motivo para Ap . El cociente de $P(Ap/p \wedge k)$ por $P(Ap/k)$ es el peso evidencial de Ap para p . $P(p/k)$ es la verosimilitud previa de p (cf. para una explicación general del mecanismo, Swinburne 2001: 56-128; Mellor 2005: 90-126). Aquí aparece la evaluación de la probabilidad epistémica del testimonio no desagregada en los componentes de contenido, veracidad y confiabilidad epistemológica para simplificar la exposición.

⁶ Esto es, se trataría de una inferencia en que se postularía la verdad de p como la mejor explicación de que S asevere que p . No se asigna aquí una probabilidad condicional tal como sucede en el enfoque bayesiano. Se hace simplemente una ponderación comparativa de las diferentes explicaciones de una aseveración y en donde la verdad de lo aseverado se muestra como la *mejor explicación* de tal aseveración (cf. para este mecanismo inferencial, Lipton 2004).

regla general y constituye, además, una norma de los actos de aseveración correctos. Son raros los casos en que alguien obtiene una ventaja de entregar información sabidamente falsa. Por el contrario, el proferir mentiras trae consigo costos importantes de pérdida de reputación, y hay valores compartidos de veracidad. Por último, los testimonios son siempre 'filtrados' por juicios de verosimilitud. Esto haría que el testimonio de un desconocido a quien se pide información no recibirá ponderaciones muy bajas de veracidad y confiabilidad epistemológica, pues lo razonable será suponer que no está mintiendo ni entregaría información de la que no posee evidencia suficiente. El problema que existe aquí es que estos elementos de información de *background* dependen, a su vez, en gran medida, de testimonio. Nadie ha chequeado por sí mismo la evidencia suficiente para justificar que, por ejemplo, la regla general en nuestras sociedades es la veracidad en el testimonio. Nadie podría tampoco hacerlo. La única forma de evitar los resultados desastrosos indicados, entonces, es introducir evidencia que ha sido obtenida también por testimonio. Entonces, no hay forma de reconstruir el valor del testimonio desde una perspectiva reductivista.

Un motivo adicional frecuentemente aducido en contra del reduccionismo acerca del testimonio es que no parece razonable suponer que podríamos hallar –como fruto de investigación empírica sobre la veracidad y la confiabilidad de los testimonios– que *no hay* una conexión entre prácticas testimoniales y creencias verdaderas bien justificadas. Aún suponiendo que un sujeto racional se embarque en el proyecto utópico de justificar cada testimonio mediante premisas de veracidad y confiabilidad epistemológica, si se hallase en esta investigación que –por ejemplo– las personas usualmente mienten en sus aseveraciones o usualmente reportan información de la que no tienen evidencia epistemológicamente confiable, entonces parecería perder sentido la misma práctica social de hacer aseveraciones. La práctica de hacer aseveraciones parece obedecer una norma de corrección que podría formularse así: Si *S* asevera correctamente que *p*, entonces *S* conoce que *p* (Cf. Brandon 1994: 141-198; McDowell 1980; Williamson 2000: 238-269; Williams 2002: 76-122). Algo que no obedezca de modo regular tal norma no parece que pueda legítimamente ser caracterizado como un acto de aseveración.

II. (ii) Anti-reductivismo sobre el valor del testimonio

El reductivismo acerca del testimonio es incapaz de explicar el valor epistemológico que le atribuimos al hacer ciencia natural y en nuestros tratos ordinarios con otras personas (cf. en especial, Coady 1992). Por supuesto, un reductivista podría en este punto asumir todos los costos de su teoría y declarar injustificadas tales prácticas epistemológicas. Tal cosa no sería simplemente un problema para el valor epistemológico de la fe sobrenatural, sino que conduciría a un escepticismo de un tipo muy radical respecto de casi todo lo que consideramos bien justificado por la ciencia natural. Un sujeto racional que sinceramente quisiera restringir la evidencia a la que crea tener acceso sólo, por

ejemplo, a lo que le muestre su propia percepción sensible, su intuición racional, su memoria y la conciencia que tenga de sus propios estados mentales, vería terriblemente depauperadas sus creencias justificadas. No podría descansar en información de libros, ni en información proveniente de sitios web, ni –por supuesto– en la información que le entreguen otros oralmente. Algo como la ciencia física sería algo que él tendría que reconstruir desde cero, penosamente –si es que fuese posible para una sola persona hacer tal cosa. Es inverosímil suponer que desde una base tan restringida de información se conseguirá la eventual justificación de cada uno de los testimonios y de los testigos en los que uno usualmente confía. Un procedimiento de este estilo retrotraería de un golpe al sujeto racional que decidiese emprenderlo a las cavernas epistemológicas. Un naturalista ‘escéptico’ que pone en cuestión el testimonio del Magisterio de la Iglesia, por ejemplo, lo hace seguramente porque cree más bien en el testimonio de sus profesores de física y de biología, o en el testimonio de ciertos libros de física y de biología.

Se han presentado varias estrategias de justificación a priori del valor del testimonio. Se ha sostenido, por ejemplo, que tenemos un ‘título’ (*entitlement*) a priori para aceptar como verdadero lo que nos aparece como inteligible y, en efecto, verdadero (Cf. Burge 1993). Otros han sostenido que epistemológicamente debemos confiar en nuestras propias capacidades epistémicas y, por este mismo motivo, debemos confiar en capacidades epistémicas semejantes en otros (Cf. Foley 2004: 83-130; Alston 2006; Zagzebski 2012: 29-74). Otros han sostenido que estamos justificados a priori para aceptar lo que se nos ofrece por testimonio porque quien hace una aseveración contrae una obligación y debe entenderse como dando una garantía (*assurance*) de la verdad de lo que está aseverando. Probablemente, este enfoque sea hoy día el que ha concentrado más atención (Cf. Faulkner 2011; McMyler 2011; Zagzebski 2012: 120-139; pero también Lackey, 2008: 221-250). No es necesario entrar aquí a considerar el mérito de estas diferentes estrategias de justificación. Cualquiera de ellas sería compatible con un enfoque internalista acerca de la justificación del testimonio, tal como se explicará un poco más abajo. Un enfoque externalista, en cambio, no requiere postular la disponibilidad de una justificación a priori para el testimonio.

Si no se necesita justificar el valor epistemológico que se le concede al testimonio de acuerdo a los estándares reductivistas –pues no podrían justificar sus prácticas epistémicas de este modo– entonces lo más razonable es suponer que se encuentran legitimados para aceptar el testimonio por un principio general defectible que podría ser formulado como sigue:

- (7) Si S_1 da testimonio a S_2 de que p , entonces, en condiciones normales, es racional para S_2 creer que p debido al testimonio de S_1 , a menos que S_2 tenga razones especiales para objetar la confiabilidad o la veracidad de S_1 .

Ésta es una regla defectible, pues se debe aplicar a menos que surjan motivos positivos en contrario. Estos motivos en contra o ‘desvirtuadores’ (*defeaters*) es evidencia positiva para desconfiar de la veracidad o de las aptitudes cognitivas del testigo, o bien se trata de evidencia directa para la negación de la proposición en cuestión. Si no existen desvirtuadores para el testimonio, éste debe tomarse como una fuente legítima para adquirir justificación acerca de la verdad de la proposición de la que se trate. Es crucial aquí que la aplicación de principio defectible (7) no requiere que la probabilidad epistémica que posea el testigo sea ponderada en cada transmisión. Si no hay desvirtuadores en la vecindad, la probabilidad epistémica se transmite íntegra. Por ejemplo, si la probabilidad epistémica que puede asignar el testigo para una proposición p dada evidencia e es 0,9, entonces si alguien llega a creer que p por la aseveración del testigo, aplicando la regla defectible (7), la probabilidad epistémica que podrá asignarle a su creencia es la misma: 0,9. No hay merma en el grado de justificación porque no es necesario hacer un proceso de ponderación epistémica.

Si uno adopta una perspectiva internalista acerca del conocimiento y de la justificación debe suponerse que un principio defectible como (7) estará disponible para los sujetos racionales, los que deberán adecuar sus prácticas epistémicas a él. En general, una concepción acerca del conocimiento o de la justificación es internalista si es que sostiene que, si uno conoce que p , el hecho de que uno posea tal conocimiento debe ser accesible desde la perspectiva interna de primera persona. Esto es, el conocimiento que se posea es algo de lo que uno puede hacerse epistemológicamente responsable. Por lo mismo, si uno conoce que p , entonces uno debe conocer que conoce que p . Lo mismo vale para la justificación, aunque no sea suficiente para constituir conocimiento. Si uno tiene una justificación para creer que p , entonces uno debe estar justificado en creer que uno tiene una justificación para creer que p . No podría uno tener una justificación para una proposición sin que este hecho resulte para uno accesible desde nuestra perspectiva de primera persona. Así, cuando se trata de asignarle un valor epistemológico al testimonio, los sujetos lo harán aplicando el principio (7) que estará justificado para cada uno de ellos, ya sea porque se encuentran ‘legitimados’ a él a priori, o porque están justificados en confiar en las capacidades cognitivas de otros sujetos, o ya sea porque deben confiar en la ‘garantía’ que entrega el testigo de lo que está aseverando, según sea la estrategia de justificación de la regla (7) preferida.

Uno puede otorgarle valor epistemológico al testimonio, sin embargo, desde una perspectiva *externalista*, en donde ni siquiera es necesario postular que los sujetos están conformando sus prácticas epistémicas a un principio defectible como (7). Podría suceder, por supuesto, que sus prácticas no entren en contravención a (7), pero sin que estén conscientes de (7) ni pretendan actuar de acuerdo a tal regla. En una perspectiva externalista no es necesario para poseer conocimiento que le resulte a uno accesible desde la perspectiva de primera persona el conocimiento que uno posee, o la justificación que uno posee. Uno posee conocimiento o justificación simplemente porque

la creencia de que se trate ha sido formada por un mecanismo cognitivo objetivamente confiable, o porque ha sido formada por la operación de una virtud intelectual –una disposición estable para ‘rastrear’ la verdad dentro de cierto campo–, o ha sido formada por la operación de facultades cognitivas funcionando de manera adecuada en el ambiente para el que han sido diseñadas, o han sido formadas de tal manera que la creencia es suficientemente ‘sensitiva’ a la verdad. No interesan estos detalles aquí. Uno puede tener conocimiento sin que sea necesario que uno conozca que tiene conocimiento. Uno puede tener también una creencia justificada, sin que uno esté justificado en creer que tiene una creencia justificada. Este es el tipo de estados cognitivos que uno debería suponer en sujetos no muy reflexivos o simplemente sin capacidades reflexivas, tal como animales o niños pequeños. Desde una perspectiva externalista, el valor que pueda otorgársele al testimonio tiene que ver con las cualidades epistémicas y con la sinceridad del testigo (Cf. Goldberg 2007: 200-238; 2010) y no con el conocimiento o la justificación que tenga quien recibe el testimonio acerca de tales cualidades epistémicas y sinceridad. Si el testigo tiene capacidades cognitivas adecuadas y es veraz, entonces su testimonio tiene *eo ipso* valor epistemológico.

Cuando se considera de manera específica el valor del testimonio en que consiste la revelación divina, entonces, las alternativas sistemáticas para efectuar tal evaluación son una posición anti-reductivista que hace apelación a una regla defectible del tipo de (7) o una posición externalista. Esto es lo que se pasará a considerar. El estándar que debe ser aplicado para la evaluación del testimonio no debe ser mayor que aquel que se aplica a la ciencia natural. Si el reductivismo impone estándares exorbitantes por los que casi nada de lo que estimamos bien justificado lo estaría, entonces tampoco debemos aplicar tal estándar para la evaluación de la fe sobrenatural.

III. El caso de la fe sobrenatural

La Constitución Dogmática *Dei verbum* del Concilio Vaticano II de 18 de noviembre de 1965 señala que:

Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, *revelarse* a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. *Ef* 1, 9) (...)

El plan de la revelación se realiza por obras y palabras [*gestis verbisque*] intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio. (n. 2, DH: 4202)

La revelación es un acto, o un conjunto de actos, por los que Dios se manifiesta a sí mismo. Estos actos son actos de habla, pero también son obras (*gestae*) que son

iluminadas por lo que Dios dice acerca de ellos y acerca de sí mismo⁷. El contenido de esta revelación es la ‘palabra de Dios’, esto es, *lo* que Dios ha manifestado de sí mismo y que ha sido expresado por palabras humanas, proferidas en lenguajes naturales tales como el hebreo, el arameo o el griego *koiné*, valiéndose de las facultades y talentos de hombres que han dicho o escrito lo que Dios ha querido. Esta revelación cuenta como un ‘testimonio’. Se ha denominado aquí “fe sobrenatural” a la confianza que se deposita en lo que Dios ha revelado, precisamente por ser Dios quien lo ha revelado⁸. Un fiel recibe ahora esta revelación por una multitud de mediaciones. Si, por ejemplo, alguien lee un pasaje del evangelio de San Juan, no sólo depende de la veracidad y confiabilidad epistemológica del apóstol Juan al haber registrado lo que Jesucristo haya dicho, sino que también depende de los copistas a lo largo de los siglos que han vuelto a escribir lo que el apóstol Juan escribió en su momento y, por último, de lo que un editor contemporáneo ha decidido poner en una edición impresa. Esa cadena de transmisión es necesaria para que la fe sobrenatural tenga el valor epistemológico que posee –o que se le va a atribuir en este trabajo–, pues, de fallar, no podría uno llegar a tener conocimiento al tener fe sobrenatural. La cadena de transmisión, sin embargo, es requerida para preservar la probabilidad epistémica inicial que tiene la ‘palabra de Dios’, esto es, lo que Dios ha revelado. El valor epistemológico de la fe sobrenatural es el valor de la justificación que tiene lo que Dios ha dicho –y manifestado por sus obras, explicadas por lo que Dios ha dicho– que es máxima, por la autoridad epistémica de Dios, que no puede engañarse o engañarnos. Dios es omnisciente. Nada puede existir, ningún estado de cosas puede ser efectivo, sin que sea objeto del conocimiento divino⁹. Por otra parte, Dios es moralmente perfecto, lo que excluye que esté mintiendo o

⁷ En un conocido texto de la *Epístola a los hebreos* se dice: “[1] Muchas veces y de muchas maneras *habló* Dios en el pasado a nuestros Padres por medio de los Profetas. [2] En estos últimos tiempos nos ha *hablado* por medio del Hijo.” (*Heb* 1, 1-2; Cf DH: 3004, 4204). Es notorio que, en lo fundamental, la revelación consiste en actos de habla.

⁸ La utilización aquí del adjetivo “sobrenatural” puede generar ciertas ambigüedades, como bien pone de relieve un evaluador anónimo. Se ha preferido utilizar esta denominación para diferenciar la fe cuya justificación es la autoridad de Dios que revela de otras formas de fe en lo que alguna otra persona haya dicho. Por supuesto, el contenido de lo revelado por Dios –que es el objeto del acto de fe– es una realidad que excede lo que nos resulta perceptible ordinariamente del mundo descrito por las ciencias naturales. Una realidad así puede ser denominada también “sobrenatural” por cuanto trasciende la ‘naturaleza creada’. También puede decirse “sobrenatural” por cuanto requiere del auxilio sobrenatural de la gracia (Cf. DH: 3035) y la gracia es un don creado que excede lo que puede una persona conseguir por sus capacidades naturales. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

⁹ Tal como se ha indicado más arriba, no puede atribuirse a Dios conocimiento proposicional. Dada la tesis de la simplicidad divina, el acto de conocimiento de Dios es idéntico al ser mismo de Dios. Dios conoce todas las cosas al auto-conocerse y ser el principio causal de todas las cosas creadas.

pretendiendo engañar. Dios tiene la máxima confiabilidad epistemológica y la máxima veracidad. Si algo es revelado por Dios, entonces, es máximamente digno de confianza¹⁰.

Tal como se ha explicado, el valor epistemológico de la fe sobrenatural debe ser ponderado de acuerdo a estándares no-reductivistas o externalistas. En primer término debe considerarse qué valor debería asignársele si uno tuviese que aplicar un principio defectible como (7). De acuerdo a este principio uno está legitimado para creer una proposición que ha sido aseverada, a menos que existan desvirtuadores que impidan la aplicación del principio. Hay muchos para quienes estos desvirtuadores están operando siempre para el caso de la fe sobrenatural, dada nuestra situación cultural. Aún admitiendo un esquema general en donde el testimonio funciona por un principio no reductivista, en la práctica, dadas las peculiaridades de la fe sobrenatural, la situación es idéntica a lo que sucede en el caso de una evaluación reductivista. Para estos filósofos es obvio que hay motivos bien justificados para pensar que la realidad completa está constituida únicamente por entidades de aquellas de las que tratan las ciencias naturales y nada más. La presunción desde la que debe hacerse la evaluación de cualquier supuesto es el naturalismo –sólo hay objetos y entidades físicas y localizadas espacio-temporalmente. Y si uno asume de entrada esta perspectiva, entonces es altamente inverosímil suponer que hay una persona omnisciente y moralmente perfecta de la que todo depende causalmente y que –además– ha tenido la intención de revelar ciertas verdades. Quien sostenga lo contrario tendrá la carga de la argumentación. Siendo las cosas así, es sólo mediante la justificación de premisas de contenido, veracidad y confiabilidad epistemológica que se puede aceptar el valor epistemológico de una revelación divina. También se ha sostenido que quien alegue tener conocimiento de carácter religioso, sea por revelación o de otro modo debe estar ‘legitimado’ para ello. Esto se ha denominado el ‘problema del título’ (*entitlement problem*). Aceptar creencias acerca de una revelación divina tienen consecuencias enormes para la propia vida. Ningún sujeto racional debería adoptar tales creencias sino de manera epistemológicamente responsable y reflexiva. Aceptar algo como revelación divina sin confirmar las credenciales epistemológicas del testigo y del testimonio estaría en contravención a este requerimiento general de racionalidad (Cf. Bishop 2007: 53-76). Nuevamente, pareciera que satisfacer este requerimiento exigiría tomar precauciones especiales por las que quedaría suspendido el principio (7). Para el caso de la fe sobrenatural, lo racional sería funcionar tal como lo propone el reductivista.

Pero hay varios motivos para dudar de esta evaluación. Nadie ha estado en condiciones de constatar por sí mismo todo el conjunto de evidencia que se ha acopiado

¹⁰ Nótese que, de acuerdo a esta caracterización, es fe sobrenatural la fe que se tiene de que lo revelado por Dios es verdad. Si un demonio se ‘transfigura en ángel de luz’ (Cf. 2 Cor 11, 14) para decir que p y uno llega a creer que p debido al testimonio del demonio, esto no será una forma de fe sobrenatural, pues la autoridad epistémica del testigo no es la máxima, aunque lo testificado sea de hecho verdadero y tenga que ver con alguna cuestión de carácter ‘religioso’.

para la conformación de la ciencia natural, tal como se ha indicado más arriba. Si alguien puede hacer apelación a lo que muestra la ciencia natural como el *background* de evidencia por el que ponderar la verosimilitud de cualquier testimonio, lo hace porque ya está confiando en un testimonio. Por lo tanto, no podría seguirse tal recomendación general sin circularidad. Nadie podría suponer la ciencia natural como *background* para evaluar la verosimilitud de los testimonios por los que llega a conocer la ciencia natural. En segundo lugar, sencillamente no es efectivo que sea parte del contenido del conjunto de la ciencia natural que en el mundo sólo hay entidades de aquellas de las que tratan las ciencias naturales. Por supuesto, la ciencia natural habrá de versar acerca de las entidades de las que versa –¿qué otra cosa podría hacer? Pero no es parte de la ciencia una tesis general acerca de la clausura física del mundo¹¹. Tampoco es parte de la ciencia la consideración de las condiciones de posibilidad del sistema espacio-temporal de entidades como un todo, de cuáles podría ser sus principios causales o cuál podría ser su sentido global. Así, cuando se sostiene que la verosimilitud del testimonio debe ponderarse suponiendo que todo lo que hay es una entidad de la que tratan las ciencias naturales, no se está utilizando la ciencia natural como baremo de evaluación de cualquier testimonio, sino que se está utilizando una tesis metafísica de gran nivel de generalidad como baremo de evaluación. Pero si uno considera esta hipótesis metafísica por sí misma no es más verosímil que el teísmo¹². En tercer lugar, el problema del ‘título’ debe verse simplemente como el requerimiento de obtener evidencia suficiente para las creencias que se acepten. Si uno va a utilizar el principio (7) para la evaluación del testimonio, entonces estos deben aceptarse a menos que existan desvirtuadores. Esto es lo que debe hacer un sujeto epistemológicamente responsable. ¿Pero hay desvirtuadores aquí? Los hay si uno supone de entrada que todas las entidades del mundo son de aquellas de las que trata la ciencia natural, pero, tal como se ha explicado, ésta es una suposición que uno podría hacer sólo: (i) descansando en testimonio, pues de otro modo no habría forma de saber qué naturaleza deberían tener las entidades que pueblan el mundo que son, eventualmente, de aquellas de las que trata la ciencia natural, y (ii) descansando en una hipótesis metafísica de clausura no más verosímil por sí misma que el teísmo, por ejemplo. Si se trata de que no deben aceptarse livianamente creencias que tienen un grave impacto en la forma en que conducimos nuestra vida, entonces debemos ser especialmente cuidadosos al considerar el naturalismo, pues es, en efecto, una teoría que tiene un enorme impacto en la forma en que conducimos nuestra vida. No sería racional, por de pronto, asumir el naturalismo como la posición por defecto y

¹¹ Como bien hace notar un evaluador anónimo, debe distinguirse entre un naturalismo ‘metafísico’ y un naturalismo ‘metodológico’. El primero es la tesis de que sólo existe aquello que puede ser investigado por la ciencia natural. El segundo, en cambio, es la recomendación de seguir la metodología empírica para hacer ciencia natural. El naturalismo metodológico no implica el naturalismo metafísico.

¹² Sin considerar aquí varias dificultades de irracionalidad. Cf. Plantinga 1993b: 194-237; Rea 2002.

utilizar ese naturalismo como baremo para la evaluación epistemológica de la revelación divina.

Un campo diferente de eventuales desvirtuadores proviene de ciertas objeciones tradicionales a la existencia de Dios¹³. Pues si hay motivos para rechazar la existencia de Dios, obviamente, hay motivos para desechar cualquier valor epistémico que quiera dársele a algo que Dios pudiese haber revelado. Estos eventuales desvirtuadores son, por ejemplo, el problema del mal o el problema de la pluralidad religiosa. Se ha sostenido que si existe una entidad omnipotente, omnisciente y infinitamente buena no deberían existir males en el mundo –o males que no deban padecerse para un bien mayor, o una cantidad tan grande de males, según la forma del argumento. Pero hay tales males, luego Dios no existe. Se ha sostenido también que la existencia de diferencias tan grandes en materias religiosas entre personas razonables, bien dispuestas y bien informadas, es un motivo para pensar que no hay hechos religiosos objetivos. Ninguna de estas objeciones depende de aceptar un punto de vista naturalista acerca de la realidad completa. Parecieran ser desvirtuadores, por lo tanto, para la aplicación del principio defectible (7)¹⁴. Sucede, sin embargo, que estos desvirtuadores fácilmente dejan de serlo si es que uno admite una concepción general teísta. Si Dios existe, lo que debemos esperar es que no seamos capaces de comprender sus vías. Así, tendríamos motivos para pensar de cualquier mal para el que no seamos capaces de imaginar una explicación, que debe poseerla realmente. Si Dios existe, también, deberíamos esperar que se haga accesible a los seres humanos de diferentes modos. La pluralidad de religiones en diferentes culturas muestra, en efecto, la ubicuidad del fenómeno religioso. El hecho de que todas las culturas conocidas –con la sola excepción de algunas elites en Occidente en el último siglo– tengan alguna religión, es una convergencia notoria entre personas razonables, bien dispuestas y bien informadas, y es una convergencia que se explica con facilidad si es que Dios, en efecto, existe. No se trata, entonces, de motivos que *prima facie* obliguen a precaverse en la aplicación del principio (7). Por lo menos, el contradictor debe conceder que estas objeciones requieren una ponderación muy dudosa de la información acerca de los males y los ‘hechos religiosos’. No puede acusarse de irracionalidad a quien no esté preocupado por ellos, dada la forma en que efectúa esa ponderación.

¹³ Agradezco esta importante objeción a un evaluador anónimo de esta revista.

¹⁴ Y, nuevamente aquí nos encontramos frente a casos en que ningún sujeto racional, por sí mismo, de manera individual, no podría llegar a recabar la información necesaria siquiera para las premisas más básicas de estas líneas de argumentación. Las religiones son entidades de carácter cultural e histórico de enorme complejidad. ¿Cómo puede uno llegar a saber que hay algo así como el budismo sin descansar en el testimonio? Si uno llega a creer, por otro lado, que hay males inexplicables en el mundo, o que hay una magnitud de males que resulta inexplicable en el mundo, ¿cómo podría hacerlo sin descansar en el testimonio?

La tesis según la cual deben suponerse de entrada desvirtuadores a la revelación para su evaluación epistemológica depende de premisas que han sido justificadas, entonces, al menos en parte descansando en testimonio, al que se le ha concedido valor utilizando el principio defectible (7), sin suponer la existencia de desvirtuadores. No puede acusarse de irracionalidad, entonces, a quien acepte el testimonio de la revelación de acuerdo al principio defectible (7). No puede aceptarse sin más que siempre hay desvirtuadores de la revelación divina que obligan a hacer una reconstrucción reductivista. Hay una alternativa mucho más directa, sin embargo, en la que resulta obvio que la fe sobrenatural es conocimiento.

III. (i) Externalismo acerca de la fe

Tal como se ha indicado más arriba, uno también puede adoptar directamente una posición externalista respecto del testimonio. Algo de este tipo es, de todos modos, indispensable si se quiere explicar el valor del testimonio para sujetos epistémicos no sofisticados con poca o sin capacidad reflexiva. Aquí, uno posee justificación para aceptar que p si es que el testigo posee justificación para creer que p . Uno no requiere, de modo adicional, conocer o tener una creencia justificada de que el testigo tiene una creencia justificada de que p . Uno podría asignar una probabilidad epistémica al grado de evidencia que posee el testigo de que p es el caso, tal como $P(p/e) = k > 0,5$. Si el testigo asevera que p esta probabilidad epistémica se transmite íntegra a quien recibe el testimonio. Así, quien acepta el testimonio tendrá una creencia a la que se podrá asignar una probabilidad epistémica de $P(p/e) = k$. Si Dios tiene conocimiento de que p , da testimonio de que p , y S acepta que p debido al testimonio de Dios de que p , entonces S conoce que p . Lo fundamental aquí, en una teoría externalista del testimonio, es que la calidad de la evidencia que posea Dios para una proposición será el motivo por el que quien acepte su testimonio poseerá la misma justificación. No se requiere que quien recibe el testimonio tenga conocimiento ulterior de cuál es la calidad del testimonio que ha recibido, qué tipo de evidencia posee Dios para la verdad que revela o qué índice de veracidad podría serle asignado. Esto es lo mismo que sucede cuando uno llega a tener una creencia perceptiva justificada por el carácter confiable de nuestro aparato cognitivo. Hay creencia justificada si es que nuestros sentidos y el procesamiento cognitivo de la información sensible son objetivamente confiables. No es necesario que, de un modo adicional, uno conozca que el aparato cognitivo es confiable. Basta con que lo sea. Del mismo modo, aquí basta con que Dios tenga conocimiento, para que quien reciba el testimonio de Dios y llegue a tener una creencia debido a tal testimonio, adquiera también conocimiento. No es necesario conocer que Dios tiene conocimiento.

Por supuesto, si hubiese desvirtuadores de los que un sujeto racional estuviese consciente, entonces, debería funcionar tal como se ha indicado arriba, efectuando una laboriosa ponderación reflexiva de la veracidad y la confiabilidad epistemológica de

cada uno de los eslabones de las cadenas de transmisión del testimonio. Ya se ha visto, sin embargo, que no hay realmente razones para estimar que existen estos desvirtuadores como regla general. Sucede, además, que en muchos de los casos en los que uno esperaría que opere este mecanismo de transmisión de probabilidad epistémica, quien recibe el testimonio no está realmente en condiciones de estar consciente reflexivamente de mucho. Piénsese en un niño pequeño que confía en la información que le entregan sus padres. Si sus padres le dicen que el fuego quema, ¿no sabe que el fuego quema? ¿Necesita ese niño desechar desvirtuadores potenciales antes de que le podamos atribuir conocimiento acerca del fuego? ¿Necesita aprender química y termodinámica para saber que el fuego quema? ¿Necesita, tal vez, quemarse él mismo? Nada de esto parece razonable. Del mismo modo, si Dios existe y se ha revelado, ¿no conoce un niño que Dios ha creado todas las cosas cuando se ve expuesto a una cadena de transmisión de tal verdad? ¿Antes debería haber estudiado ciencia o la respuesta de Plantinga al problema del mal para que podamos atribuirle conocimiento? Tampoco esto parece razonable.

Una teoría externalista de este tipo permite explicar muchos de los problemas que afectan la forma en que un sujeto racional puede verse enfrentado a su propia fe. Por ejemplo, es perfectamente posible que un sujeto tenga fe sobrenatural de que p y no conozca que tiene fe sobrenatural de que p . Muchas de las cuestiones planteadas acerca del ‘ocultamiento’ de Dios pueden ser tratadas considerando esta estructura externalista. Puede suceder que alguien llegue sinceramente a creer que ha perdido la fe. Puede suceder que alguien esté en una circunstancia donde no le sea patente que tiene o no tiene fe, tal como se reporta en los fenómenos de la llamada ‘noche oscura del alma’.

Pero no sólo se pueden dar fenómenos de ‘oscurecimiento’ de la fe sobrenatural. También puede suceder que ésta sea corroborada por evidencia adicional. Alguien puede llegar a tener conocimiento de que tiene conocimiento por tener fe sobrenatural. Esto no implica que no tuviese conocimiento en un principio, al tener fe sobrenatural. Tiene conocimiento desde que acepta ciertas proposiciones como verdaderas y el testigo tiene conocimiento. Lo que puede suceder, sin embargo, es que ulteriormente esta fe sobrenatural se vea corroborada por información adicional acerca del contenido de la fe, acerca de la veracidad y confiabilidad de Dios que no puede engañarse ni engañarnos. Esto es lo que sucede ordinariamente con alguien que llega a poseer un fe ‘madura’ y reflexiva. Nada de lo que se ha sostenido aquí acerca del carácter cognitivo de la fe sobrenatural debe verse como un motivo para pensar que no es conveniente que la fe sobrenatural sea corroborada por un examen racional ulterior. Todo lo contrario, precisamente la concepción externalista hace *posible* comprender la estructura de la corroboración. En una concepción internalista, en cambio, no habrá conocimiento de ningún tipo mientras no exista conocimiento de que hay conocimiento. Es una corroboración de este tipo aquello a lo que alude la Constitución Dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I al hablar de los llamados “motivos de credibilidad”:

Sin embargo, para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón [cf Rom 12, 1], quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos, de la revelación divina (DH: 3009).

Estos argumentos ‘externos’ de su revelación son precisamente motivos adicionales que corroboran la veracidad y la confiabilidad epistemológica máxima de Dios que revela. Estos ‘argumentos externos’, sin embargo, no son necesarios para la validez epistemológica de la fe sobrenatural. No son aquello que permitiría hacer de la fe sobrenatural conocimiento –como sí lo es en una concepción reductivista del testimonio y, en general, en una teoría internalista. Son ‘conformes con nuestra razón’, pues es propio de nuestra racionalidad el adquirir creencias de un modo reflexivo en donde el conocimiento inicial se ve corroborado por evidencia ulterior confirmatoria (Cf. Sosa 1997). La teoría externalista expuesta aquí de la fe sobrenatural hace explicable, entonces, cómo es posible que una fe que es ya conocimiento, pueda ser corroborada y fortalecida. Puede explicar también cómo es que puede verse oscurecida. Estos no son logros explicativos pequeños y no pueden ser replicados por las alternativas internalistas.

IV Conclusiones

Se ha defendido en este trabajo una teoría de la fe sobrenatural como conocimiento, en el sentido pleno del término “conocimiento”. Un sujeto racional *S* tiene conocimiento si y sólo si posee un estado mental que constituye actitud proposicional de tal carácter, que el hecho de que *S* tenga tal tipo de estado mental respecto de una proposición *p* implica que *p*. La fe sobrenatural satisface este requerimiento y es, por lo tanto, conocimiento. Para sostener esta tesis se ha defendido que la fe es una actitud proposicional o, por lo menos, implica una actitud proposicional. Todo acto de fe de *que* algo es el caso es una actitud proposicional y depende de la fe *en* un testigo, que es quien asevera la proposición que es objeto de fe. La fe sobrenatural no es excepción a esto. Depende de la confianza en un testigo, pero esta confianza en un testigo no elimina un conjunto de contenidos proposicionales.

Ha sido tradicional sostener que el valor epistemológico del testimonio es reducible a otras formas de justificación. Uno debería derivar el valor de un testimonio desde premisas justificadas de manera independiente acerca del contenido del testimonio, la veracidad del testigo y la confiabilidad epistemológica del testigo. Se ha sostenido, sin embargo, que sería imposible e irrazonable aplicar estos estándares al

testimonio, tal como descansamos en él de manera ordinaria. No podríamos reconstruir la ciencia natural, por ejemplo, si alguien pretendiese aplicar estos estándares. El reduccionismo del testimonio haría perder legitimidad epistemológica a la fe sobrenatural, pero no sólo a la fe sobrenatural, sino al grueso de lo que generalmente pensamos que conocemos acerca del mundo físico por las ciencias naturales y formales.

Si no podemos reducir el valor del testimonio a otras fuentes de justificación, el testimonio debe admitirse como una fuente básica, aunque dependiente de la evidencia alcanzada por otras fuentes, que es lo que el testimonio preserva y transmite. Desde una perspectiva internalista, puede verse como justificado el testimonio por un principio a priori defectible, según el cual uno está legitimado en creer justificadamente lo que ha aseverado un testigo, a menos que existan motivos para dudar de la veracidad o la confiabilidad de éste. Desde una perspectiva externalista, uno tiene justificación para creer una proposición si es que el testigo tiene una justificación para creer esa proposición. Esto es aplicable a la fe sobrenatural. El testimonio que da Dios de que ciertas proposiciones son verdaderas transmite la justificación que posee Dios para esas proposiciones. Dado que Dios es omnisciente y perfectamente veraz, entonces se sigue que quienes aceptan ciertas proposiciones debido al testimonio de Dios, tienen conocimiento¹⁵.

Bibliografía

- Adler, Jonathan E. (2002), *Belief's Own Ethics*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Alston, William P. (2005), *Beyond 'Justification'. Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca: Cornell University Press.
- Audi, Robert (2003), *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London: Routledge.
- Bishop, John (2007), *Believing by Faith. An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford: Clarendon Press.
- Bishop, John (2010), "Faith" en Ed Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/faith/>. Obtenido el 28 de diciembre de 2013.
- Brandon, Robert B. (1994), *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

¹⁵ Este trabajo ha sido redactado en ejecución del proyecto de investigación VRI-Pastoral N° 1565/DPCC2012 "Fe sobrenatural y conocimiento" (2013) de la Vice-Rectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Una versión preliminar fue presentada en el Congreso *Fe y razón pública. A propósito de los 1700 años del Edicto de Milán*, Facultad de Teología, Facultad de Derecho, Instituto de Historia e Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, 14 al 16 de mayo de 2013. Agradezco los comentarios y sugerencias de los asistentes. También agradezco las observaciones de Begoña Pessis y, especialmente, de un par de evaluadores anónimos de esta revista.

- Burge, Tyler (1993), "Content Preservation" *The Philosophical Review* 102, 457-488. Reimpreso en Sosa, Kim, Fantl y McGrath (2008), 836-854. Se utiliza esta última versión.
- Coady, C. A. J. (1992), *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford: Oxford University Press.
- Denzinger Heinrich y Hünermann Peter (eds.) (DH), *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationibus de rebus fidei et morum*, Barcelona: Herder, 1999.
- Faulkner, Paul (2011), *Knowledge on Trust*, Oxford: Oxford University Press.
- Foley, Richard (2004), *Intellectual Trust in Oneself and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Forrest, Peter (2009), "The Epistemology of Religion" en Ed Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology>. Obtenido el 23 de diciembre de 2012.
- Fricker, Elizabeth (1994), "Against Gullibility" en B. K. Matilal y A. Chakrabarti (eds.), *Knowing from Words*, Dordrecht: Kluwer, 125-161. Reimpreso en Sosa, Kim, Fantl y McGrath (2008), 815-835. Se utiliza esta última versión.
- Fricker, Elizabeth (1995), "Critical Notice: Telling and Trusting. Reductionism and Anti-Reductionism in the Epistemology of Testimony" *Mind* 104, 393-411.
- Goldberg, Sanford C. (2007), *Anti-Individualism. Mind and Language, Knowledge and Justification*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldberg, Sanford C. (2010), *Relying on Others. An Essay in Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, Alvin (1999), *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon Press.
- Haddock Adrian, Millar Alan y Pritchard Duncan (eds.) (2010), *Social Epistemology*, Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer (2008), *Learning from Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer y Sosa Ernest (eds.) (2006), *The Epistemology of Testimony*, Oxford: Oxford University Press.
- Lipton, Peter (2004), *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge (2da. edición).
- Malmgren, A.-S. (2006), "Is There A Priori Knowledge by Testimony?" *The Philosophical Review* 115, 199-241.
- Mellor, D. Hugh (2005), *Probability. A Philosophical Introduction*, London: Routledge.
- McDowell, John (1980), "Meaning, Communication, and Knowledge" en Zak van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects. Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford: Clarendon Press, 117-139. Reimpreso en *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, 29-50. Se utiliza esta última versión.
- McMyler, Benjamin (2011), *Testimony, Trust, and Authority*, Oxford: Oxford University Press.

- Plantinga, Alvin (1983), "Reason and Belief in God" en Alvin Plantinga y Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press.
- Rea, Michael C. (2002), *World Without Design. The Ontological Consequences of Naturalism*, Oxford: Clarendon Press.
- Sosa, Ernesto (1997), "Reflective Knowledge in the Best Circles" *Journal of Philosophy* 94, 410-430. Reimpreso en *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, Volume II, Oxford: Clarendon Press, 2009, 178-210. Se utiliza esta última versión.
- Sosa, Ernest, Kim Jaegwon, Fantl Jeremy y McGrath Matthew (eds.) (2008), *Epistemology. An Anthology*, Oxford: Blackwell.
- Swinburne, Richard (2001), *Epistemic Justification*, Oxford: Clarendon Press.
- Swinburne, Richard (2005), *Faith and Reason*, Oxford: Clarendon Press (2da. edición).
- Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*. Cura et studio Petri Caramello, cum texto ex recensione leonina. Roma: Marietti, 1952.
- Williams, Bernard (2002), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton: Princeton University Press.
- Williamson, Timothy (2000), *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press.
- Zagzebski, Linda T. (2012), *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Otros

- Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. 28ª Edición revisada , editada por Barbara y Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Marini y Bruce M. Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Biblia de Jerusalén*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009. Cuarta edición bajo la dirección de José Ángel Ubieta López.