



## Conocer a dios por la fe. Apuntes para una epistemología de la fe cristiana

*Francisco CONESA*

Teologado Diocesano Alicante y Universidad de Navarra

**Resumen:** Pretender acercarnos a realizar una epistemología de la fe como conocimiento, nos adentra, en primer lugar, en tener presentes los diversos modos de comprender la relación entre la fe y el conocimiento. A partir de ahí estaremos en disposición de plantear unos apuntes sobre el conocimiento de fe: nocional, experiencia y práctico; así como estudiar –entre otras dimensiones– el crecimiento en el conocimiento de la fe, su carácter eclesial, su presencia como don, su apertura a la plenitud.

**Palabras clave:** Fe, conocimiento, testimonio, experiencia, don.

El gran místico castellano San Juan de la Cruz, escribió un precioso poema que tituló «Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por la fe». En este cántico se exalta a Dios como la fuente eterna escondida, hermosa y llena de vida y se canta el gozo de la persona que alcanza a conocer a Dios por la fe. Sobre ese conocimiento quiero reflexionar en este escrito. Creo que a todos parecerá un tema de la máxima importancia –que ha sido afrontado y pensado ampliamente en la tradición teológica– y creo también que de gran actualidad. El modo en que pensemos la relación entre la fe y el conocimiento resulta determinante para la comprensión de la fe y sobre todo, para su integración en la persona humana. Por otra parte, resulta también claro, que el aspecto epistemológico, del que me ocuparé, es sólo uno

de los elementos de que debemos considerar para comprender una realidad tan rica como la fe<sup>1</sup>.

Dividiré este texto en dos partes. La primera pretende realizar una síntesis de las posiciones teológicas en torno a la relación entre la fe y el conocimiento, atendiendo a los modelos de comprensión que se han usado. La segunda parte ofrece una reflexión para la comprensión de la fe como conocimiento.

Antes de entrar en el desarrollo teológico de esta cuestión conviene recordar que el punto de partida de toda la reflexión es el dato revelado, según el cual se da una íntima relación entre la fe y el conocimiento. Para el Antiguo Testamento la fe es respuesta atenta, dócil y obediente a Dios, la cual lleva consigo su conocimiento y reconocimiento. El Nuevo Testamento también une fe y saber en un mismo acto del hombre. En los sinópticos, la fe es entrega total del hombre a Dios. San Pablo no tiene dificultad de calificar como «saber» el misterio de la fe (Rom 6, 9: «sabemos que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más»; cf. 2 Cor 4, 14; 2 Cor 5, 1). También el cuarto Evangelio ve íntimamente vinculados la fe y el conocer, hasta el punto que ambos aspectos pueden ponerse simplemente uno junto al otro: «Nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios» (Jn 6, 69).

## I. DIVERSOS MODOS DE COMPRENDER LA RELACIÓN ENTRE LA FE Y EL CONOCIMIENTO

¿Cómo ha sido comprendida la fe como conocimiento? ¿cómo establecer la relación entre creer y conocer? Vamos a intentar una visión panorámica de esta relación, a partir de los diversos modos de comprensión del conocimiento que ha usado la teología católica. Me parece importante que, al examinar la relación entre creer y conocer, nos preguntemos no sólo cómo se comprende la fe sino, sobre todo, qué se está entendiendo por conocimiento, cuál es el ideal de conocimiento que se tiene delante.

El esquema que propongo está sujeto, desde luego, a correcciones y mejoras. Aunque en ocasiones me refiero a las diversas posiciones con el término «modelo», no lo entiendo de modo excluyente, sino, más bien, como tendencias presentes en la teología.

---

<sup>1</sup> Sobre este tema he realizado algunas reflexiones en: F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 212-320; IDEM, «Propuestas para una epistemología de las creencias religiosas», en *Scio* 5 (2009) 77-94. Agradezco las observaciones que realizaron a una anterior versión de este escrito los participantes en las XVI Jornadas de teología fundamental.

## 1. Creer como conocer por testimonio

Una primera idea de conocimiento es aquella que pone el ideal en la evidencia. Conocer es ver. Este ideal es recogido por Aristóteles, según el cual la ciencia es un conocimiento que se distingue por la certeza y se apoya en la evidencia. Esta evidencia puede ser inmediata, es decir, obtenida por experiencia; o bien es mediata, alcanzada mediante un raciocinio a partir de principios evidentes. Junto a este ideal, se sitúa una forma de conocimiento inferior, que acontece cuando, en ausencia de evidencias, no nos queda otra opción que creer a alguien, aceptar su palabra.

Ahora bien, la fe versa sobre lo inevidente. En efecto, la fe no es consecuencia de la evidencia intrínseca del objeto ni tampoco es deducida de unos principios evidentes. Fe es creer lo que no vemos, tener por verdadero lo que escapa a nuestra intuición y a nuestro raciocinio y que aceptamos por el testimonio de otro. En este esquema, la fe es asimilada a esta forma de conocimiento inferior a la ciencia, que es creer.

Tomás de Aquino piensa la fe a partir de la concepción aristotélica del conocimiento, aunque rompe este marco para ofrecer su propia síntesis<sup>2</sup>. En su reflexión epistemológica toma como punto de partida la afirmación de San Agustín según el cual «*Credere est cum assensione cogitare*»<sup>3</sup> y afirma que la fe es pensar con asentimiento. En cuanto que es un acto de la inteligencia (*cogitare*), se parece a la duda, la conjetura o la opinión, pero difiere de todos estos actos en cuanto que es un asentimiento firme y cierto. Ahora bien, tampoco la fe puede ser asimilada a la ciencia porque no es visión de la verdad ni evidencia de los primeros principios. Tampoco es un saber discursivo adquirido por demostración y raciocinio, aunque se asemeja a este por la certeza del asentimiento. La diferencia estriba en que en la fe el asentimiento no proviene del pensamiento mismo, sino de fuera, brota de la voluntad<sup>4</sup>.

2 La visión tomista de la fe se halla expuesta, principalmente, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1-4; *De veritate*, q. 14; *Summa contra gentiles*, lib. 1-4. Para la exposición he usado G. SÖHNGEN, *Propedéutica filosófica a la teología*, Herder, Barcelona 1963, pp. 97-138. Cf. también R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Warny ed., Louvain 1945, pp. 43-71; B. DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Saint Paul, Friburgo 1956; M. GELABERT, «Introducción al tratado de fe», en *Suma de Teología*, III, Madrid 1990, pp. 35-43.

3 S. AGUSTIN, *De praedestinatione sanctorum* 2, 5.

4 «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» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9). «El entendimiento asiente por la fe a las cosas que se proponen porque quiere, y no necesariamente determinado por la evidencia misma de la verdad» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes* III, 40).

En la fe asentimos a un testimonio: «El que cree da asentimiento a lo que otro le propone; por eso la fe se parece más al oír que al ver»<sup>5</sup>. Ahora bien, se cree algo porque se cree a alguien. Quien mueve a aceptar las verdades propuestas es el afecto: «El inicio de la fe está en el afecto»<sup>6</sup>. Autores como Pieper o Mouroux han desarrollado estas reflexiones y han llamado la atención sobre los aspectos personalistas de Tomás de Aquino: la clave para aceptar algo, para tenerlo por verdadero, es la confianza en la persona. En un texto profusamente citado por la teología contemporánea dice: «Dado que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que lo principal y como fin de cualquier acto de creer es aquel en cuya aserción se cree; son, en cambio, secundarias las verdades a las que se asiente creyendo en él»<sup>7</sup>.

Podemos decir que, frente al ideal aristotélico de conocimiento como visión, la fe se perfila como un «saber en virtud del testimonio», *scientia testimonialis* (Pieper). En la fe –resume el maestro dominico– hay algo de perfección y de imperfección. La perfección radica en la firmeza del asentimiento; la imperfección en la carencia de visión. Tomás de Aquino, citando la definición de Hugo de San Víctor, muy generalizada, dice: «fe es una forma de certeza mental sobre realidades ausentes que es mayor que la opinión y menor que la ciencia»<sup>8</sup>. En la *Summa Theologiae* se pregunta explícitamente Tomás qué es más conocer o creer, ver u oír. Y responde: «En igualdad de condiciones, la vista tiene más certeza que el oído»<sup>9</sup>. Sin embargo, en cuanto adhesión a un conocimiento superior, la fe es más. El texto sigue así: «si aquel por el que se sabe algo oyéndole está en condiciones de percibir mucho más que lo que uno puede ver por sí mismo, en este caso oír es más que ver». De esta manera Tomás de Aquino ofrece una de las mejores síntesis del tema, por su equilibrio y profundidad, contemplando la fe como asentimiento, pero teniendo en cuenta también sus aspectos afectivos y personales.

Este modelo testimonial se impondrá posteriormente en la teología barroca. A partir del siglo XVII, con el desvanecimiento del régimen de cristiandad, el auge del conocimiento científico y las controversias confesionales, se irá acentuando la comprensión de la fe como un conocimiento por autoridad. Frente al

5 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Contra Gentes* III, 40.

6 S. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 14, a. 2, ad 10.

7 S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 11, a. 1. Cfr. J. PIEPER, «La fe», en *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, pp. 299-366; J. MOURoux, *Creo en ti. Estructura personal de la fe*, Juan Flors, Barcelona 1964.

8 H. DE SAN VICTOR, *De Sacramentis christianae fidei*, Lib. I, Pars. 10, cap. 2 (PL 176, 330).

9 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 8, ad 2.

concepto de razón autónoma promovido por el pensamiento ilustrado, la fe es entendida como asentimiento a las verdades sobrenaturales reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia, las cuales no pueden ser intuitas, sino creídas en virtud de la autoridad de Dios, que no puede errar ni inducir a otros a error. John Locke, reflejando la mentalidad dominante de su tiempo, define la fe como «el asentimiento dado a cualquier proposición que no ha sido establecida mediante la deducción de la razón, sino a partir del crédito de la persona que lo propone, el cual proviene de Dios por alguna manera extraordinaria de comunicación. A esta manera de descubrir verdades a los hombres es lo que llamamos revelación»<sup>10</sup>. En este texto detectamos ya una reducción del acto de fe sólo a sus aspectos intelectuales: creer consiste en aceptar unas verdades.

La neoescolástica y la teología de los manuales pondrá también el acento en esta comprensión de fe y conocimiento. Garrigou-Lagrange, por ejemplo, dirá que la fe es una forma de conocimiento basada en el testimonio, en la que se carece de evidencia intrínseca de lo testimoniado, pero no de evidencia racional acerca del hecho del testimonio<sup>11</sup>. La fe es definida por el dominico francés como «la virtud sobrenatural por la que creemos las verdades reveladas por Dios por la autoridad de Dios que las revela»<sup>12</sup>. La fe consiste, por tanto, en asentir a unas verdades estrictamente sobrenaturales (*mysteria stricte dictum*), que son aceptadas por la autoridad de Dios. «Creer es asentir con cogitación a algún testimonio por la autoridad del que testifica»<sup>13</sup>.

Desde la perspectiva epistemológica, el acento de esta posición recae en la inevidencia del objeto. Mientras que la razón versa sobre lo evidente, la fe versa sobre lo inevidente. Por eso la fe es *quoad nos* un saber imperfecto en relación con la ciencia o con la intuición de los primeros principios, porque su objeto carece de evidencia. Es un conocimiento por testimonio; asiente a lo testificado no a causa de su verdad, sino de la autoridad del testigo<sup>14</sup>.

La ventaja de este modelo testimonial es que tiene un apoyo en el sentido natural del término «creer». Creer indica siempre fiarse de otro acerca de la verdad de algo. Además, destaca el aspecto instructivo de la fe, es decir, aquellos elementos que resultan expresables en nociones y comunicables discursi-

---

10 J. LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, IV, 18, 2.

11 Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione per ecclesiam catholicam proposita*, I, Romae-Parisiis 1918, pp. 439. 520. Sobre el autor vid. estudio de G. JUAN MORADO, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, Gregorian Univ. Press, Roma 2000, pp. 271-350; 380-381.

12 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, p. 430.

13 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, p. 445.

14 R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, p. 445.

vamente. Tiende, sin embargo, a reducir la fe a los aspectos noéticos, poniendo el acento en la aceptación de unas verdades. Ha sido el esquema dominante en la teología, al menos desde S. Agustín y hasta comienzos del siglo XX. Aunque requiera ser completado, este modelo no puede ser nunca abandonado por completo.

## 2. *El conocimiento personal*

Muchos autores, sobre todo a lo largo del siglo XX, perciben que el modelo anterior pone excesivo énfasis en el conocimiento objetivo, cuando el ideal de conocimiento es el conocimiento personal. Lo más elevado es la persona y el conocimiento más alto es aquel que atañe a la persona humana. Desde esta perspectiva el modelo autoritativo-testimonial es excesivamente racionalista, porque, en lugar de cuestionar el concepto de conocimiento subyacente, lo asume. Me referiré a dos posiciones muy significativas, las de M. Blondel (1861-1949) y H. Fries (1911-1998).

Según Blondel la concepción de la fe como un conocimiento por testimonio supone una reducción de la misma a sus aspectos intelectuales-discursivos. Por eso, sostiene que hay que avanzar a una visión más amplia del conocimiento, más atenta a su enraizamiento en la vida. La fe debe ponerse en relación no sólo con la inteligencia, sino con la totalidad de la persona. En la fe se unen los aspectos intelectivos (adhesión a un testimonio) con los aspectos morales (la fe como decisión); es un modo peculiar de aproximación a la Verdad en el que el sujeto se deja penetrar por ella y la Verdad se da a conocer. De este modo, la fe no conduce a un conocimiento objetivista, sino que nos adentra en la intimidad de otros seres, concebidos no como puros objetos, sino como seres dotados de interioridad. «La fe nos aparece entonces como una disposición normal, como la síntesis de nuestras facultades de conocer, de querer y de amar, frente a aquellos seres capaces ellos mismos de ciencia y de bondad, y, en el grado supremo, frente a Dios»<sup>15</sup>. La fe es un camino intelectual y moral; en la misma —como, según Blondel, en todo conocimiento— se da una circularidad entre inteligencia y voluntad: «en la génesis y la justificación de la fe, la búsqueda de la verdad

---

15 F. MALLET (=M. BLONDEL), «La foi et la Science», en *Revue du clergé français* 47 (1906) 455 (recogido en F. MALLET (=M. BLONDEL), *¿Qué es la fe?*, Centro de publicaciones católicas, Madrid 1907?, p. 15). Cf. sobre Blondel C. IZQUIERDO, «El acceso a la fe y la naturaleza del acto de fe», en IDEM, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 213-228; G. JUAN MORADO, *También nosotros creemos porque amamos. Tres concepciones del acto de fe: Newman, Blondel, Garrigou-Lagrange*, Gregorian Univ. Press, Roma 2000, pp. 199-241.

no se puede comenzar, continuar y acabar útilmente si no la tiene una voluntad y amor del bien, a la vez que un auxilio infuso»<sup>16</sup>. El asentimiento de fe es un acto al que resulta esencial la voluntad, porque todo conocimiento es una forma de acción y no cabe disociar el conocimiento del acto de conocer.

La fe es —dice, siguiendo a Deschamps— un conocimiento por amor. La búsqueda de la verdad no está separada de la voluntad y el amor al bien. La fe es adhesión a lo revelado, pero lo es porque previamente se ha adherido al Revelador, a Cristo, con una confianza personal y amorosa, simple y cordial. Ahora bien, esta fe es algo más que conocimiento; es incorporación a la vida divina: «Si la fe aumenta nuestro conocimiento no es ante todo y principalmente en tanto que nos enseña, por testimonio autorizado, ciertas verdades objetivas, sino en tanto que nos hace simpatizar realmente y profundamente con un ser, en tanto que nos une a la vida de un sujeto, en tanto que nos adentra, por el pensamiento amante, en otro pensamiento y en otro amor»<sup>17</sup>. La fe es un acto de comunión. Realiza, por la gracia, la comunión a la que el hombre tiende desde lo más profundo de su ser.

Otro ejemplo de comprensión personalista es el desarrollado por el teólogo fundamental H. Fries<sup>18</sup>. Advierte este autor que si referimos «conocer» sólo al conocimiento fundado y seguro, entonces la fe aparece como un saber a medias y provisional. Creer sería renunciar a la propia experiencia e intuición, para asumir afirmaciones en virtud de la autoridad y testimonio de otro. «Entonces la fe es tanto más ella misma cuanto no quiera ver, cuanto más es fe ciega»<sup>19</sup>. Pero en esta visión del conocimiento —limitado a la matemática, la lógica y las ciencias naturales— se excluye lo que más nos importa: la esfera de las personas, de lo humano en general.

Ahora bien, la fe debe ponerse en relación con el conocimiento personal, pues «creer es el modo de tener acceso a una persona por medio del

---

16 F. MALLET (=M. BLONDEL), «L'unité complexe du problème de la foi. Méprises et éclaircissements», en RCF 27 (1901)285.

17 M. BLONDEL, «Collaboration au 'Vocabulaire' de Lalande. Foi», 1903, en M. BLONDEL, *Oeuvres Complètes*, II, Paris 1997, p. 582.

18 Cfr. H. FRIES, «Fe y ciencia», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 129-139; IDEM, *Creer y saber. Vías para la solución del problema*, Cristiandad, Madrid 1963, pp. 107-143; H. FRIES, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, pp. 23-131. Sobre Fries G. TEJERINA, *Revelación y religión en la teología antropológica de Heinrich Fries: un pensamiento católico al encuentro de la modernidad*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1996; A. JIMÉNEZ ORTIZ, *Los conceptos de revelación y de fe en la teología fundamental de Heinrich Fries*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1986, pp. 339-342.

19 H. FRIES, «Fe y ciencia», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 129.

conocimiento»<sup>20</sup>. La persona sólo es cognoscible en su intimidad si ella se abre. La fe es un encuentro que abre el conocimiento de la persona, que no es un objeto más junto a otros objetos científicos. «Creer no es un conocer provisional o a medias, aproximativo, sino un auténtico conocer; pero es un conocer sobre un ámbito en que no se trata en primer término del mundo, de cosas y objetos, sino de la persona»<sup>21</sup>.

En esta perspectiva, la fe no es un conocimiento inseguro y sin fundamento, sino un conocer seguro y fundado. «La fe en Dios es, pues, un conocer en el sentido eminente y supremo»<sup>22</sup>. Ciertamente es distinta del saber evidente que se basa en la propia visión, como también difiere del saber y conocer propio de las matemáticas o las ciencias naturales. La fe ciertamente no es un conocimiento necesario, pero sí un saber o conocer plenamente fundado. Se funda en el acto de confianza y de entrega a una persona que se ha comunicado a sí misma. Y se fundamenta en la credibilidad de esa persona a la que se cree.

Fries resume su posición en estos términos: «En la fe accedo cognoscitivamente a la realidad de Dios, a su misterio más íntimo. Creer significa entregarse a la manera de pensar y de ver de aquel en quien se cree y a quien se cree. Creer significa participar y entrar en comunión con el otro; ser elevado a la altura de su conocimiento. Con respecto a la fe en Dios esto significa que el creyente es incorporado y recibido en la comunión con Dios, con su Espíritu, con sus sentimientos y con su vida. Creer significa poder conocer con Dios, poder saber con Dios, poder ver con los ojos de Dios»<sup>23</sup>.

La perspectiva personalista en la comprensión de la fe será asumida y desarrollada por buena parte de la teología del siglo XX<sup>24</sup>. Sin embargo, aunque la analogía del conocimiento personal es válida, no carece de dificultades. «La relación personal que aquí surge –escribía Ratzinger– no es igual que en las relaciones puramente interhumanas. Hay, en efecto, un empobrecimiento cuando se habla de la relación con Dios sólo dentro del esquema yo-tú»<sup>25</sup>. En

---

20 H. FRIES, «Fe y ciencia», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 132.

21 H. FRIES, «Fe y ciencia», en *Sacramentum Mundi* 3 (1973) 133.

22 H. FRIES, *Creer y saber. Vías para la solución del problema*, Cristiandad, Madrid 1963, p. 133.

23 H. FRIES, *Creer y saber. Vías para la solución del problema*, Cristiandad, Madrid 1963, p. 132.

24 Entre otros aparece en los mencionados J. PIEPER y J. MOURoux. También está presente en J. ALFARO, «La fe como entrega personal a Dios y como aceptación del mensaje cristiano», en *Concilium* 21 (1967) 31-42; R. GUARDINI, *Sobre la vida de fe*, Rialp, Madrid 1958<sup>2</sup>; X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1994<sup>5</sup>, pp. 209-304; B. WELTE, *¿Qué es creer?*, Herder, Barcelona 1984.

25 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, p. 85.

ocasiones se ha sobreestimado esta similitud entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de otras personas, porque Dios no es persona del mismo modo que son personas los seres humanos y porque la verdad de la revelación es absolutamente trascendente.

### 3. La fe en la perspectiva de la estética teológica

El teólogo suizo Hans Urs Von Balthasar (1905-1988) desarrolló un modelo peculiar de comprensión de la relación entre fe y conocimiento, apoyándose en el conocimiento estético<sup>26</sup>. El punto de partida de su reflexión son los datos de la Sagrada Escritura, que nunca contemplan la fe y el conocimiento como realidades opuestas. La fe tiene su propio ámbito de conocimiento; sobre la base de la fe se construye la gnosis. «La fe conduce al creyente hacia la luz de Dios y hacia la evidencia que sólo se halla en Dios»<sup>27</sup>. Balthasar encuentra apoyo para esta posición en la teología de la Escuela alejandrina: para Clemente no hay *gnosis* sin *pistis* ni *pistis* sin *gnosis*.

Ahora bien, ¿cómo entender lo que la Escritura dice del saber y el ver a propósito de la fe? Balthasar considera la opción de seguir el modelo personalista, respecto al que reconoce su deuda. La analogía entre el amor humano y el encuentro con la gracia divina puede ser un paso para superar los modelos racionalistas. Sin embargo, Balthasar teme que el modelo personalista acentúe demasiado la apertura estructural del ser humano a Dios y acabe convirtiendo el «cor inquietum» en norma de la revelación<sup>28</sup>. Es preciso superar tanto el peligro de subjetivismo (modelo personalista) como el de objetivismo (modelo racionalista de la neoescolástica).

Balthasar encontrará en el conocimiento estético una ayuda para superar el dualismo entre objetividad y subjetividad, entre lo externo y lo interno, pues en la experiencia estética no se da una separación de forma y contenido. Lo que

---

26 El tema de la revelación es desarrollado particularmente en H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, pp. 121-197. Buenos estudios introductorios al tema son R. FISICHELLA, «Hans Urs von Balthasar», en DTF, pp. 140-146; J. RICHES, «The Theology of Hans Urs von Balthasar», en *Theology* 74 (1972) 562-570; 647-655 y O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «La obra teológica de Hans Urs von Balthasar», en *Communio* 5 (1986) 510-541. Véase un estudio de la fe entendida desde el conocimiento estético en J. RICHES, «Balthasar and the Analysis of Faith», en J. RICHES (ed.), *The Analogy of Beauty*, Edinburgh 1986, pp. 35-59.

27 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 127.

28 Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 140.

«aparece» es, al mismo tiempo, lo que constituye la verdad de sí. En la forma captamos el contenido: «Nosotros ‘vemos’ la forma, pero cuando la vemos realmente, es decir, cuando no sólo contemplamos la forma separada sino la profundidad que en ella se manifiesta, la vemos como esplendor, como gloria del ser. Al contemplar esta profundidad, somos ‘cautivados’ y ‘arrebataados’ por ella»<sup>29</sup>. Existe una indisolubilidad entre la aparición de la figura y lo que ella es en sí misma.

Lo que la fe cristiana otorga al creyente es una luz para que pueda captar la belleza de Dios, su gloria. Esta belleza resplandece en Jesús de Nazaret, el verbo encarnado, que, en sus treinta y tres años de vida revela el amor de Padre. Él es la forma (*gestalt*) central de la revelación, en la que converge todo. Es la forma decisiva de Dios en el mundo. La luz de la fe ve esa forma tal cual es, como revelación de la profundidad de Dios. Porque la forma de la gloria de Dios, que es Jesús, consiste en ser pura alteridad y pura gratuidad: continua remitencia al Padre.

Aquí no hay separación entre la forma exterior y la luz interior, porque sólo captamos la forma con la luz de la fe, la cual no procede de nosotros, sino que es gracia. Pero esta luminosidad es cristiforme: posee la forma que tiene Jesucristo en su vida pública. Al percibir a Cristo, «en la percepción de la forma de la revelación, se vuelve la fe luminosa a sí misma y entiende el verdadero éxtasis de amor exigido por Dios»<sup>30</sup>. La percepción de la belleza, de la plenitud de la *doxa* de Dios, que es Cristo, no es, en último término, fruto de un conocimiento objetivo, sino de percepción amorosa.

Balthasar considera que, de esta manera, ha superado tanto el peligro de extrinsecismo como el de inmanentismo. En la neoescolástica se dio una separación entre ser y aparecer, entre la persona de Jesucristo y los signos de la revelación, porque se consideran los signos al modo positivista como datos perceptibles por todos, disociándolos de la persona de Cristo. Por su parte, el peligro de la visión personalista es que lo revelado no sea considerado más que en función del espíritu humano; la revelación parecería como el cumplimiento de las aspiraciones del hombre. El problema de ambas visiones es que ven los hechos, los elementos históricos de la revelación, como signos que apuntan a la verdad divina. Esto puede ser aceptable en la perspectiva de lo revelado como verdadero. Pero carecen de la contemplación estética, en la que no se da una relación externa o funcional entre significante y significado. El signo es aquello a lo que apunta, un medio por el que aparece lo que es significado. En este signo que es Cristo irradia la gloria de Dios. Ser signo, para Cristo, equivale a no

---

29 H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 111.

30 H. U. VON BALTHASAR, *o.c.*, p. 196.

remitir a nada más que al misterio del Padre. Así, a través de la forma humana del Hijo, somos introducidos en la relación trinitaria.

Este modelo balthasariano supone una profundización en los anteriores. Su valor reside en que percibe claramente que hay muchos aspectos del conocimiento de fe que no son objetivables. Balthasar entiende que aunque lo percibido –la persona de Jesús– es algo objetivo, no es percibido objetivamente. Para comprender lo que significa la fe no basta el conocimiento racional, sino que necesitamos la contemplación amorosa.

#### 4. Modelo de análisis del lenguaje (la justificación de nuestras creencias)

La actual filosofía del lenguaje aporta otra perspectiva a la cuestión de la relación entre fe y conocimiento. En esta tradición filosófica es común definir el conocimiento en términos de creencia. Conocemos cuando tenemos unas determinadas creencias, en concreto, creencias que son verdaderas y están justificadas<sup>31</sup>. Además de que la creencia sea verdadera, debe tener lo que suele denominarse «justificación» o «garantía epistémica», tema que ocupa un lugar central en la actual filosofía analítica del conocimiento. En el caso de la fe, la pregunta por el conocimiento se resuelve en la cuestión de si existe garantía epistémica que la justifique. A la hora de afrontar cómo entender esta «justificación» existen dos orientaciones principales. Expondré un ejemplo de cada una, fijándome en cómo dos filósofos creyentes como R. Swinburne (n. 1934) y A. Plantinga (n. 1932) han considerado el tema de la relación de la fe con el conocimiento.

Según la primera orientación, llamada «internalista», lo que justifica una creencia son factores internos. Estos criterios son principalmente, la existencia de evidencias o pruebas (evidencialismo) y la coherencia de la creencia en cuestión con otras creencias (coherentismo). La originalidad de Swinburne reside en que considera que la justificación de una creencia es relativa a las alternativas; creer una proposición es creer que es más probable que cualquier alternativa<sup>32</sup>. Como una fe religiosa comporta tanto un camino (una oferta de salvación) como un credo, su racionalidad dependerá de si la probabilidad del credo es lo suficientemente elevada y si la bondad de sus metas es lo suficientemente buena, de manera que, teniendo en cuenta todos estos factores, sea mejor seguir esa fe que cualquier otra. El intento de Swinburne es mostrar

31 Esta visión se apoya en PLATÓN, *Teeteto*, 200.

32 Sobre este tema son relevantes R. SWINBURNE, *Fe y razón*, San Esteban, Salamanca 2012; R. SWINBURNE, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford 2001 (cap. 8: knowledge, pp. 192-232).

que la fe cristiana es racional y, por ello, uno puede decidir —aquí entraría el elemento voluntario— ejercer esa fe, es decir, actuar con el supuesto de que las proposiciones son verdaderas.

En esta perspectiva, ¿podemos decir que «conocemos» las afirmaciones de la fe? Swinburne señala que la frontera entre conocimiento y creencia no está siempre clara y advierte que la respuesta a la cuestión depende de cuánta justificación exijamos a una creencia verdadera para que sea considerada conocimiento<sup>33</sup>. En la perspectiva de la moderna teoría del conocimiento, que es «falibilista», es decir, que admite la posibilidad de equivocación en lo que conocemos, podría ser considerada conocimiento. Sin embargo, hay que añadir que no es el conocimiento incorregible que se alcanzará en la visión beatífica.

Para la otra posición, el «externalismo», el que una creencia esté justificada depende de que el proceso por el que es producida sea el correcto, sea fiable. Según Alvin Plantinga una creencia tiene garantía si ha sido producida por nuestras facultades funcionando de modo apropiado<sup>34</sup>. La cuestión clave no es la justificación de las creencias mediante unos argumentos sino la pregunta por el funcionamiento de nuestras facultades de conocimiento: «cuando la gente acepta creer en Dios de un modo básico, ¿están sus facultades funcionando adecuadamente y los módulos del plan diseñado que gobierna la formación de sus creencias tienen como fin la verdad?»<sup>35</sup>.

Siguiendo la tradición de los reformadores y, sobre todo, de Juan Calvino, considera que la fe es conocimiento, porque cuenta con la garantía epistémica

---

33 Cf. R. SWINBURNE, *Faith and reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 107-108 (en la segunda edición de esta obra desaparece esta referencia).

34 Las condiciones concretas que establece son que la creencia: 1) Ha sido producida por mis facultades cognitivas funcionando adecuadamente (es decir, como deben hacerlo, sin ninguna disfunción) en un entorno cognoscitivo que sea apropiado para mis facultades cognitivas; 2) El segmento del plan diseñado y que rige la formación de las creencias tiene como fin la producción de creencias verdaderas; 3) Hay una probabilidad muy alta de que la creencia producida en tales circunstancias sea verdadera. La exposición de su teoría del conocimiento se encuentra en A. PLANTINGA, *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993. La aplicación a la creencia religiosa se desarrolla en *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000. Para una exposición de esta epistemología cf. F. CONESA, «La epistemología reformada», en *Revista de Filosofía* 11 (1998) 41-76. Se puede consultar también W. P. ALSTON, «Plantinga's Epistemology of Religious Belief», en J. TOMBERLIN - P. VAN INWAGEN (eds.), *Alvin Plantinga*, Reidel, Dordrecht 1985, pp. 289-311; D. J. HOITENGA, *Faith and Reason from Plato to Plantinga. An Introduction to Reformed Epistemology*, State University of New York Press, New York 1991; M. S. MCLEOD, *Rationality and Theistic Belief: An Essay on Reformed Epistemology*, Cornell University Press, Ithaca 1993.

35 A. PLANTINGA, «The Prospects for Natural Theology», en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 5: Philosophy of Religion*, Atascadero 1991, p. 303.

ca adecuada. Además de la garantía proposicional (tanto deductiva como no deductiva o probabilista), existe un tipo de garantía que no es proposicional. En este nivel se sitúa la evidencia de la percepción sensorial, la de la memoria, la inducción, la razón y la de las verdades morales. Pues bien, Plantinga incluye también en el nivel no proposicional el *sensus divinitatis*, que sería la fuente del conocimiento natural de Dios (o revelación general) y el testimonio interno del Espíritu Santo, que es una «especie de facultad» otorgada gratuitamente por Dios y por la que conocemos las verdades de la fe (o revelación especial). La creencia en Dios, desde la perspectiva teísta, tiene la garantía epistémica suficiente para ser conocimiento.

Pero, ¿qué sucede con el ateo? Lo que el ateo piensa es que no hay garantía porque se da una disfunción en las facultades cognoscitivas del creyente afirmando, por consiguiente, que la religión es fruto de una ilusión o una neurosis. Por esto, la respuesta última a la cuestión de si la fe es conocimiento depende de la antropología y de la ontología. De la antropología porque su respuesta depende, en último término, de cómo se conciba al hombre. Pero esto, a su vez, nos remite a una cuestión ontológica, porque cómo es el hombre depende en gran parte de si existe Dios o no. Si pensamos que la humanidad ha sido creada por Dios y que en el hombre hay una tendencia a ver a Dios en lo creado, entonces se considerará que la creencia en Dios está garantizada: «En la visión de Calvino las capacidades cognoscitivas humanas funcionando de modo adecuado producen la creencia en Dios; los módulos del plan diseñado que gobierna la producción de las creencias tienen como fin la verdad; la creencia en Dios considerada de este modo básico, por tanto, tiene garantía. (...) La visión natural aquí, de hecho, será que muchas personas *saben* que hay una persona como Dios sin creer basadas en los argumentos de la teología natural»<sup>36</sup>. Por tanto, para Plantinga la cuestión de si las creencias teístas están garantizadas sólo puede ser decidida después de responder a la cuestión metafísica de si Dios existe.

Como vemos, las reflexiones de la filosofía analítica se sitúan en otra perspectiva epistemológica. Desde la consideración del conocimiento como «creencia verdadera justificada», exploran los caminos por los que puede establecerse la relación entre fe y conocimiento. Estas reflexiones analíticas han aportado rigor a muchos planteamientos tradicionales y resultan muy estimulantes para el pensar teológico, sobre todo porque no temen confrontarse con los pensadores más clásicos.

---

36 A. PLANTINGA, «The Prospects for Natural Theology», en J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 5: Philosophy of Religion*, Atascadero 1991, p. 311.

## 5. El acento en la experiencia de fe

Sin negar otros aspectos del conocimiento de fe, existe una vía de reflexión que acentúa el carácter experiencial del mismo. Nuestro conocimiento de Dios se da por la vía del amor y la obediencia. Esta tendencia se detecta en la teología monástica de la Edad Media (p. ej. la Escuela de San Víctor y los franciscanos), que otorgó primacía al elemento afectivo de la fe. También algunos tomistas como Báñez y los carmelitas de Salamanca hablaron del atractivo espiritual de la luz de la fe como algo experimentado<sup>37</sup>.

Sin embargo, las relaciones de la fe con la experiencia han estado marcadas en la teología católica por la posición modernista, que ve a la fe como expresión de la experiencia religiosa. Las polémicas antimodernistas condujeron a acentuar los aspectos intelectivos de la fe viendo con sospecha la referencia a la experiencia. Otra dificultad muy importante proviene de la complejidad del concepto de experiencia, que sólo es referible al conocimiento de fe si se evita concebirla de manera empirista.

En el siglo XX abordó esta cuestión E. Schillebeeckx (1914-2009), convencido de que el divorcio entre fe y experiencia es una de las principales causas de la crisis actual de fe. Para comprender la peculiar fuerza cognitiva y crítica de la experiencia, el teólogo holandés se apoya en la filosofía hermenéutica (H. G. Gadamer) que entiende que la experiencia incluye tanto el percibir como el interpretar. Dirá Schillebeeckx: «La experiencia es un conjunto lleno de matices, en el que se dan cita la vivencia, el pensamiento y la interpretación, así como también el pasado, el presente y las expectativas de futuro»<sup>38</sup>.

Al principio no hubo una doctrina, sino que todo «comenzó con una experiencia muy concreta» que ha dado lugar a una «historia de experiencias»<sup>39</sup> que aún continúa. En los orígenes del Nuevo Testamento hay un encuentro «desconcertante y arrollador» de Jesús con sus discípulos, los cuales, tuvieron una experiencia de salvación que después interpretaron y fijaron por escrito. En un conocido texto dice: «Todo empezó con un encuentro. Unos hombres entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con Él. Aquel encuentro y todo lo sucedido en la vida y en torno a la muerte de Jesús hizo que su vida

---

37 Cfr. A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, p. 175.

38 E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 25.

39 E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Cristiandad, Madrid 1983, pp. 21 ss. Sobre el autor cfr. R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander 1998, pp. 345-369.

adquiriera un sentido nuevo y un significado nuevo»<sup>40</sup>. Esa experiencia se fue transmitiendo con el fin de provocar en los oyentes una experiencia de vida. Quien ha tenido una experiencia se convierte por ello mismo en testigo: tiene algo que comunicar, tiene un mensaje. «La religión –escribe– no consiste en un mensaje que hay que creer, sino en una experiencia de fe propuesta como mensaje»<sup>41</sup>. El anuncio de ese mensaje es presupuesto para que otros puedan tener nuevas experiencias. La experiencia se convierte, así, en tradición y la tradición suscita nuevas experiencias.

El teólogo holandés considera que la fe, como adhesión a la revelación, tiene una estructura experiencial: es una experiencia, es «experiencia con experiencias», es decir, es experiencia cristiana con experiencias humanas. La fe religiosa «es la vida misma en el mundo, pero experimentada como encuentro y, por tanto, descubrimiento de Dios»<sup>42</sup>. La fe es el modo en que los hombres religiosos experimentan los hechos de su vida.

En el ámbito de la teología fundamental española ha desarrollado estas reflexiones el dominico Martí Gelabert. En su «Valoración cristiana de la experiencia» Gelabert, apoyándose en los análisis personalistas, sostiene que la fe es encuentro personal que abarca a la totalidad de la persona. Es la manera en la que tengo acceso a la persona del otro, a su intimidad más profunda. La fe significa participar de la vida del amado, de su pensamiento, de su manera de vivir y entender. Así entendida, la fe abre al misterio de Dios.

Pero Gelabert subraya que estamos ante un conocimiento singular: «Un encuentro así supone también un conocimiento profundo. Pero se trata de un conocer vital, existencial, transformador, experiencial. Un conocer en sentido bíblico»<sup>43</sup>. La fe es encuentro personal que se produce en un clima afectivo. Además de un conocimiento intelectual hay un conocimiento por inclinación o instinto, que comporta una cierta igualdad y que puede llamarse conocimiento por connaturalidad<sup>44</sup>. Hay realidades que sólo se pueden conocer en un clima de simpatía y connaturalidad con ellas. Sólo se conoce y experimenta el Amor

---

40 E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 13.

41 E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 54.

42 E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, p. 24.

43 M. GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, p. 13. Cf. 120.

44 Cf. M. GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, p. 119; M. GELABERT, *Cristianismo y sentido de la vida humana*, Edicep, Valencia 1995, p. 118. El autor remite a TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 6, ad 3.

amando. Las experiencias meramente empíricas son más seguras, pero menos profundas. En cambio, las experiencias afectivas son precisamente las más decisivas y radicales, las que terminan solicitando al hombre en su totalidad. Cuando estas experiencias tienen que ver con realidades últimas resultan, sin embargo, muy difíciles de describir. La experiencia del encuentro y de la transformación que el mismo conlleva no es transmisible en su totalidad.

Además, advierte, esta experiencia se da en estructuras finitas. Por eso resulta paradójica y ambigua, pues puede prestarse a diversas interpretaciones. «El creyente experimenta de verdad a Dios, pero sólo de forma indirecta y en la debilidad»<sup>45</sup>. Pertenece a la naturaleza de la fe –como recordó Tomás de Aquino– ser un conocimiento imperfecto. Sólo podemos ver a Dios en la debilidad, en la distancia, «de espaldas» (cf. Ex 33, 18-23). Por eso el creyente siempre es alguien inquieto, insatisfecho por naturaleza.

En el terreno de la filosofía anglosajona se ha sostenido también una comprensión de la fe como elemento interpretativo de la experiencia. Ha sido el filósofo y teólogo John Hick (1922-2012)<sup>46</sup> quien ha desarrollado una concepción de la fe como elemento subjetivo o interpretativo de la experiencia humana, que tiene antecedentes en las investigaciones de Ian T. Ramsey (1915-1975) sobre el lenguaje religioso<sup>47</sup>. En su epistemología, Hick se apoya en algunas observaciones de Wittgenstein sobre la percepción sensorial, que extiende a todo tipo de experiencia humana. Según Wittgenstein la experiencia sensorial está mediada en algunos casos por una interpretación, de modo que «ver» es «ver-como», es decir, ver de una determinada manera. Del mismo modo, dice Hick, todo experimentar es «experimentar-como» (*experiencing-as*), es decir, está mediado por la actividad interpretativa del sujeto.

La fe es definida como «aquella contribución subjetiva y libre a la experiencia consciente que es responsable de su carácter distintivamente religioso»<sup>48</sup>. La realidad –sostiene el autor– se nos da de un modo ambiguo: siempre es posible interpretar un hecho de diversas maneras. Por eso la fe es libre: el individuo no está obligado a interpretar un acontecimiento de una determinada manera. Lo

---

45 M. GELABERT, *Valoración cristiana de la experiencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, p. 167.

46 Son especialmente relevantes para este tema J. HICK, *Faith and Knowledge*, Macmillan, London 1988; IDEM, *An Interpretation of Religion*, Yale Univ. Press, Yale 1989. Sobre el autor puede verse F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsá, Pamplona 1994, pp. 72-84.

47 Destaca I. RAMSEY, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM, London 1957. El lenguaje religioso tiene como fundamento las «situaciones de apertura» en las que se captan algo más que los puros hechos.

48 J. HICK, *An Interpretation of Religion*, Yale Univ. Press, Yale 1989, p. 160.

que la fe capta es el significado religioso de los acontecimientos personales e históricos.

Junto a estas afirmaciones, sostiene Hick que la revelación no debe ser entendida como un conjunto de verdades sino que consiste en la actuación de Dios en la historia. En consecuencia, fe no es una aceptación obediente de unas doctrinas, sino «un reconocimiento voluntario de la actividad de Dios en la historia humana; consiste en ver, percibir o interpretar los acontecimientos de un modo especial»<sup>49</sup>. En el ámbito epistemológico esta experiencia de fe se asimila a lo que B. Russell llamó «conocimiento por familiaridad», es decir, se asimila al conocimiento inmediato que se puede tener de otra persona.

Las propuestas experienciales tienen el valor de acentuar un elemento que es esencial en la consideración de la fe. Conectan, también con la noción bíblica de «conocimiento», que no lo vincula sólo a lo entendimiento sino a la entera existencia humana. Sin embargo, cuando la fe es entendida sólo en términos experienciales, se corre el riesgo de no valorar adecuadamente lo que significa la fe como escucha y acogida de una palabra que salva (cf. Rom 1, 14). El inmediatismo de la experiencia no puede anular el hecho de que los contenidos de la fe son recibidos a través del testimonio profético y apostólico<sup>50</sup>.

## 6. La dimensión práctica de la fe y el conocimiento

Hacemos referencia, finalmente, a algunos teólogos que acentúan la dimensión práctica del conocimiento de Dios, advirtiendo que no se pueden separar fe, conocimiento de Dios y praxis. Presentaré dos ejemplos de esta posición, procedentes de tradiciones de pensamiento muy distintas: J. B. Metz y P. L. Holmer.

La propuesta de teología fundamental de Juan Bautista Metz (n. 1928) acentúa la dimensión práctica del conocimiento de Dios. El autor pretende hacer frente a una teología «a-situacional», demasiado cerrada en sí misma y ajena a la situación del mundo que le rodea. Para ello propone otorgar el primado al sujeto, a la praxis y a la alteridad. En su propuesta de «teología política» se concede una primacía al discurso práctico, a la razón práctica<sup>51</sup>.

---

49 J. HICK, *Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1983<sup>3</sup>, p. 68.

50 Cfr. A. DULLES, *The Assurance of Things Hoped for. A Theology of Christian Faith*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, p. 176.

51 J. B. METZ, «Crear desde la historia y desde la sociedad hoy», en *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, pp. 189-196. En este texto repasa su primera propuesta, que se contiene en *La fe en la historia y en la sociedad: esbozo de una teología fundamental práctica para nuestro tiempo*, Cristiandad, Madrid 1979.

Metz subraya que la fe en Dios se desarrolla desde la historia y desde la sociedad. Más allá del modelo intelectualista y del modelo existencial de comprensión de la fe, Metz destaca que la fe y la salvación están referidas al mundo en sentido social y político. Desde la teología política «la fe cristiana aparece como libertad crítica con la sociedad, y la Iglesia como el sitio de esa libertad, a la que se sabe llamado el cristiano a la vista del mensaje escatológico»<sup>52</sup>.

De acuerdo con Metz tanto el conocimiento de la verdad como el conocimiento de Dios tienen una estructura práctica<sup>53</sup>. La idea bíblica de Dios es esencialmente práctica. En su obra programática «La fe en la historia y la sociedad» sitúa como central la categoría de «memoria». La fe es adhesión a fórmulas doctrinales en las que se recuerda el pasado de peligro y se traen a la memoria esperanzas. Por eso la fe es siempre «recuerdo peligroso», en cuanto rebelión y subversión.

Otras categorías que ayudan a comprender lo que significa el conocimiento de Dios son «conversión» y «solidaridad». De acuerdo con Metz «metanoia, conversión y éxodo no son puras categorías morales o pedagógicas, sino también noéticas»<sup>54</sup>. No es posible pensar a Dios sin que ello lleve consigo la conversión. La acogida de Dios que se revela supone siempre abandonar los intereses centrados en uno mismo. Tampoco se puede separar el discurso sobre Dios de la solidaridad y la esperanza, de la llamada a cambiar la situación de los que sufren injustamente, de los olvidados.

A partir de los años 80, Metz reivindica también como central la razón anamnética, es decir, la razón dotada de memoria, razón que recuerda, que considera el sufrimiento como un «a priori» que hay que tener en cuenta<sup>55</sup>. Frente a la razón ilustrada dominante, la cual fomenta el discurso y el consenso e infravalora el recuerdo, está la razón que «echa de menos», la razón «anamnética». A partir de esta categoría constitutiva del espíritu humano puede entenderse el mundo de una nueva manera.

La razón está determinada por la memoria, especialmente, del sufrimiento ajeno. Por ello, el discurso sobre Dios tiene que confrontarse continuamente con la teodicea, es decir, con el sufrimiento del hombre. La teología no puede olvidar ni reprimir la historia de sufrimiento de la humanidad (Auschwitz).

---

52 J. B. METZ, «El problema de una 'teología política' hoy», en *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, p. 37.

53 Cfr. J. B. METZ, en *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 76.

54 J. B. METZ, en *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979, p. 66.

55 Cfr. J. B. METZ, «Gott und die Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Modernität», en *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 147-159.

«No hay para mí un Dios al que se pueda orar de espaldas a Auschwitz»<sup>56</sup>. No se puede hablar de Dios de espaldas al sufrimiento. Metz señala, finalmente, que el lenguaje adecuado para esta razón que recuerda es el de la oración, que expresa el grito de los afligidos.

El segundo ejemplo de comprensión práctica del conocimiento de Dios pertenece a la tradición wittgensteniana. El teólogo de Yale Paul Holmer (1917-2004) interpreta que lo principal en la fe no es aceptar unas doctrinas sino vivir un nuevo modo de vida. La fe no es un conocimiento de Dios similar a la física o la geografía. «Conocer» es un término ambiguo –dice– cuyo significado depende del contexto. No es lo mismo conocer una persona, que conocer una cosa o conocer un poema. «No hay una sola lógica y contexto del conocer»<sup>57</sup>.

Respecto al conocimiento de Dios, lo importante no es tener muchas informaciones, sino entrar en un nuevo modo de vida. Las creencias religiosas son más un «cómo» que un «qué». «Ser cristiano –escribe– es también describable por referencia a un ‘cómo’ y no sólo en relación a un ‘qué’»<sup>58</sup>. Debemos, por ello, abandonar la tendencia a comprenderlas como conocimiento de realidades transempíricas y pasar a interpretarlas como conocimiento de nuevas posibilidades y modos de vida. «Las sentencias religiosas son cognitivas, pero de una manera que requiere explicitación. Son cognitivas de una posible manera de constituir la propia vida y la propia existencia»<sup>59</sup>. Lo que convierte en religiosa una creencia no es que se refiere a una serie de hechos sino que abre a un nuevo modo de vida. Y si, en ocasiones, se refiere a unos hechos de la historia lo hace en tanto que son «ocasión para el conocimiento de un posible nuevo y definitivo modo de vida»<sup>60</sup>.

Dado que lo importante es adquirir capacidad para una vida nueva, la fe tiene que ver con «aprender cómo». Ser una persona religiosa consiste, en buena parte, en «aprender cómo» arrepentirse, perdonar, soportar el sufrimiento, etc. Y, sobre todo, tiene que ver con aprender cómo hablar un nuevo lenguaje.

---

56 J. B. METZ, «De una mística trascendental a otra política», en *Dios y el tiempo. Nueva teología política*, Trotta, Madrid 2002, p. 110.

57 P. L. HOLMER, *The Grammar of Faith*, Harper and Row, San Francisco 1978, p. 189. Sobre el autor vid. P. SHERRY, «Learning how to be Religious. The Work of Paul Holmer», en *Theology* 77 (1974) 81-90.

58 P. L. HOLMER, *The Grammar of Faith*, Harper and Row, San Francisco 1978, p. 155.

59 P. L. HOLMER, «The Nature of Religious Propositions», en R. E. SANTONI (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana Univ. Press, Indiana 1968, p. 238.

60 P. L. HOLMER, «The Nature of Religious Propositions», en R. E. SANTONI (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Indiana Univ. Press, Indiana 1968, p. 246.

Aunque existen grandes diferencias en los autores presentados, en ambos casos nos encontramos con una acentuación de los aspectos prácticos de la fe y el conocimiento de Dios. Este modelo de comprensión tiene la virtud de advertir la inmediata conexión de fe, conocimiento y praxis. La praxis de fe es la verificación de la validez de la misma fe. La verdad de la fe no sólo ha de ser pensada, sino sobre todo realizada. Sin embargo, muchas veces se advierte la tendencia a reducir la fe a sus aspectos conativos, a considerarla sólo un «actuar como sí» (Kant) minusvalorando que también consiste en la recepción de un contenido, en la adhesión a una historia, contada en una tradición.

## II. HACIA UNA EPISTEMOLOGÍA DE LA FE COMO CONOCIMIENTO

Damos paso a la segunda parte de este artículo, en la que intentaré ofrecer algunas pistas para la comprensión del conocimiento de fe. Para ello tendré en cuenta muchas observaciones que han realizado los autores anteriormente tratados, intentando ofrecer mi síntesis del tema.

La tesis central que sostendré es que la relación de la fe con el conocimiento no puede entenderse sólo en una dirección, sino que debe considerarse de manera diversificada. «Conocer» se dice de muchas maneras; no es un término que se pueda aplicar de modo unívoco a la realidad. Los modelos expuestos nos llevan a advertir que, además del conocimiento objetivo, existe el conocimiento personal, el conocimiento práctico y técnico y también el conocimiento estético. Según mi perspectiva, para realizar una epistemología de la fe debemos tener presente al menos tres aspectos, que denominaré nocional, experiencial y práctico.

### *1. El conocimiento de fe: nocional, experiencial y práctico*

#### **a) La fe como adhesión a la verdad: aspecto nocional**

En la fe cristiana se entrelazan indisolublemente dos elementos fundamentales: la actitud de entrega-confianza y la disposición a aceptar una palabra. Al mismo tiempo que creemos con el corazón, profesamos también con los labios (cf. Rom 10, 9); nos entregamos a Cristo y abrazamos la verdad. Ambos elementos se encuentran íntimamente unidos: la fe sin contenidos queda privada de identidad, pero sin la configuración personal se reduce a un conjunto de creencias aisladas y sin fundamento. Estos dos aspectos son relevantes en una epistemología de la fe. Creer es un escuchar y asentir movido por la adhesión a la persona.

La fe supone, en primer lugar, la escucha de un mensaje (cf. Rom 10, 17), la acogida de una palabra de verdad (cf. Gal 2,5; Sant 1, 18). La fe es acogida

de la autocomunicación que Dios en su amor ha dirigido al hombre. Creer es aceptar una palabra, acogerla en el corazón, dejando que transforme mi vida. Esta verdad que se acepta en la fe es la verdad de un testimonio. La revelación divina —como señaló Latourelle— es una economía de testimonio<sup>61</sup>. El testigo por excelencia es Jesucristo, que ha manifestado lo que ha visto y oído en el seno del Padre. El Padre da también testimonio de que Cristo es el Hijo. Y el Espíritu viene y da testimonio del Hijo, porque le recuerda y da a conocer. Ahora bien, el testimonio apela a la fe, pide ser acogido por la fe. La verdad de la fe es la verdad de una *martyria*.

Aquí aparece el otro elemento de la fe: la confianza. Porque la aceptación de este testimonio no se realiza en virtud de lo que podamos verificar, sino por la confianza que prestamos a la persona. La clave reside en el elemento personal de la fe. Esto es lo que podríamos llamar la «lógica de la fe»: aceptamos como verdad la Palabra de Dios porque confiamos en Él, creemos en Dios y le creemos. El Catecismo de la Iglesia Católica lo ha expresado con una fórmula, a mi juicio, muy lograda: «Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua»<sup>62</sup>. No aceptamos las creencias porque ninguna evidencia nos las imponga, sino por confianza en la persona. La forma básica de la fe no es «creo que», o «creo en algo», sino «creo en ti», «te creo».

Creer en Dios es creerle, aceptar como verdad su palabra. Nos apoyamos en Dios, que es siempre fiel, descansamos en su testimonio y, de esta manera, somos introducidos en su verdad. Dios mismo, su bondad y fidelidad, es la razón última de la fe, de su certeza. La fe nos hace participar en la sabiduría de Dios, abriéndonos su intimidad.

Esta donación de Dios al hombre se expresa en unas proposiciones y fórmulas que quieren explicitar la riqueza de su misterio. Las fórmulas condensan un encuentro con Dios acontecido en la historia humana y nos ayudan a alcanzar al objeto de la fe que es Dios mismo. Tomás de Aquino nos ayudó a entender que la fe versa sobre Dios mismo y no sobre unas fórmulas: «Principaliter est fides de ipso Deo»<sup>63</sup>. En el acto de creer el fin principal es la persona, mientras que las proposiciones son secundarias<sup>64</sup>.

Debemos subrayar que esta «lógica de la fe» no resulta extraña al conocimiento humano. Ya San Agustín estaba convencido del papel decisivo que tienen las creencias en los diversos sectores de la vida humana, hasta el punto

61 Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca 1967, pp. 409-414.

62 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, § 177.

63 S. TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.*, d. 24, a. 4, sol. I, ad 5.

64 Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 11, a. 1.

de sostener que «ninguna sociedad humana podría subsistir sin merma si decidiéramos no creer nada que no pudiéramos considerar totalmente evidente»<sup>65</sup>. En efecto, la fe es una estructura fundamental de la existencia humana. En más, dice Welte, la fe es una forma elemental y básica de la vida humana, que precede a cualquier movimiento de nuestra existencia y la hace posible<sup>66</sup>.

Este conocimiento de fe, ¿es verdadero «saber»? Si «saber» significa sólo conocimiento verificable o el que procede de la demostración, no nos encontramos ante un saber. Pero esta visión estrecha del conocimiento conlleva la reducción de la riqueza de la realidad sólo a sus aspectos materiales. Precisamente porque la realidad es plural y diversa, también lo es la manera de acercarse cognoscitivamente a ella. En especial, las realidades que afectan al ámbito de lo humano sólo nos son accesibles indirectamente, aceptando su testimonio. Y, desde luego, no hay otro camino para acceder a una realidad como Dios.

Para distinguir este aspecto de la fe de los saberes que adquirimos directamente, como fruto de la experiencia o del razonamiento, se ha dicho que se trata de un «conocimiento imperfecto»<sup>67</sup> (Tomás de Aquino), un «saber indirecto»<sup>68</sup> (Newman). En el ámbito de la filosofía analítica se ha subrayado que no es un «saber público»<sup>69</sup> (S. T. Davis), «incorregible»<sup>70</sup> (Swinburne) o saber «en sentido fuerte»<sup>71</sup> (Mitchell). Pero es un auténtico saber, aunque sobre una realidad trascendente.

Podríamos caracterizar este saber peculiar diciendo que pertenece al ámbito de la «escucha-respuesta», a diferencia de la ciencia que se sitúa en el ámbito del «ver-poseer». Es un saber que proviene de un acto de confianza y entrega a la persona. La fe no es un modo imperfecto de conocer que poco a poco tiene que ser sustituido por la ciencia. La fe pertenece a otro orden: es relación, aceptación confiada. Hay diversos tipos de intelección, explicó Zubiri. Aunque en la descripción del conocimiento suele dominar la metáfora visual y se dice

---

65 SAN AGUSTIN, *De utilitate credendi*, XII, 26.

66 Cf. B. WELTE, *¿Qué es creer?*, Herder, Barcelona 1984, p. 24.

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

68 J. H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford*, Longmann, London 1906, p. 207. También Livi habla de un «conocimiento indirecto» (A. LIVI, *Logica della testimonianza*, Lateran University Press, Vaticano 2007, p. 18; en la misma línea R. DI CEGLIE, *La conoscenza religiosa. Nuove prospettive nell'epistemologia contemporanea*, Eupress FTL, Lugano 2008).

69 St. T. DAVIS, *Faith, Skepticism, and Evidence. An Essay in Religious Epistemology*, Bucknell Univ. Press, Lewisburg 1978, pp. 71-86.

70 R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1987, pp. 107-108.

71 B. MITCHELL, *The Justification of Religious Belief*, Macmillan, New York 1973, p. 109.

que saber es «ver», es preciso reconocer que saber es también «oir». Por eso escribe: «ni saber es ver ni creer es ser ciego»<sup>72</sup>.

Precisamente porque se sitúa en el ámbito de la entrega y la confianza en Alguien el saber en la fe tiene una profundidad y dimensión que supera al conocimiento puramente objetivo. Las verdades de fe no tienen como fin principal aumentar los conocimientos de nuestra inteligencia sino salvarnos. «Les he dado a conocer quién eres, y seguiré dándote a conocer, para que el amor con que me amaste pueda estar también en ellos y yo esté también en ellos» (Jn 17, 26). No son verdades sólo para el intelecto, sino que transforman y orientan a la persona, abriéndola a la vida divina. Es decir, son verdades salvíficas.

Debemos añadir que este saber en la fe acontece siempre en el misterio, porque el Dios a quien conocemos es siempre el Misterio por excelencia. Aunque se revele, Dios sigue siendo Misterio y, por ello, inefable. Explica San Juan de la Cruz que para el alma la luz que supone el conocimiento de Dios es tan grande que le ciega: «la luz de la fe, por su grande exceso, oprime y vence la del entendimiento»<sup>73</sup>. Hay demasiada luz en Dios para que queramos encerrarlo en nuestros conceptos. La verdad divina es, según el sentir del Niseno, tiniebla luminosa (Gregorio de Nisa).

### **b) El conocimiento personal: aspecto experiencial**

Más allá de conocer algo, de saber alguna cosa está otro tipo de conocimiento, que se suele denominar «personal». Este conocimiento no tiene como objeto una proposición sino a otra persona, lo que requiere trato íntimo y progresivo con ella. Es, además, un conocimiento que no se da sin el amor y que está mediado por la libertad.

Para alcanzar este conocimiento se requiere la experiencia y la relación personal, que va necesariamente acompañada del amor, en el sentido de aceptación y entrega. Esto conecta especialmente con el aspecto fiducial de la fe. El acto de confianza y amor en que la fe consiste conduce al trato y familiaridad con Dios, lo que genera un conocimiento afectivo y adorante, nacido del amor y de la libertad.

Este conocimiento experiencial de Dios podría asimilarse a lo que Santo Tomás llama «conocimiento por connaturalidad», como ha señalado algún autor. Además del conocimiento especulativo, «existe otro conocimiento de la verdad, que es el afectivo»<sup>74</sup>. Estamos ante una «cognitio veritatis affectiva».

72 X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1994<sup>5</sup>, p. 228.

73 S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, II, c. 3, 1 en *Obras completas*, BAC, Madrid 1992<sup>11</sup>, p. 130.

74 TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 162, a. 3, ad 1; cf. II-II, q. 97, a. 2, ad 2. Cf. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, Ed. Studio dominicano, Bologna 1992.

En este conocimiento intervienen el intelecto y la voluntad.

El acto de fe no nos otorga un conocimiento puramente teórico, sino que nos abre a una experiencia. No podemos minusvalorar el elemento experiencial en la fe. Como subraya Aristóteles y repite Tomás de Aquino, sin experiencia no hay conocimiento. Esta afirmación es válida también para el ámbito de la fe en Dios. Como Ratzinger dejó escrito: «Sólo la experiencia de Dios puede formar el conocimiento de Dios»<sup>75</sup>.

La fe es un acontecimiento transformador<sup>76</sup>: la Palabra del Evangelio se imprime en nuestro corazón y se convierte en más interior a nosotros que nosotros mismos, en fuente inagotable de vida. Esa Palabra acogida y creída nos impulsa a realizar un acto de confianza absoluta en Dios, que sobrepasa nuestras propias fuerzas y a experimentar a Dios como «la Roca» en que podemos apoyarnos. Comprendemos también entonces –como Rousselot expuso– los signos para creer: «la luz sobrenatural de la fe esclarece el acto mismo por el cual se la adquiere»<sup>77</sup>.

Conviene advertir que este tipo de conocimiento personal-experiencial no siempre resulta objetivable por completo. Es un conocimiento adquirido como fruto de una relación y puede tener aspectos no explicitables en un discurso, porque tiene su fuente en la contemplación, la adoración y el amor. Es un conocimiento vivido, que se inserta en nuestra propia vida personal.

Otra característica fundamental de esta experiencia es que nos es donada. El creyente sabe muy bien que este conocimiento «experiencial» es obra de Dios. El progreso en la fe es crecimiento de esa presencia divina transformante, que nos lleva de una fe pensada a una fe real. Sin olvidar que en la experiencia de fe también hay «noche oscura», que ayuda a purificar la fe y verificar su autenticidad.

Ahora bien, la experiencia de Dios tiene unos límites. «*Deus semper maior*: Dios siempre será superior. Sea lo que fuere lo que se descubra, Dios lo supera siempre (...) La realidad de Dios es siempre mayor que nuestras experiencias, incluidas las que tenemos sobre la divinidad (...) La fe parte de la experiencia, pero nunca se reduce a una experiencia que está allí sin más. Dios –que es siempre mayor– sólo puede ser conocido en la superación del «siempre más», en la corrección permanente de nuestras experiencias»<sup>78</sup>. Por eso la experiencia de Dios va acompañada de la noche y de la paradoja, que hace saltar esquemas previos, y del silencio, porque Dios también habla en el silencio.

---

75 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, p. 434.

76 Cf. J. M. FAUX, «L'expérience de l'acte de foi», en *Nouvelle Revue Théologique* 87 (1965) 1009-1022.

77 P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe*, Ed. Encuentro, Madrid 1994, p. 36.

78 J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, p. 416.

### c) Fe y conocimiento práctico

Sería un error detenernos sólo en los aspectos anteriormente mencionados, porque buena parte del conocimiento de fe tiene un carácter práctico, es decir, es un conocimiento que surge de la acción humana y que versa sobre la misma<sup>79</sup>. Podemos considerar tres aspectos de este conocimiento:

— El saber práctico es un saber que no se aprende con unas lecciones teóricas sino en la praxis. Aristóteles se refirió a este saber diciendo que «para saber lo que debemos hacer, hemos de hacer lo que queremos saber»<sup>80</sup>. Creer no es sólo asentir a unas proposiciones, sino iniciar un camino de seguimiento, de conversión. El creyente es introducido en una vida, en una praxis. El canto y la celebración, la meditación y la oración, la práctica de la misericordia, la vida en el amor: todo ello es camino de conocimiento de Dios, de acercamiento a su misterio. El cristianismo es un «camino» y este camino es Cristo (Jn 14, 6). En el Evangelio los seguidores no son llamados «alumnos» sino «discípulos», elegidos «para que estuvieran con él» (Mc 3, 14). Creer es adherirse a una persona y entrar en su vida. O bien, recurriendo a la sugerente imagen del libro de Hechos, recogida por Benedicto XVI, creer es atravesar una puerta (Hech 14, 27) y «supone emprender un camino que dura toda la vida»<sup>81</sup>.

Para entender este conocimiento de Dios ligado a la vida nos puede iluminar una expresión que encontramos en el evangelio de Juan: «hacer la verdad» (Jn 3, 21; 1 Jn 1, 6)<sup>82</sup>. La vida cristiana es, para el evangelista, hacer la verdad. Explica De La Potterie que esto significa, sobre todo, «el proceso de asimilación de la verdad, el camino de progreso en la fe; significa 'hacer propia la verdad de Jesús' escuchando sus palabras y contemplando su persona y sus obras. De esta forma el hombre entra en el misterio de Cristo y llega a ser cristiano»<sup>83</sup>. Creer no sólo me hace conocer a Dios y aceptar la verdad de lo que ha manifestado. Esa verdad hay que hacerla, asumirla y realizarla en nuestra vida. El que es de la verdad (cfr. Jn 18, 37; 1 Jn 3, 19) y conoce la verdad, va adquiriendo en su vida una especie de connaturalidad y afinidad con la verdad. De este modo «camina en la verdad» (2 Jn 4; 3 Jn 3,4) y «santifica en la ver-

79 Desde un punto de las religiones en general, me he ocupado de este tema en F. CONESA, «El saber religioso como conocimiento práctico», en J. ARANGUREN Y OTROS (eds.), *Comprender la religión*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 355-367.

80 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1103 a 32-33.

81 BENEDICTO XVI, Carta Ap. *Porta Fidei*, 1.

82 Sobre el sentido de la expresión cfr. M. ZERWICK, «Veritatem facere», en *Verbum Domini* 18 (1938) 338-342; 373-377; I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans saint Jean*, II: *Le croyant et la vérité*, Pontificio Istituto Biblico, Rome 1977, pp. 479-536.

83 I. DE LA POTTERIE, «Verdad bíblica y verdad cristiana», en *La verdad de Jesús*, BAC, Madrid 1979, p. 14.

dad» (Jn 17,17). La vida cristiana es un camino de asimilación progresiva de la verdad, de hacerla crecer en nosotros.

— Un saber sobre la acción. Además de un «saber qué», la fe nos ofrece un «saber cómo», un saber sobre la acción, que pretende la verdad práctica. Es un saber y una verdad que están en relación con el bien de la persona y que se refiere a su felicidad. Quien camina en la fe adquiere la capacidad de obrar según la fe. El Concilio señaló que el «sensus fidei», además de un aspecto teórico (penetrar en la fe) tiene una dimensión práctica: confiere la capacidad de «dar (a la fe) más plena aplicación en la vida»<sup>84</sup>. En la praxis de fe se aprende a saber obrar; quien vive de la fe, va integrando en su vida un saber hacer, un saber vivir en Cristo.

Junto al saber obrar (saber de tipo práctico) también la fe proporciona un saber hacer (saber de tipo técnico). Es también un aspecto importante. Creer y conocer a Dios supone saberes técnicos como aprender el lenguaje de la fe, saber rezar o saber proclamar el Evangelio. La fe nos introduce en una comunidad creyente, en cuyo seno aprendemos un lenguaje, somos insertados en una historia y educados en una visión del mundo.

— Un saber que se verifica en la acción. El saber en la fe, por su mismo carácter, exige la praxis; no puede quedarse nunca en algo puramente teórico. «En esto sabemos que le conocemos, en que guardamos sus mandamientos» (1 Jn 2, 3).

No olvidemos que la Sagrada Escritura no entiende separado conocimiento de Dios y obrar. Conocer a Dios es obrar la justicia (cf. Jer 22, 16), cumplir su voluntad (cf. Jn 7, 17). El conocimiento de Dios lleva consigo la adoración, el reconocimiento de su soberanía, la gratitud y la obediencia a los mandatos divinos. Por el contrario, quien vive dominado por la pasión, como los gentiles, no conoce a Dios (1 Tes 4, 13). Por esto podemos decir que la «metanoia», la conversión, no es algo exterior al conocimiento de Dios, ni una consecuencia o derivación del mismo, sino que es intrínseca y necesaria para alcanzarlo.

#### **d) La circularidad del saber en la fe**

Existe una relación interna entre el aspecto noético, el conocimiento experiencial y el conocimiento práctico, porque cada uno de estos conocimientos supone e implica el anterior. Se puede hablar, por ello, de una «circularidad» en

---

<sup>84</sup> CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 12. Sobre el sentido de la fe vid. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del pueblo de Dios. «Sensus fidei» e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II*, Eunsa, Pamplona 1979; S. PIE-NINOT, voz *Sentido de la fe*, en DTF, pp. 1348-1351.

el conocimiento de fe<sup>85</sup>. La fe nos hace entrar en una dinámica que nos conduce a conocer a Dios, aceptar su palabra y realizarla en nuestra vida.

Como he insistido, debemos evitar un análisis unilateral del conocimiento de fe, reduciendo su valor cognoscitivo sólo a las creencias que forman parte de la fe o entendiendo el conocimiento de Dios exclusivamente de manera aconceptual. En el conocimiento de fe se integran aspectos objetivos con elementos experienciales y conocimientos prácticos. Por la fe somos introducidos en un saber peculiar, basado en la confianza en Dios y la aceptación de su Palabra. Todo ello nos va conduciendo a un trato más íntimo con Dios y nos abre a la experiencia de fe. Entonces advertimos la verdad de la Palabra creída, que va siendo asimilada en nuestra vida. A esto se añade el saber de tipo práctico que proviene del obrar en la fe y que, a su vez, nos abre a un conocimiento más íntimo de Dios.

Ahora bien, es un círculo epistemológico en el que no todos los elementos tienen el mismo valor ontológico, porque la primacía la tiene siempre la Palabra de Dios, acogida como verdad. Sin aceptación de la verdad, la experiencia se vuelve incontrolable y la praxis de torna peligrosa. Lo primero es siempre que Dios ha hablado al hombre.

## 2. *El crecimiento en el conocimiento de fe*

Crear es entrar en esta dinámica de aceptación de la verdad, experiencia y realización práctica, en las que una realidad implica a la otra. Hemos de alejarnos de una concepción estática del conocimiento de fe, como si se tratara de aprender una serie de dogmas o de recitar de memoria unas verdades inmutables. El conocimiento de fe progresa y crece en la persona; tiene un carácter dinámico. La fe no es sólo «credere Deum» (creer que Dios existe, asentir a unos contenidos) ni sólo «credere Deo» (creer a Dios), sino también «credere in Deum», tender hacia Dios, dirigirse hacia Él<sup>86</sup>. Este conocimiento, siempre abierto, puede crecer en los diversos aspectos que lo componen:

a) Crece, en primer lugar, la percepción de los misterios divinos. Con la gracia de la fe comprendemos mejor la realidad de Dios manifestada en su revelación. «La Palabra de la verdad –dice el Apóstol–, el Evangelio que llegó hasta vosotros, fructifica y crece entre vosotros lo mismo que en todo el mundo» (Col 1, 5-6). Por influjo del Espíritu Santo se va alcanzando lo que el Concilio de Orange denomi-

85 Sugerí esta relación en F. CONESA, *Crear y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 317-319.

86 La fórmula procede de S. AGUSTÍN, *Sermo* 144, 2; *In Iohann. tr.* 29. Tomás de Aquino la recoge en *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

nó «suavitatem in consentiendo et credendo veritati»<sup>87</sup>, expresión que siempre me ha resultado muy sugerente. Con la ayuda de la gracia podemos llegar a asentir con gozo a las verdades de la fe. El contenido objetivo de la fe se va haciendo más personal, de manera que el «creo en» y el «creo que» se van uniendo.

b) Crece también por la experiencia de fe. Conforme la fe va penetrando en la vida creyente, pasa de ser simple obediencia a conocimiento íntimo<sup>88</sup>. La fe va germinando, con la ayuda de la gracia, penetrando más en la realidad de Dios que a ella se manifiesta. Pero este crecimiento se realiza en la experiencia. Hay que probar la fe para conocer su contenido, hay que experimentarla. Escribió Guardini: «La luz de Dios hace que el contenido de la creencia se transforme en conocimiento. Bajo el gobierno de Dios, la obediencia impuesta por la fe se convierte en posesión gozosa. El mismo Dios, el Todopoderoso, se revela como una realidad viviente en todo lo que la obediencia permite retener y pensar»<sup>89</sup>.

c) Crece, finalmente, en la praxis de la fe. La vida de fe, la oración, la liturgia y la vivencia de la caridad van conduciendo a que lo revelado impregne nuestra existencia y se convierta en algo vivido, ayudando a que conozcamos mejor a Dios mismo.

De esta manera vamos pasando de la *pistis* a la *gnosis*, del creer al conocer. La fe va penetrando en la vida y se va convirtiendo en «sabiduría de Dios» (1 Cor 1, 21), en «sabiduría e inteligencia espiritual» (Col 1, 9). Este progreso se realiza con la ayuda de la gracia. El Concilio destacó especialmente la acción del Espíritu Santo que «perfecciona constantemente la fe con sus dones»<sup>90</sup>. Es el Espíritu quien hace crecer la inteligencia de la revelación; gracias a sus dones se perfecciona en los creyentes la semilla de la fe. El conocimiento de fe va adquiriendo así un carácter sapiencial.

### 3. Un conocimiento vital

Como venimos subrayando el conocimiento de fe es un conocimiento vital, en el que están implicadas todas las facultades del hombre. El encuentro con Dios abarca al hombre entero, no excluyendo ningún aspecto. La fe cristiana,

---

87 CONCILIO ARAUSICANO II, *De gratia*, canon 7 (DH 375). La misma expresión es recogida por el Concilio de Trento, decreto sobre la justificación (cap. 5) y el Concilio Vaticano II (DV 5).

88 Cf. R. GUARDINI, *Sobre la vida de fe*, Rialp, Madrid 1958<sup>2</sup>, pp. 127-142.

89 R. GUARDINI, *Sobre la vida de fe*, Rialp, Madrid 1958<sup>2</sup>, p. 140.

90 CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Dei Verbum*, 5. Un comentario a este punto en J. M. ODERO, *Teología de la fe*, Eunat-Servicio Publicaciones Univ. Navarra, Pamplona 1997, pp. 227-242.

por su misma naturaleza, la fe tiende a informar y determinar toda la vida del creyente. «El justo vivirá por la fe» (Hab 2,4; Rom 1, 17). En este sentido, tiene un carácter global y abarcante.

La fe no sólo es obra de la inteligencia, sino también del «corazón». Ya desde el primero de los niveles considerados (aspectos nocionales), la fe se relaciona con la voluntad. La aceptación de un testimonio no se debe a la evidencia de su contenido sino a la confianza en el testigo, la cual está motivada por el afecto, según hemos visto en Tomás de Aquino. En último término, no es la inteligencia sino el amor el que nos mueve a aceptar la verdad de lo que creemos. Como vio muy bien Newman, «creemos porque amamos»<sup>91</sup>. Por eso, Lonergan consideraba la fe como «conocimiento nacido del amor religioso»<sup>92</sup>. No se trata de un conocimiento fáctico ni objetivo, no surge de verificar hipótesis, sino que brota del enamoramiento. El amor abre los ojos y da capacidad de ver. El amor es la fuerza que conduce a abrirse al misterio y entregarse a Dios.

Mucho más presente está el elemento volitivo en la experiencia de fe. No podemos conocer a una persona sin amarla. El conocimiento de Dios no es posesión de una noticia o adquisición de un saber sino comunión interpersonal. Es comunión, iluminación y adoración. Por ello, el silencio puede ser tan revelador como la palabra. Si consideramos, finalmente, el aspecto práctico, también advertimos la íntima vinculación de conocimiento y amor. La fe viva está íntimamente vinculada al amor: la fe, dice San Pablo, actúa por la caridad (cf. Ga 5, 6).

La fe tiene también aspectos afectivos. La gracia de Dios actúa sobre todo nuestro ser, potenciando nuestra inteligencia, preparando nuestra voluntad y dándonos el gusto en creer y asentir a la verdad. En el acto de fe quedan integradas las aspiraciones del corazón humano, sus inclinaciones y toda la riqueza del mundo afectivo.

Esto nos lleva a advertir también la íntima conexión de las virtudes teológicas. La respuesta del hombre a la invitación de Dios es la fe, junto a la esperanza y la caridad. Hay una íntima relación en lo teológico: al vivir nuestra vida fiándonos de Dios, esperando todo de Él y amándolo con todas las fuerzas, hacemos de nuestra vida un encuentro permanente con el Dios vivo<sup>93</sup>.

---

91 J. H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*, IV, 309.

92 B. LONERGAN, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 116.

93 Cf. M. GELABERT, *Para encontrar a Dios. Vida teológica*, San Esteban-Edibesa, Salamanca 2002, pp. 15-31.

#### 4. El carácter eclesial del conocimiento de fe

En la consideración del estatuto epistemológico del creer resulta muy relevante tener presente el carácter social de la fe. La creencia religiosa no es nunca un acto meramente individual, sino que tiene un carácter comunitario. Quien dice «creo», dice al mismo tiempo «creemos». Creer es unirse a lo que otros creen, al testimonio y la experiencia que la comunidad tiene de Dios. La comunidad no es algo secundario, sino el espacio vital de la fe. Éste es, quizás, un aspecto olvidado, al menos desde la perspectiva epistemológica.

Sin embargo, la filosofía contemporánea ha acentuado, con razón, el carácter social del conocimiento. La búsqueda de la verdad no es una tarea privada o que pueda ser llevada a cabo por una persona aislada, sino que requiere la actividad cooperativa de unos y otros. La comunicación intersubjetiva es condición necesaria para el conocimiento. El crecimiento del saber, el desarrollo de la ciencia, no es algo que acontezca privadamente en el cerebro de un ser humano singular, sino que como se expresaba en aquel dicho que el poeta Pedro Salinas ponía en boca del campesino español: «Todo lo sabemos entre todos»<sup>94</sup>. Se conoce en una comunidad lingüística, de investigación, de comunicación.

El conocimiento de fe tiene también un carácter social. Creemos en Dios y conocemos «en» una comunidad o iglesia, que es espacio de comunicación, intercambio y también de control de nuestras creencias. El conocimiento de Dios tiene lugar en el interior de una comunidad histórica y actual, es decir, en una tradición y una Iglesia. De alguna manera, también se puede decir que en la fe todo lo sabemos entre todos.

Todos los aspectos mencionados hacen referencia a la comunidad. «Nadie se ha dado la fe a sí mismo»<sup>95</sup>. La fe no se engendra sino por el anuncio: *fides ex auditu* (Rom 10, 17). Es la Iglesia quien custodia y entrega este Evangelio de la verdad. No olvidemos que el conocimiento por testimonio tiene un carácter intrínsecamente social. La experiencia de Dios acontece también en el seno de una comunidad, en el contexto de una tradición, la cual vela para evitar subjetivismos y arbitrariedades. En ella aprendemos también la praxis de fe, que nos lleva a crecer en el conocimiento de Dios. Y es la Iglesia la que, como una madre, «nos enseña el lenguaje de la fe para introducirnos en la inteligencia y en la vida de fe»<sup>96</sup>.

---

94 P. SALINAS, *Ensayos completos*, Taurus, Madrid 1981, vol. II, p. 34. Vid. F. CONESA – J. NUBIOLA, *Filosofía del lenguaje*, Herder, Barcelona 1999, cap. 3 y 7.

95 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA § 166.

96 CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA § 171.

Esa comunidad crece a lo largo de la historia en su comprensión de la fe. La oración y el estudio, la vivencia de los misterios y su proclamación hace que crezca en la Iglesia la comprensión de lo revelado (cf. DV 8). La experiencia de los santos, las reflexiones de los teólogos o la palabra de los Pastores son medios que ayudan a que la Iglesia crezca en el conocimiento de fe. También el sentido sobrenatural de la fe de todo el Pueblo de Dios, contribuye al conocimiento de Dios. Con el «sensus fidei» toda la Iglesia –como explicó el Concilio– «se adhiere indefectiblemente a la fe dada de una vez para siempre a los santos (cf. Jds. 3), penetra profundamente con rectitud de juicio y la aplica más íntegramente en la vida»<sup>97</sup>. De esta manera se va comprendiendo mejor la revelación divina acogida en la fe.

De manera particular los santos han alcanzado y hacen partícipes a la Iglesia del conocimiento de Dios. Tiene razón von Balthasar cuando dice que la gnosis la alcanza sobre todo el santo, «que ha convertido el acto radical de fe y de obediencia a la luz de Dios en norma de su vida entera»<sup>98</sup>.

### 5. *Este conocimiento es un don*

Aunque ya se ha ido indicando a lo largo de este artículo, considero oportuno subrayar el carácter absolutamente gratuito de este conocimiento nacido de la fe. La iniciativa de Dios, que se ha inclinado amorosamente sobre el hombre, precede siempre. En el principio está la Palabra, en el origen está la voluntad de un Dios de comunicarse con el hombre para darle vida.

Además, la aceptación de la revelación como palabra de verdad sería inconcebible si no fuera el Espíritu quien atrajera al hombre desde dentro de sí mismo<sup>99</sup>. El espíritu humano puede adherirse a la revelación porque ha recibido la atracción del Espíritu Santo. La iluminación interior de la gracia es el origen último de la certeza de la fe. La acción interior del Espíritu es la que lleva al hombre a aceptar el mensaje como palabra de Dios. Tampoco es concebible la fe como encuentro con Dios y relación de amor con Él si no es Dios mismo quien toma la iniciativa. Es el Espíritu Santo el que hace que Dios sea conocido siempre de un modo nuevo. Y es el Espíritu quien hace crecer a la Iglesia como pueblo de Dios en el conocimiento de su Señor.

El carácter de don que tiene el conocimiento de fe se comprende mejor

---

97 CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, 12.

98 H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica, I: La percepción de la forma*, Encuentro, Madrid 1985, p. 154.

99 A este propósito dice el Catecismo: «Este conocimiento no es posible sino en el Espíritu Santo» (n. 683).

si contemplamos todo conocimiento humano como un don. Es un tema que subrayó Benedicto XVI en su última encíclica: «Conocer no es sólo un acto material, porque lo conocido esconde siempre algo que va más allá del dato empírico. Todo conocimiento, hasta el más simple, es siempre un pequeño prodigio, porque nunca se explica completamente con los elementos materiales que empleamos. En toda verdad hay siempre algo más de lo que cabía esperar, en el amor que recibimos hay siempre algo que nos sorprende. Jamás deberíamos dejar de sorprendernos ante estos prodigios. En todo conocimiento y acto de amor, el alma del hombre experimenta un 'más' que se asemeja mucho a un don recibido, a una altura a la que se nos lleva»<sup>100</sup>. Para una mentalidad tecnocrática, considerar el conocimiento como un «don» puede parecer algo extraño; pero si entendemos al ser humano desde la gratuidad, entonces resulta coherente comprender el conocimiento humano como un don, como algo que me encuentro, a lo que soy conducido. Frente a una razón calculadora, que considera el conocimiento como una manera de dominar la realidad, debemos abogar por una razón más amplia, en la que tenga cabida «la lógica del don»<sup>101</sup>. Es necesario pensar el conocimiento humano desde categorías contemplativas, gratuitas, desinteresadas, si no queremos instrumentalizarlo al servicio de intereses egoístas.

Afirmar el carácter sobrenatural del conocimiento de fe es oportuno para evitar toda confrontación con el saber que procede de la razón humana. El conocimiento de fe se sitúa en un plano distinto, sin que por ello sea irracional ni antirracional. La fe otorga una luz, da unos ojos para ver el mundo y la realidad desde la profundidad de Dios, sin que ello signifique rechazo del conocer natural y de los hallazgos de la razón.

La fe, en cuanto conocimiento que proviene de un don, tiene necesidad de entrar en diálogo con los demás conocimientos que el ser humano es capaz de alcanzar con su razón. De lo contrario, la fe se convertiría en algo aislado y dejaría de tener repercusión en la existencia humana. La fe busca el entendimiento, busca ponerse en relación con el conocimiento científico, con las ciencias y saberes humanos, con el conocimiento que proviene del gozo estético o del amor. El creyente, al mismo tiempo, que vive con gratitud su conocimiento de Dios, se esfuerza por conectarlo con otros conocimientos humanos.

Esto implica también que las verdades de fe no pueden imponerse como si fueran evidencias del orden natural. Proceden de un modo de conocimiento peculiar, que muchas personas no acogen. Sólo con la luz de la fe se comprende

100 BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, n. 77,

101 Cf. F. TORRALBA, *La lógica del don*, Khaf, Madrid 2012, pp. 75-83., aunque el autor no profundiza en el conocimiento como don.

que es verdad lo que Dios ha revelado. Esto exige tener siempre un espíritu dialogante con quien no cree y mantener un estilo propositivo, respetuoso, con todos los hombres interesados como nosotros en alcanzar la verdad. Junto con ellos, somos buscadores, estamos «in via». La Iglesia camina junto a los hombres de nuestro tiempo a lo largo de los siglos hasta la verdad plena (cf. DV 8).

Al mismo tiempo debemos decir que este conocimiento de fe conecta con las búsquedas y deseos humanos. La fe no acontece en el vacío, la Palabra de Dios no es sembrada en un hombre que sea extraño a ella. Hay un conocimiento de Dios que procede de experiencias religiosas auténticas, en las que se puede reconocer la acción del mismo Espíritu de Dios. También existe un legítimo conocimiento de Dios alcanzado por la razón humana y que la revelación no contradice, aunque lo plenifica. El conocimiento de fe no es algo extraño que viene de fuera y se impone sólo autoritativamente, sino que es la respuesta que mejor se corresponde con lo que el hombre desea –es decir, el bien, la felicidad, la verdad–; es como la sustancia de lo esperado (cf. Heb 11, 1).

### 6. *Un conocimiento abierto a la plenitud*

Hemos hablado de un crecimiento en la fe y el conocimiento de Dios. El dinamismo interno que tiene la fe, la abre a la plenitud, que se alcanzará en la escatología. La fe suscita en el hombre el deseo de alcanzar la visión, de saciarse por completo. Por eso, la fe tiene que ver con lo que esperamos. La fe es «seguridad de lo que se espera y prueba de lo que no se ve» (Heb 11, 1). La fe es visión velada de las realidades invisibles que se saludan, aunque de lejos (Heb 11, 13). Conocemos a Dios siempre en esperanza; nunca Dios es una realidad dada plenamente; cada avance en su conocimiento lleva a la conciencia de que Él es siempre más –*Deus semper maior*– y es acicate para seguir buscándole.

En el plano noético, deseamos alcanzar un conocimiento que no dependa de la aceptación de un testimonio, que sea directo. En el plano experiencial, anhelamos gozar de la presencia del amado. En el ámbito práctico, buscamos la perfecta configuración entre nuestra fe y nuestra vida. Con razón, escribió Tomás de Aquino: «El conocimiento de la fe no sosiega el deseo, sino que lo enciende más todavía, ya que cada cual desea ver lo que cree»<sup>102</sup>. Buscamos y deseamos un conocimiento pleno y total.

---

102 TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, 3, 40.

La fe va acompañada siempre de la búsqueda; provoca la constante «intranquilidad de pensamiento»<sup>103</sup>, la insatisfacción constante. En la fe alcanzamos con verdad el misterio divino, pero no en plenitud, porque aún queda mucho por conocer. Es conocimiento del peregrino, del viador, que anhela una plenitud que no posee todavía. La fe suscita siempre preguntas e incita a la búsqueda, al deseo de alcanzar la plenitud de la verdad, que mueve a ir siempre más allá. Quien cree suspira por crecer en el encuentro y la amistad con Dios que la fe inaugura. Por ello la fe es «preludio de la vida futura»<sup>104</sup>, anticipo de una relación permanente, colmada, plena.

Termino volviendo a San Juan de la Cruz, quien en el poema mencionado expresa muy bien la dialéctica de luz y oscuridad que se da en la fe: «Qué bien se yo la fonte do mana y corre, aunque es de noche». Y añade: «Su claridad nunca es oscurecida, y sé que toda luz de ella es venida, aunque es de noche».

---

103 Expresión de J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1990<sup>3</sup>, p. 333 en referencia a TOMÁS DE AQUINO, *Ver.* 14, 1 ad 5.

104 TOMÁS DE AQUINO, *In III Sent.* d. 32, q. 2, a. 1, ad 4.